



ULRICH WINKLER (SALZBURG)

„WER NUR DAS CHRISTENTUM KENNT, KENNT DAS CHRISTENTUM NICHT.“

Theologie Interkulturell und Religionen studieren in Salzburg

Das Thema der Jahrestagung 2001 der Kommission „Theologische Fakultäten“ der Bundeskonferenz des wissenschaftlichen und künstlerischen Personals der Österreichischen Universitäten (BUKO) fragt nach der zukünftigen Gestalt von Theologie, nach ihrer Zukunftsfähigkeit überhaupt. Dieses Statement gibt darauf eine Antwort mit dem neuen Konzept der Salzburger Theologischen Fakultät, das auf zwei Standbeinen aufbaut: zum einen, Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben, der kulturellen Verankerung von Theologie Aufmerksamkeit zu schenken, und zum anderen, Theologie im Horizont der anderen Religionen zu verorten, diese Religionen zu studieren und den Dialog zu pflegen. Zumindest für Salzburg scheint daran die Überlebensfrage der Theologischen Fakultät gekoppelt zu sein.

1 Genese

1.1 Vorgeschichte: Gescheiterte Religionswissenschaften in Salzburg 1997

Auf der Jahresvollversammlung der BUKO-Kommission und der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an den Theologischen Fakultäten in Österreich (ARGE-Ass), die vor vier Jahren im April 1997 ebenfalls in Salzburg mit dem Titel „Theologische Fakultäten in Österreich. Aufgaben – Identität – Schwerpunkte“ stattgefunden hat, haben wir uns ebenfalls schon mit dem Thema der Standortbe-

stimmung der Theologischen Fakultäten beschäftigt. Mit einem Stolz unsrerseits und einiger Bewunderung der Tagungsteilnehmerinnen und Teilnehmer hat der damals amtierende Dekan und jetzige Vizerektor Heinrich Schmidinger die anvisierten Zukunftsperspektiven der Salzburger Theologischen Fakultät vorgestellt. Diese wurden zwei Wochen zuvor in einer Fakultätsversammlung in einem 21seitigen Diskussionsvorschlag¹ präsentiert. Vorausgegangen sind dem intensive Diskussionen in einer Arbeitsgruppe über anderthalb Jahre und im späteren Vorbereitungsstadium zahlreiche Gespräche auf höchster kirchlicher und staatlicher Ebene zur Einschätzung der Realisierungswahrscheinlichkeit des Vorschlags. In einem Balanceakt sollte zum einen ein offener Diskussionsprozess aller Fakultätsmitglieder angestoßen werden, der zum anderen allerdings nicht völlig utopischen Ideen hinterherließ, sondern den Anspruch einer realisierbaren Umsetzung unter den gültigen staatlichen und kirchlichen Rechtsvoraussetzungen er hob.

Der Vorschlag ist keineswegs aus einem mangelnden Abwechslungsreichtum bisheriger Theologie oder aus Leichtfertigkeit entstanden. Vielmehr war er als Überlebensstrategie gedacht. So lautet die Präambel: „Primäres Ziel dieses Vorschlages zur Neustrukturierung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg ist die *Erhaltung* derselben samt der Studienrichtungen, die in ihr gegenwärtig eingerichtet sind. Gleichzeitig damit soll eine Initiative zur Erhaltung der *Theologie als Wissenschaft* innerhalb der staatlichen Universitäten in Österreich gesetzt werden.“² Nur wenn sich Theologie nach den geänderten Wissenschaftsstandards streckt, wird sie um ihren Platz an den staatlichen Universitäten und in der scientific community nicht bangen müssen.

Der Zeitpunkt schien angemessen. Tiefgreifende Änderungen im Universitätsrecht standen durch die Implementierung des UOG 93 und durch die Einführung des neuen Studiengesetzes bevor, die HörerInnenzahlen befanden sich im Sinkflug, die Theologischen Fakultäten kamen öffentlich unter Druck, die staatlichen Verpflichtungen gegenüber der Katholischen Kirche wurden in die Nähe der

¹ Vgl. Schmidinger, H., Vorschlag zur Diskussion hinsichtlich einer Neustrukturierung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, Salzburg 8. 3. 1997.

² Ebd., 1.

verhassten Privilegiengewirtschaft gerückt etc. Gleichzeitig stand die Theologische Fakultät aber am Höhepunkt ihrer personellen und budgetären Ausstattung. Man musste kein Prophet sein, um die zukünftigen Konsequenzen vorherzusehen.

Der Vorschlag zielte auf eine Öffnung der Theologischen Fakultät für neue Studierende, für einen neuen Studienabschluss, für neue Themen, konkret für andere Religionen. Sie sollten in einer religionswissenschaftlichen Studienrichtung an einem eigenen Institut verankert werden. Eine solche Öffnung bekundet die Dialogbereitschaft der Theologie. Denn es schien klar, dass die Berufung auf die konkordatäre Absicherung in diesen Zeiten nicht mehr als alleinige und ausreichende Legitimation für die staatlichen Theologischen Fakultäten in Anspruch genommen werden konnte. Denn angesichts der entleerten Priesterseminare spielt die Priesterausbildung zwar als Grundlage des Konkordates, aber de facto eine immer geringere Rolle. Umso wichtiger wurde die Bewährung der Theologie angesichts der Herausforderungen einer veränderten Wissenschaft und Gesellschaft. Neben einer Offensive in Richtung universitäter Interdisziplinarität, für die Heinrich Schmidinger zuletzt in seinem viel beachteten Büchlein³ leidenschaftlich geworben hat, sollten die anderen Religionen die naheliegendsten Gesprächspartner werden. An einem solchen Institut sollte es zum einen darum gehen, diesen Partnern eine Stimme zu verschaffen, indem religionswissenschaftliche Kenntnisse anderer Religionen durch authentische Vertreterinnen und Vertreter wissenschaftlich vermittelt werden. Zum anderen thematisiert eine Religionswissenschaft darüber hinaus das gesamte Phänomen von Religion, das gerade in unserer gegenwärtigen Gesellschaft zwar nicht leicht fassbar, aber unbestritten an Präsenz gewonnen hat.

Als Organisationsform des Institutes wurde ein „direkt der Universitätsleitung zugeordnetes“⁴ Institut, ein sog. Senatsinstitut, vorgeschlagen. Damit sollte zum einen die Mitarbeit weiterer Institute anderer Fakultäten der Universität Salzburg gewährleistet werden. Zum anderen konnte damit außerhalb der Theologischen Fakultät

³ Schmidinger, H., Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit. Innsbruck-Wien 2000.

⁴ § 47 (2) UOG 75.

ein konkordatsfreier Raum eröffnet werden. Denn es ist leicht einsichtig, dass es sowohl für Vertreterinnen und Vertreter nichtchristlicher Religionen eine Unzumutbarkeit darstellt, im Auftrag der Katholischen Kirche zu lehren, wie es auch die Kirche in eine prekäre Lage brächte. Damals waren auch schon sehr konkrete Absichten erkennbar, an den österreichischen Universitäten einen Studiengang zur Ausbildung der Ethiklehrerinnen und -lehrer an höheren Schulen zu installieren. Auch für diese Aufgaben sollte das neue Institut eine Grundlage bieten, was wiederum nur außerhalb der Theologischen Fakultät möglich war.

Der Großteil der Ressourcen sollte von den strukturell gefährdeten Überkapazitäten der Theologischen Fakultät – damals gab es 17 Professorenstellen – zur Verfügung gestellt werden. Fünf religionswissenschaftliche Fachbereiche, Judaistik, Islamwissenschaft, asiatische, ethnische und neuere Religionen, hätten mit je einer eigenen Professur besetzt werden können. Für die Theologische Fakultät wurden die verbleibenden Stellen als ausreichend für die Wahrung der bisherigen Aufgabenbereiche eingeschätzt.

Damit wurde ein Konzept verfolgt, das ebenfalls schon einmal auf der BUKO- Frühjahrstagung 1996 in Linz zur Debatte stand und für das ich mit Nachdruck geworben habe. M.E. sollte eine Strukturreform der Theologischen Fakultäten nicht den Zufälligkeiten ministerieller Sparmaßnahmen überlassen werden, indem man sich Beharrungshoffnungen hingibt. Ich plädierte vielmehr dafür, rechtzeitig aus eigenen Stücken offensiv ein Konzept zur Reform der Theologischen Fakultäten auszuarbeiten, das freiwillige und prospektive Ressourcenkürzungen nach fachlich verantworteten Kriterien zugunsten einer Bestandsgarantie für die Theologischen Fakultäten seitens des Ministeriums vornimmt und gleichzeitig Spielraum für neue Aufgabenstellungen schafft, mit denen sich die Fakultäten ein neues Profil verleihen könnten.

Das Schicksal des Neustrukturierungsvorschlags von 1997 ist bekannt. Die Gründe für sein Scheitern können hier nicht dargelegt werden. Zwei Motive haben dabei bestimmt eine Rolle gespielt: Zum einen glaubte man, nicht freiwillig Ressourcen aufgeben zu dürfen, in der Hoffnung auf Beibehaltung des status quo. Zum anderen befürchtete man durch die Installation einer weiteren Religions-

Kompetenz an der Universität einen Bedeutungsverlust für die Theologische Fakultät. Zumindest das erste Motiv hat sich als hältlos herausgestellt, denn das befürchtete Szenario ist nun eingetreten. Das Ministerium hat ersatzlos einige Professoren-, Assistenten- und Sekretariatsstellen gekürzt, die damals noch für neue Aufgaben umwandelbar gewesen wären. So muss der Strukturplan 2000, zu dem ich gleich kommen werde, resümieren: „Im Laufe der Sparmaßnahmen der vergangen Jahre hat die Theologische Fakultät große ‚Vorleistungen‘ erbracht: drei Professorinnen- bzw. Professorenposten, drei Assistentinnen- bzw. Assistentenposten und drei Sekretariatsposten wurden nicht nachbesetzt und stehen nicht mehr zur Verfügung bzw. sind gegenwärtig nicht finanziert ... Das entspricht ... einem Einsparungsvolumen von bisher ca. 18 Millionen öS!“⁵ – Und ausgerechnet die im zweiten Motiv kristallisierte Befürchtung scheint jetzt die Rolle eines Schutzpatrons für die Theologische Fakultät zu bekommen. Denn die Fakultät ist nicht müde geworden und hat einen weiteren Anlauf zu einem neuen Strukturplan genommen, der ihr das Leben rettet.

1.2 Strukturplan 2000

Im Rahmen der größeren Autonomie der Universitäten und infolge der staatlichen Sparmaßnahmen werden nun den Universitäten Globalbudgets zugeteilt, die sie eigenverantwortlich verteilen müssen. Die Universitätsleitung in Salzburg stellte sich dieser Verantwortung, indem sie von den Fakultäten sog. Strukturpläne verlangte, in denen ein Entwicklungskonzept für die nächste Dekade hinsichtlich inhaltlicher Schwerpunkte und Personalplanung vorzulegen war. Die Ressourcenverteilung und die Genehmigung zur Wiederbesetzung von vakanten Professorenstellen hingen nun an der positiven Beurteilung des Strukturplanes durch den Senat. Dass die Universitätsleitung damit ernst machte, hat sich sehr bald herausgestellt. Es gab

⁵ Entwicklungskonzept der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg auf Grund des Beschlusses des Fakultätskollegiums vom 3. Oktober 2000, <http://www.sbg.ac.at/tkr/texte/strukturplan.pdf>, p. 2.

auch Fakultäten, deren Konzept nicht in erster Lesung genehmigt worden ist.

Die Theologische Fakultät legte als letzte ihren Strukturplan⁶ am 24. Oktober 2000 im Senat vor. Er wurde einstimmig angenommen und wird seitdem immer wieder als positives Beispiel dafür erwähnt, dass Theologische Fakultäten sich den gegenwärtigen Herausforderungen stellen und dafür bereit sind, ihre Strukturen zu reformieren. Die Universität steht somit hinter den Zielsetzungen der Theologischen Fakultät.

Dies kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, denn der Druck auf die Universitäten wächst weiterhin, sog. Redimensionierungen, d.h. Standortbereinigungen, werden gefordert bis hin zur Schließung von Studienrichtungen, ganzen Fakultäten oder sogar Universitäten. So plädierte jüngst der Präsident der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Univ.-Prof. Dr. Werner Welzig, anlässlich der Parlamentarischen Enquete „Die Universitätsreform“ am 26. April 2001: „Wir brauchen ... nicht alle Fakultäten ... keine Argumente sprechen dafür ..., dass alle vier staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten aufrecht erhalten werden.“⁷ Eine glaubwürdige Strukturreform und ein überzeugender Beitrag zur gesellschaftspolitischen Relevanz der Theologie sind inzwischen zu einer Überlebensfrage der Theologischen Fakultäten geworden.

Der Kern der nun durchgesetzten Fakultätsreform ist weiterhin ein Studium der Religionen, ein viel schlankeres, das nun im Rahmen der Theologischen Fakultät bleibt und systematisch auch viel stärker von der Theologie her entwickelt wird, von einer Theologie Interkulturell, die die zweite Hälfte des Kerns bildet. Bevor ich das politische Konzept und die organisatorische Umsetzung erläutere, werde ich in Umrissen auf die inhaltliche Systematik eingehen.

⁶ Erarbeitet von Michael Ernst (p. 1-3.8-11, politischer Teil) und mir (p. 4-8: 2.3. „Das neue Profil“ Fakultätsschwerpunkt und neues Institut); <http://www.sbg.ac.at/tkr/texte/strukturplan.pdf>.

