

Interkulturelle Theologie

Nach Klärung der Begriffe »Kultur« und »Religion« und ihres Verhältnisses wird das Entstehen kontextueller Theologien aus dem Aufbruch der Dritten Welt¹ nachgezeichnet. Die Theorie kontextueller Theologie erschließt Befreiungs-, Inkulturations-, Dialog- und Feministische Theologien. Am Beispiel von Christologie und Bibelinterpretation lassen sich Konsequenzen für den interkulturellen Dialog aufzeigen. Interkulturelle Theologie stützt sich methodisch neben Hermeneutik und Kommunikationstheorie heute auch auf Globalisierungstheorie und postkoloniale Kritik.

Wer heute am Diskurs über die *Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und Kultur* teilnehmen will, sieht sich mit mindestens vier Präfixen konfrontiert: *multi-, inter-, cross-* und *transkulturell*. Die Wahl des Präfixes ist zurzeit vielfach noch abhängig von den Präferenzen derjenigen, die es verwenden. Es kommt daher zu Überschneidungen und synonymem Gebrauch. Bei genauerem Hinsehen lassen sich die Präfixe jedoch sowohl auf Grund ihrer Etymologie als auch ihrer überwiegenden Verwendung in anderen Wissenschaftszweigen deutlich voneinander abgrenzen:

multi-kulturell beschreibt zunächst einmal den Sachverhalt, dass mehrere Kulturen nebeneinander in einer Gesellschaft existieren. Theorien der multikulturellen Gesellschaft ergründen die Rahmenbedingungen für ein gutes Zusammenleben, das die kulturellen Differenzen ausdrücklich anerkennt und ihnen Raum gibt. Darin unterscheiden sie sich vom Assimilationsmodell, das die völlige Anpassung an die »Leitkultur« der aufnehmenden Gesellschaft fordert.

inter-kulturell nimmt Bezug auf den Raum »zwischen« den Kulturen. Der postkoloniale Kritiker Homi Bhabha spricht in diesem Zusammenhang von einem »Dritten Raum« (*Third Space*), in dem sich die Kulturen begegnen. In einer Typologie des Kulturkontakts lassen sich erster Kontakt, Konflikt und Wechselwirkung (Urs Bitterli) unterscheiden. Die Dialogregeln müssen in der Begegnung immer wieder neu ausgehandelt werden.

cross-kulturell bezeichnet das Überschreiten kultureller Grenzen, sowohl um einen Vergleich mehrerer Kulturen anzustellen, als auch im Sinne der Vermischung von mehreren Kulturen. Im Musik- oder Modediskurs etwa

1 Über den Begriff »Dritte Welt« hat es auch in theologischen Kreisen eine lange Diskussion gegeben. Theologinnen und Theologen der Dritten Welt selbst haben ihn jedoch programmatisch aufgenommen.

wird mit *cross-over* bzw. *cross-dressing* die Vermischung verschiedener Stilrichtungen beschrieben.

trans-kulturell setzt voraus, dass es anthropologische Konstanten jenseits kultureller Differenzen gibt. Alle Menschen etwa bestatten ihre Toten, wie das geschieht und gedeutet wird, ist dann wiederum kulturell-religiös äußerst divers.

In der Diskussion wird oft übersehen, dass die Präfixe keine inhaltlichen Aussagen über das »kulturell« selbst machen, sondern eine Näherbestimmung äußerer Umstände bzw. Relationen sind. Das sich hier abzeichnende Differenzierungspotenzial sollte zur Beschreibung der komplexen Phänomene des Kulturkontakts genutzt werden. Der Kulturbegriff bedarf einer eigenen Klärung.

Kultur und Kulturen

Das hohe Maß an Abstraktion, mit dem der Begriff »Kultur« im Vorangegangenen gebraucht wurde, könnte suggerieren, dass Kulturen klar definierbare Entitäten sind. Die Überzeugung, dass das Gegenteil der Fall ist, setzt sich in der Kulturtheorie immer mehr durch. Kulturen sind einem ständigen Wandel unterworfen. Sie sind äußerst vielschichtig, vereinigen in sich diverse Subkulturen und sind in einem fortwährenden wechselseitigen Austausch miteinander begriffen. Dennoch lassen sich aus den verschiedenen Mischverhältnissen kulturell distinkte Identitäten herauskristallisieren. Noch immer gibt es »Kulturkreise« wie Afrika, Asien, Lateinamerika und Europa. Nordamerika und Australien sind durch die Nachkommen der europäischen Migranten geprägt. Nordafrika unterscheidet sich wiederum vom Afrika südlich der Sahara, Ostafrika von West- und Südafrika, Südostasien von Nordostasien, Westeuropa von Süd- und Osteuropa usw. Zugleich gilt, dass viele Völker eine *Diaspora* in anderen Ländern haben, die in einem regen Austausch mit ihrem jeweiligen Herkunftsland steht. Besteht keine solche Gemeinschaft, in der das kulturelle Erbe bewahrt und zugleich eine neue hybride Identität geschaffen wird, ist die Chance groß, dass Migranten und vor allem ihre Kinder sich der Kultur ihres Gastlandes assimilieren. Noch Generationen später kann es aber auch wieder zu Identitätsfindungsprozessen kommen, die die verlorene Identität zu rekonstruieren versuchen.

Der Begriff »Kultur« ist polysem. Alfred L. Kroeber und Clyde K. Kluckhohn haben bereits in den 50er-Jahren des 20. Jahrhunderts über 160 Definitionen von Kultur aufgelistet. Größtmögliche Offenheit bietet ein semiotischer Kulturbegriff.

