

„Glaube in einer Welt in Bewegung und Kirche im Werden“

Plädoyer gegen die (Selbst-)Marginalisierung der Theologie in Zeiten der Welt-Kirche

Margit Eckholt

I. „Glaube in einer Welt in Bewegung und Kirche im Werden“

Vom Zentrum zur Peripherie und wieder zurück – eine neue Vermessung von Welt und Kirche im Pontifikat von Franziskus

I.1 „A la calle!“ („Auf die Straße“!, Papst Franziskus) – Glaube in einer Welt in Bewegung

In einem Interview für die Internetzeitschrift der Jesuitenuniversität Unisinos in São Leopoldo weist die brasilianische Religionssoziologin Brenda Carranza auf die „Entspannung“ in den Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft hin, zu der der neue Stil von Papst Franziskus, vor allem seine Forderung einer „De-zentrierung“ der Kirche, führe. „Ein Aufatmen ist möglich im Innern des Katholizismus, und es ist möglich, sich seine Kräftigung vorzustellen, denn er stellt in das Zentrum seiner religiösen Botschaft die Sorge um die Schmerzen und Bedrängnisse der Männer und Frauen heute.“¹

Was die Religionssoziologin Brenda Carranza „Aufatmen“ nennt, lässt sich auf verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens und auch im Blick auf die theologische Arbeit wahrnehmen. Im guten geistlichen Sinn einer „Distanznahme“ und „Relativierung“ wird den Spannungen, die sich in den letzten Jahren aufgebaut und zu neuen Polarisierungen auf den Ebenen von kirchlicher Praxis und theologischer Reflexion geführt haben und die sich gerade im Blick auf das Kirche-Welt-Verhältnis verdichten, ihre Spitze genommen. De-Zentrierung

¹ Interview mit *Brenda Carranza*, 31.7.2013, zitiert nach: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/522322-as-intervencoes-do-pontifice-mudaram-de-tom-da-presenca-teologica-para-o-contato-pastoral-entrevista-especial-com-brenda-carranza> (5.10.2014): „... dá um respire ao interior do catolicismo e autoriza a imaginar seu revigoramento, pois coloca no amago da sua mensagem religiosa a preocupacao com as dores e as angustias dos homens e das mulheres contemporaneos.“

ist angesagt, in diesem Sinne „Entweltlichung“ als Abschied von den Relikten einer Zeit der „cristiandad“, von der sich – trotz des Neuaufbruchs der Nachkonzilszeit – gerade die lateinamerikanischen Kirchen nicht gänzlich frei gemacht haben; das betrifft den Klerikalismus, Verquickungen von Kirche und Staat. Eine solche De-zentrierung ist nur auf den vielen Wegen der Welt möglich; „a la calle“, „auf die Straße“, das ist der Aufruf von Papst Franziskus.

In einem Interview mit den beiden argentinischen Theologen Carolina Bacher Martínez und José Juan Cervantes am 4. Mai 2012 aus Anlass eines Forschungsprojektes zur Großstadtpastoral hatte der damalige Kardinal Jorge Mario Bergoglio, Erzbischof in der 13-Millionen-Mega-Stadt Buenos Aires, vom „Auftrag“ der Kirche gesprochen, „auf die Straße“ zu gehen: „Wenigstens die Ortskirche von Buenos Aires hat diesen Auftrag: auf die Straße zu gehen. Immer sage ich, dass es (verschiedene, M. E.) Weisen gibt, die Kirche zu leben: entweder eingeschlossen, im *Ghetto* – die Karikatur wäre die Sakristei – oder auf die Straße hinausgehend, um (das Evangelium, M. E.) zu verkünden. Die kirchlichen Institutionen, die sich in sich selbst einschließen, sind autoreferentiell. Und wenn man auf die Straße hinausgeht, wirst du dem begegnen, was du siehst, und du wirst vom Evangelium aus antworten [...]“² Natürlich, so fährt er fort, bleibt das nicht ohne Probleme, es kann vieles passieren, so wie jeder, der auf die Straße geht, Gefahr läuft, „dass ein Unfall passiert“; aber er ziehe einer „kranken“, „autoreferentiellen“, in sich abgeschlossenen Kirche diese „Iglesia accidentada“ – die Kirche, „die einen Unfall hat“ – vor.³ Er selbst habe genauso viel von der „Straße“ gelernt, wie von der theologischen Fakultät, darum sage er Gott Dank.⁴

² Entrevista al Cardenal Jorge M. Bergoglio sj, „Callejar en el sentido más amplio de la palabra [...]“, in: V. R. Azcuy (Hrsg.), Ciudad vivida. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires, Buenos Aires 2014, 237–244, hier 239.

³ Ebd.

⁴ Vgl. auch: *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013 (im Folgenden zitiert: EG): „Brechen wir auf, gehen wir hinaus, um allen das Leben Jesu Christi anzubieten! Ich wiederhole hier für die ganze Kirche, was ich viele Male den Priestern und Laien von Buenos Aires gesagt habe: Mir ist eine ‚verbeulte‘ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche,

Wenn ich mit Erzbischof Bergoglio – Papst Franziskus – vom „salir a la calle“ am Beginn dieser Ausführungen spreche, so ist das mehr als eine „Anekdote“. Die „Straße“ steht für die Realität der Metropolen und Mega-Städte unserer Zeit, in der sich die Veränderungsprozesse des Katholizismus in Zeiten der Globalität verdichten, mit all ihren Problemen: Verkehrschaos, massive ökologische Herausforderungen, Gewalt, Unsicherheit, ein stetes Kommen und Gehen, Migration und Transit, aber auch Chancen und Herausforderungen, die Suche nach neuen Lebensmöglichkeiten. Die Religionssoziologin Brenda Carranza ist Expertin für die neuen charismatischen religiösen Bewegungen in Brasilien, ihre Präsenz in den Medien, die Umformung der Jugendkulturen und damit verbunden die massiven Veränderungen des Katholizismus in Brasilien. Während vor 30 Jahren noch ca. 90 % der Brasilianer Mitglieder der katholischen Kirche waren, ist die Zahl in den letzten Jahren auf 60 % zurückgegangen, die neo-pentekostalen Kirchen verzeichnen ein immenses Wachstum in allen Schichten der Bevölkerung, vor allem in den Randzonen der Metropolen und Mega-Cities. „Neue Kulturen“, so Papst Franziskus in *Evangelii gaudium*, entstehen genau hier, „in diesen riesigen menschlichen Geographien“, sicher voller „Ambivalenzen“ (EG 74) und Widersprüche, und der Christ, so der Papst, ist „gewöhnlich nicht mehr derjenige [...], der Sinn fördert oder stiftet, sondern derjenige, der von diesen Kulturen andere Sprachgebräuche, Symbole, Botschaften und Paradigmen empfängt“ (EG 73): „Eine neue Kultur pulsiert in der Stadt und wird in ihr konzipiert.“ (ebd.), und genau darum muss Kirche „auf die Straße“ gehen. Hier, in den vielen Räumen des „Zwischen“ – des „in-between“, wie die postkolonialen Denkansätze die Zwischenräume der „inter-kulturellen“ Begegnungen in der globalisierten Welt nennen⁵ –, tun sich in aller Ambivalenz und allem Widerspruch neue Begegnungsräume auf. Hier ist die Welt in Bewegung, ereignet sich Neues, und hier ist auch Glaube in Bewegung gekommen. In den Metropolen und Mega-Cities der Welt bildet sich ein neuer „Religionsstil“ heraus, auch

die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist [...]" (EG 49).

⁵ Vgl. dazu: J. Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, 119–126 (Inter/Kulturalität, postkolonial).

das Christentum übergreifend, charismatisch, subjektorientiert, oft fundamentalistisch. Mittlerweile sollen, so religionssoziologische Studien, eine halbe Milliarde Menschen zu Pfingstgemeinden bzw. pfingstlerisch geprägten Kirchen gehören, davon die meisten in Afrika und Lateinamerika.⁶ Für das Jahr 2025 wird prognostiziert, dass im ehemals „katholischen Subkontinent“ Lateinamerika 44 % zu Pfingstgemeinden und einem pfingstlerisch geprägten Katholizismus gehören sollen.⁷ Der Lateinamerika-Experte und ADVENIAT-Mitarbeiter Michael Huhn spricht im Anschluss an eine Formulierung des protestantischen Theologen und Religionswissenschaftlers Heinrich Schäfer, eines der wenigen deutschen Experten für das Phänomen der Pentekostalisierung des Christentums, von der Ausbildung einer neuen „Grundgestalt“ christlichen Glaubens.⁸

„A la calle“, das heißt für die katholische Kirche, genau hier „präsent“ zu sein, die vielen Plätze und Straßen der Stadt nicht anderen zu überlassen, sondern ihren Beitrag – zusammen mit vielen anderen – zu einem „guten Leben“ zu leisten und dabei einen neuen „Stil“ des Christlichen auszubilden. Wenn Papst Franziskus in seiner bildlichen Sprache von Jesus spricht, der „von innen klopft“⁹, um hinausgehen zu können, so entspricht dieses Bild der neuen Präsenz von katholischer Kirche und Katholikinnen und Katholiken „in der

⁶ Vgl. zu den folgenden Überlegungen: *M. Eckholt*, Pentekostalisierung des Christentums? Zur „Rekonfiguration“ der religiösen Landkarte in Lateinamerika, in: *Stimmen der Zeit* 138 (2013), 507–520; *P. Jenkins*, Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse der weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 2011; *Religionsmonitor 2008*, hrsg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008; *J. Allen*, Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus, Gütersloh 2010.

