

Interkulturelle Theologie als Methode und Ziel

Thomas Fornet-Ponse

Auf den ersten Blick mag es fast wie eine Spielerei anmuten, zu einem Forschungskolloquium »Methoden interkultureller Theologie« einen Beitrag unter dem Titel »Interkulturelle Theologie als Methode und Ziel« anzubieten, wird doch primär die Reihenfolge der Substantive vertauscht. Bei näherem Hinsehen jedoch erweist sich dies als Aussage über das vorausgesetzte Verständnis Interkultureller Theologie, das auszuweisen ist, bevor auf die zu wählende Methodik eingegangen werden kann. Dementsprechend führe ich im Folgenden zunächst aus, wie ich Interkulturelle Theologie als »neue« Art, Theologie zu treiben, verstehe, wobei die Bezeichnung als »Methode und Ziel« auf eine interne Differenzierung hinweist. Anschließend kann dann die konkrete Methodik, mit der das anvisierte Ziel erreicht werden könnte, in den Blick genommen werden, was insbesondere die Auseinandersetzung mit dem jeweiligen (zeitlichen und örtlichen) Kontext impliziert.

Interkulturelle Theologie als Methode und Ziel

Ohne die Unterschiede überbetonen oder die Überschneidungen verneinen zu wollen, lassen sich zwei grundlegende Verständnisse Interkultureller Theologie unterscheiden: Einerseits wird – stärker im evangelischen Bereich – Interkulturelle Theologie als Nachfolgerin der Missionswissenschaft/Religionswissenschaft/Ökumene gesehen, indem sie Interkulturalität thematisiert: »Interkulturelle Theologie beschäftigt sich mit der Interaktion zwischen christlichem Glauben und dem kulturell-religiösen Pluralismus, an dem er selbst auch Teil hat.«¹

¹ Volker Küster, Einführung in die interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, 15; vgl. Klaus Hock, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, 9f.; Henning Wrogemann, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik, Gütersloh 2012, 17.

Andererseits kann Interkulturalität nicht nur als Materialobjekt, sondern auch als Formalobjekt aufgenommen werden, womit Theologie sich im interkulturellen Raum zu verorten hat und als interkulturell arbeitende Theologie zu konzipieren ist. Eine solche Neukonstituierung der Theologie schlägt sich begrifflich in der adverbialen Syntax der in Frankfurt und Salzburg institutionalisierten Bezeichnung »Theologie interkulturell« nieder² und wird von Kessler und Siller prägnant ausgedrückt: »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.«³ Dies bedeutet eine Absage an ein bislang primär eurozentrisch geprägtes Theologieverständnis auf der Grundlage der Erfahrungen einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, um den Reichtümern der Teilkirchen und ihrer spezifischen Theologien gerecht werden zu können. Anvisiert ist ein Dialog der verschiedenen kontextuellen Theologien, weshalb es einer Interkulturellen Theologie bedarf, »die das Gespräch zwischen den Theologien in Gang hält und vermittelt, sowohl in Konfliktfällen als auch zum wechselseitigen Austausch«⁴. Dieses Gespräch mit anderen kontextuellen Theologien zu führen, fordert in der Regel das eigene Theologietreiben heraus, einerseits schon allein durch die Existenz anderer Traditionsströme und Theologien, andererseits durch deren konkrete Vorgehensweisen oder Inhalte – beispielsweise durch den von vielen kontextuellen Theologien vorgenommenen »epistemologischen Bruch« im Vergleich zur traditionellen abendländischen Theologie. Eine interkulturell verfasste Theologie zieht Konsequenzen aus diesen Herausforderungen und entspricht damit zwei wesentlichen Aspekten wirklicher Interkulturalität: »Einerseits geht es um ein Kennen- und Schätzenlernen des/der ›Anderen‹, sei es eine Person, eine Kultur oder eine Theologie. Andererseits geht es aber auch darum, sich selber im ›Anderen‹ spiegeln und infrage stellen zu lassen.«⁵

Ich verorte mich eher in dieser Tradition und betone Interkulturelle Theologie

² Vgl. Ulrich Winkler, Zentrum Theologie interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption, in: SaThZ 11 (2007), 58–73; Judith Gruber, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013, 67–69.

³ Hans Kessler/Hermann Pius Siller, Vorwort zur Reihe »Theologie interkulturell«, in: Bénédet Bujo, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf 1986, 9–16, hier: 12.

⁴ Michael Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theologie, in: ZKTh 110 (1988), 257–283, hier: 266.

