

Interkulturelle Theologie.
Zeitschrift für Missionswissenschaft
40 (2014)

Der »Logos christlicher Hoffnung« in globaler Verantwortung

Interkulturelle Theologie: historische und hermeneutische Grundlagen

Franz Gmainer-Pranzl

Die Weiterentwicklung wissenschaftlicher Disziplinen, die sich auch in der Veränderung universitärer Curricula und in der Einrichtung neuer Forschungsbereiche zeigt, ist vor allem die Folge einer kritisch-sachlichen Reflexion veränderter Problemlagen, hat aber auch mit den konkreten – nicht selten überraschenden – Erfahrungen derer zu tun, die Wissenschaft treiben und sich mit einem »ungesicherten« Maß an Offenheit, ja Leidenschaft auf neue Fragen einlassen.¹ Wissenschaftliche Innovationen ergeben sich nicht einfach »notwendigerweise«, sondern hängen auch mit biographischen »Zufällen« und unerwarteten Inspirationen zusammen – eine Erfahrung, die ich mit einer Reihe von Kolleginnen und Kollegen im Fachgebiet »Interkulturelle Theologie« teile. Meine Tätigkeit am »Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen« der Universität Salzburg² und meine Überlegungen zu Fragen von »Theologie Interkulturell« wären undenkbar ohne die Begegnungen, Gespräche und Kontroversen im Internationalen Theologenkonvikt *Collegium Canisianum* (Innsbruck)³, in dem ich in den Jahren 1989 bis 1994 sowie 2003/2004 in einen intensiven Austausch mit Kollegen aus Afrika, Asien und Lateinamerika treten durfte und dabei herausfordernde und bereichernde Lernerfahrungen durchlief, die meine Vorstellung von Theologie und (Welt-)Kirche, von Glaube und Gesellschaft gründlich in

¹ Vgl. in diesem Sinn die »Fragmente einer theologischen Autobiographie« eines der Pioniere interkultureller Theologie: Walter J. Hollenweger, Erfahrungen der Leibhaftigkeit. *Interkulturelle Theologie* 1, München 1979, 11–29.

² Vgl. www.uni-salzburg.at/ztkr (8.3.2014).

³ Vgl. www.canisianum.at (8.3.2014).

Frage stellten.⁴ Auch wenn die Auseinandersetzung mit fremden gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Traditionen ein intensives Studium der entsprechenden theoretischen Ansätze erfordert, sehe ich die jahrelangen persönlichen Kontakte im Kolleg sowie viele Begegnungen und Eindrücke auf verschiedenen Reisen in alle Kontinente als eine – für mich – wesentliche Voraussetzung für meinen Diskurs über interkulturelle Theologie an, nicht nur als einen »biographischen Aufhänger«. Dieser »Zufall« also, der meine relativ unhinterfragten mitteleuropäischen Vorstellungen über den christlichen Glauben durch fremdkulturelle Ein- und Widersprüche veränderte, erweiterte mein Verständnis von 1. Petr. 3,15 – jener viel zitierten Stelle, die zur Verantwortung des Logos jener Hoffnung, die uns erfüllt, aufruft.⁵ Die Wirklichkeit christlicher Hoffnung ist nicht an *eine* kulturelle Tradition gebunden, sondern lässt sich – insofern sie ihren universalen Anspruch zu Recht vertritt – auf unterschiedlichste Weise explizieren. Die Fragen und Herausforderungen, die sich in diesem Spannungsfeld christlicher und kirchlicher Vielsprachlichkeit ergeben, sind Thema der interkulturellen Theologie, zu deren Voraussetzungen und Konsequenzen ich in den folgenden Überlegungen Stellung nehmen möchte. Dazu werde ich (1) die vielfältigen Forschungsfelder und Teildiskurse interkultureller Theologie in den Blick nehmen, (2) die Genese des damit verbundenen Problembewusstseins nachzeichnen und auf diesem Hintergrund (3) zentrale Arbeits- und Forschungsbereiche im Rahmen gegenwärtiger Herausforderungen benennen.

I. »Interkulturelle Theologie«: Zur Selbstvergewisserung einer (nicht mehr ganz so) neuen Disziplin

Eine aktuelle Bestandsaufnahme des Faches »Interkulturelle Theologie«, so wie es an mehreren deutschsprachigen Fakultäten und Fachhochschulen vertreten wird, hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Zum einen bringt dieses neue Fach ein beachtliches Potential an Innovation und interdisziplinärer Kompetenz in die theologische Lehre und Forschung ein. Die Auseinandersetzung mit frem-

⁴ Vgl. meinen Rückblick: Franz Gmainer-Pranzl, Erfahrungen in einem internationalen Theologenkonvikt, in: Korrespondenzblatt des Canisianums 128 (1995), H. 1, 18–22.

⁵ Dieser Thematik widmete ich meine Habilitationsvorlesung: Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, Interversalität des Hoffnungslogos. 1 Petr 3,15 als Beanspruchung theologischer Erkenntnislehre, in: ZKTh 134 (2012), 202–217.

den Religionen, Fragen des interreligiösen Dialogs und der Begegnung mit Fremden findet großes Interesse und eröffnet theologischen Studien ein spannendes Arbeits- und Reflexionsfeld, das in vielen Bereichen an aktuelle gesellschaftliche Fragen (z. B. Migration, Integrationspolitik, Religion und Öffentlichkeit, Globalisierung usw.) anschließt.⁶ Zum anderen zeigt sich aber, dass unter den Titel »Interkulturelle Theologie« viele Forschungsgebiete, Disziplinen und theologische Themenfelder eingeordnet werden, deren interkulturelles/interreligiöses Theorieprofil nicht immer klar ersichtlich ist. Zwar kann eine solche wissenschaftsorganisatorische Unübersichtlichkeit auch Ausdruck einer kreativen Suchbewegung sein, aber es lässt sich insgesamt der Eindruck nicht recht vermeiden, dass der wissenschaftstheoretische Status und der Zusammenhang der Teildisziplinen des Fachs »Interkulturelle Theologie« (noch) nicht geklärt ist. Wenn angesichts universitären Spardrucks und kirchlichen/gesellschaftlichen Ringens um einen adäquaten Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität der Theoretestatus interkultureller Theologie in Frage steht, bedarf es einer Klärung des Selbstverständnisses dieses Fachs – und dies nicht zuletzt deshalb, um die mancherorts vorherrschende Meinung zurückzuweisen, »Interkulturelle Theologie« sei ein Container für alle »Multi-Kulti«-Trends, »exotischen« Themen und (fremd-)religiösen »Randgebiete«, mit der sich die »eigentliche« Theologie nicht beschäftigen habe.

Ich schlage vor, das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis interkultureller Theologie in drei Schritten zu präzisieren: (a) durch eine Differenzierung religionswissenschaftlicher, religionsphilosophischer und religionstheologischer Zugänge, (b) durch einen Blick auf die vielfältigen Forschungsfelder, die unter dem Dach »Interkultureller Theologie« verhandelt werden, und (c) durch eine Strukturierung und Zuordnung von vier Themenfeldern.