⁷ Vgl. auch *D. Barrett u. a.*, *World Christian Encyclopedia. The world by countries, religions, churches, ministries*, Bd. 1, New York 2001; PEW Research Center, *Spirit and power. A 10-country survey of pentecostals*, Washington, DC 2006.

⁸ Vgl. *M. Huhn*, Religiöse Landkarte aufgemischt. Pfingstkirchen beenden die katholische Dominanz – zum Beispiel Brasilien, in: *Lateinamerika. Kirche, Glaube, Gesellschaft. Jahrbuch Mission 2010*, Hamburg 2010, 145–150; vgl. z. B. *H. Schäfer*, Homogenität – Transformation – Polarisierung. Religiosität in Lateinamerika, in: *Religionsmonitor 2008*, hrsg. von der Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2008, 186–198.

⁹ Zitiert nach: *H. Waldenfels*, Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen, Paderborn 2014, 30.

Stadt“, auf den öffentlichen Plätzen, auf dem neuen „Areopag“ der Stadt, im Gespräch mit den vielen anderen.

I.2 Die Ausbildung eines neuen „missionarischen Bewusstseins“ – „Kirche im Werden“

Auf diesen neuen Wegen, „a la calle“, zur Peripherie und von der Peripherie ins Zentrum, setzt der Papst aus dem Süden alles an einen neuen Ort, „ha descolocado a todo el mundo“ („Er hat uns alle umgekrempelt“), so der chilenische Arbeiterpriester Mariano Puga (geb. 1930) in einem Interview für „Amerindia“.¹⁰ Der Papst der Weltkirche holt das neue „missionarische“ Bewusstsein, das an den „Rändern“ schon lange präsent war und in der „nouvelle théologie“ bereits in den 40er und 50er Jahren letzten Jahrhunderts eine Stimme erhielt, in das „Herz“ der Kirche. Henri Godin und Yvan Daniel, Seelsorger der Christlichen Arbeiterjugend, sprechen 1943 von Frankreich als „Missionsland“, und der französische Dominikaner Yves Marie-Joseph Congar trägt zur Ausbildung eines neuen, auf die Christusbindung hin konzentrierten Missionsbegriffs bei. „Es geht darum, mit Jesus Christus auf dem Weg zu sein. Diese missionarische Situation kann so umschrieben werden: als Kirche mit den Menschen sein, im Hinblick auf Jesus Christus ... Die Mission verwirklicht sich, wenn man, anstatt von jemandem entfernt zu sein oder einfach neben ihm oder ihm gegenüber, wirklich *mit* ihm ist. Und zwar nicht nur um einer guten Kameradschaft willen, um der Freude willen, beisammen zu sein, sondern im Namen von etwas anderem: als Kirche und im Hinblick auf Jesus Christus.“¹¹ Genau dies hat dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seinem Rückbezug auf den Kernauftrag von Kirche, der Evangelisierung, der „Ansprache“ des Evangeliums in all' ihren Grundvollzügen, seine Dynamik gegeben hat. Mission, das ist nicht die „Bekehrung der anderen“, sondern das heißt, hinauszugehen, um bei den Menschen zu sein, auf der Straße, und hier, in der Fragilität und Fluidität des Lebens, in aller

¹⁰ M. Puga, „Este Papa ha descolocado a todos“, in: <http://www.lasegunda.com/Noticias/Nacional/2014/06/940180/este-papa-ha-descolocado-a-todos> (28.8.2014).

¹¹ Y. Congar, *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg i. Br. 1965, 225.

Not, allem Leid, bei den Migranten in Lampedusa, den Flüchtlingen aus den vielen Kriegsgebieten, den wegen ihres Glaubens Verfolgten Gott anzusagen, weil er genau hier – in den Notleidenden – entdeckt werden kann. Als Vorsitzender der Redaktionskommission für das Abschlussdokument der 5. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Aparecida (2007) hat Erzbischof Jorge Mario Bergoglio dem Text die entscheidende missionarische Ausrichtung gegeben und mit der Betonung der „Option für die Armen“ an den Weg der lateinamerikanischen Konzilskirche – von Medellín (1968) und den damit verbundenen neuen theologischen Impulsen der Befreiungstheologie ausgehend – angeknüpft. Von hier zieht sich der rote Faden hinein in das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium*; das Thema der Mission ist von der Peripherie in das „Zentrum“ der Weltkirche – bei gleichzeitiger „Relativierung“ der Polarität von Peripherie und Zentrum – geholt worden.¹²

Unterstützt von den Bischöfen im Leitungsteam des CELAM, aber auch seinen theologischen Beratern aus Buenos Aires, Carlos María Galli und Victor Manuel Fernández, hatte Erzbischof Jorge Mario Bergoglio entscheidend dazu beigetragen, dass die Konferenz von Aparecida einen neuen, beeindruckenden – und zuvor in dieser Weise von niemandem erwarteten – Beitrag zur „kirchlichen Vermessung Lateinamerikas“ vorlegen konnte, wie Peter Hünemann in seiner Analyse von Konferenz und Dokument in Anklang an den Roman von Daniel Kehlmann zur „Vermessung der Welt“¹³ geschrieben hat. Die „neuen Zeiten“ in Lateinamerika sind im Dokument benannt worden: zunehmende Säkularisierung und religiöse Pluralisierung, die massiven Schrumpfungsprozesse der katholischen Kirche und zurückgehenden Zahlen von Priester- und Ordensberufungen (zwischen 1974 und 2004 hat sich die Zahl der Priester im

¹² Vgl. dazu: M. Eckholt, Ein Papst des Volkes. Die lateinamerikanische Prägung von Papst Franziskus, in: Theologisch-praktische Quartalschrift (2015) (in Vorbereitung); vgl. Aparecida 2007. Schlußdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.–31. Mai 2007, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007 (zitiert: DA).

¹³ P. Hünemann, Kirchliche Vermessung Lateinamerikas. Theologische Reflexionen auf das Dokument von Aparecida, in: Theologische Quartalschrift 188 (2008), 15–30; vgl. ebenso: C. Krauß/G. Kruip, In Selbstblockaden verstrickt. Römische Korrekturen am Schlußdokument von Aparecida, in: HerKorr 61 (2007), 450–453.

Vergleich zur Gesamtbevölkerung halbiert), die Herausforderung der neuen kulturellen Kontexte gerade in den großen Städten.

Die lateinamerikanischen Bischöfe sprechen angesichts dieser neuen „Zeichen der Zeit“ auf ihren Konferenzen von einer notwendigen „conversión pastoral“ („pastoraler Umkehr“) und neuen pastoralen Strukturen (DA 25; vgl. die Aufnahme in EG 27), und das ist mehr als eine bloße „Neuausrichtung“ der Pastoral, so die Übersetzung des Wortes „conversión“ in der deutschen Textausgabe der Konferenz von Aparecida.¹⁴ Wenn mit Mariano Puga von einem „descolocar“ gesprochen wird, das das neue Pontifikat bedeutet, so ist diese „conversión“ gemeint. In einer Welt in Bewegung ist auch Glaube in Bewegung gekommen, ist angesichts der neuen Präsenz von Religionen und Spiritualitäten in der Öffentlichkeit eine neue Präsenz des Christentums und der katholischen Kirche notwendig. Vom „Süden“ kommend, auf dem Hintergrund der Erfahrungen der lateinamerikanischen Ortskirchen – ähnliche Entwicklungen sind in den afrikanischen oder asiatischen Kirchen festzumachen – gibt Franziskus dabei eine entscheidende Orientierung. In einer zunehmend gebrochenen und verwundeten Welt, von Gewalt, Unsicherheiten, Kriegen geprägt, auf den vielen Straßen und Plätzen der Welt, kann Kirche „werden“ und ihren Beitrag zu den „Praktiken“ der Menschen in der Stadt im Dienst eines „guten Lebens“ leisten, wenn sie den Humanismus stärkt, der Diversität, Partizipation und Anerkennung bedeutet.¹⁵ Die Verkündigung des Evangeliums auf den Plätzen und Straßen der Stadt soll daran erinnern, was den Menschen Mensch sein lässt und ihm darin „Bürgerschaft“ gibt. Sie wird, so Franziskus, „eine Grundlage sein, um in diesen Zusammenhängen (M. E. die neuen Kulturen, die Ambivalenz des Lebens in den Großstädten) die Würde des menschlichen Lebens wiederherzustellen, denn Jesus möchte in den Städten Leben in Fülle verbreiten.“ (EG 75) Es geht darum, „das Menschliche bis zum Grunde zu leben

¹⁴ Vgl. dazu: *M. Delgado*, Die Kirche als „fruchtbare Mutter“. Wie Papst Franziskus „die Freude der Evangelisierung“ wiedergewinnen möchte, in: *evangel. Magazin für missionarische pastoral* 2 (2014), in: <http://www.euangel.de/ausgabe-2-2014/veraenderung-in-der-organisation-kirche-und-die-freude-des-evangeliums/die-kirche-als-fruchtbare-mutter> (28.8.2014).