⁷ http://www.oeaw.ac.at/news/2001/ww-parlamentar-enquete_d01.html.

2 Systematik

2.1 Veränderte Ausgangslage

Die Atemlosigkeit, in die die Universitäten durch eine Fülle von neuen Gesetzen in den letzten acht Jahren gestürzt wurden, ist ein Reflex einer veränderten gesellschaftspolitischen Ausgangslage, die tagtäglich in den Medien transportiert wird. Die Globalisierung ist das zentrale Stichwort, um das sich eine Flut von Beiträgen zur Gegenwartsbeschreibung gruppieren hat. Ihr zentrales Kennzeichen ist nicht nur der geographisch weltweite Handlungsrahmen, sondern darüber hinaus auch die Erfassung schier aller Lebensbereiche der Weltbevölkerung. Die global durchgesetzte Logik westlich industrialisierter und postindustrialisierter Ökonomie durchdrückt die unterschiedlichsten Gesellschaften und erfordert von diesen Problemlösungskapazitäten bisher unbekannter Dimensionen. Der Horizont der politischen Verantwortung ist der gesamte Planet Erde und seine Weltgesellschaft geworden. Das wohl markanteste Kennzeichen, die weltweiten Datennetze, steht nicht nur für schrankenlose Kommunikation, sondern auch für diesen Verantwortungshorizont.

Dieses Statement bietet nicht den Rahmen für genauere Ausführungen. Deshalb beschränke ich mich auf einige Stichworte, um meinen Gedankengang zu skizzieren. Zum einen sind die mit der Globalisierung verbundenen Phänomene auf den unterschiedlichsten Ebenen zu bedenken: Uniformisierungsdruck, Vereinheitlichung der Lebensformen, Individualisierung und Pluralisierung der Biographien, Enttraditionalisierung, zunehmender Leistungsdruck, Rasanz der Veränderungen, Ökonomisierung und Erlebnisorientierung (Spaßgesellschaft) aller Lebensbereiche, Entwurzelung der regionalen Kulturen und das Konfliktpotential der Kulturgeggnungen, die Verschärfung der Schere zwischen Globalisierungsgewinnern und -verlierern, zwischen Armen und Reichen, erhöhte Mobilität und Migrationsbewegungen, Ökologiedesaster etc. Die Strategien des Protestes und der Gegensteuerung sind ebenfalls hier zu bedenken, wie Rückzugsbewegungen und Fundamentalismus, Regionalisierungsbestrebungen bis hin zur gewalttätigen Verweigerung.

Darüber hinaus sind die Transformationsprozesse im Bereich der Geistesgeschichte, von Sinn- und Wertsystemen und im Bereich des Religiösen zu beachten. Zuerst denke ich an die Beschreibungen der Epochewende des Poststrukturalismus, der Post- oder neuerdings eher Spätmoderne als neue Unübersichtlichkeit, als Ende des modernen, rational konzipierten und selbstbestimmten Subjekts, als Ende der einheitlichen Sinnentwürfe und großen Metaerzählungen etc. Scheinbar paradoxe Strukturmerkmale durchziehen die Beschreibungen, einerseits die großen Vereinheitlichungen und andererseits das Zerbrechen der Einheit.

Genauerhin sind es die religiösen Strukturen, die Konfessionen, Religionen und Kirchen, die von diesen Veränderungen erfasst sind.⁸ War doch die Aufklärung, die eine wichtige Voraussetzung für die nun weltweit durchgesetzte Erfolgsgeschichte westlicher Rationalität ist, in wesentlicher Stoßrichtung gegen die (Kirchen)Religion gerichtet. Der Bereich der Öffentlichkeit sollte durch Vernunft bestimmt sein, Religion konnte hier nur reüssieren, wenn sie über die Vernunft begründbar war, ansonsten gehörte sie in die Sphäre des Privaten, weil Unvernünftigen. Das zeigt seine Wirkung. Die Institutionen des Glaubens tun sich schwer. Seit langem schon stimmt das Schlagwort der Entkirchlichung, des dramatischen Glaubwürdigkeitsverlustes und der Marginalisierung der Kirchen. Gleichzeitig verschwinden christliche Bildungsgehalte aus unserer Gesellschaft. Drastische Einbrüche sind bei der Glaubensweitergabe an die heranwachsende Generation zu konstatieren. Wie die große Untersuchung von Klaus-Peter Jörns⁹ gezeigt hat, verändert sich auch die Architektur der christlichen Glaubenssystematik im Vollzug der Gläubigen. Längst sind davon nicht nur Randbereiche des Glaubens betroffen, sondern ganz zentrale Glaubensinhalte. Nicht genug damit, dass Religion zur Privatsache geworden ist, auch die Gestaltung dieser Privatsache geschieht nach individuellem Design.

⁸ Vgl. z.B. die beiden Aufsätze in der Küng-Festschrift: Baumann, U., Die religiöse Situation. In: Glaubenswelten. Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft. FS Hans Küng. Hg. von U. Baumann / B. Jasper. Frankfurt 1998, 18-54. Jasper, B., Christlicher Glaube im pluralen Zeitalter. In: In: Glaubenswelten. Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft. FS Hans Küng. Hg. von U. Baumann / B. Jasper. Frankfurt 1998, 54-74. Höhn, H.-J., Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Düsseldorf 1998.

⁹ Vgl. Jörns, K.-P., Die neuen Gesichter Gottes. München 1999.

(Mit dieser Beschreibung stimme ich aber ausdrücklich nicht mit ein in den bitter traurigen Abgesang auf das Ende des Christlichen Abendlandes, der in Anlehnung an Gianni Vattimos Diktion im Zeichen der schwachen Vernunft angestimmt wird,¹⁰ denn zu viele Fragen werden dabei ignoriert.¹¹)

Indes hat sich die idealtypische Öffentlichkeit der Aufklärungsphilosophie selbst grundlegend verändert. Keineswegs symbolisiert sie mehr das Forum des rationalen Diskurses.¹² Sie ist wesentlich von anderen Interessen geleitet und auch gesteuert, manipuliert und erzeugt, als dass sich Religion ihr noch als neutrale Richterin anvertrauen könnte. Dementsprechend sucht Theologie wieder nach eigenen Orientierungsrahmen.¹³

Des weiteren ist das zunehmende Interesse am Religiösen ein wesentliches Merkmal der Gegenwart. Die Suche nach Formen der Spiritualität, nach Antworten und Orientierungen ist weit verbreitet. Viele Menschen nehmen in Eigenverantwortung die Konstruktion persönlicher religiöser und weltanschaulicher Wertesysteme in die Hand. Die Kirchen profitieren davon im Allgemeinen nicht, sie sind für diese Bedürfnisse kaum mehr gefragt. Schon eher traut man das anderen Religionen und Weltanschauungen zu. Sie stehen hoch im Kurs.

In diesem Zusammenhang ist der Einwand des Frankfurter (Oder) Religionssoziologen Dettlef Pollack zu hören, der sich gegen eine v.a. in den Medien weit verbreitete und auch von vielen Religionssoziologen gestützte Individualisierungs- und Pluralisierungsthese wendet, die ein gleichbleibendes Interesse am Religiösen nur

¹⁰ Vgl. Verwegen, H., Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft. Regensburg 2000. Ders., Erstphilosophie nach dem „linguistic turn“. Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie. In: ThPh 75 (2000), 226-235.

¹¹ Hatte die erzwungene Konformität nicht auch einen hohen Preis und ist nicht die kirchliche Tradition voll von Beispielen, dass auch in ihr dauernd gewählt worden ist, Traditionen verlassen und andere stark gemacht wurden, was man jetzt aber den einzelnen Gläubigen zum Vorwurf macht etc.

¹² Vgl. z.B. die treffende Antrittsvorlesung: Dalfert, I.U., „Was Gott ist, bestimme ich!“. Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“. In: Ders., Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit. Tübingen 1997, 10-35.

¹³ Vgl. Schwager, R. / Niewiadomski, J., Dramatische Theologie als Forschungsprogramm. In: ZKTh 118 (1996), 317-344. Niewiadomski, J., Theologie zwischen Kirchlichkeit und Marktkonformismus. In: ET 10 (1999), 111-113. Siebenrock, R.A., Die Kirchlichkeit der Theologie. Orientierungen. In: ET 10 (1999), 117-137.

mit geänderten Ausdrucksformen sieht. „Die Kirchen sind leer, Religion aber boomt“¹⁴, sei eine verzerrende Kurzbeschreibung, die wenig Grundlage in der Praxis der Bevölkerung finde. Denn zum einen bestehe entgegen dieser geläufigen Annahme nach wie vor ein enger „Zusammenhang von individueller und institutionell vorgegebener Religiosität“¹⁵, und zum anderen wird damit das tatsächliche Ausmaß der Säkularisierung, der Verlust an Religion und der Rückgang an religiösem Orientierungsbedarf unterschätzt. Die Einschätzung der Säkularisierung hängt weitgehend an dem Religionsbegriff, der den empirischen Erhebungen zugrunde liegt. So repräsentieren die beiden großen und sehr unterschiedlich ausgefallenen Umfragen im „Spiegel“ 1992 und 1999 in „Focus“ diese zwei religionssoziologischen Denkschulen mit einem engen, inhaltlich anspruchsvollen einerseits und einem weichen und breiten „impliziten“¹⁶ Religionsbegriff andererseits. Sorgfältige Differenzierungen sind also vonnöten, will man verantwortet von einer „Renaissance der Religion“¹⁷ sprechen.¹⁸

Ein anderer Trugschluss wäre es *außerdem*, würde man die aufgezählten Phänomene der zunehmenden Säkularisierung und Individualisierung, die sehr wohl von den Untersuchungen der Religions- und Pastoralsoziologie untermauert wurden¹⁹, nach dem Wunschedenken eines religionsfeindlichen Liberalismus interpretieren, dass sich nun Religion in der Bedeutungslosigkeit des Privaten erledigt habe. Denn zu Recht verficht der bedeutende Moralphilosoph Charles Taylor²⁰ die These, dass religiös inspirierte Fragen weiterhin

¹⁴ Pollack, D., Unterschätzte Säkularisierung. In: HerKorr 52 (1998), 612-617, hier 614.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Vertreten z.B. vom Konstanzer Soziologen Ebertz, M.N., Religion ohne Institution. Gestaltwandel der Kirche aus soziologischer Sicht. In: Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Hg. von K. Hofmeister / L. Bauerochse. Würzburg 1999, 41-51, hier 50.

¹⁷ So der Titel des Aufsatzes von Jörns, K.-P., Renaissance der Religion? Was Menschen heute glauben. In: Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Hg. von K. Hofmeister / L. Bauerochse. Würzburg 1999, 23-33.

¹⁸ Zu den religionssoziologischen Typisierungen vgl. Wippermann, C., Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Opladen 1998, 101-162.

¹⁹ Vgl. z.B. Zulehner, P.M. / Volz, R., Die Religiosität der Deutschen. In: StZ 123 (1998), 741-750. Daiber, K.-F., Religionen unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg 1995.

²⁰ Vgl. zuletzt Taylor, Ch., Religion heute. Der Ort der Religion in der modernen Gesell-

die Öffentlichkeit bestimmen und Spiritualität ein bestimmender Faktor für Engagement bleibt, Werte und Glaubensressourcen als Gestaltungskräfte wirken, Religion also nach wie vor eine Funktion in der Gesellschaft ausübt. Auch wenn sich in der modernen nordatlantischen „post-Durkheimischen Welt ... unser Verhältnis zum Spirituellen mehr und mehr von unserem Verhältnis zur politischen Gesellschaft löst“, bedeutet das keineswegs, dass „der Inhalt individualisierend sein wird. Viele Menschen werden sich in mächtigen religiösen Gemeinschaften wiederfinden“²¹. Religion wirkt wieder identitätsstiftend.²² Taylor stützt sich dabei auf Untersuchungen von José Casanova²³, der Religionsformen beschreibt, die gegen die Trennung von Religion und Öffentlichkeit wieder zunehmend in das politische Leben der Gesellschaft einzugreifen versuchen, beispielsweise die neue christliche Rechte oder auch die Sozialhirtenbriefe der Bischöfe.

Nicht zuletzt wird die religionskritische These von den Religionen als Hort von Intoleranz und Gewalt bis in die Gegenwart herauf wiederholt, die auch nicht des aktuellen Anschauungsmaterials entbehrt.²⁴ In Modifikationen steckt die These auch hinter Samuel Huntingtons Kampf der Kulturen²⁵, der in den Religionen den harten Kern der Kulturen erkennt. Die Identität der Kulturräume ist hineingerissen in den Sog der Globalisierung. Infolge der weltanschaulichen Mobilität und der Migrationsbewegungen treffen Welten und Religionen aufeinander. Die Frage halte ich noch nicht für entschieden, ob die Faszination des Fremden ein Klima der Begegnung forcieren wird oder ob das Befremdliche des Fremden Abgrenzungsbe-

21 schaft. In: *Transit* 19 (2000), 84-104.

Ebd., 100f.

22 Ebd., 101: „Oft werden Menschen einer bestimmten ethnischen und historischen Identität nach einem religiösen Kennzeichen suchen, um das sie sich scharen können.“

23 Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*. Chicago 1994.

24 Vgl. Juergensmeyer, M., *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence* (Comparative Studies in Religion & Society 13). Berkeley 2000. Czempiel, E.-O., *Glaubenskriege? Der Faktor Religion in politischen Auseinandersetzungen*. In: *Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Hg. von K. Hofmeister / L. Bauerochse. Würzburg 1999, 169-180. Van der Heyden, U. / Becher, J. (Hg.), *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*. Stuttgart 2000.