- a. Auch wenn mir bewusst ist, dass sich die religionsbezogenen Wissenschaften (so wie Wissenschaften überhaupt) nicht restlos in ein System einordnen lassen und darüber hinaus der angloamerikanische Raum einen pragmatischen Umgang mit den einzelnen Zugängen zur Erforschung von Religion und Kultur pflegt, halte ich es für wichtig, die jeweilige Perspektive eines religionswissenschaftlichen, religionsphilosophischen und (religions-)theo-

⁶ Vgl. Theo Sundermeier, Interkulturelle Theologie im Kontext der Globalisierung, in: Richard Friedli u. a. (Hg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, Frankfurt am Main 2010, 59–69.

logischen Diskurses anzuerkennen und dadurch methodische Unklarheiten aufzuklären. Das Kriterium religionswissenschaftlicher Auseinandersetzung, die historisch, psychologisch, soziologisch, sozial- und kulturanthropologisch, ökonomisch, geographisch usw. geführt wird, ist *empirisch*, also weder normativ noch (an religiöser Praxis) »teilnehmend«, sondern entsprechend natur-, kultur- und sozialwissenschaftlicher Methodologie »auf Geschichtliches und Gesellschaftliches«⁷ beschränkt. Hartmut Zinser bringt dies so auf den Punkt: »Religionswissenschaft lehrt also nicht Religion, sondern über Religion.«⁸ Religionsphilosophie verfährt demgegenüber *diskursiv*. Sie argumentiert mit den Mitteln der Vernunft und versteht sich vor allem als Kritik religiöser Sprache und Argumentation. Das Ziel religionsphilosophischer Kritik (sowie auch religionswissenschaftlicher Arbeit) besteht weder in einem Aufweis der »Wahrheit« einer Religion noch in deren Widerlegung, sondern in der Frage nach der logischen Kohärenz religiöser Texte, nach dem Verständnis religiöser Begriffe oder der Rekonstruktion vorausgesetzter Überzeugungen.⁹ Auch wenn es immer schon so etwas wie eine religionsphilosophische Kritik religiöser Überzeugungen gab, lässt sich Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) als Auftakt zu einer europäisch-modernen Religionsphilosophie ansehen. (Religions-)Theologie schließlich folgt einem Kriterium, das ich – in Anlehnung an den Sprachgebrauch von Bernhard Waldenfels – als »*responsiv*« (antwortend/verantwortlich) bezeichne: Theologie weist einen »affirmativen Logos« auf, insofern sie sich als Diskurs einer religiösen Praxis versteht, die Ausdruck einer Glaubensüberzeugung – der Bejahung einer spezifischen religiösen Tradition – ist, und dies nicht nur im Sinn einer individuellen Gläubigkeit einer Theologin/eines Theologen (die/der eben dem Islam, dem Buddhismus, dem Christentum usw. angehört), sondern im Sinn einer wissenschaftstheoretischen Voraussetzung.¹⁰ Ein theologischer Zugang sieht eine Religion nicht nur als eine Tradition an, die historisch oder

⁷ Hartmut Zinser, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Paderborn 2010, 17.

⁸ Ebd. 21.

⁹ Vgl. Ingolf U. Dölferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 98–102.

¹⁰ Ich folge hier den Überlegungen des früheren Tübinger Fundamentaltheologen Max Seckler, der betont, dass »jenes bejahende Bei-der-Sache-Sein, welches ›Glauben‹ heißt (*fides qua creditur*), für die Glaubenswissenschaft konstitutiv ist, da sich ihr nur darin hermeneutisch und axiomatisch ihr Zugang zur Sache des Glaubens (*fides qua creditur*), d. h. dem Wort Gottes im Bekenntnis des christlichen Glaubens, eröffnet (›in fide‹)« (Max Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: Walter Kern u. a. (Hg.),

kulturwissenschaftlich zu untersuchen oder philosophisch zu kritisieren sei, sondern als Wahrnehmung eines Anspruchs, der diejenigen, die diesen Anspruch anerkennen, zu einer Antwort herausfordert. Theologie nimmt eine bestimmte Religion als Ausdruck eines Heils- und Wahrheitsanspruchs wahr, in dessen Licht andere religiöse Traditionen gesehen und beurteilt werden. Eine theologische Perspektive ist allerdings nicht als Ersatz oder als Alternative zu empirischen Untersuchungen oder philosophischen Fragen zu sehen, sondern als Ausdruck einer »teilnehmenden«, einen Heils- und Wahrheitsanspruch *bejahenden* Lebenshaltung. Ich sehe alle drei Zugänge zur Thematik »Religion« als relevant und als wissenschaftlich an – gegen die Auffassung, ein »gläubiger« Ansatz sei »voreingenommen« und von daher ungeeignet für Wissenschaft und Universität. Für ebenso verfehlt halte ich den – gelegentlich vonseiten der Theologie geäußerten – Vorwurf, Religionswissenschaft sei »ungläublich« und könne deshalb dem Selbstverständnis von Religion(en) nicht gerecht werden. Sowohl religionswissenschaftliche, religionsphilosophische als auch (religions-)theologische Ansätze sind als je eigene wissenschaftliche Zugänge zu verstehen, die nicht auf eine andere Perspektive zu reduzieren sind. »Interkulturelle Theologie« jedenfalls stellt einen explizit *theologischen* Zugang dar, versteht sich also als Verantwortung des Heils- und Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens, ohne deshalb religionswissenschaftliche und religionsphilosophische Expertise zu vernachlässigen; ganz im Gegenteil: »Interkulturelle Theologie« ist eine theologisch-systematische Disziplin mit einer außergewöhnlich hohen religionswissenschaftlichen Expertise und einem ausgeprägten religionsphilosophischen Problembewusstsein.¹¹

- b. Auch wenn »Interkulturelle Theologie« zumeist als systematisch-theologisches Fach angesehen wird und im Kontext systematischer Institute/Fachbereiche angesiedelt ist, wird sie mit unterschiedlichen Forschungsfeldern und Problemstellungen in Zusammenhang gebracht. Ich zähle im Folgenden

Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: *Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel 2000², 131–184, hier: 144).

¹¹ Auch wenn sich die drei religionsbezogenen Zugänge anhand der Kriterien empirisch/diskursiv/Responsiv differenzieren lassen, bleibt die Frage offen, inwiefern sich diese drei Perspektiven in der konkreten Auseinandersetzung tatsächlich auseinanderhalten lassen bzw. ob eine solche Unterscheidung wissenschaftstheoretischer Perspektiven in jedem Fall sinnvoll ist. Mit Blick auf manche Kontroversen und Missverständnisse vor allem im Kontext der religionstheologischen Diskussion scheint mir allerdings eine solche Differenzierung nötig zu sein, wenn ich etwa an den Unterschied zwischen soziologisch-deskriptivem Pluralismus und theologisch-normativer Pluralität denke.