¹⁵ *Ch. Taylor* spricht in seiner Analyse des „Säkularen Zeitalters“ von einem „ausgrenzenden Humanismus“ der „säkularen Spiritualitäten“: Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2009, 1063–1068.

und als ein Ferment des Zeugnisses ins Innerste der Herausforderungen einzudringen, in jeder beliebigen Kultur, in jeder beliebigen Stadt“, genau das lässt auch „den Christen besser werden und befruchtet die Stadt“ (EG 75). Dies ist die neue „kontinentale Mission“ (DA 551), von der die lateinamerikanischen Bischöfe sprechen. Die Ansage des Evangeliums steht immer im Dienst der Menschwerdung.

Wenn Katholiken und Katholikinnen diese humanisierende Kraft christlichen Glaubens in die Areopage der Stadt einspeisen, tragen sie mit ihren „Praktiken“ dazu bei, dass die vielen Orte und Nicht-Orte der Stadt zu „Räumen“ werden, in denen im Miteinander der Menschen die „Poesie“ der neuen Stadt – das neue Jerusalem, ohne Mauern, ohne Tempel – durchbricht.¹⁶ „Die eschatologische Neue Stadt“, so formuliert es der brasilianische Theologe und Kappuziner Luis Carlos Susin, „als Richtlinie für geschichtliche Entscheidungen und konkrete, ihre reale Möglichkeit vorwegnehmende Zeichen ist Inspiration für die Überwindung der Tempel, in denen die Verschuldeten geopfert werden, und für das Einräumen eines Platzes, auf den alle passen, eines Raums der Inklusion von Vielfalt als Reichtum und Lebensfülle [...]. Im öffentlichen Raum, dem theologischen Ort der Stadt schlechthin, konstituiert sich die kirchliche Gemeinschaft von Jesus und dem Heiligen Geist ausgehend als Raum des Tisches und des Beistandes, als sabbatischer Traum der Selbstlosigkeit und Inklusion.“¹⁷ „Das macht eine Evangelisierung nötig“, so nochmals Papst Franziskus (EG 73), „welche die neuen Formen, mit Gott, mit den anderen und mit der Umgebung in Beziehung zu treten, erleuchtet und die grundlegenden Werte wachruft. Es ist notwendig, dorthin zu gelangen, wo die neuen Geschichten und Paradigmen entstehen, und mit dem Wort Jesu den innersten Kern der Seele der Städte zu

¹⁶ Vgl. M. Eckholt, Poesie der Stadt. Wie sieht die neue Stadt aus?, in: M. Eckholt/S. Silber (Hrsg.), Glauben in Mega-Citys. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral, Ostfildern 2014, 302–321. – Zu den „Orten“, „Nicht-Orten“ und „Praktiken“ in der Stadt: M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press 2011, 117: „[...] space is a practiced place [...]. Thus the street [...] is transformed into a space by walkers.“

¹⁷ L. C. Susin, Die Stadt, die Gott will. Ein Platz und ein Tisch für alle, in: M. Eckholt/S. Silber (Hrsg.), Glauben in Mega-Citys (s. Anm. 15), 275–287, hier 287. – Vgl. auch EG 73: Es geht darum, „neuartige Räume für Gebet und Gemeinschaft zu erfinden“.

erreichen.“ Das missionarische Handeln wird zum „Paradigma für alles Wirken der Kirche“ (EG 15).

I.3 „... dass das II. Vaticanum überholt ist“ (Marie-Dominique Chenu) – ein neuer „Stil des Christlichen“ in einer Welt in Bewegung

Fünzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil lädt der Papst aus dem Süden zu einer „Neuvermessung“ der katholischen Kirche und ihres Auftrags der Evangelisierung ein, er verschafft – um die Formulierung von Brenda Carranza aufzugreifen – ein „Aufatmen“ im Blick auf die in den letzten Jahren polarisierten Debatten um Hermeneutik und Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sein Weg von der Peripherie in das Zentrum lässt den weltkirchlichen Aufbruch in den Ortskirchen und kontextuellen Theologien des Südens bzw. Südostens in den Vordergrund treten, und im Kreuzen der verschiedenen Räume der Welt wird genau deutlich, dass das Konzil eine wirkliche Neuvermessung für die katholische Kirche bedeutet hat. Die Kirchen des Südens haben das, was der Dominikaner Marie-Dominique Chenu das „Prophetische“ des Konzils nannte, auf ihre Weise verstanden und interpretiert und darin den Geist des Evangeliums aus seinem Ursprungsgrund, wie es der Jesuit Christoph Theobald nennt, „hervortreten“ lassen¹⁸, in und als „Treue zur Anfangsinspiration“.¹⁹ „Wenn man das Konzil durch

¹⁸ Vgl. dazu: Ch. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 Bde., Paris 2007; vorliegender Zugang zum 2. Vatikanischen Konzil knüpft an die Interpretation an, die P. Theobald vorgelegt hat: Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive, in: Ch. Böttigheimer (Hrsg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision*, Freiburg i. Br. 2014, 203–219. P. Theobald spricht von der „ekkesiogenetischen Vision des Missionsdekrets“ (205). Die französischen Missionstheologen haben die „klassische Unterscheidung zwischen der Evangelisierung einer neuen Generation oder der Neuevangelisierung eines christlich geprägten Volkes und der Gründung und Entwicklung einer Kirche in einem Volk, das nicht vom Christentum bestimmt wurde“ (204) aufgesprengt. Ebd. 205: „In unserer kulturellen Gegenwartssituation ‚entsteht‘ und wächst Kirche dank kirchengründender Mission nur in einem ganz bestimmten Verhältnis zur Gesellschaft; sie vollzieht sich hier und jetzt in einer konstanten Beziehung mit allen Menschen, auch mit denen, die nach menschlichem Ermessen nie Jünger/innen Jesu werden und auch nie ihr angehören werden.“

¹⁹ M. D. Chenu, *Von der Freiheit eines Theologen*. M.-Dominique Chenu im Ge-

eine Haupteigenschaft charakterisieren sollte“, so Marie-Dominique Chenu im 1975 veröffentlichten Interview „Von der Freiheit eines Theologen“, „würde ich das Adjektiv ‚prophetisch‘ vorschlagen, und zwar im ganzen, starken, auch theologisch und soziologisch fachlichen Sinn des Wortes. Der Prophet ist es, der in den ihm be-gegnenden Ereignissen erkennt, was sie in die Kontinuität und in die Brüche einer im Gang befindlichen Geschichte einbindet. Der Prophet untersucht Strukturen und Begriffe nicht in ihrem statischen Zustand, sondern in ihrer Dynamik. Auf diese Weise ist, wie es die berühmte Formel ausdrückt, die Zukunft schon gegenwärtig. Der Prophet erkennt sie, liest sie, spricht sie aus – nicht in eingefrorenen und rational definierten Begriffen, sondern im scharfsichtigen Zugriff. [...] Es geht also nicht darum, möglichst klar ausgesprochene Prinzipien zur Anwendung zu bringen, sondern darum, die Implikationen ständig neu zu entdecken, und dies nicht durch eine mehr oder weniger opportunistische Adaptation, sondern durch die Treue zu den tiefsten Inspirationen.“²⁰

Gerade weil die Kirchen des Südens sich – mit den Worten von Chenu – „unermüdlich an den ‚Zeichen der Zeit‘ abarbeite(n)“²¹ – haben sie, orientiert an der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*, am Dekret zur Erneuerung der Mission *Ad gentes* und der Erklärung über die Haltung der katholischen Kirche zu anderen Religionen *Nostra aetate*, zu einer „Neu-Lektüre“ des Konzils gefunden und zu einer – gerade auch auf unsere Zeit zutreffenden – Interpretation des „aggiornamento“ gefunden, das eben, so Chenu, „keine Aktualisierung“ bedeutet, „nach der man, ausgestattet mit maßgeblichen Formeln, den alten Weg wieder aufnimmt, es ist ein Verständnis, das sich unermüdlich an den ‚Zeichen der Zeit‘ abarbeitet, das sich mit dem Auftreten neuer Werte als Stoff des Evangeliums in einer Welt in Bewegung auseinander setzt.“²² In genau diesem Sinn ist das Zweite Vatikanische Konzil im Pontifikat von Franziskus „präsent“ und gleichzeitig ist es, weil es um die gegenwärtige Ansage des Evangeliums in „prophetischem Geist“ und

spräch mit Jacques Duquesne. Aus dem Französischen von Michael Lauble, Mainz 2005, 237.

²⁰ M. D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen (s. Anm. 18), 236.

²¹ M. D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen (s. Anm. 18), 236f.

²² Ebd.