⁵ Josef Estermann, Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext, Ostfildern 2012, 177.

als eine »neue« Art, Theologie zu treiben. Neu ist daran nicht die Auseinandersetzung mit Phänomenen der Interkulturalität – hierzu hat Judith Gruber sehr deutlich gemacht, wie diese das Christentum schon von Anbeginn an prägen⁶ –, sondern vielmehr das explizite Anliegen, aufgrund dieser dem Christentum grundlegend eingeschriebenen Interkulturalität nicht nur diese zu reflektieren, sondern Theologie als interkulturelle Praxis – und damit Methode – zu betreiben. Grundlage dafür ist die Überzeugung von der unvermeidbaren Kontextualität jeglicher Theologie (und Philosophie), die angesichts der Unerschöpflichkeit der Offenbarung eine interkulturelle Transformation der Theologie zu einer internen Notwendigkeit macht, »die nicht nur einer Erfahrung der Endlichkeit des ausgefeilten theologischen Diskurses entspringt, sondern auch auf gewisse Weise vorausahnt, dass im kulturellen Pluralismus und der Interkulturalität sich die sublime Unendlichkeit des Wortes ankündigt, dessen Druck der Diversität jede kulturelle Grenze sprengt und jede Theologie zum fort dauernden *Exodus* zwingt«⁷. Ein sehr wichtiges Element hierfür ist die Interdisziplinarität, insofern einerseits einige kontextuelle Theologien auf sozialwissenschaftliche Forschungen rekurrieren, um ihre geschichtliche Wirklichkeit besser interpretieren zu können, und andererseits poetische und literarische Ausdrucksformen zu berücksichtigen sind, um der hermeneutischen und kognitiven Relevanz von Volksliedern, Erzählungen, oralen Traditionen, Geschichten und Legenden Rechnung zu tragen.⁸ Besonders hervorzuheben ist dabei die Interkulturelle Philosophie, da sie bei vielen Fragestellungen vor vergleichbaren Problemen z. B. der interkulturellen Hermeneutik steht und überdies die klare Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie sich der westeuropäisch-angelsächsischen Wissenschaftstradition verdankt und in anderen Kulturkreisen und mit Blick auf andere Religionen und Weltanschauungen etwas modifiziert werden müsste.⁹ Dementsprechend ist auch die Frage nach der Methodik interkultureller Theologie nicht einseitig von einem von der abendländischen rationalen Tradition geprägten

⁶ Vgl. Gruber, Theologie.

⁷ Raúl Fornet-Betancourt, El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina, in: Ders., La interculturalidad a prueba, Aachen 2006, 105–120, hier: 111 [meine Übersetzung].

⁸ »Auf diese Weise trägt sie der poetischen, mystischen, rituellen und symbolischen Welt Rechnung; einer Welt, die sie dazu auffordert, ihre ursprüngliche disziplinäre Rationalität derart zu transformieren, daß sie die strikten Grenzen des begrifflichen Wissens überschreitet und sich als eine transdisziplinäre Rationalität versteht, die in der Lage ist, mit symbolischen, metaphorischen oder mystischen Formen des menschlichen Wissens zu kooperieren.« Raúl Fornet-Betancourt, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, Frankfurt a. M. 1997, 194.

⁹ Vgl. einfürend sowie mit Bezug zur Theologie Fornet-Betancourt, Philosophie.

Methodenverständnis, sondern interkulturell zu stellen, letztlich also auch hier eine interkulturelle Pluralisierung (die Rede von »Methoden« impliziert nicht notwendig eine solche, sondern kann sich auch auf mehrere Methoden einer Rationalität beziehen) anzustreben.

Der Rekurs auf die Interkulturelle Philosophie ist auch hilfreich, um die Charakterisierung Interkultureller Theologie als Methode und Ziel näher bestimmen zu können. Beide teilen das Grundanliegen, Kulturalität bzw. Kontextualität und Universalität verbinden zu wollen, womit sich die Frage nach dem vorausgesetzten Universalitätsverständnis stellt. Einer der wichtigsten Vertreter der Interkulturellen Philosophie, Raúl Fornet-Betancourt, schlägt vor, dieses als »Universalität als Solidarität« zu kennzeichnen, wonach Universalität eine Zielperspektive bzw. regulative Idee darstellt, insofern die verschiedenen kontextuellen Philosophien und Rationalitäten sich im (gleichberechtigten) Dialog miteinander befinden sollen. Er verbindet dies mit einer deutlichen politischen Positionierung gegen eine die kulturelle Diversität zu nivellieren drohende (neoliberale) Globalisierung. Universalität als Solidarität umfasst mithin auch gesellschaftspolitische Formen der Solidarität, z. B. in Form der Konvivenz.¹⁰ Ist Universalität als Solidarität somit das – nicht als statischer Zustand zu verstehende – Ziel Interkultureller Philosophie, versteht sie sich selbst zunächst als eine Methode, um dieses Ziel zu erreichen, indem sie als interkulturelle Transformation der Philosophie diese als Dialog kontextueller Philosophien versteht und konzipiert. Gelingen diese Transformation und dieser Dialog, wäre das Ziel einer Universalität als Solidarität erreicht bzw. der Prozess der Universalität als Solidarität im Gange. Im Gedanken der Universalität als Solidarität bilden beide eine einzige Bewegung, insofern Solidarität der Weg der Interkulturalität zur Universalität ist, zugleich aber das Zusammenwachsen und die Partizipation am Sein des Anderen meint und Universalität sich nicht nur auf das Verstehen des Fremden beschränkt, sondern Prozesse der Partizipation beinhaltet, die zu einem »Mehr-Sein« (theologisch das »Leben in Fülle« und letztlich die Verheißung des Reiches Gottes) führen.