– ohne dadurch eine Wertung oder Reihung zum Ausdruck zu bringen – die wichtigsten Teildisziplinen bzw. interdisziplinär vernetzten Forschungsbereiche auf.¹²

- Interkulturelle Philosophie: philosophische Reflexion kultureller Pluralität/Heterogenität und interkultureller Hermeneutik;¹³
- Theorien des Fremden: Auseinandersetzung mit der Erfahrung des existentiell, kulturell und religiös Fremden;¹⁴
- kontextuelle Theologien: Darstellung und Kritik der Entwicklung christlicher Theologien in unterschiedlichen (meist außereuropäischen) Kontexten;¹⁵
- Missionswissenschaft: Reflexion der grenzüberschreitenden Weitergabe und »Übersetzung« der christlichen Botschaft in andere kulturelle/geellschaftliche Lebensräume;¹⁶

¹² Die Literatur, die ich im Folgenden anführe, spiegelt vor allem die Arbeit des Salzburger Zentrums »Theologie Interkulturell und Studium der Religionen« wider.

¹³ Vgl. Franz Gmainer-Pranzl/Anke Graneß (Hg.), Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen. Für Franz Martin Wimmer, Wien 2012.

¹⁴ Vgl. Theo Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996; Franz Gmainer-Pranzl/Martina Schmidhuber (Hg.), Der Anspruch des Fremden als Ressource des Humanen, Frankfurt am Main 2011; Severin J. Lederhiller (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität. 13. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2011, Frankfurt am Main 2012; Gerlinde Baumann u. a. (Hg.), Zugänge zum Fremden. Methodisch-hermeneutische Perspektiven zu einem biblischen Thema, Frankfurt am Main 2012.

¹⁵ Vgl. Giancarlo Collet (Hg.), Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche, Immensee 1990; Robert Schreiter, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992; Peter Beer, Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung, Paderborn 1995; Rosino Gibellini, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 433–471; Clemens Sedmak, Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht, Freiburg i. Br. 2000; Thomas Schreijäck (Hg.), Theologie interkulturell. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt, Paderborn 2009.

¹⁶ Vgl. Michael Sievernich, Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2009; Arnd Bünker u. a. (Hg.), Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Ostfildern 2010; Martin Stowasser/Franz Helm (Hg.), Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis, Göttingen 2011; Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 47 (2011), H. 1: Von der Weltmission zum interreligiösen Zeugnis, hg. v. Linda Hogan u. a.; Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hg.), Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität, St. Ottilien (95) 2011; Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hg.), Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis, Freiburg i. Br. 2012; Gregor Buß/Markus Luber (Hg.), Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit, Regensburg 2013; Henning Wrogemann, Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen, Gütersloh 2013.

- Kulturwissenschaften: Diskurs über die Sinn-, Bedeutungs- und Orientierungsdimension des menschlichen/gesellschaftlichen (Zusammen-)Lebens;¹⁷
- Religionswissenschaft: empirisch-kritische Auseinandersetzung mit eigenen und fremden religiösen Traditionen;¹⁸
- komparative Theologie: Vergleich von Texten, Praxen, Symbolen, Rituale und Institutionen unterschiedlicher Religionen in theologischer Perspektive;¹⁹
- Israeltheologie: Auseinandersetzung mit der theologischen Relevanz des Judentums und dem Verhältnis zwischen christlicher Kirche und Israel;²⁰
- Religionstheologie: Frage nach der Bedeutung der Pluralität von Religionen und der Relevanz fremder religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche für die eigene religiöse Überzeugung;²¹
- Spiritualitätsforschung: historische, praktische und systematische Erforschung der Glaubens- und Frömmigkeitspraxis in religiösen Traditionen;²²

¹⁷ Vgl. Andreas Nehring/Joachim Valentin (Hg.), Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – Neue religiöse Wissensformen, Stuttgart 2008; Judith Gruber (Hg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma, Frankfurt am Main 2013; SaThZ 17 (2013), H. 1: Cultural Turn.

¹⁸ Vgl. Gebhard Löhrl (Hg.), Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin, Frankfurt am Main 2000; Klaus Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2014⁵.

¹⁹ Vgl. SaThZ 11 (2007), H. 2: Komparative Theologie der Religionen; Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Zürich 2009; Ulrich Winkler, Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie, Innsbruck 2013, 361–480; Francis X. Clooney, Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, hg. v. Ulrich Winkler, Paderborn 2013.

²⁰ Vgl. Hans Hermann Henrix, Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2008²; Gerhard Langer/Gregor Maria Hoff (Hg.), Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009; Hubert Frankmöller/Josef Wohlmuth (Hg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission«, Freiburg i. Br. 2010; Winkler, Wege der Religionstheologie, 101–185.

²¹ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005; Christian Danz/Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2005; Josef Sinkovits/Ulrich Winkler (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate*, Innsbruck 2007; Concilium 43 (2007), H. 1: Die Theologie und die Pluralität der Religionen, hg. v. Luiz Carlos Susin u. a.; Jacques Dupuis, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, hg. v. Ulrich Winkler, Innsbruck 2010; José María Vigil, Theologie des religiösen Pluralismus. Eine lateinamerikanische Perspektive, hg. v. Ulrich Winkler, Innsbruck 2013; Winkler, Wege der Religionstheologie, 186–360; ZMiss 39 (2013), H. 1–2: Pluralistische Religionstheologie. Sackgasse – Herausforderung – gemeinsame Verpflichtung?

²² Vgl. SaThZ 14 (2010), H. 1: Spiritualität; Simon Peng-Keller, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010; Ralph Kunz/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), Spiritualität im Diskurs. Spiritualitätsforschung in theologischer Perspektive, Zürich 2012.

- Fundamentalismusforschung: religionssoziologische, religionspsychologische, politikwissenschaftliche und theologische Analyse des Zusammenhangs zwischen Gewalt bzw. Extremismus und Religion;²³
- Religion und Öffentlichkeit: Reflexion des Verhältnisses von Religion(en) und gesellschaftlicher Öffentlichkeit unter besonderer Berücksichtigung aktueller Säkularisierungs- und Religionstheorien;²⁴
- postkoloniale Theologie: Auseinandersetzung mit der Kolonialgeschichte des Christentums/der Religionen, Dekonstruktion kultureller und religiöser Identitäten und Diskurse, Kritik politischer/intellektueller Machtverhältnisse;²⁵
- Theologie der Migration: Wahrnehmung der globalen und lokalen Migrationsdynamik als eines »Zeichens der Zeit«, dem theologische Relevanz zukommt;²⁶
- globale Theologie: Reflexion des Verhältnisses von Globalisierung/Globalität und Christentum, Theologie der »Weltkirche«;²⁷
- interreligiöse Theologie: kritische Selbstvergewisserung des interreligiösen Dialog- und Reflexionspotentials der Theologie als solcher.²⁸

²³ Vgl. Katharina Ceming, Gewalt und Weltreligionen. Eine interkulturelle Perspektive, Nordhausen 2005; Peter Walter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Freiburg i. Br. 2005; Rolf Schieder, Sind Religionen gefährlich?, Berlin 2008; Gregor Maria Hoff/Ulrich Winkler (Hg.), Religionskonflikte. Zur lokalen Topographie eines Globalisierungsshämens, Innsbruck 2011; Thomas Meyer, Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung, Wiesbaden 2011, 31–59.