25 Huntington, S.P., *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jhd. München-Wien³ 1997.

dürfnis und exklusives Identitätsstreben bis hin zum Einsatz von Gewalt nach sich zieht.

Das Christentum findet sich im nordamerikanisch-europäischen Raum längst in der Gesellschaft mit allen anderen Weltreligionen. Die Christinnen und Christen leben zusammen mit säkularen Menschen wie mit Gläubigen anderer Religionen. Der Traum vom Katholischen Europa sollte nach der Reconquista nicht lange dauern, der Augsburger Reichstag und die französische Revolution traten dem bald entgegen. Heute sind zumindest die Großstädte von einem Bild der Multikulturalität geprägt. Und im Christentum verlagern sich die Aufmerksamkeit wie die demographischen Verhältnisse zugunsten der Südhalbkugel und der jungen außereuropäischen Kirchen.

2.2 Theologie interkulturell

Diese Ausgangslage ist kein Anlass zur Verzweiflung. Der renommierte Münchner Germanist und ehemalige Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft Wolfgang Frühwald wagt eine optimistische These: „In einer von Religion geradezu dampfenden, nach Orientierung gierenden Welt hat das Christentum jede Chance, vielleicht die größte Chance in seiner zweitausendjährigen Geschichte überhaupt.“²⁶ Dabei ist er alles andere als ein Phantast. Hier ist die Theologie mehrfach herausgefordert. Zum einen wird das Instrumentarium zur Wahrnehmung der Welt von heute zu schärfen sein, zum anderen sind theoretische und praktische Lösungen auszuarbeiten. Sie hat sich in Forschung und Lehre, sowohl in der Theoriearbeit als auch im konkreten Bildungsvorgang der Studentinnen und Studenten, dieser veränderten Ausgangslage zu stellen und zu bewahren.

Den Aspekt der LehrerInnenausbildung will ich beispielhaft herausgreifen. So zieht Herbert Stettberger aus der umfangreichen Shell-Jugendstudie 2000²⁷ eine wichtige Konsequenz für die Religi-

26 Frühwald, W., *Ein kurzes Jahrhundert. Europa an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. In: *HerKorr* 52 (1998), 617-624, hier 623.

27 Vgl. Deutsche Shell (Hg.), *Jugend* 2000, 1-2. Opladen 2000: <http://www.shell.de>

onspädagogik: Die „Möglichkeiten des interreligiösen (sowie interkonfessionellen) und interkulturellen Dialogs [sind] auszubauen und bestehende Kontakte zu fördern. In dieser Richtung gilt es, gewissermaßen interreligiöse ‚Lernorte des Glaubens‘ zu schaffen, so dass die religiöse Dimension jeweils im andersgläubigen Gegenüber wahrgenommen wird und es zur wechselseitigen Sensibilisierung kommen kann, die schließlich die Basis bildet für solidarische Handlungen angesichts der drängenden Probleme auf der Welt ... Das anzustrebende Ziel wäre somit eine multikulturelle Gesellschaft, die maßgeblich durch interkulturelles und interreligiöses wie auch interkonfessionelles Lernen bestimmt ist.“²⁸ Das Zahlenmaterial belegt deutlich, dass diejenigen Jugendlichen die größten Schwierigkeiten mit dem Fremden haben, die auf keinerlei eigene Erfahrungen im Kontakt mit Ausländerinnen und Ausländern zurückgreifen können. Je mehr persönliche Erfahrung und je besser der Informationsstand, desto geringer die Barrieren. Die Lage ist alles andere als rosig. Das „Potential für fremdenfeindliche Einstellungen unter Jugendlichen ist ... sehr hoch. Von einem akzeptierten Miteinander sind wir weit entfernt. Ob wir auf Dauer in Deutschland eine friedliche Entwicklung haben werden, hängt wesentlich vom interkulturellen und auch vom interreligiösen Zusammenleben ab.“²⁹ ReligionspädagogInnen, Pfarrer und PastoralassistentInnen mit interkulturellen und interreligiösen Kommunikationskompetenzen sind gefragt. Dies auszubilden, ist eine der Zielsetzungen der Institutsgründung und Fakultätsreform in Salzburg.

Der Hauptgrund, warum trotz des Scheiterns des Religionswissenschaftsprojektes von 1997 die Idee nicht erstickt werden konnte, liegt in der erfolgreichen Geschichte von Theologie Interkulturell in Salzburg. Seit über zehn Jahren begleitet ein Arbeitskreis dieses Projekt, das in der Hauptsache in der jährlichen Einladung einer Gastprofessorin oder eines Gastprofessors aus den verschiedenen Erdteilen, Kulturreisen und Religionen bestand, die/der in

jugend2000.de/.

²⁸ Stettberger, H., Ergebnisse der 13. Shell-Jugendstudie 2000. Ein Anlass zur Resignation oder eine Herausforderung für die Religionspädagogik? In: MThZ 51 (2000), 381-384, hier 384.

²⁹ Freise, J. / Schößler, S., Religiosität heutiger Jugendlicher – Anhaltspunkte für die kirchliche Jugendarbeit. In: StZ 126 (2001), 480-490, hier 488.

ihre/seine Religion und Kultur einführte.³⁰ Initiiert wurde dieses Projekt maßgeblich von Studentinnen und Studenten, die angeregt durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie nach der Inkulturation des Christentums, der Begegnung mit außereuropäischen Kulturen und anderen Religionen fragten. Nicht zuletzt verband sich damit auch der Wunsch nach einer rudimentären Ausbildung für den Religionsunterricht, in dessen Curriculum Problemstellungen der sog. Dritten Welt und die Weltreligionen einen wichtigen Stellenwert einnehmen. Der ernüchternde Leumund, den theologische Absolventinnen und Absolventen ihrer Fakultät ausstellten, war eng an die frustrierende Erfahrung geknüpft, dass wesentliche und umfangreiche Stoffgebiete ihrer Religionsunterrichtstätigkeit im Theologiestudium fehlten. – Das Projekt in Salzburg war nicht allein. Dankbar sind hier die guten Kontakte nach Frankfurt zu erwähnen, wo an der Theologischen Fakultät der Johann Wolfgang von Goethe Universität Pionierarbeit in Theologie Interkulturell geleistet wurde³¹, von der Salzburg sehr profitiert hat.

Die Problemstellung von Theologie interkulturell ist nicht neu. Sie ist geradezu ein Strukturmerkmal des Christentums, christologisch reflektiert in der Denkfigur des *universale concretum*,³² was

³⁰ WS 1991/92: Juan Carlos Scannone / Argentinien (lateinamerikanische Theologie); SS 1993: Francis D'Sa / Indien (indische Theologie); SS 1994: Ridwan As-Sayyid / Libanon (Islam – Christentum); SS 1995: Nabil el-Khoury / Beirut (Kulturen und Religionen im Nahen und Mittleren Osten); SS 1996: Haruko K. Okano / Japan (Buddhismus – westliche Theologie); SS 1997: Anacletus N. Odoemene / Nigeria (afrikanischer Kontext); SS 1998: Miklós Tomka / Ungarn (Osteuropa); SS 1999: Hartmut Bobzin / Erlangen-Nürnberg (Islam); SS 2000: Bettina Bäumer / Indien (Hinduismus), SS 2001: Michael Fuss / Rom (Religionstheologie, Buddhismus).

³¹ Vgl. Kessler, H. / Siller, H.P., Vorwort zur Reihe „Theologie interkulturell“. In: Bujo, B., Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (Theologie interkulturell 1). Düsseldorf 1986, 9-16.

³² Vgl. zuletzt Faber, E.-M., *Universale concretum*. Zur Auslegung eines christologischen Motivs. In: ZKTh 122 (2000), 299-316. Faber präzisiert darin die Fragestellung und legt vier Argumentationsfiguren vor, wie das Paradox und zugleich Ärgernis des christlichen Glaubens erschlossen werden kann, dass an die historisch greifbare Einzelheit Jesu eine universale (Heils-)Bedeutsamkeit für alle Welt und Menschen gebunden sein soll (Einheit der Menschheit, Inkarnation des Schöpfungsmittlers, Vollendung der Schöpfung durch Christus, Anwesenheit der Fülle Gottes). Sie greift damit auf den Rahmen von Werner Löser zurück (Löser, W., „*Universale concretum*“ als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*. In: Handbuch der Fundamentaltheologie 2. Hg. von W. Kern / H.J. Pottmeyer / M. Seckler. Tübingen–Basel 2000, 83-93), der das zugrunde liegende Problem schon in der Metaphysik mit der Frage nach dem Verhältnis des Einen zum Vielen erkennt. Die Erörterung bleibt aber zu abstrakt, und eine überzeugende Antwort auf den Einwand Lessings vom garstigen Graben sehe ich nicht. Die Ansätze in der Transzentalphilosophie,

das NT ausdrückt im Kontrast zwischen Jesus, dem „Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen“ (Joh 6,42), und dem Herrscher des Alls (Eph 1,23; 4,10), den alle anbeten (Phil 2,10), und fortbesteht bei der neutestamentlichen Hoheitstitelchristologie, weiter über die altkirchlichen Konzilien, die Leben-Jesu-Forschung hin bis zum neueren Streit um die Interpretation Jesu.³³ In der Sprache der Aufklärung lautet der Einwand: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“³⁴, es bestehe ein „garstiger Graben“³⁵ zwischen einer falliblen und kontingenten Geschichtswahrheit und der notwendigen und allgemeingültigen Vernunftwahrheit. Ein universaler Anspruch lässt sich aus einem geschichtlichen Ereignis nicht ableiten, so Lessing. Wird einer der beiden Pole aufgelöst, steht die Identität des Christentums auf dem Spiel. Denn eine bloß begrenzte Bedeutung Jesu oder eine universale Vernunftreligion ohne Jesus werden dem Herzstück des christlichen Glaubens nicht gerecht. Seit dem Einspruch Sören Kierkegaards gegen das Aufklärungskonzept ist die Plausibilität des ersten Pols gestiegen, bis hin zur gegenwärtigen Debatte um die Christologie in der pluralistischen Religionstheologie. Die Hypothek der Begründung des Christlichen steht dabei in engem Zusammenhang mit der konkreten Umsetzung des Christlichen.

Theologie interkulturell ist freilich nicht entstanden als Verlängerung dieses christologischen Problems. Es bildet den dogmatischen Hintergrund für eine Entwicklung, die an einer ganz anderen Front mit kontextuellen Theologien begonnen hat. Die eine Richtung nimmt in der Tradition der liberalen Theologie und des Kulturprotestantismus stärker Bezug auf anthropologische, philosophische und kulturgeschichtliche Kontexte, die andere kommt über Umwege von der Missionstheologie her. Die Linie der letzten will ich

Logoschristologie und Universalgeschichte mit Rahner, Balthasar und Pannenberg liefern dafür keine Theorien, die einen ausreichenden Begriff des wirklich Konkreten dieses Jesus haben. Überzeugend hingegen: Bachl, G., *Der schwierige Jesus*, Innsbruck–Wien 1994.

³³ Auf diesen Kontrast hebt auch Gottfried Bachl ab, wenn er gegen den Sog der Einheitsmystik zur Ermutigung der geschöpflichen Einzelheit von der Winzigkeit Jesu spricht. Vgl. Bachl, G., *Der schwierige Jesus* (s. Anm. 32), 17ff.

³⁴ Lessing, G.E., *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777). In: *Gesammelte Werke* 8. Hg. von H.G. Göpfert. München 1979, 9–14, hier 12.

³⁵ Ebd., 13.

aufgreifen.

Obwohl in der Praxis Mission oft unheilige Allianzen mit Kolonialisierung, Ausbeutung und Imperialismus eingegangen ist und diese von Papst Johannes Paul II. in seinen Vergebungsbitten ausdrücklich als Schuldgeschichte der Kirche bekannt wurden,³⁶ gab es in der neuzeitlichen Missionierung schon bald ein Bewusstsein davon, dass es sich bei der Mission um einen Transformationsprozess handelt und das Christentum durch die Verkündigungen in den neuen Welten eine Veränderung erfährt.³⁷

(1) Das *Übertragungsmodell* ging davon aus, dass die christliche Botschaft nach dem Modell einer Übersetzung in neue Kulturräume transportiert werden kann. Oder in einer anderen Metapher ausgedrückt: In die Schale einer fremden Kultur wird nach Entfernung des sog. heidnischen religiösen Kerns die christliche Botschaft als neuer Kern eingebettet. In den Bereichen der Bibelübersetzungen, der Liturgie und Pastoral waren diese Ansätze praktikabel. Doch der Begriff von der anderen Kultur blieb zu oberflächlich, und die Trennung von Kern und Schale, von Text und Kontext war abstrakt. Ein überkultureller christlicher Offenbarungstext kann nicht destilliert werden, wie auch fremde Kulturen nicht einfach ihres religiösen Gehalts entkernt werden können. Das jüdische und griechische kulturelle Erbe des Christentums ist dem Christentum untrennbar verhaftet. Zudem liegt diesem Modell ein rein negativer Begriff der fremden Religionen zugrunde.

(2) Die verschiedenen *Anpassungs- oder Adaptationsmodelle* versuchten die fremden Kulturen insofern mehr zu würdigen, indem auf ihrer Grundlage Philosophien und Systematiken nach europäischem Vorbild entworfen wurden, die nun in der Ancilla-Tradition

³⁶ Vgl. Accattoli, L., *Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von Papst Johannes Paul II. an der Wende zum dritten Jahrtausend*. Übertragung ins Deutsche von Dr. Peter-Felix Ruelius. Innsbruck–Wien 1999.