Dem vergleichbar kann zwischen Interkultureller Theologie als Methode und Interkultureller Theologie als Ziel unterschieden (aber nicht getrennt) werden,

¹⁰ Vgl. z. B. Raúl Fornet-Betancourt, Universalität als Konvivenz. Versuch einer interkulturellen Neubestimmung der Frage nach der Universalität. Thesen, in: Ders., Interkulturalität und Menschlichkeit, Aachen 2013, 93–104; und einführend Thomas Fornet-Ponse, Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens, Aachen 2013, 324–334; sowie Ders., Universalität als Solidarität. Das Universalitätsverständnis José Martíns und Raúl Fornet-Betancourts, in: SaThZ 15 (2011), 189–203.

wenn das Ziel Interkultureller Theologie allgemein als Universalität als Solidarität der kontextuellen Theologien (und gegebenenfalls stufenweise darüber hinausgehend, der Konfessionen und vielleicht auch der Religionen) bestimmt werden kann. Interkulturelle Theologie wäre dann die Methode bzw. der Weg, um dieses Ziel zu erreichen, indem die verschiedenen kontextuellen Theologien ins Gespräch miteinander gebracht werden und dieses Gespräch vermittelt wird, und Interkulturelle Theologie wäre das Ziel, nämlich das gelingende Gespräch der kontextuellen Theologien als Ausdruck der Perspektivenvielfalt auf die unerschöpfliche Offenbarung Gottes und ihrer menschlichen Empfänger. »Das Programm einer interkulturellen Theologie beinhaltet nicht, um gleich Mißverständnisse auszuschließen, die Vorstellung einer Cocktail-Theologie, die gleichsam ein Gemisch aus sämtlichen Kulturen bilden würde. Und genausowenig ist damit eine Art Esperanto-Theologie intendiert, also eine alle Kulturen übergreifende Theologie. Man kommt gar nicht daran vorbei, sich für einen bestimmten kulturellen Kontext zu entscheiden, und dafür braucht man sich auch nicht zu entschuldigen. Nur kann dieser eigene, begrenzte kulturelle Kontext nicht für universal erklärt werden. ... Es gibt viele Möglichkeiten theologischen Denkens, sie alle sollen sich aber in den Dienst einer Sache stellen: die Welt soll Ort des Lebens für alle werden.«¹¹ Als Dialog der kontextuellen Theologien ist Interkulturelle Theologie intrinsisch ökumenisch, da sie sich nicht auf Theologien einer Konfession beschränken darf, zumal die konfessionellen Grenzen in unterschiedlichen Kontexten angesichts der spezifischen Herausforderungen unterschiedlich bedeutend wahrgenommen werden.¹²

So abstrakt die bisherige Charakterisierung anmuten mag, ergeben sich daraus klare Konsequenzen für die konkrete Methodik der Interkulturellen Theologie, allen voran die Auseinandersetzung mit der eigenen Kontextualität und Kulturalität.

¹¹ Giancarlo Collet, Bemerkungen zur Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*. Bd. I: Die Perspektive der Armen, Eichstätt 1993, 30–37, hier: 35f.

¹² Wrogemann betont die Notwendigkeit, die gesamte Weite der Weltchristenheit zu berücksichtigen und keine Verengungen auf die Konfessionsökumene oder bestimmte Formen des Christentums vorzunehmen. »Auch das Differente, das Andere, das Anstößige, etwa fundamentalistische Bewegungen, Gemeinden oder Kirchen müssen auf die ihnen eigene Sicht befragt werden.« (Wrogemann, *Theologie*, 34) Hinzuzufügen wäre: und zu kritisieren, gegebenenfalls unter Bezugnahme auf ihre eigenen Prinzipien.

Überlegungen zu einer Methodik Interkultureller Theologie

Ausweis und Analyse der eigenen Kontextualität und Kulturalität

Sich der eigenen Kontextualität und Kulturalität bewusst zu werden, folgt als erster methodischer Schritt direkt aus dem oben genannten Verständnis Interkultureller Theologie als Dialog der jeweiligen kontextuellen Theologien. Dies geht insofern über die grundlegende Überzeugung der Kontextualität und Kulturalität jeglicher Theologie (auch derer, die diese bewusst bestritten) hinaus, als diese explizit untersucht und somit das Verhältnis von Partikularität und Universalität thematisiert wird.¹³ Universalität als Solidarität kontextueller Theologien (und Philosophien) zu verstehen, impliziert die Annahme, eine kontextuelle Theologie habe gerade als kontextuelle, d. h. aus einem bestimmten Kontext und für einen bestimmten Kontext formulierte Theologie eine universale Bedeutung. Der jeweilige Kontext beinhaltet dabei auch die jeweilige Erinnerung bzw. Tradition, d. h. Vollzugsformen des Glaubens und Denkens bzw. die Wege. Abgelehnt wird zugleich der Versuch, Universalität dadurch zu erreichen, dass eine Theologie (oder Philosophie) abstrakt und geschichtsenthoben konzipiert oder sogar für absolut gesetzt wird. Dementsprechend kommt nicht nur der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Kontext eine hohe Bedeutung zu, um eine relevante Theologie zu sein, sondern auch der bewussten Darstellung als kontextueller Theologie, um den (möglichen) je spezifischen Beitrag zum Dialog der kontextuellen Theologien klar herauszustellen. Die Analyse des eigenen Kontextes muss dabei nicht bei jeder materialen Einzelfrage ausführlich erfolgen, sollte aber im Hintergrund des jeweiligen theologischen Denkens präsent sein, damit bewusst wird bzw. bleibt, für wen und aus welcher Position heraus Theologie getrieben wird. Der Fokus auf der konkreten Realität bewahrt auch davor, Kulturen und kulturelle Identitäten als statische Größen zu verstehen, macht auf die Problematik aufmerksam, Identitäten oft nicht klar voneinander abgrenzen zu können, und schärft den Blick für die Instabilität und die Dynamik kultureller Identifizierungen, die immer neue Grenzen zur Alterität ziehen und somit je