²⁴ Vgl. Hans-Joachim Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007; José Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009; Michael Reder/Matthias Rugel (Hg.), Religion und die umstrittene Moderne, Stuttgart 2010; Eduardo Mendieta/Jonathan VanAntwerpen (Hg.), Religion und Öffentlichkeit, Berlin 2012; Ulrich Willems u. a. (Hg.), Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013; Franz Gmainer-Pranzl/Sigrid Rettenbacher (Hg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven, Frankfurt am Main 2013.

²⁵ Vgl. ZMiss 38 (2012), H. 1–2: Postkoloniale Theologie; Andreas Nehring/Simon Tielesch (Hg.), Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart 2013; Concilium 49 (2013), H. 2: Postkoloniale Theologie, hg. v. Hille Haker u. a.

²⁶ Vgl. SaThZ 12 (2008), H. 2: Migrationskirchen; Forum Mission 4 (2008): Migration: Herausforderung für die religiöse Identität I; Forum Mission 5 (2009): Migration: Herausforderung für die religiöse Identität II; Concilium 44 (2008), H. 5: Migration und Globalisierung, hg. v. Solange Lefebvre/Luiz Carlos Susin; Jürgen Manemann/Werner Schreer (Hg.), Religion und Migration heute. Perspektiven – Positionen – Projekte, Regensburg 2012.

²⁷ Vgl. Robert J. Schreiter, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt am Main 1997; Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), Globalisierung, Gütersloh 2009; Claude Ozankom, Christliche Theologie im Horizont der Einen Welt, Regensburg 2012; Thomas Schreijäck u. a. (Hg.), Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven, Ostfildern 2012.

²⁸ Vgl. Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005; Dies. (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, Zürich 2008; Dies. (Hg.), Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, Zürich 2013.

Bereits diese kurze Skizzierung einiger Teilbereiche bzw. Problemansätze, die dem Projekt »Interkulturelle Theologie« zugerechnet werden, macht deutlich, wie vielfältig und kreativ sich eine interkulturell-theologische Auseinandersetzung mit den aktuellen globalen Entwicklungen gestaltet. »Kulturen« und »Religionen« können nicht einfach als homogene Größen verstanden werden, die bestimmten Epochen, Milieus oder Gesellschaftsordnungen zuzuweisen sind; es bedarf eines komplexen Problembewusstseins, interdisziplinär ausgerichteter Methoden und einer vielseitigen, (selbst-)kritischen Reflexionsfähigkeit in der Theologie, um die kulturellen/religiösen Verhältnisse bzw. die interkulturellen/interreligiösen Bezüge und Konflikte der Gegenwart angemessen analysieren zu können. Genau diesem Anliegen möchte »Interkulturelle Theologie« dienen.

- c. Ist nun »Interkulturelle Theologie« als bloßer Überbegriff zu sehen, der für alle möglichen Bezüge zu Kultur(en)/Interkulturalität, Religion(en), interreligiösen Dialogen und den unterschiedlichsten Disziplinen und Problemperpektiven steht? Muss sich dieses neue Fach den Vorwurf gefallen lassen, eine diffuse Verbindung von kultur- und religionsbezogenen Diskursen zu bilden, die sich je nach Belieben aktuellen Themen zuwendet? Ich möchte in diesem Zusammenhang eine Kategorisierung der Teilbereiche und Diskurse interkultureller Theologie vorschlagen, die sich zum einen an der Differenz zwischen kultureller und religiöser Perspektive orientiert, zum anderen an der Differenz zwischen konkreter Erfahrungs-/Begegnungsebene und Grundlagenreflexion. Damit ist weder eine vollständige Definition aller Disziplinen und Fragestellungen interkultureller Theologie intendiert noch die Position vorausgesetzt, »Kultur« und »Religion« ließen sich als zwei distinkte Größen auseinanderhalten; auch gehe ich nicht davon aus, dass konkrete Erfahrungszusammenhänge und erkenntnistheologische Grundsatzfragen voneinander unabhängig wären. Mein Vorschlag zur Strukturierung des Forschungsbereichs »Interkulturelle Theologie« versucht eine modellhafte Unterscheidung von vier Arbeitsschwerpunkten, die in der konkreten Auseinandersetzung viel mehr ineinander greifen, als es die schematisierte Darstellung zeigen kann. Betrachtet man die Themen, Zugänge und Einzeldisziplinen interkultureller Theologie unter der (1) Leitperspektive von »Kultur«, geht es mit Blick auf konkrete Entwicklungen und Begegnungen um (1.1) *kontextuelle Theologien* (z. B. Ansätze in Subsahara-Afrika, in Asien und Lateinamerika, Formen der Befreiungstheologie usw.), mit Blick

auf erkenntnistheologische Grundlagenfragen um (1.2) »*interkulturelle Theologie*« (hier in einem spezifischen Sinn), die sich etwa dem Bezug zwischen Kultur und Religion, Theorien inter- und transkultureller Vermittlung, unterschiedlichen Kulturtheorien usw. widmet. Unter der (2) Leitperspektive »*Religion*« lässt sich auf der Ebene konkreter Erfahrung und Begegnung (2.1) der Arbeitsbereich »*komparative Theologie*« verorten, der darauf Wert legt, in größtmöglicher Offenheit Vergleiche zwischen unterschiedlichen religiösen Traditionen zu vollziehen und dabei in einen wechselseitigen Entdeckungs- und Lernprozess einzutreten, während die entsprechenden erkenntnistheologischen Grundlagenfragen (2.2) von der *Religionstheologie* gestellt werden, in der es nicht nur um konkrete Vergleiche, sondern um die grundsätzliche theologische Herausforderung durch Heils- und Wahrheitsansprüche fremder Religionen geht. – Schematisch lässt sich dieses Modell von vier Arbeitsbereichen interkultureller Theologie so darstellen:

	konkrete Vermittlung	erkenntnistheologische Systematik
1. Leitperspektive »Kultur«	1.1 kontextuelle Theologie	1.2 interkulturelle Theologie
2. Leitperspektive »Religion«	2.1 komparative Theologie	2.2 Religionstheologie

Disziplinen wie Interkulturelle Philosophie, Theorien des Fremden, Kultur-, Religions- und Missionswissenschaften usw. lassen sich nicht einfach *einem* Arbeitsbereich zuordnen, sondern bilden in jedem der vier Arbeitsbereiche eine unerlässliche Voraussetzung für die entsprechende Argumentation. So bezieht sich etwa Religionstheologie genauso auf kulturwissenschaftliche Diskurse wie die kontextuellen Theologien oder komparative Theologie weist ein ebenso reflektiertes Verständnis des »Fremden« auf, wie dies in der Grundlagendiskussion interkultureller Theologie vorausgesetzt wird. Zu beachten ist, dass der Begriff »*Interkulturelle Theologie*« hier in einer zweifachen Bedeutung gebraucht wird: zum einen als Bezeichnung für das gesamte Fach mit seinen vier Arbeitsbereichen, zum anderen als Kennzeichnung jenes Teildiskurses, der sich kulturtheoretischen Grund-

satzfragen widmet. Die hier vorgeschlagene Strukturierung unterschiedlicher Forschungs- und Arbeitsbereiche interkultureller Theologie intendiert also nicht künstliche Grenzen zwischen zusammenhängenden Religionsdiskursen, sondern letztlich eine Schärfung der Aufmerksamkeit für unterschiedliche Perspektiven auf »*Kultur*« und »*Religion*«, deren Vermischung und Verwechslung immer wieder zu gravierenden Missverständnissen führt.