„in Treue zur Anfangsvision“ geht, mit den Worten von Marie-Dominique Chenu „überholt“.²³

Mit Franziskus wird der Weg der Konzilskirche in den Ländern des Südens erinnert und damit tritt ein Grundimpuls der beiden Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. wieder ins Licht, der auf dem Konzil selbst – mit Ausnahme der Gruppe der „Kirche der Armen“²⁴ – in den Hintergrund getreten ist, vielleicht noch nicht in seiner Tragweite gesehen worden ist: die Vision einer Kirche auf allen Wegen des Menschen, vor allem hinein in alle Trauer und Bedrängnisse, die „samaritanische“ Kirche, so das Dokument von Aparecida im Anschluss an den auf der Konferenz in Medellín begründeten und von den verschiedenen Befreiungstheologien und kontextuellen Theologien begleiteten Weg.²⁵ Auf diesen Wegen wird das Konzil „überholt“, aber das „Neue“ der Gegenwart orientiert sich an der „Vision des Ursprungs“: dem für den Menschen zum Nächsten gewordenen Menschensohn, Jesus von Nazareth, dem Christus. Der Evangelisierungsauftrag der Kirche, so das Dokument von Aparecida, hat seinen Ursprung „in der leidenschaftlichen Liebe zu Christus, der das Volk Gottes bei seiner Aufgabe begleitet, das Evangelium dadurch in die Geschichte zu inkulturieren, dass es eifrig und unermüdlich den Liebesdienst des Samariters tut“ (DA 491).

²³ M. D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen (s. Anm. 18), 237: „In der Konstitution *Gaudium et spes* macht sich das prophetische Element natürlich am stärksten bemerkbar – nicht zum Nachteil der Analyse übrigens, sondern in der Spannung, die sie mit unserer im Wandel befindlichen Welt in Verbindung hält. Und viele andere Erklärungen oder Dekrete sind von diesem prophetischen Geist beseelt. Deshalb und in diesem Sinne kann man, das Wort wohl wägend, sagen, dass das II. Vaticanum überholt ist.“ Das drückt mehr aus als die These von Karl Rahner, das Konzil sei „der Anfang des Anfangs“: Das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluß des II. Vatikanischen Konzils im Herkulesaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg i. Br. 1965.

²⁴ Vgl. dazu: M. Eckholt, Kirche der Armen, in: M. Delgado/M. Sievernich (Hrsg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i. Br. 2013, 205–224.

²⁵ Zur „samaritanischen Kirche“ vgl. Dokument von Aparecida (DA) 135: Um dem Ruf Jesu zur Nachfolge zu entsprechen, „müssen wir in die Dynamik des barmherzigen Samariters (vgl. Lk 10,29–37) eintreten. Sie verpflichtet uns, vornehmlich für alle Leidenden Nächste zu werden und eine Gesellschaft ohne Ausgeschlossene zu gestalten, indem wir so handeln wie Jesus.“ (DA 135) Den Glauben ansagen, missionarisch sein, das ist nicht losgelöst davon, den „Liebesdienst des Samariters“ (DA 491) zu tun.

Papst Paul VI. hat in seiner Rede zum Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils am 7. Dezember 1965 genau darin den „Geist der Konzilskirche“ zusammengefasst: Die Brücke vom Konzil, über den Weg der lateinamerikanischen Ortskirche und das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* zum Apostolischen Schreiben von Papst Franziskus *Evangelii gaudium* ist damit gebaut: „Die schöne alte Erzählung vom guten Samariter war Beispiel und Norm, welcher der geistliche Kurs des Konzils folgte. Eine gewaltige Liebe zu den Menschen durchströmte das gesamte Konzil. Die Wahrnehmung und neuerliche Betrachtung der menschlichen Bedürfnisse, die umso drückender werden, je weiter der Sohn dieser Erde heranwächst, haben den ganzen Eifer dieser unserer Synode beansprucht.“²⁶ Paul VI. hat dann drei Jahre später in seiner Ansprache zur Eröffnung der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín auf diese Begegnung mit Christus aufmerksam gemacht, die Gottes-Erfahrung „im Angesicht jedes Menschen“; hier, „vor allem wenn es in Tränen und Schmerzen hervorleuchtet, ist das Angesicht Christi zu erkennen (vgl. Mt 25,40).“²⁷ Das ist das „Prophetische“ des Konzils, das auf dem Weg der Erschließung der „Zeichen der Zeit“ in den Kirchen des Südens durchbrochen ist, eine neue Präsenz des Christentums „in der Welt“ und auf den vielen Straßen und neuen „Areopagen“ der Welt, im Dienst der Humanisierung.

In der Nachkonzilszeit sind in den Ortskirchen des Südens neue Theologien entstanden, die die ortskirchlichen Aufbrüche begleitet haben; zum großen Teil sind diese Ansätze marginalisiert und aus Perspektive des Nordens als „bloße“ Theologien der Peripherie wahrgenommen worden. Papst Franziskus stellt die Theologie eher in den Hintergrund²⁸, er holt das hervor, was jeden theologischen Aufbruch initiiert, das Evangelium selbst; „dieser Papst“, so der Arbeiterpriester Mariano Puga, „setzt den Akzent auf die wahrhaftige

²⁶ Der Auszug aus der Konzilsansprache von Papst Paul VI. ist zitiert nach: G. Gutiérrez, Die Spiritualität des Konzilsereignisses, in: M. Delgado/M. Sievernich (Hrsg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils (s. Anm. 24), 405–421, hier 406.

²⁷ Ebd.

²⁸ Vgl. Predigt von Papst Franziskus in Santa Marta, Die alten Frauen und der Theologe, 2. September 2014, zitiert nach: w2.vatican.va/.../papa-francesco-cotidie_20140902_meditazioni-74.pdf (13.10.2014).

Botschaft Jesu“²⁹. Aber auf diesem Weg der Distanznahme rückt er den von der Glaubenskongregation mehrfach angefragten theologischen Aufbruch in den Ortskirchen neu in den Vordergrund und weist auf den unhintergehbaren Zusammenhang von Pastoral, Spiritualität und Theologie hin. „Einer der wichtigsten Beiträge des Zweiten Vatikanischen Konzils war das Bestreben“, so Papst Franziskus in seiner Videobotschaft anlässlich der 100-Jahr-Feier der theologischen Fakultät in Buenos Aires, „diese Trennung zwischen Theologie und Pastoral, zwischen Glauben und Leben zu überwinden. Ich wage zu sagen, dass es die Grundordnung der Theologie – das Handeln und Denken aus dem Glauben heraus – gewissermaßen revolutioniert hat.“³⁰ Wenn Befreiungstheologen mit Blick auf das Pontifikat von Franziskus von einem neuen „Frühling der Kirche“³¹ sprechen, so deuten sie auf dieses „Ereignis des Geistes“ fünfzig Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils hin. Mit Franziskus wird an das erinnert, was das Prophetische des Konzils gewesen ist, und darin „überholt“ er das Konzil. Ein solcher Weg bedarf einer Begleitung durch eine „starke“ Theologie: Welche Gestalt von Theologie erfordert der neue Weltkontext, erfordert eine Kirche „a la calle“, in einer Welt in Bewegung, in der auch der Glaube in Bewegung gekommen ist?

²⁹ M. Puga, „Este Papa ha descolocado a todos“ (s. Anm. 10): „Este Papa está poniendo el acento en el verdadero mensaje de Jesús, y eso es lo importante.“

³⁰ Botschaft von Papst Franziskus zum 100. Jahrestag der theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Argentinien, zitiert nach: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html (18.10.2015).

³¹ V. Codina, Los gestos simbólicos del Papa Francisco (10.4.2014), in: <http://blog.cristianismeijusticia.net/?p=10856&lang=es> (28.8.2014); vgl. auch: Eduardo de la Serna, Un año de Francisco, in: <http://blogeduopp.blogspot.de/2014/03/un-año-de-francisco.html> (28.8.2014); Victor Codina spielt auf folgende Publikation von Amerindia – des Netzwerkes lateinamerikanischer Theologen und Theologinnen an: Vgl. A. da Silva Moreira/M. Ramminger/A. M. Ligorio Soares (Hrsg.), A primavera interrompida. O projeto Vaticano II num impasse, Bd. 2, 2006, in: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK2.pdf> (30.7.2014).

II. Plädoyer gegen die (Selbst-)Marginalisierung der Theologie – Theologie im „interkulturellen Austausch“

Wenn im Folgenden Herausforderungen bzw. Aufgaben der katholischen Theologie skizziert werden, so wird dies auf dem Hintergrund der „encrucijadas“ – des „Kreuzens“ der Wege – mit den kontextuellen Theologien der Nachkonzilszeit erfolgen, aber aus Perspektive einer nordatlantischen – deutschen – Theologin. In die folgenden fragmenthaft bleibenden Skizzen ist der Weg vielfältiger Aufbrüche – eine interkulturelle Dynamik – eingeschrieben. Dabei soll diese Theologie, so die These, im Dienst des neuen „Stils“ des Christlichen stehen, den Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* benennt.³²

Eine solche Theologie greift auf die neuen Wegmarken zurück, die die Missionswissenschaften in den letzten Jahrzehnten gesetzt haben und die zum Konzept einer „interkulturellen Theologie“ bzw. von „Theologie interkulturell“³³ geführt haben. Diese „interkul-

³² Vgl. EG 18: „[...] bestimmten Stil der Evangelisierung.“ – Dieser Stil ist bereits von Yves Congar in den 50er Jahren auf dem Hintergrund des sich immer mehr entchristlichenden Frankreich eingefordert worden: Die Kirche, so Congar, „ist heute aufgerufen, einen neuen Stil ihrer Gegenwart in der Welt zu finden.“ „Die Kirche sollte weniger von der Welt und mehr in der Welt sein. Sie sollte nur die Kirche Jesu Christi, das vom Evangelium geformte Gewissen der Menschen sein, aber wäre sie es!“ (Y. Congar, Für eine dienende und arme Kirche, Mainz 1965, 94f.) Das ist eine Kirche, „die nicht nur den Rahmen für Menschen bildet, die eine ‚Religion‘ ‚praktizieren‘, sondern ein Zeichen darstellt, das den Glauben erweckt, ein Milieu, das den mündigen Glauben erzieht und nährt.“ (Y. Congar, Christus in Frankreich, in: ders., Priester und Laien. Im Dienst am Evangelium, Freiburg i. Br. 1965, 221–233, hier 229.)