¹³ Auch hier besteht eine große Nähe zwischen Theologie und Philosophie, was Franz Martin Wimmer mit dem *Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie* ausdrückt, »das darin liegt, dass Philosophie als Projekt einerseits nach Allgemeingültigkeit strebt und dass sie andererseits immer in einen kulturellen Kontext eingebettet ist, aus dem sie nicht nur ihre Ausdrucksmittel und ihre bestimmten Fragestellungen hat, innerhalb dessen auch noch ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft zu messen ist«. Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, 9f.

neue Differenzen setzen. »Identität ist damit keine ontologische, sondern eine diskursive Größe: in semiotischen Prozessen von Ein/Ausschließungen konstituiert sich Identität je neu in Diskursen, die im untrennbaren Konnex von Wissen und Macht Realität schaffen. Diese wissensformenden und damit identitätskonstruierenden Diskurse werden von Machtverhältnissen bestimmt und gesteuert.«¹⁴ Dementsprechend dient die Analyse des eigenen (kulturellen, sozio-ökonomischen, politischen etc.) Kontextes auch dazu, die Relevanz der Theologie angesichts immer wieder zu beobachtender gravierender Transformationsprozesse dieses Kontextes – wie beispielsweise eine in den letzten Jahrzehnten in einigen westeuropäischen Ländern zu diagnostizierende signifikant veränderte gesellschaftliche Bedeutung der großen Kirchen – zu gewährleisten. Darüber hinaus besitzt sie Relevanz für die innerchristliche Ökumene, da die unvermeidbare Kontextualität und Kulturalität jeglicher Theologie auf einige neben den konfessionellen Grenzen bestehende bzw. prozessual ausgehandelte andere aufmerksam macht, die zuweilen zu größeren theologischen Gemeinsamkeiten mit Angehörigen anderer Konfessionen desselben Kontextes als mit Angehörigen der eigenen Konfession eines anderen Kontextes führen können.

Diese Dynamik und Prozessualität ist auch auf der individuellen Ebene der Theologen_innen zu beobachten, insofern sich auch einzelne kontextuelle Theologien aus dem gleichen Kontext signifikant unterscheiden können, was u. a. auf biografische Entwicklungen zurückzuführen ist. So ist meine eigene Theologie zunächst grundlegend von ihrem westdeutschen (rheinländischen) Kontext geprägt worden und hat sukzessive zentrale Elemente lateinamerikanischer Theologie und Philosophie (mit Raúl Fornet-Betancourt oder Ignacio Ellacuría), des Judentums sowie des jüdisch-christlichen Gesprächs, aber auch der Altertumswissenschaften aufgenommen und kann nun u. U. als ein »hybrides« Gebilde angesehen werden. Gleichwohl bleibt die Prägung durch den westdeutschen bzw. westeuropäischen Kontext und seine Kultur insbesondere in der Darlegungsform (und der meist verwendeten Sprache) maßgeblich.

Der erste methodische Schritt setzt sich somit aus drei Elementen bzw. Teilschritten zusammen: 1. Analyse des eigenen kulturellen, sozio-ökonomischen, politischen etc. Kontextes einschließlich seiner Transformationsprozesse als Grundlage des gesamten Theologietreibens, ohne dies bei allen materialen Fra-

¹⁴ Gruber, *Theologie*, 123. Vgl. auch den Überblick über diverse Kulturbegriffe bei Wrogemann, *Theologie*, 120–140.

gen explizit auszuweisen. 2. Analyse und Ausweis der Kontextualität der eigenen Theologie aufgrund ihrer Einbettung in einen konkreten Kontext mit seinen bestimmten Ausdrucksmitteln und Fragestellungen. 3. Berücksichtigung der konkreten Individualität der eigenen Theologie mit ihren Gemeinsamkeiten und Differenzen zu den spezifischen Charakteristika (Familienähnlichkeiten?) der »Mainstream-Theologie« (sofern eine solche festgestellt werden kann) des eigenen Kontextes.¹⁵

Universalität durch Dialog mit anderen kontextuellen Theologien

Auf dieser Grundlage, die auch als gründliche Selbstvergewisserung verstanden werden kann, kann der zweite Schritt erfolgen, nämlich der Eintritt in den Dialog mit anderen kontextuellen Theologien. Wiederum sind mehrere Teilschritte zu unterscheiden: 1. Kenntnis des anderen Kontextes, 2. Kenntnis der und Dialog mit anderen Theologien, 3. Rezeption und gegebenenfalls Transformation der eigenen Position (in Anlehnung oder Abgrenzung von den anderen Theologien).