2. Auf dem Weg zu »*Interkultureller Theologie*«: Zur Genese eines neuen theologischen Problembewusstseins

Das Fach »*Interkulturelle Theologie*« resultiert aus der Problemwahrnehmung einer »*kognitiven Dissonanz*«, die zwischen der Erfahrung kultureller Pluralität, religiöser Fremdheit und einer sich globalisierenden Welt einerseits und einer eurozentrischen Kirche und ihrer identitätsfixierten Theologie anderseits entstanden war. Interkulturelle Theologie macht aus der »*Not*« globaler Umbrüche und kirchlicher/gesellschaftlicher Transformationen die »*Tugend*« eines differenzierten Problembewusstseins und einer veränderten Methodik, die nicht einfach die gewohnten Konzepte der »*abendländischen Christenheit*« forschreibt, sondern sich von tief greifenden Umbrüchen in Frage stellen und in Anspruch nehmen lässt. Ich möchte im Folgenden jene global relevanten Umbrüche benennen, die die Entstehung eines interkulturell-theologischen Problembewusstseins mit bewirkt haben:

- *Entkolonialisierung in Subsahara-Afrika*: Mit der Unabhängigkeit Ghanas (1957) setzte eine Phase des politischen Aufbruchs ein, in dem viele afrikanische Staaten südlich der Sahara ihre Souveränität (wenngleich nicht ihre vollständige Unabhängigkeit von ihren früheren Kolonialherren) erlangten. Die Entkolonialisierung, die schon Jahrzehnte vorher durch Unabhängigkeitsbewegungen vorbereitet wurde, betraf auch die christlichen Kirchen, deren Pastoral und Theologie wesentlich von europäischen Missionaren geprägt worden waren. Ein markantes Signal zu einem Neuaufbruch theologischen Denkens, das sich seiner kolonialen Prägung bewusst wurde und die Kategorien und Vorgaben der europäischen Kirche zunehmend in Frage stellte, war der Sammelband *Des prêtres noirs s'interrogent* aus dem Jahr

1956, der zum ersten Mal die Frage nach einer »Indigenisierung«²⁹ des Christentums stellte und damit eine kritische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von (kolonial aufgekündigter) Kultur und christlicher Theologie einleitete.³⁰

- *Lateinamerikanische Befreiungstheologien:* Die Veröffentlichung des Bandes *Theologie der Befreiung* durch den Peruaner Gustavo Gutiérrez (1971) markiert eine einschneidende Wende der Theologie des 20. Jahrhunderts. Die Frage nach gesellschaftlicher Gerechtigkeit und das Streben nach Befreiung aus politischer Unterdrückung und ökonomischer Ausbeutung werden nicht mehr nur als sozialethische Herausforderung begriffen, sondern als zentrales Thema christlicher Theologie: Das Kommen des Reichen Gottes und die Humanisierung der Gesellschaft hängen zusammen, ohne deshalb identisch zu sein: »Das Wachsen des Reichen ist ein Prozess, der sich geschichtlich in der Befreiung vollzieht«,³¹ betont Gutiérrez, der gemeinsam mit vielen anderen TheologInnen einen der kreativsten und wirkmächtigsten Neuaufbrüche der jüngeren Theologiegeschichte einleitete, der mittlerweile in der dritten Generation angekommen ist.³² Christliche Glaubensverantwortung lässt sich von der »Option für die Armen«³³ und dem Einsatz für eine gerechte, menschlichere Gesellschaft nicht trennen – diese grundlegend biblische Einsicht wurde ökumenisch, politisch und global wirksam und veränderte das Problem- und Methodenbewusstsein theologischen Denkens, ausgehend von Lateinamerika, weltweit.³⁴ Die Ausbildung des Fachs »Interkulturelle Theologie« ist jedenfalls ohne befreiungstheologische Anstöße undenkbar.
- *Kritik kolonialer Mission und kirchlicher Exklusivitäts- und Superioritätsansprüche:* Das viel zitierte Wort des deutschen Missionswissenschaftlers

²⁹ Gérard Bissainthe CSSp, Katholizismus und Eingeborenen, in: Alioune Diop (Hg.), Schwarze Priester melden sich, Frankfurt am Main 1960, 81–98, hier: 89.

³⁰ Vgl. John Baur, Christus kommt nach Afrika. 2000 Jahre Christentum auf dem Schwarzen Kontinent, Freiburg Schweiz/Stuttgart 2006, 370–485.

³¹ Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München/Mainz 19869, 171.

³² Vgl. Gunter Prüller-Jagenteufel u. a. (Hg.), Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven, Aachen 2010.

³³ Vgl. Alexis J. Bucher u. a., Die »vorrangige Option für die Armen« der katholischen Kirche in Lateinamerika. Zugänge zu ihrer Begründungsproblematik, Geschichte und Verwirklichung, Bd. 1: Begründungs-zusammenhänge, Eichstätt 1994; Bd. 2: Interventionsbereiche, Strategien und Anschlussfähigkeit, Aachen 2000.

³⁴ Vgl. Roberto Oliveros, Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.), Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern 1995, 3–36.

Walter Freytag auf der ökumenischen Weltmissionskonferenz von Achimota in Ghana (1957): »Früher hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden«,³⁵ stand am Beginn einer (selbst-)kritischen theologischen Auseinandersetzung mit der Verquickung von politischem Kolonialismus und kirchlicher Mission. Der Anspruch der europäischen Mächte während des Hochimperialismus, den nichteuropäischen und nicht-christlichen Völkern »Zivilisation« und »Glauben« zu bringen, war von einer Verachtung kultureller Traditionen und einer undifferenzierten Ablehnung fremder religiöser Überzeugungen geprägt, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer schweren Krise der traditionellen Missionsvorstellung und schließlich zur Rekonstruktion einer interkulturell reflektierten und biblisch verantworteten Missionstheologie führte, aber auch die Ausbildung der Religionstheologie entscheidend förderte. »Mission«, die lange Zeit als hegemonialer Diskurs betrieben wurde, verstand sich zunehmend vom Leitbegriff »Kenosis« her: als Aufbruch in die Fremde, als Erfahrung einer Transformation von Theologie und Kirche, die einer Selbstentäußerung vergleichbar ist.³⁶ Untrennbar damit verbunden ist die religionstheologische Fragestellung, die nicht mehr einer kolonialen, exklusivistischen Logik folgte, sondern den Dialog suchte und die Frage nach der »Wahrheit« des Glaubens im Horizont von Anerkennungsverhältnissen und reziproken Lernprozessen stellte.³⁷ Ohne Zweifel gehören die komplementären Diskurse der Missions- und Religionstheologie zu den zentralen Forschungsfeldern gegenwärtiger interkultureller Theologie.