³³ Bereits in den 80er Jahren ist von Seiten der Missionswissenschaften das Konzept der „interkulturellen Theologie“ eingeführt worden: vgl. L. Bertsch, Der interkulturelle theologische Diskurs – eine Herausforderung an die abendländische Theologie, in: ders. (Hrsg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg i. Br. 1991, 178–193; R. J. Schreiter, Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie, Frankfurt a.M. 1997; N. Hintersteiner, Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft – Missionstheologie im interkulturellen Wandel, in: M. Delgado/G. Vergauwen (Hrsg.), Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, Stuttgart 2010, 99–127. – Zum interkulturellen Vollzug der Theologie vgl.: M. Eckholt, Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik, Nordhausen 2007; F. Gmainer-Pranzl (Hrsg.), Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung, Frankfurt a.M. 2012; J. Gruber, Theologie

turelle Dynamik“, so die These, muss die Methodik der Theologie prägen, und sie wird zu einer Erneuerung der Theologie „aus dem Geist des Evangeliums“ führen: Es melden sich gerade im „in-between“ der Begegnungen – in allen Bruchstellen, im Herausgefordertwerden durch die Realität des Fremden – die neuen „Zeichen der Zeit“, die „Bekehrung“, „Erschütterung“, „Aufbruch“ bedeuten³⁴, die insofern ein fruchtbarer Boden für eine die heute notwendigen Inkulturationsprozesse christlichen Glaubens begleitende Theologie ist. Gerade darum gehört „Interkulturalität“ zum Grundvollzug von Theologie.

Die Internationale Theologenkommission hat im Jahr 2012 ein Dokument zu „Perspektiven, Prinzipien und Kriterien“ der „Theologie heute“ vorgelegt.³⁵ Das Dokument steht in einer Reihe von Tex-

nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource, Stuttgart 2013 (s. Anm. 5); *M. Sievernich*, Konturen einer interkulturellen Theologie, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 110 (1988), 257–283. – Aus protestantischer Perspektive vgl. die Einführungen von: *K. Hock*, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011; *H. Wrogemann*, Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven, Gütersloh 2012. – Franz Gmainer-Pranzl skizziert den Auftrag von „Theologie interkulturell“: *F. Gmainer-Pranzl*, Theologie interkulturell. Die diskursive Form von Katholizität, in: Korrespondenzblatt des Canisianums 143 (2010/11), 16–34, hier 20: „Theologie interkulturell‘ ist zum einen das Ergebnis der Entwicklung eines Problembewusstseins in der Glaubens- und Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts, das in der Ära postkolonialer Aufarbeitung ambivalenter Missionserfahrungen eine ‚Wende zur Kultur‘ vollzog, und sie ist zum anderen die Explikation einer topologischen Kompetenz, die zur Grundausstattung christlicher Theologie gehört: den Logos christlicher Hoffnung gegenüber jedem – und das heißt auch: an verschiedenen Orten – zu verantworten.“

³⁴ *J. Gruber* weist – in Anlehnung an die Topologie von Hans-Joachim Sander – auf diese Bruchstellen hin: Theologie nach dem Cultural Turn (s. Anm. 5), 70: „... ‚machtbesetzte Konflikte‘ zwischen Kontexten, die als prekäre Herausforderungen die theologische Arbeit vorantreiben“; Theologie interkulturell sei „sensibel [...] für asymmetrische Machtverhältnisse interkultureller Repräsentations- und Rezeptionsprozesse, und ist sich ihrer eigenen Unabschließbarkeit bewusst“ (74).

³⁵ Vgl. *Internationale Theologenkommission*, Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien, 2012, zitiert nach: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_ge.html (12.9.2014) – Vgl. dazu: *M. Eckholt*, Das Katholische der Theologie. Das Dokument der Theologenkommission im Kontext der Weltkirche, in: Th. Söding (Hrsg.), Die Rolle der Theologie in der Kirche. Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission, Freiburg i. Br. 2015, 171–207.

ten, die die neuen Herausforderungen für das Grundverständnis von Theologie angesichts der zentralen gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen in der globalen Welt und neuen Wirklichkeitsinterpretationen durch Philosophie und Kulturwissenschaften in den Blick nehmen. Bereits 1972 hat die Theologenkommission in ihrem Dokument „Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus“ angesichts des „universalen und missionarischen Charakters des christlichen Glaubens“ (Nr. 9) darauf hingewiesen, dass „die von Gott geoffenbarten Ereignisse und Worte in jeder menschlichen Kultur je aufs Neue durchdacht, neu formuliert und zum Leben gebracht werden“ (Nr. 9).³⁶ Die Frage nach „Einheit und Vielfalt“ ist Leitmotiv des 2012 vorgelegten Dokumentes zum „status quaestionis“, den Perspektiven, Prinzipien und Kriterien theologischer Arbeit heute. In der Einleitung (1) wird auf die Ausdifferenzierung und Pluralisierung der Theologien und die Veränderungen in der theologischen Landschaft im Blick auf Akteure, Kontexte und Themen Bezug genommen, es wird hier die Gefahr einer „gewissen Zersplitterung der Theologie“ (1) benannt, die Theologie stehe „immer auch vor der Herausforderung, ihre Identität zu wahren“ (ebd.), und dies angesichts der Aufgabe der Kirche, „die eine Botschaft von Christus der Welt vermitteln will, sowohl theologisch wie pastoral“ (2). Nicht im Blick ist die neue interkulturelle Grundbestimmung der Theologie, in der sich „Einheit“ und „Katholizität“ gerade in der Dynamik je neuer Prozesse der Begegnung, des Austausches, der Konfrontationen, der Auseinandersetzungen neu konfigurieren; genauso wenig der sich verändernde Weltkontext eines „Glaubens in Bewegung“ und darin einer „Kirche im Werden“. Die Aufgabenbestimmung der Theologie ist „nach innen“ fokussiert und trägt darum, so meine These, zu der im Augenblick wahrzunehmenden „Marginalisierung“ der Theologie bei, im Innen und Außen von Kirche. Diese Marginalisierung ist durch eine Selbst-Marginalisierung der Theologie mit bedingt, die aus einer zunehmenden Selbst-Reflexivität der Theologie erwächst und der im Dokument der Theologenkommission genannten „Zersplitterung“ der Theologie (Ein-

³⁶ Vgl. *Internationale Theologenkommission*, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, 1972, zitiert nach: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1972_fede-pluralismo_ge.html (17.2.2014).

leitung, Nr. 1). Aufgebrochen werden kann diese Selbst-Reflexivität über ein Erschließen der interkulturellen Grundbestimmung von Theologie. Der „intellectus fidei“, so meine These, ist immer kontextuell verortet, also „inkulturiert“, gleichzeitig in der „Welt in Bewegung“ in stetem Austausch mit anderen Gestalten der Erschließung des „intellectus fidei“, und gerade in diesen im interkulturellen Vollzug entstehenden neuen Räumen melden sich die neuen „Zeichen der Zeit“ und damit neue Wege gegenwärtiger Theologie im Dienst der „Kirche im Werden“. Theologie muss heute – mehr als zuvor – in und aus verschiedenen „communities“³⁷ erwachsen, sie vollzieht sich als steter „Dialog“, in interkulturellen, ökumenischen und interreligiösen Vollzügen, anders ist der „gemeinsame Diskurs“, den auch die Theologenkommission fordert³⁸, nicht möglich. Eine solche Theologie verortet den „intellectus fidei“ in der neuen „missionarischen Situation der Kirche“;³⁹ auch Theologie ist „in Bewe-

³⁷ Vgl. *Internationale Theologenkommission*, Theologie heute (s. Anm. 34), Nr. 45: Der „Dienst der Theologen“ ist „personal, aber auch gemeinschaftlich und kollegial; das heißt, er wird in und für die Kirche als Ganze geleistet und er wird solidarisch gelebt mit all denjenigen, die dieselbe Berufung haben“. – Gerade aus weltkirchlicher Perspektive ist die Vernetzung der Theologen und Theologinnen „auf der ganzen Welt in verschiedenen Ländern und Kulturen“ von Bedeutung. EATWOT, die Ökumenische Vereinigung von Theologinnen und Theologen der Dritten Welt“, hat von seiner Gründung im Jahr 1976 an den Entstehungsprozess kontextueller Theologien begleitet und durch die Organisation von Kongressen unterstützt: Hilfswerke in Deutschland wie Missio, Misereor und Adveniat unterstützen in ihrer Theologenförderung die Netzwerkbildung. Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland steht im Dienst der solidarischen Zusammenarbeit zwischen theologischen Ausbildungszentren in Deutschland und in Lateinamerika. Die Europäische Gesellschaft für katholische Theologie trägt in besonderer Weise den wissenschaftlichen und kollegialen Austausch zwischen Fakultäten und Instituten in Europa und hat nach dem Fall der Mauer 1989 den theologischen Neuaufbruch in den Ländern des Ostens begleitet.