³⁷ Die folgende Typologie geht auf Dulles, A., *Models of the Church*. New York 1974, zurück und wurde von Schreiter, R.J., *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien (Constructing local theologies 1985)*. Salzburg 1992, 23ff, aufgegriffen. Seitdem wird sie allgemein rezipiert, vgl. Bongardt, M., *Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien*. In: *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher. Hg. von K. Müller. Regensburg 1998, 243–260. Schmidt-Leukel, P., *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München 1999, 258ff.

Katalysator einer einheimischen christlichen Dogmatik wurden. Trotz des größeren Stellenwerts, der darin den einheimischen Kulturen zugemessen wurde, waren es sehr vom europäischen Wissenschaftsbegriff geprägte Versuche, die diese Kulturen nicht minder beschnitten. Daneben entwickelte sich aus protestantischen Wurzeln das Modell der neutestamentlichen Kirche, das den jungen Kirchen als unmittelbares Vorbild und Anknüpfungspunkt dienen sollte. Die Annahme einer biblischen Uniformität versperrte ihnen aber den Blick auf die eigene Partikularität.

(3) Während das Übertragungsmodell ausgeht von dem zu übermittelnden Glauben, wurden kontextuelle Modelle vorrangig angestoßen von Konflikterfahrungen.³⁸ Ethnographisch orientierte Ansätze hingegen bemühten sich um die Rekonstruktion von Identitäten gedemütigter Völker, und die *Befreiungsmodelle* bezogen sich auf ökonomische und gesellschaftspolitische Unterdrückung. Die Arbeitsgemeinschaft EATWOT (The Ecumenical Association of Third World Theologians) hat sich diesem letzten Ansatz verpflichtet. Einige Theologen haben inzwischen bei uns längst klingende Namen bekommen, wie z.B. die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die Dalit- und Minjungtheologie, die black theology und nicht zuletzt die feministische Theologie. Radikale EATWOT-VertreterInnen setzen indes ganz auf den Primat der Praxis und distanzieren sich ausdrücklich von wissenschaftlich verstandener Theologie. Es muss jedoch ein neuer Weg gefunden werden, der der Theologie neue Perspektiven eröffnet.

(4) Nach der Faszination, die die lateinamerikanische Befreiungstheologie auf viele in Europa ausgeübt hat, stellte sich zudem bald die Schwierigkeit ein, diese Impulse auf das heimische Christentum zu übertragen. An dieser Stelle halfen die Reflexionen, die zur Entwicklung einer *Theologie interkulturell* geführt haben, einen wichtigen Schritt weiter. In dem programmatischen Vorwort³⁹ zur Eröffnung der Frankfurter Publikationsreihe „Theologie interkulturell“ setzen Hans Kessler und Hermann P. Siller auf Gegenseitigkeit.

³⁸ Vgl. Simpfendorfer, W., Thesen auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie. In: EPD-Entwicklungs politik, März 1987, 31-38. Ders., Interkulturelle Theologie. Wie kann man Ende und Anfang verknüpfen? In: EK 22 (1989), 37-40.

³⁹ Vgl. Kessler, H. / Siller, H.P., Vorwort zur Reihe „Theologie interkulturell“ (s. Anm. 31), 9-16.

Glich „das Tun der Kirche grob gesehen seit dem 16./17. Jahrhundert – wie Karl Rahner formuliert – einer Exportfirma, die eine europäische Religion und mit ihr die für überlegen gehaltene Kultur und Zivilisation Europas exportierte“, so würde dieser „Missbrauch des Evangeliums und [die] ... darin zum Ausdruck kommende ... Missachtung anderer Kulturen“ nur in eine neue Dekontextualisierung und koloniale Enteignung führen, wenn man „vom kulturellen und religiösen Export auf einen entsprechenden Import“ umschalte. Ein neues Paradigma muss beschritten werden.

Nach der Kritik der Praxis durch die verschiedenen Befreiungstheologien steht nun auch die Kritik und Bekehrung der Theologie an. Nicht nur die Praxis muss befreiend wirken, sondern auch die Theologie muss Spielräume für eine Pluralität von Kontexten eröffnen. Das Zweite Vatikanum hat dafür wichtige Voraussetzungen geliefert. Die Katholische Kirche versteht und realisierte sich sichtbar als Weltkirche, nicht aber als uniformer Monolith, sondern als „einrächtige Vielfalt von Ortskirchen“ (Lumen Gentium 23), in denen „das christliche Leben ... dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepasst [ist und] die besonderen Traditionen ... in die katholische Einheit aufgenommen“ (Ad Gentes 22) sind. Die vielen kulturellen Kontexte werden als Realisierungsorte des Evangeliums gewürdigt, indem das Volk Gottes „Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind“, „förderst und übernimmt“ (Lumen Gentium 13). Daraus gehen auch eigene Theologien hervor, denn „in jedem sozio-kulturellen Großraum [muss] die theologische Besinnung angespornt werden“ (Ad Gentes 22). Die Theologie des Konzils kann in dieser Frage mit den Stichworten: Würde aller Menschen, positiver Begriff von den vielen Kulturen, Öffnung gegenüber den anderen christlichen Konfessionen, Religionen und allen Menschen guten Willens, Kirche als communio von Ortskirchen etc. umrissen werden.

Die maßgebliche Theorie für eine Theologie interkulturell hat Robert Schreiter vorgelegt.⁴⁰ Eine ausreichende Darstellung seines differenzierten Entwurfs würde den hier gesetzten Rahmen sprengen. Deshalb beschränke ich mich auf die Struktur des Ansatzes.

⁴⁰ Vgl. Schreiter, R.J., Abschied vom Gott der Europäer (s. Anm. 37). Vgl. auch Sievernich, M., Konturen einer interkulturellen Theologie. In: ZKTh 110 (1988), 257-283.

Auf die umfangreichen Diskussionen zur Entwicklung von kontextuellen Theologien kann ich ebenfalls nicht eingehen.⁴¹

Theologie interkulturell hat im wesentlichen ein Thema zum Gegenstand, nämlich die kulturelle Verankerung jeglicher Theologie. Daraus gehen zwei zusammenhängende, aber doch unterscheidbare Projekte hervor: Zum einen müssen die jeweiligen Kulturen als Gesprächspartner der Theologie zur Kenntnis genommen werden. Theologie braucht also eine Kulturanalyse. Zum anderen muss die europäische Theologie hinsichtlich ihrer kulturellen Kontextualität rekonstruiert werden. Sie muss einer Rekontextualisierung unterzogen werden.

(1) Dabei müssen drei grundlegende Wurzeln vermittelt werden: 1. Das *Evangelium* als die frohe Botschaft von der Erlösung durch den gütigen Gott Jesu Christi, wie er in der Bibel und im Leben der Gemeinde bezeugt ist. 2. Die *Kirche* als der Ort, an dem das Evangelium konkret gelebt und zu Gehör gebracht wird. „Die Kirche ist die Gesamtheit aller kulturellen Muster, in denen das Evangelium ‚Fleisch geworden‘ ist.“⁴² 3. Die *Kultur* wird verstanden als der Kontext von Evangelium und Kirche.

Gegenüber romantisierenden, materialistischen oder funktionalistischen Ansätzen bewährt sich ein semiotischer Begriff von Kultur, der sowohl dem Respekt gegenüber der Kultur als auch dem Wandel durch das Christentum mit einer genauen Beschreibung als komplexe Sinn- und Zeichensysteme Rechnung trägt. Diese anderen

⁴¹ Den Horizont schreitet ab z.B. Beer, P., Bausteine kontextueller Theologie. Eine systematische Auswahlbibliographie. In: ThGl 86 (1996), 181-194, oder das Aachener bibliographische Periodikum: Theologie im Kontext. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien und Ozeanien. Hg. von Missionswissenschaftliches Institut Missio Aachen, 1980ff. Ein systematischer Überblick z.B.: Bongardt, M., Glaubenseinheit statt Einheitsglaube (s. Anm. 37).

⁴² Schreiter, J.R., Abschied vom Gott der Europäer (s. Anm. 37), 42. Vgl. Ders. rückblickend: „An diesen kontextuellen Theologien wurde deutlich, dass die vermeintlich universalen Theorien ... in Wirklichkeit *universalisierende* Theorien waren; universalisierend heißt: sie dehnten die Ergebnisse ihrer Reflexionen über ihren je eigenen Kontext hinaus auf andere Zusammenhänge aus, in der Regel ohne Bewußtsein dafür, wie sehr ihre Theologien innerhalb ihrer eigenen Kontexte verwurzelt waren. Folglich wurde manche Überlegung dahingehend angestellt, inwiefern diese universalisierenden Theologien tatsächlich auch lokale Theologien sind und die christliche Tradition selbst eine Serie von lokalen Theologien begriffen werden kann.“ Schreiter, R.J., Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie. Aus dem Amerikanischen übers. von Norbert Hintersteiner und Martin Ried (Theologie interkulturell 9). Frankfurt 1997, 16.

Zugänge sind mitunter gut geeignet für die Beschreibung von Kultursegmenten und spezifischen Problemkonstellationen. Eine semiotische Kulturanalyse hingegen kommt dem Anliegen eines möglichst ganzheitlichen Zugangs zur Kultur nahe. Von entscheidender Bedeutung ist es, über die eher statische Erfassung der Identität einer Kultur – welche Themen und Kräfte eine Kultur, welche Grenzen sie bestimmen – überdies das Dynamische, also die Veränderungen einer Kultur zu erforschen. Mit dem semiotischen Analyseinstrumentarium, das von den Strukturelementen der Zeichen, Codes, Botschaften und Metaphern bestimmt ist, kann eine Kultur umfassend beschrieben werden. Zum einen sind die *Symbole* oder die Zeichen, die eine Kultur prägen, zu beachten, denn sie sind die Träger der Botschaften. Weiters stehen diese Zeichen in einem bestimmten Verhältnis zueinander, und sie werden nach einem bestimmten Regelsystem zueinander in ein Verhältnis gebracht. *Codes* steuern das Beziehungsgeflecht der Zeichen, linguistisch kann man auch von Grammatik sprechen. Auf diesem Weg transportieren Systeme ihre *Botschaften*. Damit werden die grundlegenden Bedeutungen und Werte einer Kultur vermittelt, die sich in *Metaphernfeldern* konzentrieren.

Eine nach diesem Ansatz vollzogene Kulturanalyse ist dem Hören auf diese Kultur verpflichtet. Methodisch beachtet sie die vielfältigen Perspektiven, mit denen eine Kultur beschrieben werden kann. Sie versucht zu verstehen, welche Themen eine Kultur bestimmen. Fragen grundsätzlich Natur stellen sich in den Weg. Die ganze Diskussion in der Kulturanthropologie um die native exegesis oder um die etische oder emische, also um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kulturbeschreibung durch Insider, von außen oder von innen, kennzeichnet diese Schwierigkeiten. Ferner ist anzustreben, die theologische Dignität einer Kultur vor oder neben der Christianisierung zu achten. „Um die gewünschte Offenheit und Sensibilität gegenüber einer regionalen Situation zu erreichen, ... [sollte der] vorherrschende ... Modus der Evangelisierung ... so veränder[t werden], dass man Christus in der gegebenen Situation zu finden trachtet ... und sich nicht darauf fixiert ..., Christus in die Situation hineinzutragen. Ohne diese Einstellung, die auf der Inkarnationstheologie beruht, läuft man ständig Gefahr, das Christentum

wie einen Fremdkörper in eine Kultur einzuführen und als solchen zu erhalten.“⁴³

Damit ist der weitere Weg dieser Methode benannt. Von der Beschreibung ist ein weiterer Schritt zum Austausch zu gehen. Von der Semantik ist in die Pragmatik zu wechseln. Sollen nicht aussichtslose duale (Glaubens-)Systeme erzeugt werden, die nebeneinander existieren, müssen die Themen, die eine Kultur ausmachen, mit dem Evangelium konfrontiert werden. Es handelt sich also um beides. Wer nur von Anknüpfung spricht, ist ein Romantizist. Wer nur an Konfrontation denkt, hat aus der paternalistischen Geschichte und dem verbrecherischen Kolonialismus nichts gelernt. Gelang beides, hat das junge Christentum in den außereuropäischen Kulturen eine spezifische Identität ausgebildet, die zum Vorschein gebracht werden muss. Dabei werden die Prozesse der Unterdrückung außerchristlicher Sinnressourcen durch das Christentum ebenso beleuchtet wie die Befreiung von Unheilszusammenhängen durch das Christentum. Die jungen Kirchen sind ins Recht zu setzen, Ortskirchen mit eigenen Identitäten zu sein. Ihre Erfahrungen mit der Christusbotschaft sind für uns unverzichtbar, wollen wir uns als Weltkirche, als Gemeinschaft solcher Ortskirchen begreifen, wie auch unsere neuen Erfahrungen für sie bedeutsam sein werden. Wir machen neue Erfahrungen, weil wir deren Erfahrungen uns zu Herzen nehmen und uns selber in einem anderen Licht sehen.