- *Frauenbewegung:* Die (inter-)kulturelle, ökumenische und politische Sensibilisierung christlicher Theologie im späten 20. Jahrhundert wurde nicht nur von Frauen aktiv mitgestaltet, sondern war wesentlich von der Frage nach der Rolle von Frauen in Gesellschaft und Kirche und einer theologischen Rezeption von Genderdiskursen mitbestimmt.³⁸ Feministische Theologien, wie sie in den 1970er- und 1980er-Jahren entwickelt wurden, ver-

³⁵ Zitiert nach Giancarlo Collet, »... bis an die Grenzen der Erde«. Grundfragen heutiger Missionswissenschaft, Freiburg i. Br. 2002, 106.

³⁶ Vgl. Antonio Egiguren, Mission als transformierende Kraft. Lernen von den Christen in Korea, in: Richard Brosse/Katja Heidemanns (Hg.), Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schäluck, Freiburg i. Br. 2008, 299–317.

³⁷ Vgl. Walter Dietrich/Wolfgang Lienemann (Hg.), Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte. Theologische Perspektiven, Zürich 2010.

³⁸ Vgl. Virginia Fabella, Der Weg der Frauen. Theologinnen der Dritten Welt melden sich zu Wort, Freiburg i. Br. 1996.

standen sich als kritische Auseinandersetzung mit kirchlichen Traditionen und theologischen Konzepten, in denen die Erfahrung von Frauen ausgebendet oder unterdrückt wurde.³⁹ Neuere Ansätze, die kulturwissenschaftliche Methoden aufgreifen und mit der Kategorie »Gender« arbeiten, zeigen deutlich auf, inwiefern auch theologische Leitbilder und Urteile von konkreten gesellschaftlichen Gendervorstellungen geprägt sind,⁴⁰ die einer kritischen Revision bedürfen. Nicht zuletzt weisen neuere theologische Zugänge, die an das Analysekonzept von »Intersektionalität« anschließen,⁴¹ auf den Zusammenhang ethnischer, ökonomischer und genderbestimmter Ausgrenzung und Diskriminierung hin (Stichwort »race/class/gender«) und nehmen feministische Ansätze als kultur- und gesellschaftskritische Auseinandersetzung wahr,⁴² die zu einem unverzichtbaren Strang einer interkulturell orientierten Theologie geworden ist.

- *Ökologische und soziale Bewegungen:* Viele Christinnen und Christen in den Ländern des Südens erleben hautnah ökologische Katastrophen als Folge einer rücksichtlosen Profitgier und einer Ausbeutung von Ressourcen, die von einer nachhaltigen Ökonomie weit entfernt ist. Zugleich wächst das Bewusstsein, dass »Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung« zentrale theologische Anliegen darstellen und dass christliche Spiritualität sehr wohl mit ökologischen Fragen zusammenhängt.⁴³ Der Klimawandel, dessen härteste Folgen immer wieder Menschen in den ärmsten Ländern trifft, der Abbau von Bodenschätzen, der in vielen Ländern zu schweren Konflikten zwischen den Bewohnern des betroffenen Gebietes und profitorientierten Unternehmen führt, sowie neoliberaler Konzepte einer Privatisierung von Wasser und Lebensmitteln fordern dazu heraus, ein ökologisches Bewusstsein, soziale Verantwortung und ein differenziertes theologisches Problembewusstsein zu verbinden. In ökologischen und sozialen Be-

³⁹ Vgl. Hedwig Meyer-Wilmes, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg i. Br. 1990.

⁴⁰ Vgl. Sigrid Eder/Irmtraud Fischer (Hg.), »... männlich und weiblich schuf er sie ...« (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft, Innsbruck 2009; Renate Jost/Klaus Raschok (Hg.), Gender – Religion – Kultur. Biblische, interreligiöse und ethische Aspekte, Stuttgart 2011; Concilium 48 (2012), H. 4: Gender in Theologie, Spiritualität und Praxis, hg. v. Lisa Sowle Cahill u. a.

⁴¹ Vgl. Ute E. Eisen u. a. (Hg.), Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013.

⁴² Vgl. Stefanie Schäfer-Bossert/Elisabeth Hartlieb (Hg.), Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven, Sulzbach/Taunus 2012.

⁴³ Vgl. Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 45 (2009), H. 3: Ökotheologie, hg. v. Elaine M. Wainwright u. a.

wegungen finden sich viele Menschen, die auf Grundlage ihrer christlichen Überzeugung davon überzeugt sind, dass »eine andere Welt möglich ist« und dass Fragen der Ökologie und Fragen der Armut in einer globalisierten Welt voneinander nicht zu trennen sind. Eine in diesem Sinn ökologisch und sozial engagierte Theologie – inspiriert von einer »Spiritualität des Lebens ...«, die sich speist aus einer Vision der Gerechtigkeit, der Selbstbestimmung und des Wohlergehens für die ganze Schöpfung⁴⁴ – ist zu einem Kennzeichen, ja Maßstab interkultureller Theologie geworden.

- *Kritik (neo-)kolonialer Politiken:* Die theologische Auseinandersetzung mit der Erfahrung des Kolonialismus führte nicht nur zu einer Ausarbeitung kontextueller Theologien, sondern auch zur grundsätzlichen Frage nach den gesellschafts- und erkenntnistheoretischen Zusammenhängen und Folgen der Kolonialisierung. Kirchliche Pastoral und theologische Reflexion stehen nicht außerhalb hegemonialer Dynamiken, die politische und ökonomische Verhältnisse und die sie begründenden Diskurse bestimmen. Bereits die Gründungsversammlung von EATWOT war sich dieser Problematik bewusst, als sie die prägnante Feststellung traf: »Theologie ist nicht neutral.«⁴⁵ Der soziale, politische und kulturelle Kontext mit all seinen Interessens- und Machtstrukturen prägt auch das theologische Denken und kirchliche Handeln – eine Einsicht, die vor allem von postkolonialen Theologien hervorgehoben wird, die diskursive Machtkonstellationen, Stereotypenbildungen und Identitätskonstruktionen kritisch beleuchten und mit Blick auf die Verwirklichung einer freien, gerechten und humanen Gesellschaft dekonstruieren.⁴⁶ Auf ähnliche Weise, allerdings eher sozialethisch orientiert, versuchen neuere Entwürfe einer »Theologie des Wiederaufbaus«, überkommene koloniale Strukturen zu überwinden und geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklungen theologisch zu reflektieren, so etwa – wie dies Simon Matondo-Tuzizila mit Blick auf Afrika hervorhebt – vom »Wandel vom postkolonialen Afrika, das sich seinen Weg durch Neukolonialismus und Ost-West-Gegensatz bahnen musste, zum heutigen Afrika der Ära der

⁴⁴ So die Schlusserklärung der EATWOT-Konferenz von San José 1994, in: Von Gott reden im Kontext der Armut. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und –Theologen 1976–1996, Freiburg i. Br. 1999, 259–267, hier: 262.