³⁸ *Internationale Theologenkommission*, Theologie heute (s. Anm. 34), Nr. 2. Ebenso: „Es ist daher legitim, von der Notwendigkeit einer bestimmten Einheit der Theologie zu sprechen. Allerdings muss man mit dem Begriff der Einheit umsichtig umgehen; man darf sie nicht mit Uniformität oder der Festlegung auf einen bestimmten Stil verwechseln. Die Einheit der Theologie muss wie die Einheit der Kirche, [...] eng mit dem Gedanken der Katholizität verbunden sein, ebenso wie mit dem Gedanken der Heiligkeit und Apostolizität.“ (2)

³⁹ Vgl. Y. Congar, *Priester und Laien im Dienst am Evangelium*, Freiburg i. Br. 1965, 225: „Die Bemühungen, um endlich mit ihm zu sein, im Hinblick auf Jesus Christus, bilden die Sinnspitze der inneren Mission [...]“. „Es geht darum, mit

gung“, wenn sie sich nicht selbst marginalisieren möchte. Als solche „interkulturelle Theologie“ ist sie „inkulturiert“ im konkreten gesellschaftlichen, kulturellen, politischen und ökonomischen Kontext, ohne in ihm aufzugehen; darin wird sie zu einer neuen öffentlichen Theologie.⁴⁰ Erst dann steht sie wirklich im Dienst dieser missionarischen – und darin katholischen – Kirche, die selbst in der je neuen Orientierung am Evangelium – die sich gerade in den verschiedensten Begegnungen und Dialogen der Welt vollzieht – in ihr Wesen hineinwächst. Ein solches Konzept knüpft an die von Robert Schreiter vorgelegte Bestimmung der Katholizität an, die „eine einschließende Ganzheit und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation“⁴¹ bedeutet. Katholizität ist, so auch Avery Dulles, die „Fähigkeit, Verschiedenes spannungsreich zusammenzuhalten“⁴², ein dynamischer, an der Reich-Gottes-Botschaft orientierter Begriff, der Katholizität als in der Kraft des Geistes Gottes eingeborgenen Vollzugs- und in diesem Sinn Werde-Begriff verstehen lässt.

Der „intellectus fidei“ einer solchen interkulturellen Theologie in einer „Welt in Bewegung“ braucht eine „starke“ Vernunft und einen „starken“ Glauben. Im Folgenden möchte ich – zur Konkretion meines Plädoyers gegen eine „(Selbst-)Marginalisierung der Theologie –

Jesus Christus auf dem Weg zu sein. Diese missionarische Situation kann so umschrieben werden: als Kirche mit den Menschen sein, im Hinblick auf Jesus Christus. Die örtliche Entfernung ist hier sekundär und belanglos. Daß die Chinesen, um das Evangelium kennenzulernen, Menschen brauchen, die *von fern* gesandt werden, gehört zum kanonischen Begriff der Mission. Das ist weder notwendig noch ausreichend, um eine missionarische Situation der Kirche zu beschreiben. Zu jemanden gesandt sein bedeutet nicht notwendig, daß man sich örtlich auf ihn zubewegt. Umgekehrt kann man neben ihm sein, ohne zu ihm gesandt zu sein.“

⁴⁰ Ein solches Konzept „öffentlicher Theologie“ versteht sich als Weiterentwicklung der Befreiungstheologien, in genau diesem Sinn als Theologien, die sich durch eine Kirchlichkeit auszeichnen, deren Referenzpunkt die „neue Stadt Gottes“ – das „himmlische Jerusalem“ – ist. Vgl. dazu auch: M. Eckholt, Glauben im bewegten Raum der Stadt. Neue Verortungen der Theologie im Gespräch der Kulturwissenschaften, in: G. Bausenhardt/M. Eckholt/L. Hauser (Hrsg.), Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen. Für Peter Hünemann, Freiburg i. Br. 2014, 341–369.

⁴¹ R. Schreiter, Die neue Katholizität (s. Anm. 32), 225.

⁴² R. Schreiter, Die neue Katholizität (s. Anm. 32), 218f.; er bezieht sich hier auf Avery Dulles, *The Catholicity of the Church*, Oxford 1985.

auf diese beiden Momente einer „starken“ Vernunft und eines „starken“ Glaubens im Kontext der kulturellen und religiösen Transformationsprozesse in einer „Welt in Bewegung“ eingehen.

II.1 Eine „starke Vernunft“: Religionskritik und die neue Gestalt der „Apologie“⁴³ auf dem Areopag der Stadt

Im Kontext der „Pentekostalisierung“ und neuen Pluralisierung christlichen Glaubens, der Ausbildung der genannten neuen „Grundgestalt“ christlichen Glaubens ist der „intellectus fidei“ auf eine „starke“ Vernunft angewiesen. Die neuen religiösen Bewegungen brauchen eine theologische Begleitung, aus und in ihrem Innenraum müssen neue Theologien entstehen, die den Prozess der Herausbildung dieser neuen „Grundgestalt“ des Glaubens begleiten. Kritik ist angesagt im Blick auf die charismatischen bzw. pfingstlichen Gestalten, wenn das „prosperity gospel“ Gefahr läuft, das Gottesbild zu idolisieren und es in Verbindung mit den kleinen Unendlichkeiten unmittelbaren Heils und einfacher Vermittlungen zu verzwecken. Das sind, so der brasilianische Missionswissenschaftler Paulo Suess⁴⁴, vor allem die Heilsangebote des alles bestimmenden Marktes im grenzenlosen Informationsnetz, in Verbindung mit einer „Sakralisierung“ des Selbst, dem Menschen, der sich mit der kleinen Unendlichkeit zufrieden gibt und „ein wenig“, aber doch nicht „ganz“ heil werden möchte. Die Religionskritik, wie sie die Befreiungstheologien formuliert haben und die heute zu erinnern ist, kann als eine Aufklärung aus dem Innenraum der Religion verstanden werden, im Dialog mit dem „Außen“ – Kultur, Gesellschaft, Politik und Wirtschaft –, eine Kritik, die Idolisierungen im Innen und

⁴³ Vgl. zum Begriff der Apologie bei *Papst Franziskus*: EG 132: „Die Verkündigung an die Welt der Kultur schließt auch eine Verkündigung an die beruflichen, wissenschaftlichen und akademischen Kulturen ein. Es geht um die Begegnung zwischen dem Glauben, der Vernunft und den Wissenschaften, die anstrebt, ein neues Gespräch über die Glaubwürdigkeit zu entwickeln, eine ursprüngliche Apologetik, die helfen soll, die Voraussetzungen zu schaffen, damit das Evangelium von allen gehört wird [...]“

⁴⁴ Vgl. z. B. P. Suess, Mühselig-beladen auf der Suche nach Erlösung. Szenarien und Perspektiven konfessioneller Migration in Lateinamerika, in: W. Gantke/Th. Schreijäck (Hrsg.), Religionen im Kulturwandel zwischen Selbstannahme und Selbstaufgabe. Kontinental-kontextuelle Perspektiven, Berlin 2011, 49–69.

Außen der Religion anfragt, im Anschluss an die prophetische Kritik der Schriften des Alten und Neuen Testaments, der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu Christi, die zur „Umkehr“ ruft und ein Evangelium des Heils für die Armen und Geknechteten ist.⁴⁵

Die Befreiungstheologien bedeuten „Idolkritik“, in unterschiedlichen Gestalten, Kritik an die Menschenrechte verletzenden Strukturen in Politik, Wirtschaft, Kultur, in den Beziehungen der Geschlechter, aber auch in den Religionen – sprich im Innen der Kirche – selbst. Glaube ist hier die subjektive Überzeugung, dass Gott sich als der erwiesen hat, der „das Schreien der Armen erhört hat“ (z. B. Ex 22,23; Jesus Sirach 35,14–22), eine Überzeugung, die sich verifiziert am objektiven Wahrheitsgehalt der Offenbarung Gottes, der in den Texten der Schrift bezeugt und in der Tradition christlichen Glaubens in der Geschichte in unterschiedlichen Formen übersetzt worden ist und der gleichzeitig – im Ausgang von der Unverfügbarkeit der Offenbarung Gottes an der Seite der Armen – immer wieder der Kritik unterzogen wird. Das Auftreten Jesu von Nazareth – die „Offenbarung“ Gottes in christlicher Perspektive – ist an diesem Evangelium für die Armen orientiert, es bezieht sich auf die Prophetenworte an das Volk Israel und interpretiert diese im neuen Kontext; immer wieder kritisiert Jesus die „Idolisierungen“ Gottes, wenn das „Haus des Vaters“, der Tempel, zu einem Ort der Geschäftemacherei wird (Lk 19,46), wenn weltliche Mächte groß gemacht werden und Gottes Gott-Sein abwerten. Die in den gegenwärtigen Zeiten notwendige „starke“ Vernunft des „intellectus fidei“ ist in der Bezugnahme auf die Schriften und Traditionen christlichen Glaubens eine dem Glauben immanente Religionskritik; sie rezipiert die westlich-philosophische Traditionen der Religionskritik und orientiert sich an der interdisziplinären, sozial- und kulturwissenschaftlich orientierten Öffnung der kontextuellen Theologien.