Auseinandersetzung mit fremden Kontexten

Um diesen Dialog adäquat vorzubereiten und eventuelle Missverständnisse nach Möglichkeit zu vermeiden, erscheint eine Auseinandersetzung mit dem Kontext der anderen kontextuellen Theologien unerlässlich. Diese dient primär dazu, nachzuvollziehen, worin die je andere Theologie ihre Relevanzkriterien sieht, d. h. welchen spezifischen Herausforderungen sie zu begegnen hat und wie diese dazu geführt haben, spezifische Fragestellungen und Ausdrucksmittel herauszubilden, und wie sie dem Identitätskriterium, d. h. der Frage nach ihrer Evangeliumsgemäßheit, begegnet.¹⁶ Hierbei können auch komparative Methoden verwen-

¹⁵ Hock benennt die Problematik, Theologien aus geografischer Perspektive zu besprechen, d. h. über »asiatische«, »afrikanische« oder »lateinamerikanische« Theologien zu schreiben, sieht aber dennoch die Möglichkeit, zumindest einige »signifikante Aspekte« dieser Theologien herauszuarbeiten. Hock, Einführung, 55f.

¹⁶ Die Beziehung zwischen Relevanzkriterien und Identitätskriterium kann mit Küster als hermeneutischer Zirkel zwischen Text und Kontext aufgefasst werden. »Aus der Kontext-Perspektive stellt sich die Relevanzfrage an die dabei getroffenen theologischen Aussagen. Inwiefern lassen sie das Evangelium in dem betreffenden Kontext relevant werden. Aus der Text-Perspektive ist die Identitätsfrage zu stellen. Bleibt die produktive Theologie evangeliumsgemäß? Ist der Kontext das *Relevanzkriterium*, dann ist der

det werden, um die Unterschiede zur eigenen Position deutlich herausarbeiten zu können, sofern damit keine Wertungen verbunden werden, d. h. nicht die Wissenschaftlichkeit, Überzeugungskraft etc. der anderen Theologie anhand der eigenen Kriterien und Maßstäbe gemessen wird. Nach Möglichkeit erfolgt schon dieser Schritt, indem »externe« Perspektiven durch einschlägige, z. B. sozial- oder kulturwissenschaftliche, Disziplinen auf den jeweiligen Kontext durch die Selbstzeugnisse und Selbstverständnisse der anderen Theologien rezipiert werden, um auf diese Weise der Spannung zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung zumindest ansatzweise gerecht zu werden und möglicherweise bestehenden »blinden Flecken« der einen oder anderen Perspektive auf die Spur zu kommen.¹⁷ Wie beim ersten Schritt, ist es auch hier wichtig, die Dynamik und Prozessualität der anderen Kontexte sowie die konkrete Individualität bei einzelnen Theologien zu berücksichtigen.

Gut illustriert werden kann dies an den christologischen Ansätzen von Edward Schillebeeckx und Jacques Dupuis, die das Anliegen teilen, eine für ihren jeweiligen Kontext – einerseits die säkulare Moderne im Europa der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und andererseits der religiöse Pluralismus in Asien – sprachfähige und relevante Christologie zu entwerfen.¹⁸ Beide sind sich der für die katholische Kirche vom II. Vatikanum u. a. in *Gaudium et spes* ausgedrückten konstitutiven Bedeutung der Welt für die Kirche (bzw. des »Außen« für das »Innen«) bewusst und stellen sich den konkreten Herausforderungen, indem sie nicht nur auf sprachlicher Ebene neue Konzeptionierungen des christlichen Glaubens vorschlagen, die ihrem Selbstverständnis nach jedoch eine lebendige Weiterführung der Tradition – und als solche mit einem unübersehbaren Zeitindex versehen – sind.

Kenntnis der anderen Theologien und Dialog mit ihnen

Auf der Basis der Kenntnis des Kontextes anderer kontextueller Theologien kann die direkte Auseinandersetzung mit ihnen erfolgen, indem sie zunächst gründ-

Text das Identitätskriterium jeder kontextuellen Theologie. Die Kriterien für die kontextuelle Theologie werden also gewissermaßen im hermeneutischen Prozess selbst generiert.« Küster, Einführung, 60.

¹⁷ Letzteres gilt natürlich auch bei der Analyse des eigenen Kontextes und Selbstverständnisses.