(2) *Von der Kulturanalyse zum Dialog mit der kirchlichen Tradition:* Die Aufgabe der Kulturanalyse stellt sich nicht nur für die exotischen Kulturen, sondern auch für das europäische Christentum. Nimmt man erst eine andere Kultur mit einer umfassenden Kulturanalyse ernst und kommt es auf Grundlage des gewonnenen differenzierten Themenkomplexes zu einem Austausch mit dem Christentum, so ist ebenfalls das Verständnis der christlichen Tradition gefordert. So werden Themen wichtig, die in der Tradition verschüttet waren und nun neu gefragt sind. Dieser Austausch bringt auch die eigene Tradition weiter. Noch mehr, der Begriff von Tradition muss auf der Höhe des Problemstandes einer kontextuellen Theologie neu bedacht werden. Es heißt, Abschied nehmen vom

⁴³ Schreiter, J.R., Abschied vom Gott der Europäer (s. Anm. 37), 68f.

„Traum von einer angeblichen theologischen Universalität, die nichts anderes war als die Erhebung der Partikularität des Zentrums zur Universalität, die anderen Ländern durch die Macht seiner Wirtschaft, Technologie – sogar auf der Ebene der theologischen Bibliotheken, Veröffentlichungen und Verwaltungsstrukturen – aufgezwungen werden konnte und kann.“⁴⁴ Oder wie Kessler und Siller es ausdrücken: „Mit zu großer Selbstverständlichkeit wird noch immer der eigene Problemhorizont universal projiziert und die eigene Kultur als normativ gesetzt für andere.“⁴⁵ Die Einsicht in die kontextuelle Verankerung der europäischen Theologie erfordert eine Relecture der Tradition und einen neuen Begriff der Tradition. „Zunehmend stellt sich heraus, dass jene einst universal geltenden und mit Ewigkeitscharakter ausgestatteten Theologien (wie zum Beispiel die neuscholastische thomistische Theologie ...) nur die regionalen Ausformungen bestimmter Kulturen waren.“⁴⁶ Die Tradition wird sodann gelesen als eine Abfolge solcher lokalen Theologien, die „in Reaktion auf bestimmte [Problemkonstellationen] ... in bestimmten Kontexten“⁴⁷ entstanden sind. Wenn jede *fides quaerens intellectum* vom kulturellen Umfeld geprägt ist, muss diese „kulturelle Bedingtheit der Paradigmen“⁴⁸ dieses Verstehens zum Ausgangspunkt für die Differenzierung des Traditionsbegriffs⁴⁹ werden. Dieses Bemühen um die Tradition gefährdet sie nicht, sondern verhilft ihr zu neuer Kraft. „Die christliche Tradition ist zu wertvoll, als dass man sie leichtfertig aufs Spiel setzen oder auch nur oberflächlich behandeln dürfte. Doch ohne ihre fortdauernde Inkarnation in regionalen Gemeinschaften gerät sie zu einem Schatz, den man in der Erde vergräbt und der keinen Gewinn mehr bringt (Mt 25,18).“⁵⁰ Oder noch gravierender: „Solange der Weg in die je andere Kultur nicht beschritten wird im Bewussten der kulturellen Bedingtheit der eige-

⁴⁴ Dussel, E., Theologien der „Peripherie“ und des „Zentrums“. Begegnungen oder Konfrontation?. In: Ders., Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Situationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg/CH 1985, 120-135, hier 129.

⁴⁵ Kessler, H. / Siller, H.P., Vorwort zur Reihe „Theologie interkulturell“ (s. Anm. 31), 15.

⁴⁶ Schreiter, J.R., Abschied vom Gott der Europäer (s. Anm. 37), 17f.

⁴⁷ Ebd., 58.

⁴⁸ Ebd., 125.

⁴⁹ Vgl. Hintersteiner, N., Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Mit einem Vorwort von Robert J. Schreiter. Wien 2001.

⁵⁰ Schreiter, J.R., Abschied vom Gott der Europäer (s. Anm. 37), 162.

nen Glaubensgestalt, bleibt christliche Verkündigung anfällig für ideologische und herrschaftsinteressierte Funktionalisierungen.“⁵¹ Zukunftsfähigkeit setzt zudem die Einsicht in die eigene Schuldgeschichte voraus. Im Anschluss an Kevin Robbins ist Robert J. Schreiter davon überzeugt, „daß Europa nur dann mit einer neuen multikulturellen Identität zurechtkommt, wenn es im Bewußtsein jener Gewalt, die es anderen Kulturen und der Region angetan hat, eine tiefgreifende Transformation seiner selbst erreicht.“⁵²

Die Rekontextualisierung der Tradition kann nur unter Einbeziehung von Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften erfolgen. Untersucht die Wissenssoziologie die Kulturbedingtheit von Denkformen, so ist eine Theologiesoziologie, eine Wissenschaftssoziologie der Theologie, gefordert.⁵³ „Eine Soziologie der Theologie untersucht also, wie bestimmte Formen des Denkens mit bestimmten kulturellen Bedingungen in Beziehung stehen.“⁵⁴

Die Kultursemiotik wiederum hat deutlich gemacht, dass Bedeutung und Botschaften in der Interaktion der beschriebenen Strukturelemente geformt werden und nicht einfach einzelne Elemente ausgewechselt werden können, wie dies frühere Übertragungsmodelle noch angenommen haben. Exportierte Zeichen können die Botschaft auf den Kopf stellen, wie zahlreiche Beispiele aus der Missionsgeschichte bei den Sakramenten belegen. Universale

⁵¹ Bongardt, M., Glaubenseinheit statt Einheitsglaube (s. Anm. 37), 246.

⁵² Schreiter, R.J., Die neue Katholizität (s. Anm. 42), 143.

⁵³ Auf die Problematik einer möglichen Vermittlung eines kulturosoziologischen, philosophischen und theologischen Traditionsbegriffs kann ich hier nur hinweisen. Vgl. näher: Wiedenhofer, S., Der abendländische theologische Traditionsbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive. Eine methodologische Vorüberlegung. In: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*. FS Max Seckler. Hg. von H. Kessler / W. Pannenberg / H.J. Pottmeyer. Tübingen 1992, 495-507: „Die damit [mit der weltkirchlichen Epoche des Christentums] verbundene Notwendigkeit einer Inkulturierung des christlichen Glaubens in fremde Kulturen ändert auch die Situation der christlichen Glaubensüberlieferung fundamental. Denn der kirchliche Glaube findet sich nun plötzlich als eine partikuläre religiöse Tradition inmitten eines Partikularismus von Religionen wieder ... Das bedeutet aber, dass auch der theologische Traditionsbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive neu bedacht werden muß.“ (497f). Ders., Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie. In: *ThRv* 93 (1997), 443-468 (!). Ders., The Logic of Tradition. In: Zur Logik religiöser Traditionen. Hg. von B. Schoppelreich / S. Wiedenhofer. Frankfurt 1998, 11-84. Ders., Identität und Kommunikabilität kultureller und religiöser Traditionen im Verständnis christlicher Theologie. In: Zur Logik religiöser Traditionen. Hg. von B. Schoppelreich / S. Wiedenhofer. Frankfurt 1998, 227-263.

⁵⁴ Schreiter, J.R., Abschied vom Gott der Europäer (s. Anm. 37), 129.

Botschaften ohne kontextuelle Vergewisserung tappen in verfehlte Zeichensysteme, veränderte Codes modifizieren die Botschaft. Nur ein hohes Kontextbewusstsein auf beiden Seiten eröffnet eine Inkulturation hier wie dort. Dass dabei Verengungen auf die Inkarnationstheologie zu vermeiden sind, sondern ebenfalls soteriologische, gnadentheologische und nicht zuletzt protologische wie eschatologische Denkrichtungen einzuschlagen sind, habe ich anzudeuten versucht.

Die alte Frage nach der Wahrheit wird dadurch nicht obsolet, sondern erfährt eine ungebrochene Dringlichkeit. Robert J. Schreiter nennt die Frage nach einer Kriteriologie des genuin Christlichen als die „vordringlichste Frage“⁵⁵ und Papst Johannes Paul II. gibt in *Fides et ratio* nach den äußerst positiven Ausführungen zur Inkulturation solche Unterscheidungskriterien an.⁵⁶ Die systematische Theologie wird aus dieser Aufgabe nicht entlassen werden können.⁵⁷

2.3 Studium der Religionen

Bei der Beschreibung der Kulturanalyse hat Schreiter darauf Wert gelegt, dass eine Kultur nicht ohne ihre religiöse Dignität gesehen wird, dass man Christus auch vor der Evangelisierung schon aufspüre.⁵⁸ Er mahnt, man soll „auf die religiösen Antworten hören, die in einer Kultur bereits vorhanden sind“⁵⁹. Die Erfahrungen mit kontextuellen und interkulturellen Theologien haben gezeigt, dass dabei die anderen Religionen in die theologische Reflexion einbezogen werden müssen. Will man eine andere Kultur und das dortige Christentum verstehen, so werden die Religionen, die diese Kultur prägen, zu einem Faktor. Eine Einsicht, die insbesondere auch die interkulturelle Philosophie aufgezeigt hat⁶⁰ und in anderer Weise

⁵⁵ Ebd., 156.

⁵⁶ Johannes Paul II., *Fides et ratio*. Enzyklika an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998 (VApS 135). Bonn 1998, Nr. 72, vgl. 61, 70f.

⁵⁷ Vgl. Bongardt, M., Glaubenseinheit statt Einheitsglaube (s. Anm. 37), 250ff.

⁵⁸ Vgl. Anm. 43.

⁵⁹ Schreiter, J.R., Abschied vom Gott der Europäer (s. Anm. 37), 190.

⁶⁰ Vgl. Waldenfels, H., Interkulturelle Religionsphilosophie. In: Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne (Philosophie der Gegenwart 2690). Hg. von H.-J.

auch vom schon zitierten Samuel Huntington⁶¹ unterstrichen wird. Religionen prägen Kulturen und sind eben gerade nicht austauschbar, wie dies das ältere missionstheoretische Kern-Schale-Modell noch glauben machen wollte. Religionen sind eine unerlässliche Größe für das Verständnis von Kulturen. Anders ausgedrückt: Nicht nur unterschiedliche Kulturen begegnen sich, sondern Menschen, insbesondere Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten. Deshalb muss neben der Kulturanalyse auf eine umfassende Erschließung der jeweiligen Religionen zurückgegriffen werden.

Damit komme ich auf das zweite Standbein des neuen Salzburger Profils zu sprechen, das ich noch für weitreichender halte. Es kann nicht einfach mit Religionswissenschaften wiedergegeben werden, denn es geht darüber hinaus und reicht in das Zentrum der Theologie zurück. Die Thematik von Theologie interkulturell kann auf eine ziemlich lange Entstehungsgeschichte zurückblicken, wenn man die Missionstheologie oder gar die Hellenisierungsdebatte mit einbezieht. Ganz anders beim Studium der Religionen, wie es hier verstanden wird. Hier betreten wir vielfach Neuland. Deshalb habe ich in einem Aufsatz in der Salzburger Theologischen Zeitschrift jüngst dafür plädiert, die anstehenden Fragen erst überhaupt einmal zu erlauben und zu stellen, Probleme und Themen zu entdecken, Hypothesen als solche zu erkennen und zuzulassen und nicht vorschnell Urteile zu fällen, bevor überhaupt Lösungen in Sicht sind.⁶²

Beim Studium der Religionen verschärft sich ein spezifisches erkenntnistheoretisches Problem, das sich prinzipiell bei jedem Verstehensvorgang stellt und auch schon bei der Kulturanalyse erwähnt wurde. Das Verstehen von Religionen verlangt nach mehr. Religionen können nicht einfach als Teil einer etwa sozialwissenschaftlichen oder semiotischen Kulturanalyse beschrieben werden. Deshalb ist auch die traditionelle religionswissenschaftliche Methode der empirischen und phänomenologischen Analyse der Religionen ein unzureichendes Mittel, um einer Religion gerecht zu werden. Sie will Religionen möglichst wertfrei beschreiben. Die gewählte

Höhn, Frankfurt a.M. 1996, 304-328.

⁶¹ Vgl. Anm. 25.

⁶² In diesem Abschnitt 2.3 greife ich auf diesen Aufsatz zurück: Winkler, U., Umschlagplatz und Denkwerkstatt. Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen. In: SaThZ 5 (2001), 2-13, hier 6f.

Außenperspektive ist dabei ein Erfordernis ihres Objektivitätsverständnisses. Sie gewährleistet aus der Distanz einen unverstellten Blick. Insider sind oft weniger in der Lage, über ihre Welt Auskunft zu geben, wie auch native speaker im Durchschnitt nicht unbedingt am besten das Konstruktionsprinzip ihrer Sprache beschreiben können.

Es ist aber ein Spezifikum der Religion, dass man sich zu ihr bekennt, dass man ihre Lehre glaubt und sein Leben darauf setzt. So wurden in der letzten Jahrhunderthälfte v.a. in den USA die Religious Studies entwickelt, welche die Innen- oder Teilnehmerperspektive für das Verständnis von Religionen für unerlässlich halten.⁶³ Es verhält sich mit ihnen wie mit Sinnangeboten, von denen man Gebrauch machen muss, wie mit der Liebe, auf die man sich einlassen muss, oder selbst wie mit Häusern, die man bewohnen muss, oder Wein, den man verkosten muss, um sie alle verstehen zu können. Religionen beheimaten Menschen in einer Welt, die nicht ohne die Erfahrung der Beheimateten ausreichend beschrieben werden kann.⁶⁴ Deshalb ist für ein angemessenes Verständnis einer Religion die Integration der Teilnehmerperspektive unverzichtbar. Ein Perspektivenwechsel ist erforderlich, bei dem man sich in den Operationalisierungsraum eines anderen Systems begibt. Das ist ein hoher Anspruch, der erst das ganze Ausmaß der Verstehenshürden und der Fremdheit zu Tage bringt.