Dabei ist dieses Aufmerken auf die „starke“ Vernunft nicht nur eine Verantwortung in den Ländern des Südens, sondern gerade auch im Westen. Die massive De-christianisierung der letzten Jahrzehnte, bedingt durch fortschreitende Säkularisierung, hat, so der Literaturwissenschaftler Stéphane Moses, zu einer „durchgreifenden

⁴⁵ Vgl. zu den folgenden Überlegungen: M. Eckholt, Die „apologetische“ Aufgabe der Theologie heute auf dem neuen Areopag der Stadt. Religionskritik in katholisch-theologischer Perspektive, in: M. Hotheinz/Th. Paprotny (Hrsg.), Religionskritik interdisziplinär, Leipzig 2015, 65–82.

Krise des religiösen Glaubens geführt [...]. Man darf ohne weiteres davon ausgehen, daß jene Anerkennung des freien Denkens als ursprüngliche Quelle aller Wahrheit heutzutage zu einer der Grundüberzeugungen unserer modernen Gesellschaft geworden ist [...]⁴⁶. Religiöse Bildung bricht immer mehr weg, Unwissenheit in Glaubensdingen paart sich mit einem populären „Mainstream-Atheismus“, der, weil oft vernunftlos, Einfallstor für verschiedenste neue Formen einer „Spiritualität light“ ist, ohne kirchliche oder andere Bindungen, eine selbstgebastelte Religiosität, die eher einer „Sakralisierung“ des Selbst entspricht, einem Sich-Einrichten in die eigene kleine Unendlichkeit, einem Sich-Abfinden mit den eigenen Schwächen und denen der anderen, so Peter Gross in seiner christentumskritischen Schrift zum „Jenseits der Erlösung“.⁴⁷ Gerade hier tut eine Aufklärung über die scheinbare Aufklärung not, eine Entideologisierung bestimmter populärer Formen der Religionskritik, die sich, weil vernunftlos, selbst entmachtet; not tut hier eine neue Religionskritik nach außen und im Außen.

Das Kreuzen der Perspektiven des entchristlichten und darin doch religionsproduktiven Westens mit denen der Länder des Südens und der hier sich potenzierenden religiösen Ausdifferenzierungsprozesse, der Entstehung einer neuen – charismatisch zu bestimmenden – „Grundgestalt“ christlichen Glaubens kann zu einer Schärfung der Profilierung des je kontextuell eingebetteten „intellectus fidei“ und seiner religionskritischen Dimension werden. Christliche Theologie muss auf neue Weise auf dem Areopag der „polis“ unserer Zeit – sowohl in globaler Perspektive als auch in den Ländern des Westens – eine „neue Apologetik“ entfalten, christlichem Glauben zu einer neuen Präsenz im öffentlichen Raum verhelfen und selbst zu einer „öffentlichen Theologie“ werden, die sowohl im Blick auf das sich neu ausdifferenzierende plurale religiöse Feld als auch im Blick auf die populären Formen einer „Religionskritik light“ die Vernunft des Glaubens aufzeigt und darin auch zur

⁴⁶ S. Mosès, Fragen zur Zukunft der Religion im 21. Jahrhundert, in: Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch? Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hrsg. v. Heinrich Schmidinger, Innsbruck 1999, 11–25, hier 12.

⁴⁷ P. Gross, Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums, Bielefeld²2008.

Läuterung der „Vernunft“ der Zeit beiträgt. Sie entfaltet dabei auf der einen Seite die Religionskritik neu, wie sie aus der christlichen Glaubensstradition selbst erwächst – aus dem Glauben an den je größeren, unverfügbaren Gott –, als Kritik an Idolisierungen Gottes im Prozess der Entstehung neuer Glaubensformen und -praktiken; auf der anderen Seite wird sie zur Kritik an den „Götzen“ der Zeit, die vergessen lassen, wer der Mensch ist und ihn an die Mächte der Zeit, Konsum, Wissenschaften, Informationstechnologien usw. verkaufen. Die beiden Gestalten der Religionskritik gehören zusammen; auf dem Areopag der Großstädte, Metropolen und Mega-Cities heute bildet sich so das aus, was eine neue Form der „apologetischen Theologie“ ist.

II.2 Ein „starker“ Glaube in Gemeinschaft: Theologie und das „encargarse con la realidad“ („sich mit der Realität aufladen“, Ignacio Ellacuría)

John Allen, Philipp Jenkins, die PEW-Studies usw. charakterisieren die sich ausbildende neue „Grundgestalt“ des Christentums als charismatisch, „spirituell“, „evangelikal“.⁴⁸ Dieses charismatisch geprägte Christentum weist auf ein „Erfahrungsdefizit“ hin, mit dem sich katholische Kirche und Theologie – vor allem des Westens – stärker auseinandersetzen müssen, andererseits aber auch auf ein „Missverstehen“ von „Erfahrung“ im Sinne subjektiven Erlebens und auf diesem Hintergrund auf mögliche Polarisierungen zwischen (subjektiver) Erfahrung und objektivem Glaubensgehalt bzw. der „Autorität“ des Glaubens, in Gestalt der Tradierung des Glaubens und seiner Einbettung in die lebendigen Deuteprozesse kirchlicher Gemeinschaft. Religion wird im Zuge dieser weltweiten „Pentekostalisierung“, aber auch der Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse im westlich-europäischen Kontext immer mehr zu „Religiosität“ und „Spiritualität“. Religiöse Erfahrung bzw. Erfahrungen koppeln sich von traditionellen Institutionen ab, denen in der Geschichte christlichen Glaubens die Aufgabe der Gewährleistung der „Autorität“ und normativen Vermittlung der Glaubensformen zugekommen ist. Von Bedeutung werden „exkarnierte“ Spiritualitäten, die auf „innere“ Erfahrungen setzen, die sich von äußeren Vorga-

⁴⁸ Vgl. Anm. 6 und 7 dieses Aufsatzes.

ben – scheinbar – befreien. Wenn Papst Franziskus in seinen Ansprachen immer wieder zur Tiefendimension des Glaubens hinführt und Jesus von Nazareth, den Christus, in das Zentrum stellt, wenn er einlädt zu einer lebendigen Beziehung zu Jesus, so ist das ein zentraler Beitrag, in der neuen „Gemengelage“ und „Unübersichtlichkeit“ von Spiritualitäten und einem fragilen Verhältnis von Glauben und Kultur an das zu erinnern, was das Christentum auf den Weg gebracht hat und woraus es sich immer wieder neu erneuert. „Jesus Christus [...] kann mit seiner Neuheit immer unser Leben und unsere Gemeinschaft erneuern, und selbst dann, wenn die christliche Botschaft dunkle Zeiten und kirchliche Schwachheiten durchläuft, altert sie nie. Jesus Christus kann auch die langweiligen Schablonen durchbrechen, in denen wir uns anmaßen, ihn gefangen zu halten, und überrascht uns mit seiner beständigen göttlichen Kreativität.“ (EG 11) Der Rückgang zu ihm, zur Quelle christlichen Glaubens, ist Ausgangspunkt für neue „Inkulturationsprozesse“, für die Erneuerung der Kirche. „Jedes Mal, wenn wir versuchen, zur Quelle zurückzukehren und die ursprüngliche Frische des Evangeliums wiederzugewinnen, tauchen neue Wege, kreative Methoden, andere Ausdrucksformen, aussagekräftigere Zeichen und Worte reich an neuer Bedeutung für die Welt von heute auf.“ (EG 11)

Die „Kirche im Aufbruch“ kann nur in einem Glauben gründen, der sich – den verschiedenen Kontexten des Menschen entsprechend – „inkulturiert“, der insofern „stark“ ist, d. h. ein auf die Geschichte und die Welt in Bewegung bezogener Glaube. Sie ist gerade darum auf eine Theologie verwiesen, die selbst in diesem „starken“ Glauben gründet⁴⁹ und dabei im Dienst der Glaubensbildung steht, die so ihren Beitrag leistet zu den notwendigen Inkulturationsprozessen, die immer auch „Unterscheidungsprozesse“ sind.⁵⁰ Marie-Dominique

⁴⁹ M. D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen (s. Anm. 18), 29. Marie-Dominique Chenu hat in diesem Sinn in seinem Interview zur „Freiheit der Theologie“ vom Theologen als „Gläubigen“ gesprochen: „Der Theologe bleibt ein Gläubiger, er hat keine amtliche Autorität, aber er ist das Gewissen der Gemeinschaft, das kritische Bewusstsein der Welt im Vollzug des Glaubens. Das lässt ihn umso wichtiger werden in einer Epoche, in der die Kirche sich in einer Krise befindet, weil der Glaube kein kulturelles Terrain mehr vorfindet: Der Theologe muss Glauben und Kultur wieder miteinander verbinden [...]“

⁵⁰ Vgl. Papst Franziskus zur Aufgabe der Theologie: EG 133: „Da die Sorge des Evangelisierenden, jeden Menschen zu erreichen, nicht genügt und das Evangeli-