¹⁸ Vgl. Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. u. a. 1975; Ders., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. u. a. 1977; Jacques Dupuis, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, Innsbruck 2010.

lich zu studieren sind und anschließend der Dialog mit ihnen geführt wird. Dies ist nicht als eindeutige chronologische Folge zu verstehen, da im Idealfall das Studium dialogische Elemente enthält und der Dialog die Kenntnis vertieft. So sollten sich (eigenständiges) Studium der Texte (oder anderen Übermittlungsformen) anderer kontextueller Theologien und lebendiger Austausch mit ihren Vertretern_innen ergänzen, was aus hermeneutischer Sicht wohl am besten in einer Art »Übersetzungsgemeinschaft« in Anlehnung an die sogenannte »Übersetzerschule von Toledo« bzw. genauer die dort im 12. und 13. Jahrhundert erfolgten Übersetzeraktivitäten geschieht, bei denen oft ein Zusammenwirken arabisch- und lateinkundiger Autoren festzustellen ist. »Die Übersetzung der Fremdheit der Fremden muss also als eine *kollektive* Aufgabe verstanden werden, worunter ich genau die geduldige herausfordernde Zusammenarbeit einer *Übersetzungsgemeinschaft* verstehe, die ... Ausdruck der *Lebensgemeinschaft* mit den Fremden ist und die daher Fremde selbstverständlich als Mitübersetzer fungieren lässt.«¹⁹ Dies stellt hohe Anforderungen – allein schon sprachlicher Art – an alle Beteiligten, wenn nicht lediglich in einer europäischen Sprache publizierte Theologien berücksichtigt werden sollen. »Dialog« ist dann auch nicht nur als rationaler Austausch von Argumenten zu verstehen, sondern beinhaltet vor allem auch die Begegnung konkreter Menschen miteinander.²⁰

Dabei erscheint es sinnvoll – nicht unähnlich einer Vorgehensweise im innerchristlichen ökumenischen Dialog –, ausgehend von der Kenntnis des je anderen Kontextes und seiner Herausforderungen für eine ihm verpflichtete Theologie, zunächst die jeweiligen grundlegenden (hermeneutischen und fundamentaltheologischen) Weichenstellungen in den Blick zu nehmen, d. h. zu fragen, welches Selbstverständnis jeweils vorliegt, wie Theologie getrieben wird, wie und was unter Rationalität und Vernunft verstanden wird, nach welchen Kriterien Argumente als solche anerkannt und gewichtet werden, welche Quellen in welcher Hierarchisierung als theologische Erkenntnisorte gelten, welche Fragestellungen vorherrschend sind, welches Erkenntnisinteresse primär verfolgt wird etc. Wenn gleich dies in der praktischen Durchführung jeweils an konkreten materialen Fragen illustriert werden wird, bei denen sich die Konsequenzen der unterschied-

¹⁹ Raúl Fornet-Betancourt, Hermeneutik und Politik des Fremden, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – interkulturelle Philosophie, Würzburg 2002, 49–59, 53.

²⁰ Vgl. dazu auch Wrogemann, Theologie, 32, mit dem Beispiel der Symbolik offizieller Begegnungen für nonverbale Dialoge.

lichen Voraussetzungen zeigen, sollten diese zunächst nicht im Vordergrund stehen, um mögliche Missverständnisse zu vermeiden, die sich unterschiedlichen Hintergrundannahmen verdanken.

Dieser Dialog ist wie der sich daran anschließende über materiale theologische Fragen und Themenkomplexe wie die klassischen dogmatischen Traktate, aber auch moraltheologische oder liturgiewissenschaftliche Überlegungen insofern ergebnisoffen zu führen, als dass (wie in der Interkulturellen Philosophie) die eigene Position in Form eines *tentativen Zentrismus* vertreten werden kann, bei dem ich von der Überzeugungskraft meiner Argumente überzeugt bin, gleichwohl aber auch prinzipiell diese und die eigene Tradition infrage stelle.²¹ Sich auf den Dialog mit anderen kontextuellen Theologien einzulassen, bedeutet nicht, die eigene Identität aufzugeben und kritiklos Elemente und Grundüberzeugungen dieser zu übernehmen, sondern in einem kritischen Dialog herauszufinden, in welchen Bereichen die eigene Position Schwächen aufweist, die durch Rezeption anderer Theologien behoben werden können, und wo Stärken bestehen, die anderen weiterhelfen können. Aufgrund der jeweils gewählten grundlegenden Voraussetzungen und des jeweiligen Selbstverständnisses wird dies wahrscheinlich nicht immer möglich sein, da bei einer Betonung bestimmter Akzente andere notwendigerweise vernachlässigt werden, sodass im Dialog zusätzlich über die Komplementarität der verschiedenen Positionen zu reden sein wird. Ein auf diese Weise geführter Dialog, in dem die eigene Tradition bzw. Position infrage gestellt wird und damit das Potenzial für Konflikt oder fruchtbare Wechselwirkung eröffnet wird, mündet zwangsläufig im dritten Schritt, nämlich der Frage nach der möglichen Rezeption der anderen Theologien und der damit verbundenen Transformation der eigenen.

Rezeption und Transformation

Einer möglichen Transformation der eigenen Position geht eine grundlegende Selbstvergewisserung voraus, die schon und vermutlich gerade im Dialog über die Grundvoraussetzungen des jeweiligen Theologietreibens erfolgt. Er hilft dabei, sich der eigenen bewusst(er) zu werden und sie zu hinterfragen – beispiels-

²¹ Vgl. dazu in Abgrenzung von einem expansiven oder integrativen Zentrismus Wimmer, Philosophie, 15–17.

weise hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft, die in »westlichen« Kreisen stärker das Individuum und in afrikanischen oder asiatischen Gesellschaften oft stärker die Gemeinschaft betont –, und ist überdies der Bereich, in dem die anderen Theologien die eigene am stärksten herausfordern und insbesondere die lange Zeit vorausgesetzte Universalität der abendländisch-europäischen Tradition als problematische Annahme herausstellen. Für in dieser Tradition stehende Theologien gehören hierzu der bereits erwähnte »epistemologische Bruch« und der mit ihm verbundene Primat der Praxis vieler kontextueller Theologien, aber auch kosmozentrische Weltanschauungen wie diejenige andinen Denkens, womit »das Verhältnis theologischen Sprechens und Denkens zur kosmischen Dimension« und damit verbunden »die implizite Kritik am (vermeintlichen) oder wirklichen Anthropozentrismus europäisch-abendländischer Theologie«²² thematisiert wird.