In dieser Natur des religiösen Verstehens liegt auch der innere Grund dafür, dass für die Theologie an der Universität das Gebot der Wissenschaftlichkeit vereinbar ist mit der Konfessionalität der Fakultäten und nicht deren Auflösung in religionswissenschaftliche Institute erforderlich ist. Denn es geht um das – immer noch wissenschaftliche – Verstehen von bewohnten Räumen. Reklamieren wir aber für ein adäquates Verstehen unseres eigenen Glaubens die Teilnehmerperspektive⁶⁵, so hat diese Einsicht Konsequenzen für das

⁶³ Diesen Paradigmenwechsel verdanken die Religionswissenschaften den Ethnologen – initiiert von Bronislaw Malinowski –, die mit den Feldforschungen nach einer „participant observation“ im Sinn einer zweiten Sozialisation strebten.

⁶⁴ Vgl. mit Entschiedenheit jüngst: Tworuschka, U., Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie. In: ThLZ 126 (2001), 123-138.

⁶⁵ Vgl. Dalferth, I.U., „Was Gott ist, bestimme ich!“ (s. Anm. 12), 423ff. Vgl. den Wiederabdruck, jedoch ohne die wertvolle Anm. 42 zur Differenztheorie, in: Ders., Ge-

Verstehen anderer Religionen. Im Rahmen der Religious-Studies-Programme werden erfolgreich entsprechende Wege beschritten. Neben den klassischen Religionswissenschaftlern gehören insbesondere authentische Vertreterinnen und Vertreter der Religionen dem Lehrpersonal an, qualifizierte Sprachkenntnisse zur jeweiligen Religion werden vermittelt und die systematische Religionstheologie ist ebenso integriert.

Denn zur komplexen Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu den Kulturen kommt nun auch die Frage nach dem Verhältnis zu den anderen Religionen. Diese Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen, insbesondere die neuen Beziehungsqualitäten, verlangen nach einer systematischen Reflexion, die die *Theologie der Religionen* zu ihrem Aufgabengebiet rechnet, welche in der Folge des Zweiten Vatikanums, noch mehr aber durch die Thesen der pluralistischen Religionstheologie aus dem angelsächsischen Raum an Aufwind bekommen hat. Die überzeugendste Typisierung der möglichen Positionen unterscheidet zwischen dem exklusivistischen Standpunkt, der wahre Gotteserkenntnis und Heil nur in der eigenen Religion verwirklicht sieht, dem inklusivistischen, der zwar in den anderen Religionen Spuren heilshaften Glaubens gegeben sieht, die eigene Religion aber für die höchste Verwirklichungsform hält, und schließlich dem pluralistischen, der eine Gleichwertigkeit anderer Religionen prinzipiell für möglich hält.⁶⁶ Diese Debatte wird mit einiger Leidenschaft geführt und hat sich auf die beiden Probleme der Wahrheitsfrage und der Christologie festgefahrene. Ich halte sie auf dieser prinzipiellen Ebene für einigermaßen erschöpft und sehe bei den Religious-Studies einen Trend zur Intensivierung des Studiums einzelner Religionen. Man täusche sich nicht, von dort werden die neuen Fragen sehr viel konkreter, aber auch dringlicher, weniger theoretisch auftauchen.

deutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit. Tübingen 1997, 10-35. Mit Nachdruck zuletzt: Ders., Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft. In: ThLZ 126 (2001), 3-20, hier v.a. 12f, 16ff.

⁶⁶ Das letzte Themenheft der SaThZ 4 (2000), 81-193, enthält eine Diskussion von Vertretern dieser Positionen einschließlich der atheistischen. Ausführlichst: Schmidt-Leukel, P., Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1). Neuried 1997.

Eine besonders wichtige Frage ist die künftige Gestalt der Selbstdarstellung des christlichen Glaubens. Erste christliche *komparative Theologien*⁶⁷, die Avantgarde der Religionstheologie, sind entstanden, die aus der Vergleichskompetenz zu einer zweiten Religion geschrieben wurden. Ihre Autoren sind Theologen, die einen weitreichenden Zugang zu einer anderen Religion gefunden haben. Die Anlässe für die Grenzüberschreitung zu einer anderen Religion sind meist biographischer und zufälliger Natur, wie zum Beispiel die spanische und indische Herkunft der Eltern von Raimon Panikkar oder die Zusammenarbeit des jungen britischen Offiziers und kürzlich verstorbenen Ninian Smart bei der Militärseelsorge auf Sri Lanka mit einem buddhistischen Mönch. Darüber hinaus haben solche Theologen als Christen aber ernst gemacht mit der Erschließung einer anderen Religion aus der Beteiligtenperspektive. Sie haben eine „second first language“ erlernt. Zugespitzt könnte man formulieren, eine Religion wirklich verstehen, heißt für sie, sich zu ihr bekennen. Denn Religionen sind ihrer Natur nach keine exotischen und neutralen Waren, sondern drängen zur Bezeugung des Erkannten. So ist mit dem Verstehen einer Religion die Frage nach der Bekehrung verbunden. Einige solcher Theologen gehen so weit, sich als Christen ausdrücklich zu einer zweiten Religion zu bekennen. Die Verstehenskunst, die auf dieser Ebene zwischen Religionen gepflegt werden kann, nennt Panikkar „diatopische Hermeneutik“⁶⁸.

Diese religiöse Zweisprachigkeit darf keinesfalls verwechselt werden mit der oft karikierten postmodernen Auswahlreligiosität, die ja gerade keine Fremdsprache erlernt, sondern nur Vokabeln entlehnt. Auch unter den Fachleuten wird dies eine Ausnahmebegabung bleiben, wohl eine prophetische und systematische Bedeutung beibehalten, aber keinen quantitativ relevanten Weg der Religionsbegegnung anbieten. Realistischer und mit weniger Fragen behaftet dürfte allerdings das Desiderat von komparativen Theologien sein,

⁶⁷ Vgl. u.a. Clooney, F.X., Comparative Theology. A Review of Recent Books (1989-1995). In: Theological Studies 56 (1995), 521-550. Smart, N. / Konstantine, S., Christian Systematic Theology in a World Context (World Christian Theology Series). Minneapolis 1995. Smith, W.C., What is Scripture? A Comparative Approach. London 1993. Ward, K., Religion & Revelation. A Theology of Revelation in the World Religions. Oxford 1994. Ders., Religion & Creation. Oxford 1996.

⁶⁸ Vgl. Panikkar, R., The Intrareligious Dialogue. New York 1978.

die aus der Zusammenarbeit von zwei Autoren oder Autorinnen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit hervorgehen.⁶⁹ Was hierbei eingefordert wird, ist die Dialogfähigkeit des eigenen Standpunktes.

Neben der Religionshermeneutik gibt es noch einen weiteren Zugang zur Intention der komparativen Theologie. Denn wenn wir davon ausgehen, dass die anderen Religionen nicht einfach „Lüge und Unglaube“⁷⁰, Gestalten sündhafter Verirrungen der Mensch sind, sondern sich Gott selbst „viele Male und auf vielerlei Weise“ (Hebr 1,1) geoffenbart hat, dass „die Gegenwart und das Handeln des Geistes ... nicht nur einzelne Menschen, sondern auch ... die Völker, die Kulturen [und] ... Religionen“⁷¹ berührt, dass „die katholische Kirche ... nichts von alledem ab[lehnt], was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Nostra aetate 2), dann erscheint es nicht nur möglich, sondern geradezu geboten, den „Reichtum seiner Herrlichkeit“ (Phil 4,19; Röm 9,23) bei den anderen Religionen zu entdecken.⁷² Deshalb kann auch damit gerechnet werden, dass von den anderen Religionen eine „wechselseitige Bereicherung“⁷³ ausgeht. Genau dem versuchen die komparativen Theologien auf die Spur zu kommen, indem sie aus der Binnenkenntnis einer zweiten Religion diese Bereicherung für die christliche Dogmatik erschließen wollen. Die Begegnung mit einer anderen Religion hat Rückwirkungen auf die Beschreibung der eigenen Identität und transformiert das eigene Selbstverständnis.

Inhalte erheben Geltungsansprüche, Dogmatik gibt es nicht ohne Fundamentaltheologie, und die Frage nach der Identität zielt auf die Wahrheitsfrage. Sie stellt sich in allen Transformationsprozessen des Christentums. Es ist zu wenig, das Christentum als ein in sich schlüssiges System im Binnenraum einer Kommunikationsgemeinschaft zu beschreiben, wie dies kommunikaristische Ansätze um

⁶⁹ Michael Bongardt danke ich für diese Anregung.

⁷⁰ Barth, K., Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik (Kirchliche Dogmatik 1,2). Zollikon-Zürich⁴1948, 256f.

⁷¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Dominus Iesus. Erklärung über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000 (VApS 148). Bonn 2000, Nr. 12; ein Zitat aus: Johannes Paul II., Redemptoris Missio. Enzyklika über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrags (VApS 100). Bonn 1990, Nr. 28.

⁷² Vgl. Ad Gentes 11: „in aufrichtigem und geduldigem Zwiegespräch sollen sie [alle Christgläubigen] lernen, was für Reichtümer der freigiebige Gott unter den Völkern verteilt hat“.

⁷³ Redemptoris Missio, Nr. 55.

George Lindbeck versuchen. Nach Robert C. Neville reicht es nicht mehr aus, den christlichen Glauben nur mehr unter der eigenen Perspektive der Wirklichkeitsinterpretation, die deshalb meist als die einzige mögliche erscheint, als wahr zu behaupten. Die „Überlebensfähigkeit des christlichen Wahrheitsanspruchs [ist geradezu] von der Einbindung des Christentums in einen interkulturellen [und interreligiösen] Kontext abhängig“. Dieser Wahrheitsanspruch ist an dem zu überprüfen, „was andere Religionen zu wissen behaupten, und dies wiederum erfordert Detailwissen ... [In] einer pluralistischen Situation muss das Christentum gegenüber jeder Perspektive eine Begründung für seine Wahrheitsansprüche geben können“⁷⁴; – ein hoher Anspruch, vor dem man schlecht zurückweichen wird können, oder wie Udo Tworuschka in Abwandlung des Diktums des großen Indologen Max Müller („Wer eine Religion kennt, kennt keine.“⁷⁵) zugesetzt formuliert: „Wer nur das Christentum kennt, kennt das Christentum nicht“⁷⁶, und damit die Unverzichtbarkeit der interreligiösen Positionierung im Sinn einer Eigenwahrnehmung mit den Augen der anderen intendiert.

3 Realisierung

3.1 Institut für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen

„Eine unmittelbare, praktische Bedingung der Möglichkeit interreligiöser Aufgeschlossenheit und Lernbereitschaft liegt in der dementsprechenden Reform theologischer Aus- und Weiterbildung beschlossen. Ich halte es für einen Skandal, daß Studierende der Theologie heute ihr Studium in der Regel beschließen können, ohne sich notwendigerweise mit interkulturellen und interreligiösen Fra-

⁷⁴ Neville, R.C., Interkulturelle Verständigung und die reale Möglichkeit religiöser Wahrheit. In: Religion im Dialog der Kulturen (Forum Religionspädagogik interkulturell 2). Hg. von Th. Schreijäck. Münster–Hamburg–London 2000, 15–22, hier 15, 21.

⁷⁵ Müller, M., Introduction to the Science of Religion. Oxford 1873, 16: „He who knows one knows none“.

⁷⁶ Tworuschka, U., Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie (s. Anm. 64), 137.

gestellungen auseinandersetzen zu müssen. Im Rahmen des Theologiestudiums wäre daher eine frühzeitige – durch Studien- und Prüfungsordnung verbindlich festzulegende (!) – Sensibilisierung sowohl für die Probleme einer multikulturellen Gesellschaft und Ökumene (interkulturelle/ökumenische Kompetenz) als auch für die im Zusammenhang des religiösen Pluralismus anstehenden religionswissenschaftlichen, -theologischen und -dialogischen Fragen (interreligiöse/dialogische Kompetenz) wünschenswert. Entsprechende interkulturelle Gastdozenturen und Praktika, sowie spezifische Weiter- und Fortbildungsangebote sind denkbar.“⁷⁷

Angesichts der Problemlage und der anstehenden Aufgaben, dürfte Andreas Grünschloß nicht über das Ziel hinausschießen, wenn er die gängige Praxis des Theologiestudiums als Skandal brandmarkt. Das bisherige Studium, die Struktur der Theologischen Fakultäten und die Studienpläne haben für diese Fragen kaum einen Raum geboten oder waren einfach blind dafür. Nur vereinzelte und mutige Initiativen haben Programme an Theologischen Fakultäten oder in ihrer Nähe ins Leben gerufen, die das Thema der Interkulturalität und des Religionsdialogs aufgreifen.⁷⁸ Eine davon ist der schon angesprochene Arbeitskreis „Theologie Interkulturell“ mit der seit zehn Jahren bestehenden Gastprofessur an der Theologischen Fakultät in Salzburg.⁷⁹

Nach dem Konzept des Strukturplans 2000 wurde auf der Basis dieser Salzburger Initiative zu Beginn des Sommersemesters 2001 ein neues *Institut für Theologie Interkulturell und Studium der Religionen* gegründet.⁸⁰ Die ersten wissenschaftlichen Mitarbeiter des Instituts sind Mitglieder dieses Arbeitskreises, die durch doppelte Dienstzuweisungen gemäß UOG 93 an zwei Instituten gleichzeitig tätig sind.⁸¹ Eine bereits bestehende *Gastprofessur* wurde institutional fest verankert. Damit werden im jährlichen Wechsel weiterhin verschiedene andere Religionen und Kulturen gelehrt („Studium der Religionen“). Darüber hinaus wurde eine Planstelle für eine *Universitätsprofessur* neu am Institut eingerichtet. Sie wird als Vertragsprofessur hauptsächlich für den Aufgabenbereich Theologie Interkulturell⁸² ausgeschrieben. Neu geschaffen wurden ebenfalls eine *Assistentenplanstelle* und ein *Sekretariatsposten*.⁸³

Die drei neuen Stellen werden trotz der schon durchgeführten Kürzungen⁸⁴ aus Ressourcen der Fakultät aufgebracht. Dies wurde ermöglicht durch eine Reform der Institutsstruktur an der Theologi-

⁷⁷ Grünschloß, A., Interreligiöser Dialog in kirchlich-institutionellem Kontext. In: Religiöser Pluralismus und interreligiöses Lernen (Theologie & Empirie 22). Hg. von J.A. van der Ven / H.-G. Ziebertz. Kampen–Weinheim 1994, 113–167, hier 150.