Chenu hat in seinem Interview zur „Freiheit der Theologie“ das zentrale Kriterium einer verantworteten christlichen Gottesrede und des „intellectus fidei“ erinnert: „Doch man muss sehr genau sehen, dass Gott nicht anders zu erreichen ist als durch den Menschen Christus, und das heißt, dass ich zur Theologie nur gelange durch den Menschen und folglich durch eine Anthropologie.“⁵¹

Gerade die zentralamerikanischen Befreiungstheologen Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino haben diese grundlegende geschichtliche und damit auch anthropologische Dimension christlichen Glaubens neu erschlossen. Das Christentum steht im Dienst der Menschwerdung, es fragt sich „exkarnierende“ Spiritualitäten an und tritt auf den neuen Areopagen der Stadt für einen nicht ausschließenden, sondern alle Realitäten des Menschen einschließenden Humanismus ein. „Wenn das Christentum in etwas Experte ist“, so Jon Sobrino am Ende des 2. Bandes seiner Christologie „Der Glaube an Jesus Christus“, „dann in dem Wissen darum, wie man durch die Geschichte geht, wie man ohne Unterlass und trotz allen Hindernissen geht und wie man so geht, dass man andere, sich und die Opfer vermenschlicht, humanisiert.“⁵² Glaube hat mit „Gehen“ zu tun, mit „Gehen durch die Geschichte“; in diesem Gehen erschließt sich die „Realität“, hier „lädt“ der Mensch sich die Realität auf, lädt er sich mit dieser Realität auf und – so geht Sobrino⁵³ in diesen Formulierungen noch einen Schritt

um auch an die Kulturen im Ganzen verkündet wird, kommt der Theologie – und nicht nur der Pastoraltheologie –, die mit anderen Wissenschaften und menschlichen Erfahrungen im Dialog steht, eine wichtige Bedeutung bei der Überlegung zu, wie man das Angebot des Evangeliums der Vielfalt der kulturellen Kontexte und der Empfänger nahe bringen kann. Die in der Evangelisierung engagierte Kirche würdigt und ermutigt das Charisma der Theologen und ihr Bemühen in der theologischen Forschung, die den Dialog mit der Welt der Kultur und der Wissenschaft fördert. Ich rufe die Theologen auf, diesen Dienst als Teil der Heilssendung der Kirche zu vollbringen. Doch ist es für diese Aufgabe nötig, dass ihnen die missionarische Bestimmung der Kirche und der Theologie selbst am Herzen liegt und sie sich nicht mit einer Schreibtisch-Theologie zufrieden geben.“

⁵¹ M. D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen (s. Anm. 18), 241.

⁵² J. Sobrino, Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer, hrsg. und mit einer Einführung versehen von Knut Wenzel, Ostfildern 2008, 505.

⁵³ J. Sobrino, Fuera de los pobres no hay salvación, San Salvador 2009, 16; Sobrino bezieht sich auf Ignacio Ellacuría und seinen Zugang zur „Realität“; Ellacuría

über seinen Mitbruder Ignacio Ellacuría hinaus – wird er von der Realität „aufgeladen“. Dann kann etwas durchbrechen, was „mehr“ ist: im Sich-Binden an die Menschen auf dem Weg, deren Nächster ich werde, deren Passion für mich zur Com-Passion wird. Das ist, so Sobrino, ein „transzendentes Glaubenswissen“.⁵⁴ Bei diesem Gehen „begleiten uns Jesus aus Nazareth als älterer Bruder und die vielen Zeugen der Geschichte [...], eine große Zahl von Zeugen, von Märtyrern, die nicht nur Zeugnis von Christus ablegen, sondern das Leben und das Geschick Jesu erneuernd nachvollziehen [...]. Wenn man sich auf diesem Weg durch die Geschichte nicht verliert, sondern sich in die Geschichte hinein inkarniert und vertieft, dann kann es geschehen, dass die Wirklichkeit mehr von sich hergibt und die Überzeugung wächst (oder schwindet), dass dieses Gehen einen Ursprung, einen letzten Grund hat, aus dem die Initiative für alles Gute (die Protologie) entspringt, und dass dieses Gehen ein letztes Ziel der Vollendung hat (die Eschatologie). Dies ist aber kein historisches, sondern ein transzendentes Glaubenswissen: Das Gehen ist verwoben in das Geheimnis des Ursprungs und des Endes, ein Geheimnis, das uns vorausliegt, von dem wir herkommen, das uns bewegt, Gutes zu tun, und das uns ermutigt, das endgültige Leben zu erhoffen.“⁵⁵ Das ist der Rückgang in den Quellgrund der Theologie, angestoßen von dem „starken“ Glauben, der aus dem „Gehen“ – mit anderen – „durch die Geschichte“ erwächst. Genau das ist dann die von Papst

spricht von drei Dimensionen, Sobrino fügt in diesem Sprachspiel eine vierte Dimension an: a) „hacerse cargo de la realidad“: die Realität annehmen, ihr ins Auge schauen (erkenntnistheoretische Dimension), b) „cargar con la realidad“: die Realität auf sich nehmen, sich ihr stellen (ethische Dimension), c) „encargarse de la realidad“: die Realität auf sich laden, Verantwortung für sie übernehmen, mit dem ganzen Leben (praktische Dimension); d) „dejarse cargar por la realidad“: sich von der Realität aufladen lassen.

⁵⁴ J. Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus* (s. Anm. 51), 505. – Martha Zechmeister spricht von der „erkenntnistheoretischen Dignität der Nachfolge“: Du sollst nicht trennen, was Gott verbunden hat: Glaube und Gerechtigkeit. Zwei inkompatible theologische Welten, in: G. Prüller-Jagenteufel, u. a. (Hrsg.), *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen – Ansätze – Zukunftsperspektiven*, Aachen 2010, 94–106, hier 95: „Christus erkennen, das geht gar nicht anders, als im Gehen des Weges, der er selbst ist. Es gibt keine Christologie, die nichts als Christo-*logie* ist. Alles Erkennen Christi wurzelt in der Christo-*Praxis*, in der Nachfolge Jesu, und sie weist wiederum in diese ein.“

⁵⁵ J. Sobrino, *Der Glaube an Jesus Christus* (s. Anm. 51), 505f.

Franziskus in *Evangelii gaudium* geforderte Theologie, keine „Schreibtheologie“, sondern eine in unterschiedliche Praktiken eingebundene Theologie im Dienst der Menschwerdung des Menschen und in diesem Sinn einer „inkarnierten Spiritualität“. Die neue Apologie auf den Areopagen der Stadt erwächst im „Gehen“ auf den vielen Wegen des Menschen.

Dann trägt der „intellectus fidei“ zu einer öffentlichen Präsenz des christlichen Glaubens und der Kirche bei: als Anwältin des Menschen in der Kultur, auf den Areopagen der Städte unserer Zeit, wenn im Miteinander der Kulturen und Religionen die heilbringende Liebe Gottes im Dienst an einem Miteinander in Frieden und Gerechtigkeit fruchtbar wird, wenn die Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus in Gestalten befreien und befreienden Miteinanders Wirklichkeit wird. Eine solche Theologie ist „kontextuell“ und „inkulturiert“, und sie kann sich gar nicht anders als „interkulturell“ vollziehen – von der steten Dynamik der „Stadt in Bewegung“ geprägt, Vollzug einer Gottesrede im „Modus der Hoffnung“, wie Franz Gmainer-Pranzl diesen Auftrag der „interkulturellen Theologie“ charakterisiert.⁵⁶ Eine solche Theologie ist katholisch, aber das „Katholische“ dieser Theologie ist kein statischer Begriff, sondern als lebendiger Vollzug an die je neue Ausbildung neuer Gestalten des „intellectus fidei“ gebunden; es erwächst aus dem je neuen Überschreiten von Grenzen, weil Der, dem Theologie nach-denkt, immer schon über jede Grenze hinaus ist.⁵⁷ Eine solche katholische Theologie steht im Dienst einer „Kirche im Aufbruch“, einer „Kirche im Werden“, die sich an der Reich-Gottes-Botschaft und damit der aus der Zukunft kommenden „neuen Stadt“ Gottes, dem „neuen Jerusalem“, orientiert, als Hoffnungsperspektive für die zerklüfteten „Städte in Bewegung“ der globalen Welt.

⁵⁶ F. Gmainer-Pranzl, Theologie interkulturell (s. Anm. 32), 16–34, hier 16.

⁵⁷ Gerade in asiatisch-theologischen Ansätzen ist dieses interkulturelle Moment weiter entfaltet worden. Das „Katholische“ der Theologie ereignet sich – mit den Worten des vietnamesischen Theologen Peter Phan – auf dem Hintergrund einer „border-crossing spirituality“ in diesen grenzüberschreitenden, dialogischen und interkulturellen Prozessen: „Border-crossing spirituality, a necessity for missionaries in a culture with multiple and porous boundaries created by globalization, postmodernity, and religious pluralism, is not simply a practical strategy for successful evangelization but a theological imperative of Christian life as *imitatio Christi*.“ (P. C. Phan, In our own tongues. Perspectives from Asia on Mission and Inculturation, Maryknoll, New York 2003, 147.)