Solche Herausforderungen müssen ebenso wenig wie diejenigen, die sich bei theologischen Einzelfragen ergeben, zwangsläufig durch positive Rezeption die eigene Theologie tiefer gehend verändern, da die in der Interkulturellen Theologie durch den Dialog der kontextuellen Theologien anvisierte Perspektivenvielfalt schon für den Dialog über diese Grundvoraussetzungen gilt und nicht auszuschließen ist, dass zwischen verschiedenen Grundvoraussetzungen unvereinbare Widersprüche bestehen. Überdies gehört es zu den Prinzipien eines interkulturellen Dialogs, nicht nur bereit zu sein, die eigene Position grundsätzlich zu hinterfragen, sondern auch Kritik an anderen Positionen zu äußern. Andere Kulturen sind zu achten und respektieren, aber wenn wir sie als problematisch oder sogar als schädlich ansehen, können wir »die Verpflichtung haben, solche Kulturen zu bekämpfen, aber wir können nicht unsere eigene zum universellen Paradigma erheben, um die anderen zu verurteilen«²³. Zu den möglichen Kriterien, aufgrund derer eine solche wechselseitige Kritik möglich ist, kann gehören, ob die Fähigkeit des Menschen zur Selbsttranszendenz befördert oder behindert

²² Estermann, Apu Taytayku, 193.

²³ Raimundo Panikkar, Religion, Philosophie und Kultur, in: polylog 1 (1998), 13–37, hier: 23. Ein Beispiel für die dabei zu wählende Vorgehensweise kann die von Holenstein formulierte »Vos-quoque«-Regel sein, bei der man Menschenrechte nicht »überall in der gleichen Weise und in derselben formal-rechtlichen Gestalt, wie sie sich im Westen durchgesetzt haben, durchzusetzen drängt«, sondern ausgehend von gemeinsamen Wertvorstellungen zeigt, wie menschenrechtskonformes Verhalten in der kultureigenen Philosophie der Gesprächspartner_innen zugrunde gelegt ist. Elmar Holenstein, Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse, in: Ders., Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz. Europäische Identität auf dem Prüfstand. Globale Verständigungsmöglichkeiten, Frankfurt a. M. 1998, 288–312, hier: 298.

wird. Universalität als Solidarität bzw. regulative Idee oder Zielperspektive zu verstehen, bedeutet nicht, Unterschiede und Gegensätze ungeprüft nebeneinander bestehen zu lassen, sondern zunächst andere Theologien (bzw. Philosophien) als relevant für das eigene Selbstverständnis bewusst anzuerkennen und mit ihnen einen gleichberechtigten Dialog zu führen. Als (zumindest) regulative Größen verhindern Universalität und Wahrheit, dass aus der Anerkennung kultureller Vielfalt ein beliebiger Relativismus folge »und aus dem Dialog ein gleichgültiges Gerede werde«²⁴. Es bleibt also der Anspruch bestehen, für alle Menschen bedeutsam zu sein, ohne diesen machtvoll durchsetzen zu wollen.

Werden nach Klärung der jeweiligen grundlegenden Voraussetzungen einzelne theologische Fragestellungen in den Blick genommen, gelten die gleichen Prinzipien der Bereitschaft, die eigene Position zu hinterfragen sowie Kritik zu äußern. Auf diese Weise können mögliche Defizite, Schwachstellen oder problematische Akzentsetzungen deutlich und gegebenenfalls durch Rezeption entsprechender Elemente anderer Theologien – sofern sie im eigenen Interpretationsrahmen adaptiert werden können – bearbeitet werden. Nicht zu unterschätzen ist dabei die ideologiekritische Komponente, die durch den Hinweis auf mögliche nicht verallgemeinerbare Konsequenzen theologischer (und philosophischer) Positionen z. B. im sozialetischen Bereich die Verstrickung dieser Positionen in Partikularinteressen aufdecken kann. Beispiele aus der interkulturellen Christologie sind zum einen die Entdeckung der Gegenwart Jesu Christi in den Armen und Unterdrückten, die an die jedem Menschen zukommende Würde erinnert und als Identifikationsangebot vielen einen neuen Zugang zur traditionellen Interpretation des Kreuzestodes Jesu eröffnet, und zum anderen Christologie und Kreuz als kritische Instanz mit Anstößen zur Systemveränderung oder Kulturkritik.²⁵ Darüber hinaus zeigt sich auch oft eine große ökumenische Verbundenheit angesichts der gemeinsamen Herausforderungen durch den Kontext, beispielsweise durch Armut und Unterdrückung oder kulturelle und religiöse Andersheit, die innerchristliche konfessionelle Differenzen in den Hintergrund treten lassen.