⁴⁵ Schlusserklärung der Konferenz von Daresalam 1976, in: Ebd. 33–46, hier: 44.

⁴⁶ Vgl. Doris Bachmann-Medick, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 20072, 208.

Globalisierung, das selbst die Verantwortung für das eigene Überleben übernehmen muss⁴⁷.

- (*Post-)Säkulare Gesellschaft*: Die Verantwortung des »Logos christlicher Hoffnung« ist nicht nur in gesellschaftlichen Kontexten zu leisten, in denen religiöse Traditionen im öffentlichen Bereich machtvoll präsent sind, sondern auch in »säkularen« Gesellschaften, in denen Religion kaum sichtbar ist und religiöse Praxis nur eine geringe Rolle spielt. Über den tatsächlichen Status von Religion und Religionen in säkularen Gesellschaften herrscht in der Religionssoziologie wenig Konsens; während die einen von einer Transformation des Religiösen sprechen, sehen andere einen echten Schwund religiöser Überzeugungen und Praktiken im Sinne der »Säkularisierungstheorie«.⁴⁸ Wie auch immer der Stellenwert von Religion in säkularisierten Gesellschaften einzuschätzen ist: Es bedarf einer Analyse der Zusammenhänge kultureller, gesellschaftlicher, politischer und religiöser Entwicklungen. Der Vorschlag von Jürgen Habermas, moderne Gesellschaften als »postsäkular« zu begreifen – das heißt: weder säkularistisch als »religionslos« noch fundamentalistisch als »wieder/erst recht religiös«, sondern als dialogisch und lernbereit, was säkulare *und* religiöse Überzeugungen betrifft⁴⁹ –, stellt eine anspruchsvolle Herausforderung für die Theologie dar, ihren Ort in einer modernen Gesellschaft neu zu finden und die von Habermas geforderte Verarbeitung »kognitiver Dissonanzen« zu leisten⁵⁰ – eine »Arbeit der hermeneutischen Selbstreflexion«⁵¹, die als »Interkulturelle Theologie« im Kontext westlich-säkularer Gesellschaften zu verstehen ist. Über die spezifische Herausforderung eines »postsäkularen« Kontextes hinaus hat theologische Verantwortung immer mit dem öffentlichen Raum der Gesellschaft zu tun: Sie steht in einem gesellschaftlichen, ja globalen

⁴⁷ Simon Matondo-Tuzizila, Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext, Hamburg 2008, 401; vgl. auch Kä Mana, Wiederaufbau Afrikas und Christentum. Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise, Luzern 2005.

⁴⁸ Vgl. Detlef Pollack, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009, 19–59, mit einer Analyse der Säkularisierungstheorie, des ökonomischen Marktmodells und der Individualisierungsthese.

⁴⁹ Habermas spricht von »einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt« (Ders., Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 13).

⁵⁰ Vgl. Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: Ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 119–154.

⁵¹ Ebd. 143.

Bezugs- und Spannungsfeld unterschiedlicher Interpretationen und Handlungsansätze und versteht sich in diesem Sinn als »Öffentliche Theologie«.⁵² Dementsprechend versteht sich »Interkulturelle Theologie« nicht als Nischendiskurs, sondern als anspruchsvolles Unternehmen, den »Logos christlicher Hoffnung« öffentlich – und das heißt: auch in einem *globalen* Horizont – zu verantworten.

Bei der Wahrnehmung der hier angeführten Umbrüche, Entwicklungen und Herausforderungen, die nur kurz skizziert werden konnten, spielen eine Reihe von Institutionen und Medien eine wichtige Rolle: vor allem EATWOT, die seit 1976 bestehende Ökumenische Vereinigung von »Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen⁵³ mit den entsprechenden lokalen und internationalen Konferenzen, die Zeitschrift *Concilium* sowie eine Reihe von Medien, die eine – im ursprünglichen Sinn des Wortes – »ökumenische« (weltweite Zusammenhänge betreffende) Perspektive vertreten, (missions-)theologische Tagungen und daraus entstehende Publikationen sowie die Dokumente des Ökumenischen Rats der Kirchen, der Weltmissionskonferenzen, international vertretener Ordensgemeinschaften und kontinentaler Bischofskonferenzen (CELAM, FABC, SECAM usw.). Auch wenn es heute aufgrund neuer Kommunikationstechnologien leichter möglich ist, Informationen über wichtige Ereignisse und Entwicklungen in anderen Kontinenten zu erhalten, darf nicht übersehen werden, dass genau diejenigen Themen, die für eine interkulturell orientierte Theologie von besonderem Interesse sind, im Schatten der globalen Mainstream-Informationspolitik stehen oder einfach »nicht vorkommen«. Ein neues theologisches Problembe-wusstsein zu generieren, das auch die »Rückseite der Geschichte« (Gustavo Gu-tiérrez) kennt, ist eine der entscheidenden Anforderungen Interkultureller Theologie, die – gegen den Strom der herrschenden Interpretationen und Identitätspolitiken – die »Gesichter einer fremden Theologie« entdeckt.⁵⁴

⁵² Vgl. Christine Lienemann-Perrin/Wolfgang Lienemann (Hg.), Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften, Stuttgart 2006; Rudolf von Sinner, Öffentliche Theologie: Neue Ansätze in globaler Perspektive, in: Evangelische Theologie 71 (2011), 324–340.

⁵³ Auch wenn der Begriff der »Dritten Welt« hegemoniale globale Verhältnisse widerspiegelt, trifft er – nicht zuletzt mit Blick auf Theologie und Kirche – nach wie vor einen entscheidenden Punkt, was die europäische und nordamerikanische Wahrnehmung von Theologinnen und Theologen aus Afrika, Asien und Lateinamerika betrifft.

⁵⁴ Vgl. Norbert Kößmeier/Richard Brosse (Hg.), Gesichter einer fremden Theologie. Sprechen von Gott jenseits von Europa, Freiburg i. Br. 2006.