⁷⁸ Neben zahlreichen missionstheologischen Abteilungen v.a. auch an evangelischen Fakultäten, vgl. „Theologie Interkulturell“ am Fachbereich Katholische Theologie der J. W. Goethe-Universität in Frankfurt und jüngst „Intercultural Theology“ an der Graduate School of Theology der University of Nijmegen. Eher in der Tradition der klassischen Religionswissenschaften konzipiert die neuen interdisziplinären Studiengänge in München und Wien, außerdem das Schwerpunktprogramm „Religionswissenschaft (Historisch-hermeneutische Option – HHO)“ an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz und am Institut de Science et de Théologie des Religions am Institut Catholique de Paris.

⁷⁹ Vgl. Anm. 30.

⁸⁰ Zu den Voraussetzungen gehört eine Aufgabenumschreibung im Rahmen einer Satzung. Vgl. Mitteilungsblatt der Paris-Lodron-Universität Salzburg vom 19. 2. 2001 (http://www.sbg.ac.at/dir/mbl/2001/0219_sonder.htm) unter 2.7. „Aufgaben: Lehre und Forschung auf dem gesamten Gebiet ‚Theologie Interkulturell und Studium der Religionen‘“. Das Institut erfüllt eine Katalysatorfunktion bei der Realisierung des Fakultäts schwerpunktes, Theologie auf interkulturelle Weise zu betreiben. In den Berührungs punkten und Überschneidungen mit anderen Instituten sind vom jeweiligen wissenschaftlichen Personal geeignete Formen der Delegation, Koordination und Kooperation zu vereinbaren. Besonders im Lehrbetrieb sind Vernetzungen vorzunehmen. – Inhaltliche Aufgaben: (1) Theologie Interkulturell (interkulturelle Hermeneutik, Inkulturation, Kulturoziologie und -anthropologie, Studium lokaler Theologien – z.B. lateinamerikanische, asiatische inkl. indische, philippinische und koreanische, ozeanische, afrikanische, nordamerikanische, palästinensische Theologien –, interkultureller Dialog etc.); (2) Studium der Religionen (Judentum, Islam, sowie Buddhismus, Hindureligionen, chinesische Religionen, ethnische Religionen, neue religiöse Bewegungen u.a.); (3) Religionstheologie und Missionswissenschaft (inkl. christliche Identitätsfindung); (4) Interreligiöser Dialog (inkl. interreligiöse Hermeneutik); (5) komparative Theologie, interkulturelle und interreligiöse Ethik. – Methodische und organisatorische Aufgaben: (1) Integration der Theologie Interkulturell und des Studiums der Religionen in den regulären Studienplan; (2) Entwicklung von Universitätslehrgängen (Module); (3) Durchführung von Studientagen, Symposien, Tagungen, Kongressen etc.; (4) Fakultätsübergreifende Kooperation; (5) Außeruniversitäre und internationale Kooperation; (6) Eröffnung einer Publikationsreihe; (7) Aufbau einer Bibliothek. – Evaluation: jeweils im letzten Jahr der Vertragsprofessur.“

⁸¹ Friedrich V. Reiterer, Institutsvorstand und gleichzeitig Alttestamentler; Friedrich Schleinzer, Vorsitzender des Arbeitskreises, Dekan und gleichzeitig Pastoraltheologe; und ich, systematische Theologie / Dogmatik.

⁸² Damit soll auch ein Desiderat eingelöst werden, auf das Robert J. Schreiter bei der Auswertung des Frankfurter Projekts hingewiesen hat, nämlich die theologische Reflexion gegen den Überhang der Sachinformationen hoch zu halten. Vgl. Schreiter, R.J., Die neue Katholizität (s. Anm. 42), 178.

⁸³ Alexandra Kunstmänn.

⁸⁴ Vgl. Anm. 5.

schen Fakultät. Denn nach dem Willen des Gesetzgebers sollen nach UOG 93 die Institute zu „größeren Einheiten“⁸⁵ zusammengeführt werden. Dem hat die Salzburger Fakultät entsprochen und aus den bisherigen zwölf (Klein-)Instituten sechs größere Einheiten geschaffen und ein siebtes neu dazu gegründet.⁸⁶

Durch das neue Studiengesetz (UniStG) stehen alle Studienrichtungen in Österreich vor der Aufgabe, bis Herbst 2002 neue Studienpläne vorzulegen. So fiel diese reguläre *Studienplanreform* mit der beabsichtigten Etablierung einer Theologie Interkulturell und eines Studiums der Religionen im Studienplan zusammen. Die Ausarbeitung dieser neuen Studienpläne ist im vollen Gang. Soviel ist an festen Absichten erkennbar: Für alle theologischen Studienrichtungen ist „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ als neues verpflichtendes Studienfach vorgesehen. Darüber hinaus schreibt das UniStG ein üppiges Kontingent an völlig freien Wahlfächern aus dem gesamten Bereich aller Hochschulstudien vor. Darin liegt in der Lehrangebots- und Studienplanung eine große Chance, mit speziell abgestimmten *Studienmodulen* sowohl Theologinnen und Theologen als auch Studierende aller Fakultäten im Rahmen ihrer freien Wahlfächer zu werben. Gelingt dies, so können Studienprogramme im Ausmaß der größten theologischen Fächer angeboten werden! – Die neuen gesetzlichen Regelungen sehen auch außerhalb der regulären Studien an den Universitäten die Einrichtung von *Universitätslehrgängen* für das unterschiedlichste Publikum vor, die in Zusammenarbeit mit anderen Einrichtungen veranstaltet werden können. Absolventinnen und Absolventen steht dabei auch der Erwerb von akademischen Abschlüssen offen. Kon-

⁸⁵ § 44 (1) UOG 93.

⁸⁶ „Das Institut für Alt- und Neutestamentliche Wissenschaft ist Rechtsnachfolger des Instituts für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und Judaistik und des Instituts für Neutestamentliche Bibelwissenschaft; das Institut für Moraltheologie, Christliche Gesellschaftslehre und Kirchenrecht ist Rechtsnachfolger des Instituts für Moraltheologie, des Instituts für Christliche Gesellschaftslehre und des Instituts für Kirchenrecht; das Institut für Praktische Theologie ist Rechtsnachfolger des Instituts für Liturgiewissenschaft und Sakramenttheologie, des Instituts für Pastoraltheologie und des Instituts für Religionspädagogik; das Institut für Systematische und Ökumenische Theologie ist Rechtsnachfolger des Instituts für Dogmatik und des Instituts für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie; das Institut für Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät ist Rechtsnachfolger des Philosophischen Instituts.“ Mitteilungsblatt – Sondernummer der Paris-Lodron-Universität Salzburg vom 19. Februar 2001, Nr. 117b.

krete Planungen solcher Kurse sind bereits kurz vor der Realisierung. – Dass darüber hinaus zu den organisatorischen Aufgaben des neuen Instituts die Durchführung von internationalen Tagungen und Dialogforen gehört, versteht sich von selbst. Damit hat Salzburg einiges unternommen, um den zitierten skandalösen Zustand des theologischen Curriculums zu beseitigen und in eine Chance für die Theologie umzuwandeln.

Durch diese systematische Skizze ist deutlich geworden, dass das jetzige Projekt, das aus dem Strukturplan 2000 hervorgegangen ist, in enger Anbindung an die Kernbereiche der bisherigen Theologie und ganz innerhalb der Theologischen Fakultät verankert ist. Dass Theologie Interkulturell nur zusammen mit geistes-, kultur-, sozial- und humanwissenschaftlichen Disziplinen betrieben werden kann, ist keine Ausnahme, sondern ein Kennzeichen fast aller theologischen Fächer auch. Das gleiche gilt für ein Studium der Religionen. Damit fällt das neue Institut keineswegs aus dem wissenschaftstheoretischen Rahmen einer theologischen Disziplin. Darin liegt bestimmt die Stärke dieses Modells gegenüber der 1997 geplanten Konzeption als Senatsinstitut.

Aber auch die Nachteile liegen auf der Hand. Denn die Religionswissenschaften und somit die authentischen Vertreterinnen und Vertreter anderer Religionen haben strukturell eine viel schwächere Position. Die einzige Möglichkeit, die noch geblieben ist, wird mit der bewährten Gastprofessur wahrgenommen. Eine stärkere Institutionalisierung durch eigene Professorenstelle oder durch ein eigenes religionswissenschaftliches Studium war versäumt. Eine Bewährungsprobe des neuen Instituts in der Performance 2000 wird darin bestehen, den anderen Religionen trotz der bescheidenen strukturellen Spielräume eine echte Stimme einzuräumen. An diesem Punkt wird noch viel Arbeit nötig sein, um mit den vorhandenen Mitteln diesem Bereich ein entsprechendes Gewicht zu verleihen. Angefangen von einem interreligiös besetzten Wissenschaftsbeirat bis hin zu Kooperationen mit andern Universitäten und Wissenschaftsprogrammen der EU werden viele Ideen gefragt sein. – Auch die Realisierung des früheren Ziels, durch ein religionswissenschaftliches Studium neue Studierende an die Theologische Fakultät zu holen, indem die christlichen Fächer im religionswissenschaftlichen Stu-

dium an der Theologischen Fakultät inskribiert und absolviert werden, schätze ich jetzt deutlich geringer ein. Der damals beabsichtigte Mitnahmeeffekt wird von dieser Seite her ausbleiben. Anknüpfungen an diese Hoffnungen ergeben sich möglicherweise über die Studienmodule für Wahlfächer. Wir haben nun alles auf das neue *theologische Profil* der Salzburger Theologie gesetzt und müssen uns in der Konkurrenz gegenüber anderen theologischen Fakultäten und deren Schwerpunkten behaupten.

3.2 Fakultätsschwerpunkt: Theologie interkulturell und Studium der Religionen

Die Institutzusammenlegungen waren nicht nur ein Gebot des effizienten Ressourceneinsatzes, sondern sollten auch neue strukturelle Voraussetzungen schaffen für eine neue Qualität der Zusammenarbeit an der Fakultät. Denn aus der Beschreibung von Theologie interkulturell und der Perspektive für ein Studium der Religionen ist deutlich geworden, dass es sich dabei nicht einfach nur um ein zusätzliches Fach in der Theologie oder gar um eine universalkontextuelle Metatheologie handelt, sondern dass vielmehr eine neue Weise der Theologie gemeint ist, ein neuer Modus und eine bestimmte Art, künftig Theologie zu treiben. Denn Theologie interkulturell umschreibt nicht nur ein Material-, sondern auch ein Formalobjekt. Das Materialobjekt umfasst alle beschriebenen Inhalte im Bereich der kontextuellen Theologien. Das Formalobjekt hingegen wird repräsentiert durch die adverbielle Syntax und bezeichnet die Form künftiger Theologie. Der Modus der Theologie soll interkulturell werden.⁸⁷ Vom interkulturellen Dialog und der Rekontextualisierungsaufgabe ist jede theologische Disziplin in die Pflicht genommen. Deshalb hat das Unternehmen nur Sinn, wenn sich neben dem neuen Institut auch die anderen Fächer der Theologie beteiligen. So wurde an der Theologischen Fakultät diese Auf-

⁸⁷ „Theologie Interkulturell [geht es] nicht einfach um die Verbreitung neuer und anderer Informationen ..., sondern darum, eine neue Art der theologischen Reflexion zu beginnen, die einen veränderten theologischen und erkenntnistheoretischen Horizont mit sich trägt.“ Schreiter, R.J., Die neue Katholizität (s. Anm. 42), 181.

gabe auch als Fakultätsschwerpunkt konzipiert. Dass damit eher eine Hoffnung, denn eine Realität ausgesprochen ist, gehört auch hier zur Grammatik theologischer Selbsterkenntnis. Einen verheißungsvollen Ansatz, dass eine entsprechende Beteiligung der anderen Institute tatsächlich glückt, bietet bestimmt die langjährige Arbeitsgruppe. In einzelnen Bereichen wird man darüber hinaus auch auf Auftragsforschung im Rahmen von geförderten Wissenschaftsprojekten zurückgreifen müssen.