²⁴ Raúl Fornet-Betancourt, Zur Philosophie des (interkulturellen) Dialogs in einer konfliktiven Welt, in: Ders., Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose, Aachen 2010, 75–88, hier: 88.

²⁵ Vgl. Küster, Einführung, 223.

Implizite ökumenische und interreligiöse Dimension

Besitzt Interkulturelle Theologie somit ein hohes Potenzial für die innerchristliche Ökumene bzw. kann ihr eine implizite ökumenische Dimension zugesprochen werden, insofern sie qua Analyse des jeweiligen Kontextes auch die Kontextabhängigkeit mancher ökumenisch-theologischer Fragestellungen (oder zumindest ihres Stellenwertes) deutlich machen kann, stellt sich abschließend die Frage, ob Ähnliches für die interreligiöse Ebene ausgesagt werden kann. Angesichts des dezidierten Vorschlags von Perry Schmidt-Leukel beschränke ich mich hier auf einige kurze grundlegende Überlegungen.

Während für den westeuropäischen und insbesondere deutschsprachigen Kontext Fragen der innerchristlichen Ökumene nach wie vor große Herausforderungen (zumindest in der Theologie) darstellen und Fragen des interreligiösen Dialogs erst durch die zunehmende Präsenz von Gläubigen anderer Religionen auch konkret relevant und virulent wurden, war das Christentum in anderen Regionen, insbesondere Asien, aber auch in Afrika oder Südamerika schon viel früher mit anderen Religionen und einer eigenen Minderheitenposition konfrontiert. Niederschlag dessen sind kontextuelle Theologien, die sich primär der Auseinandersetzung mit einem Kontext religiöser Andersheit widmen (oft als »Dialogtheologien« in Unterscheidung zu »Inkulturationstheologien« gekennzeichnet) und die nicht selten von Personen wie Raimon Panikkar, Seiichi Yagi, Katsumi Takizawa, Chung Hyun-Kyung u. a. maßgeblich gestaltet werden, die mit einer anderen religiösen Tradition so vertraut sind, dass von einer »*second first language*« gesprochen werden kann.²⁶ Interkulturelle Theologie als Dialog unterschiedlicher kontextueller Theologien besitzt also allein schon durch die Teilnahme solcher kontextueller Theologien eine implizite interreligiöse Dimension, die zudem durch die hohe Bedeutung des jüdisch-christlichen und (zunehmend) des christlich-islamischen Gesprächs u. a. in Deutschland ergänzt wird. In der Vermittlung durch solche durch interreligiöse Herausforderungen geprägte kontextuelle Theologien sind andere Religionen allerdings lediglich als Abwesende präsent, nehmen aber nicht als eigene Dialogpartner teil. Eine solche anzuvizieren, ginge einher mit einem Plädoyer für eine nicht nur interkulturelle, sondern auch interreligiöse Transformation der Theologie, wofür neben der Erweite-

²⁶ Vgl. hierzu auch das Anliegen Komparativer Theologie sowie Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

rung der Perspektivenvielfalt auch die hohe Bedeutung vieler Religionen für ihren konkreten Kontext spricht. Sie dann nur in abstrakter oder vermittelter Form zur Kenntnis zu nehmen, wird dieser nicht vollständig gerecht. Aus christlicher Perspektive ist allerdings u. a. aus offenbarungs- und inkarnationstheologischen Gründen eine solche interreligiöse Transformation der Theologie von der Entwicklung einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus zu begleiten.²⁷

Methodisch dürfte es sich anbieten, eine solche interreligiöse Transformation ähnlich zu gestalten wie die oben beschriebene interkulturelle, sodass zunächst die Grundlagen im Zentrum stehen, was angesichts ihrer noch größeren Diversität noch gewichtigere Herausforderungen für die beteiligten Theologien bedeutet. Da zudem hier weniger als im innerchristlich-interkulturellen Dialog mit einer Komplementarität der unterschiedlichen Positionen und mehr mit kontradiktorischen Widersprüchen bei diesen Grundlagen zu rechnen ist, liegt es nahe, den Akzent stärker auf die praktischen Konsequenzen im Hinblick auf ein gutes Leben für alle (christlich ausgedrückt: das »Reich Gottes«) zu legen.

(Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse ist Abteilungsleiter Bildung bei missio Aachen e. V.)

ABSTRACT

This article proposes understanding intercultural theology both as method and aim meaning that intercultural theology, on the one hand, aims at universality (understood as solidarity of contextual theologies) and the successful dialogue of contextual theologies expressing the multiplicity of divine revelation and, on the other hand, is the method to reach this aim by connecting the different contextual theologies with each other and mediating the dialogue between them. A methodology may contain two steps: First, expressing the contextuality and culturality of one's own position and understanding its peculiarities. Second, aiming at universality via dialogue by getting into contact with other contexts and their theologies and a process of reception or transformation via this dialogue. Finally, the implicit ecumenical and interreligious dimension of intercultural theology is pointed out.

²⁷ Vgl. als ein (nicht-pluralistischer) Entwurf Dupuis.