3. Der globale Horizont christlicher Theologie: Systematische Perspektiven und aktuelle Herausforderungen

»Interkulturelle Theologie« – diese These möchte ich abschließend formulieren – steht für eine methodische und erkenntnistheoretische Transformation christlicher Glaubensverantwortung, die angesichts eines globalen Lebenshorizonts eine *polylogie* Kompetenz sowie einen *responsiven* Habitus erfordert. Beide Begriffe markieren ein Problembeusstsein sowie eine methodische Neuausrichtung theologischen Denkens, die mit der Erfahrung von Pluralität und dem Anspruch des Fremden zu tun haben. Eine »polylogie« Kompetenz in der Theologie besteht darin, die Botschaft des Christlichen in einem permanenten Prozess des »vielseitigen« Gesprächs, der Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten Anfragen und Kritiken, der interkulturellen und interdiskursiven Übersetzung sowie der Suche nach gemeinsamen Lösungen für drängende Fragen je neu zur Sprache zu bringen.⁵⁵ Radikaler, als es der gewohnte Begriff »Dialog« vertritt, bringt der »Polylog« das Ungesicherte, Vorbehaltlose und Unabgeschlossene unaufhebbare Pluralität, der sich christliche Theologie stellen muss, zum Ausdruck – eine Herausforderung, die im Grunde genommen die Geschichte christlicher Glaubensverantwortung von Anfang an durchzieht. Mit einem »responsiven« Habitus meine ich eine Weise der »Antwortlichkeit« bzw. »Verantwortlichkeit« des Denkens und Handelns, die das Ungewohnte, Irritierende und Beklemmende des menschlichen Lebens nicht zu »normalisieren« versucht, sondern als Anspruch begreift, der die Ordnungen und Plausibilitäten des »Eigenen« zu neuen Antworten nötigt.⁵⁶ Das Fremde (im anthropologischen, kulturellen, religiösen Sinn) ist kein Störfall, der »behoben« werden müsste, sondern ein Stachel, der neue Erkenntnis provoziert und zu kreativem Handeln anleitet – diese Einsicht gilt auch für die (Interkulturelle) Theologie, die sich der Erfahrung des Fremden auf vielfache Weise zu stellen hat, ja in gewisser Weise eine »Expertin« für das Fremde werden muss. Das Gegenteil eines »responsiven Habitus« wäre entweder eine Haltung der Gleichgültigkeit, die sich von nichts und niemandem betreffen lässt, oder eine kolonialisierende Erkenntnistheorie und -praxis, die alles, was nicht der eigenen Identität entspricht, anzugeleichen oder abhängig zu

⁵⁵ Ich folge im Wesentlichen dem Polylog-Konzept von Franz Martin Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung, Wien 2004, 66–73.

⁵⁶ Vgl. die konzentrierte Darstellung bei Bernhard Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main 2006, 56–67.

machen versucht – also eine Form von Theologie, die nicht zu »hören« vermag, sondern alles dem eigenen Verständnis unterordnet.

Was sind nun zentrale Arbeitsbereiche einer Interkulturellen Theologie, die in diesem Sinn eine »polylogie« Kompetenz und einen »responsiven« Habitus aufweist?

- Theorie der *Kultur*: Interkulturelle Theologie analysiert die kulturellen Dimensionen des Lebens und Glaubens, setzt sich mit unterschiedlichen Kulturtheorien auseinander und steht kulturalistischen Ansätzen, die einer homogenisierenden und essentialisierenden Vorstellung von »Kultur« oder »Inkulturation« folgen, kritisch gegenüber.
- Theorie der *Religion*: Interkulturelle Theologie ist mit den relevanten religionswissenschaftlichen Ansätzen in Geschichte und Gegenwart vertraut, reflektiert Zusammenhänge und Differenzen zwischen »beobachtenden« und »teilnehmenden« Religionsdiskursen, verfügt über eine differenzierte und problembewusste Kompetenz zur Wahrnehmung religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche und analysiert Erfahrungen interreligiöser Dialoge.
- Theorie der *Gesellschaft*: Interkulturelle Theologie arbeitet mit (religions-)soziologischen Diskursen und beleuchtet die Wechselwirkungen zwischen Religion und Gesellschaft interdisziplinär (mit Bezug auf Sozial-, Wirtschafts- und Politikwissenschaften). Einen besonderen Akzent setzt Interkulturelle Theologie in diesem Zusammenhang auf gesellschaftliche Umbrüche und Transformationen in den Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas und auf Fragen der Globalisierung.
- Theorie der *Vernunft*: Interkulturelle Theologie bewegt sich in unterschiedlichen Konzepten von Rationalität, setzt sich mit den Topoi und Atopoi »Identität«, »Alterität«, »Pluralität« und »Exteriorität« auseinander (das heißt mit den Ansprüchen des Eigenen, des Anderen, des Vielen und des Fremden) und versucht, sich mittels eines hermeneutischen und kommunikationstheoretischen Problembewusstseins mit der Hybridität, Partikularität und Universalität des Christlichen auseinanderzusetzen.

Insofern christliche Theologie von vornherein einen globalen Bezug aufweist – also den Anspruch einer Hoffnung verantwortet, der die *Welt als Ganze* betrifft (und nicht nur den kirchlichen Binnenraum oder bestimmte Ausschnitte der Wirklichkeit), – wird sie immer als »Interkulturelle Theologie« arbeiten bzw. sich als »Theologie Interkulturell« begreifen, weil Interkulturalität nicht Teil eines »Sonderforschungsbereichs« ist, sondern Haltung und Orientierung jeglicher

Theologie darstellt, die ihre Aufgabe angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen ernst nimmt.⁵⁷ Eine Reihe von Studien zur Konzeption und Weiterentwicklung des Fachs »Interkulturelle Theologie«, die in den vergangenen Jahren veröffentlicht wurden,⁵⁸ haben wichtige Impulse zur Etablierung und Weiterentwicklung einer Disziplin gegeben, die sich nicht nur den großen Fragen unserer Zeit (Religionspolitik, Globalisierung, postkoloniale Verwerfungen, Migration, Wirtschaftskrise usw.) stellt, sondern die Theologie insgesamt daran erinnert, dass sie sich in einem globalen Horizont bewegt, in dem sich dem »Logos christlicher Hoffnung« neue, ungeahnte Möglichkeiten theologischer Verantwortung erschließen.

(Univ.-Prof. Dr. Franz Gmainer-Pranzl ist Lehrstuhlinhaber für Systematische Theologie und seit 2009 Leiter des Zentrums »Theologie Interkulturell und Studium der Religionen« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.)

ABSTRACT

The subject, »Intercultural Theology«, which, for a number of years now, has been featured at several university institutions in the German-speaking area, introduces a high level of innovative potential and interdisciplinary competency; however, at the same time, displays ambiguity with regard to its epistemological status and the context of individual disciplines. The article at hand examines the variety of the diverse fields of work that are associated with »intercultural theology« and proposes an exemplary distinction between four fields of research, which are oriented towards the guiding perspectives of »culture« and »religion«, as well as towards the difference between concrete interactions and theoretical basic issues. In this way, (1) contextual theology, (2) intercultural theology, (3) comparative theology, and (4) the theology of religions can be identified as central focal points of a debate, which was initiated by theological and social developments of the 20th century and which places the »Logos of Christian hope« (1 Peter 3:15) into a horizon of global responsibility.

⁵⁷ So die Sprachregelung am »Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen« an der Universität Salzburg: »Die adverbiale Syntax von Theologie Interkulturell unterstreicht die Interkulturalität als Form jeglicher Theologie« (Ulrich Winkler, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption, in: SaThZ 11 (2007), 58–73, hier: 59).

⁵⁸ Vgl. Klaus Hock, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011; Volker Küster, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011; Mark J. Cartledge/David Cheetham (Hg.), Intercultural Theology. Approaches and Themes, London 2011; Henning Wrogemann, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Gütersloh 2012; Judith Gruber, Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013.