Neben all den beschriebenen Aufgaben ist das weite Feld der Spiritualität als gemeinsame Basis zu bedenken. Sie spielt im Religionsdialog eine immer bedeutendere Rolle.⁸⁸ Dialoge gelingen dort, wo sich die Menschen mit der gegenseitigen Achtung der Spiritualität des anderen begegnen. Wo sie Zutrauen darauf setzen, dass sie mit ihrer je unterschiedlichen spirituellen Praxis einen gemeinsamen Urgrund suchen und sich vom letzten Geheimnis berühren lassen. Auch wenn keine gemeinsamen kulturellen oder religiösen Horizonte geteilt werden können, machen Menschen die Erfahrung, dass sie in der Besinnung auf die Tiefendimensionen ihrer Existenz einen tragfähigen Anhaltspunkt finden können. Dass es dafür eine Flut von Literatur und Zeugnissen gibt, kann ich nur erwähnen. Zu bedenken gebe ich aber, inwiefern diese Dimension neben dem harten politischen Geschäft, das solche Umstrukturierungen eines Apparates von der Dimension einer Fakultät bedeutet, auch als Katalysator für eine neue Zusammenarbeit vor Ort kultiviert werden könnte.

3.3 Bildungsziel: interreligiöse und interkulturelle Kommunikationskompetenz

Die eingangs beschriebenen Herausforderungen durch die gegenwärtige Problemlage lassen sich nur bewältigen, wenn wir uns neue Kompetenzen aneignen. Insbesondere Theologinnen und Theologen, die ein Universitätsstudium abgeschlossen haben, sollen solche Fähigkeiten besitzen. Ferner sind die Studierenden aller Wissen-

⁸⁸ Vgl. Kirste, R. / Schwarzenau, P. / Tworuschka, U. (Hg.), Die dialogische Kraft des Mystischen (Religionen im Gespräch 5). Balve 1998.

schaften angesprochen, die interkulturelle Kompetenzen⁸⁹ für ihre spezifischen Aufgaben erwerben wollen, weiters alle Berufsgruppen in Wirtschaft, Politik, Medien, Touristik, Kultur etc., die im Schnittpunkt verschiedener Kulturen agieren.

Das angestrebte Bildungsziel formuliert sich in enger Anlehnung an die methodische und inhaltliche Systematik. Interkulturelle und interreligiöse Begegnungen haben nicht die Auflösung von Identitäten zum Ziel. Vielmehr geht es um die *Ausbildung von Identität* unter den geänderten Bedingungen. Es gilt die Kunst zu erlernen, den eigenen Standpunkt nicht in negativer Abgrenzung zu anderen zu formulieren. Die Kategorie der Überlegenheit der eigenen Position ist keine notwendige Bedingung. Gerade der pluralistischen Religionstheologie wurde oft vorgeworfen, sie halte alles für gleich gültig und sie sei deshalb gleichgültig und verrate den christlichen Glauben, weil sie nicht mit der Vorentscheidung der eigenen Superiorität in den Dialog trete. Es ist an der Zeit, das abgenützte wie dumme Wortspiel endgültig als Trugschluss zu demaskieren, als würde eine Haltung des Respekts und der Wahrheitsvermutung gegenüber dem anderen die Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen und in Konsequenz auch gegenüber dem anderen Bekenntnis bedeuten. Diese Haltung hat Blut an den Händen und hat in der Konsequenz zur gewaltsamen Durchsetzung der Wahrheit geführt. Das Zweite Vatikanum hat mit dieser augustinischen Idee der Verquickung von Wahrheit und Zwang eindeutig gebrochen. Der Geist des Gottes Jesu Christi, dieser Geist der Wahrheit, baut ganz auf die *freie Durchsetzung*, lautet das Credo von *Dignitatis humanae*. Er ist das Geschenk des Auferstandenen und nicht der Besitz der Menschen. Der Glaube der Christinnen und Christen ist ein empfänger, der dem Risiko der Bewährung ausgesetzt werden kann. Kein Schatz, dessen Besitzstand man wahrt und deshalb am besten vergräbt.

⁸⁹ Zu den philosophischen Grundlagen vgl. das Themenheft der Deutschen Zeitschrift für Philosophie 47 (1999); Schneider, H.J., Interkulturelle Kompetenz und Hermeneutik. In: DZPhil 47 (1999), 407-410. Matthes, J., Interkulturelle Kompetenz. Ein Konzept, sein Kontext und sein Potential. In: DZPhil 47 (1999), 411-426. Horstmann, A., Interkulturelle Hermeneutik – eine neue Theorie des Verstehens? In: DZPhil 47 (1999), 427-448. Straub, J. / Shimada, Sh., Relationale Hermeneutik im Kontext interkulturellen Verstehens: Probleme universalistischer Begriffsbildung in den Sozial- und Kulturwissenschaften, erörtert am Beispiel „Religion“. In: DZPhil 47 (1999), 449-477.

Glaube ist nur in einer Haltung der Offenheit und des Empfanges möglich. Daran ändert sich auch dort nichts, wo es um die Identität eines Bekenntnisses und seine Wahrheit geht. Theologie und Kirche müssen lernen, dass Identität nicht in Abgrenzung und in der Angst um sich selbst, sondern in der *Begegnungskompetenz* eines Standpunktes gewonnen wird. Eine Theologie, die frei ist von der Befürchtung, sich selbst zu verlieren, wird auch dazu frei sein, anderen auf gleicher Augenhöhe zu begegnen. Die Differenzen münden dann nicht in die Gewaltkatastrophen. Sie werden vielmehr zu einem bevorzugten Ort für die Selbstwahrnehmung. Theologie und Kirche werden einen neuen Begriff von sich selbst bekommen, wenn sie gelernt haben, einmal die Perspektive zu wechseln und sich mit den Augen der anderen zu sehen. Sie werden auch einen neuen Begriff von den anderen bekommen, wenn sie sich empathisch in den Raum des anderen begeben. Die Grenzen werden dann nicht mehr Demarkationslinien subtler Feindseligkeiten sein, sondern Orte von Kreativität,⁹⁰ die Spielräume freigeben.

Nur so kann es zu einem echten Dialog kommen, wenn er frei ist von Hintergedanken der Missionierung. Gibt es dabei Anlass zu Misstrauen, machen böse Worte, wie das von der Seelenernte, die Runde.⁹¹ Und auch das andere Misstrauen ist hältlos: Nochmals, Offenheit zur Begegnung setzt nicht Standpunktlosigkeit, religiöse Charakterschwäche voraus. Denn der „Versuch zu sprechen, ohne eine konkrete Sprache zu sprechen, ist ebenso zum Scheitern verurteilt, wie der Versuch, ohne Bezug auf eine bestimmte Religion religiös zu sein.“⁹²

Bei aller Rede von der Theologie, der Kirche und den Religionen darf nicht vergessen werden, dass es Menschen sind, die handeln. Religionen treten dann in Beziehung, wenn es die Menschen tun. Deshalb muss die Ausbildung von diesen Kommunikationskompe-

⁹⁰ Vgl. Krieger, D., Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen. Zürich 1986. Ders., The New Universalism – Methodological Foundations for a Global Theology. New York 1991.

⁹¹ Vgl. Shourie, A., Harvesting Our Souls. Missionaries, their Design, their Claims. New Dehli 2000; zit. bei: Evers, G., Zu kurz gesprungen. „Dominus Iesus“ und die Theologie in Asien. In: HerKorr 54 (2000), 618-624.

⁹² Santayana, G., The Life of Reason 3. Reason in Religion. New York-London 1982; zit. bei Geertz, C., Religion als kulturelles System. In: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt 1983, 44-95, hier 44.

tenzen bei der Persönlichkeitsbildung des einzelnen Menschen ansetzen. Längst sind Konzepte in der Psychologie und Pädagogik entwickelt worden, die auf das Heranreifen eines identen, empathischen, selbstbewussten und dialogfähigen Menschen fördern. Heute wird man das know-how der Kommunikationstrainer auch für die interkulturelle und interreligiöse Dialogausbildung nützen müssen. Ein überzeugendes Beispiel sind die interreligiösen Seminare, die im Anliegen von Hans Küngs Weltethosprojekt konzipiert und durchgeführt werden.⁹³ Im Anschluss an die Systemtheoretiker Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela⁹⁴ und nach Vorbild des ökumenischen Lernens nach Karl Ernst Nipkow⁹⁵ werden theologische wie persönlichkeitsorientierte Fähigkeiten trainiert, gegen eine weit verbreitete Erziehung „Identität aus eigener, positiver Wahl“ und nicht durch „Abgrenzung und Ausgrenzung“ zu gewinnen und so auf Grundlage „positiv gefüllter Toleranz“ zu einem „reifen personalen Glauben“ zu finden und „kultur- und religionsübergreifende Mehrsprachigkeit“ zu beherrschen.⁹⁶ Ausdrücklich wird dabei betont, dass mit den Lernzielen der gegenseitigen Akzeptanz im Anderssein und des Verzichts, den anderen gewaltsam auf seine Seite zu ziehen, kein theologischer Indifferentismus beabsichtigt ist. „Damit ist keineswegs gemeint, dass man seine eigene Sache fahrlässig zur Disposition stellt, so dass der interreligiöse Dialog am Ende doch auf einen billigen Synkretismus hinauslaufen würde, der an der Wahrheitsfrage letztlich nicht mehr interessiert wäre.“⁹⁷ Deshalb werden in diesem Programm auch theologische Dialogkriterien angelegt und trainiert.

Nicht zuletzt nenne ich noch einen strapazierten, aber oft auch schon wieder vergessenen politischen Aspekt. Die geforderte Em-

⁹³ Vgl. Baumann, U., Eine Welt – viele Religionen. Dimensionen, Kriterien und Perspektiven gemeinsamer Verantwortung. In: Glaubenswelten. Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft. FS Hans Küng. Hg. von U. Baumann / B. Jaspert. Frankfurt 1998, 161-176. Vött, M., Dialogpraxis. Interreligiöses Lernen durch systematische Interaktion von Glaubenswelten. In: Glaubenswelten. Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft. FS Hans Küng. Hg. von U. Baumann / B. Jaspert. Frankfurt 1998, 177-201.

⁹⁴ Vgl. Maturana, H.R. / Varela, F.J., Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Bern–München²1987.

⁹⁵ Vgl. Lit. bei Baumann, U., Eine Welt – viele Religionen (s. Anm. 93), 248, Anm. 15.

⁹⁶ Alle Maturana, H.R. / Varela, F.J., Der Baum der Erkenntnis (s. Anm. 94), 170f.

⁹⁷ Ebd., 172.

pathie begegnet konkreten Menschen. Der Austausch der Kulturen findet in den industrialisierten reichen Saaten vielfach durch Flüchtlinge und Migranten statt. Ihre kulturelle Andersheit verlangt mehr als Empathie. Ihre Not ruft vielmehr nach Solidarität. Der Begriff Empathie wird somit zu ihren etymologischen Wurzeln der Leidensempfindlichkeit zurückgeholt. Sie stört die reichen Kulturen in ihrer Leidenspartheid.⁹⁸ Befreiungstheologisch, politisch engagierte und interkulturell orientierte Menschen sind unbeliebt, sie erinnern an Leiden.

Als konkrete Bildungsziele in Salzburg könnten somit formuliert werden. 1. Sachkenntnisse über andere Religionen und über das Christentum in anderen Kulturen erwerben, sie verstehen und deren Eigenwert respektieren lernen, 2. die eigene religiöse Identität ausweisen können bei gleichzeitiger positiver Verhältnisbestimmung zu den anderen, 3. interkulturelle und interreligiöse Kommunikationskompetenz, Befähigung zum Konfliktmanagement, 4. Management konkreter Verständigungs- und Integrationsprojekte.

So kehre ich am Schluss zum Titel zurück: Wer also nur *das* Christentum kennt und darunter das eigene abendländisch europäische und deutschsprachige Christentum meint, und dieses gar für die universale Form hält, kennt wirklich das Christentum nicht, wie es im Plural und als vielfältige Formen von Ortkirchen und lokalen Theologien lebt.

Wer also das Christentum im Plural seiner Ortsbezüge kennt, wird auch um die anderen Religionen nicht umhin kommen. Denn seine Kontexte sind nicht nur die verschiedenen Kulturen, sondern auch die anderen Religionen. Sie alle suchen nach den letzten Fragen des Lebens (*Nostra aetate* 1), und die Antworten dieser anderen Religionen, ihre Ethik und nicht zuletzt ihre spirituelle Kraft helfen

⁹⁸ Vgl. Metz, J.B., Das Christentum im Pluralismus der Religionen und Kulturen (Luzerner Universitätsreden 14). Luzern 2001. Außerdem die zahlreichen Beiträge zur Theodizee, vgl. z.B. Ders., Theologie als Theodizee? In: Theodizee – Gott vor Gericht? Hg. von W. Oelmüller. München 1990, 103-118. Ders., Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt. In: StZ 210 (1992), 311-320. Ders., Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie. In: Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage. Hg. von W. Oelmüller. München 1992, 125-137. Ders., Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage. Hg. von J.B. Metz. Mainz 1995, 81-102. Ders., Gott und die Übel dieser Welt. In: Conc (D) 33 (1997), 586-590.

auch den Christinnen und Christen, in der Spur des letzten Geheimnisses zu gehen, und so den Gott Jesu Christi in einer umfassenderen Dimension zu verstehen, der will, dass alle Menschen gerettet werden. Wer also nur das *Christentum* kennt, und keinen Begriff vom Reichtum der anderen Religionen hat, kennt auch das Christentum nicht und hat eine zu bescheidene Vorstellung von der verkündigten und gleichzeitig uneinholbaren Weisheit Gottes, die „noch kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist“ (1 Kor 2,9).