»Der Kulturbegriff, den ich vertrete (...) ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, dass der Mensch ein Wesen ist, das in selbst-

gesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.« (Geertz 1995, 9)

Geertz erschließt sich Kulturen mit Hilfe »dichter Beschreibung« und hermeneutischer Methoden. Mit »Ideen«, »Performanz« und »Material« unterscheidet Jens Loenhoff drei Dimensionen der Kultur, die es jeweils näher zu beschreiben und zu interpretieren gilt (Loenhoff 1992). Für den Kulturvergleich stützt sich Geert Hofstede auf kulturelle Tiefendimensionen wie Machtkonstellationen, den Umgang mit Differenz und Ambivalenz, die Verhältnisse zwischen Individuum und Gemeinschaft und den Geschlechtern, sowie die Ausrichtung im Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (Hofstede 2002).

Kultur und Religion

Eine zweite Frage, die in diesem Zusammenhang diskutiert wird, ist die nach der Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion. Wiederum mit Geertz verstehe ich Religion als ein kulturelles System. Anders als dieser gehe ich jedoch davon aus, dass sie Ausdruck einer »Resonanz Erfahrung« (Gerd Theißen) ist. Diese setzt einen transzendenten Bereich voraus, der von den Religionen unterschiedlich gefüllt wird. Kultur und Religion sind wechselseitig aufeinander bezogen und durchdringen einander. In unterschiedlichen Kulturen erhalten Religionen unterschiedliche Ausprägungen. Dabei kann eine Kultur multi-religiös sein, oder eine Religionsgemeinschaft multi-kulturell. Migranten und Migrantinnen nehmen einen Teil ihrer Kultur mit und kultivieren sie in ihrer Diasporasituation. Türkischer Islam trifft dann in Europa auf den marokkanischer oder indonesischer Prägung. Die streng zentralistisch organisierte katholische Hierarchie hat ebenso mit diesem kulturellen Pluralismus zu ringen wie die strukturell schwachen konfessionellen Weltbünde der Protestanten. Während die katholische Hierarchie die Migranten jedoch der jeweiligen Ortskirche zuordnet und damit die Assimilation fördert, kommt es im Protestantismus viel häufiger zu Kirchengründungen. Viele Pfingstler nehmen für sich in Anspruch, ein globales Phänomen zu sein, haben oft aber in den Milieus ihre größten Erfolge, wo sich ihnen kulturell-religiöse Anknüpfungspunkte bieten. Strukturparallelen mit dem koreanischen Schamanismus oder der Funktion afrikanischer Heiler sind dafür häufiger genannte Beispiele. Neue Impulse erhielt die Diskussion über das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Kulturen und Religionen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch Theologen und Theologinnen aus der Dritten Welt.

Der Aufbruch der Dritten Welt

Die Neuordnung der Welt nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges markiert eine Epochengrenze. In Afrika und Asien kommt es zu einem Dekolonialisierungsschub. Im Zuge säkularer Emanzipations- und Demokratisierungsbewegungen lösen sich auch die christlichen Kirchen in der Dritten Welt von westlicher Vormundschaft. Protestantischerseits wird von »jungen Kirchen« gesprochen, im Katholizismus gewinnen die *Ortskirchen* mehr Eigenständigkeit – eine Entwicklung, die durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) unterstützt wird. Die christlichen Intellektuellen in der Dritten Welt wollen ihren Beitrag zum Prozess der Nationwerdung (*nation building*) leisten. Als Anhänger der Religion der ehemaligen Kolonialherren sehen sie sich dabei vor die Aufgabe gestellt, eine glaubwürdige christlich-kontextuelle Identität herauszubilden. Ende der 60er, Anfang der 70er-Jahre des 20. Jahrhunderts entstehen überall in den Ländern der Dritten Welt kontextuelle Theologien, die einen epistemologischen Bruch mit der akademischen Theologie des Westens vollziehen.

»Wir müssen nämlich, um dem Evangelium und unseren Völkern treu zu sein, uns über die Wirklichkeiten unserer eigenen Situation Gedanken machen und das Wort Gottes im Verhältnis zu diesen Wirklichkeiten interpretieren. Eine bloß akademische Theologie, die vom Handeln getrennt ist, weisen wir als belanglos zurück. Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einlässt.«

Die Gründungsversammlung der »Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und Theologen« (EATWOT) 1976 in Daressalam/Tansania, aus deren Manifest dieses Zitat stammt, wurde unter Anspielung auf die Gründung der Vereinigung der Blockfreien Staaten in Bandung/Indonesien (1955) auch als »Bandung der Theologie« bezeichnet. Das Motto ihrer zweiten Vollversammlung in Oaxtepec/Mexiko (1986) »Gemeinsamkeiten, Unterschiede und wechselseitige Befruchtung« umreißt den heuristischen Rahmen des nach einer ersten Bestandsaufnahme sich rasch entwickelnden interkulturellen Dialogs.

Theorie kontextueller Theologie

Von Anbeginn der Entwicklung kontextueller Theologien in der Dritten Welt lassen sich zwei »Schulen« unterscheiden. Die *Befreiungstheologien* setzen sich mit der sozio-ökonomischen und politischen Dimension ihres jeweiligen

Kontextes auseinander. Neben der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung sind mit der Schwarzen Theologie der afrikanischen Diaspora in den USA und in Südafrika und der Minjung-Theologie zeitgleich auch in Afrika und Asien Befreiungstheologien formuliert worden. Neuere Entwicklungen wie die Dalit-Theologie in Indien oder die Burakumin-Theologie in Japan haben von ihren Vorläufern gelernt, setzen aber eigene kontextuelle Akzente. Die *Inkulturations-* und *Dialogtheologien* Afrikas und Asiens wenden sich demgegenüber der kulturell-religiösen Dimension ihrer Kontexte zu. Während die Inkulturationstheologien dem christlichen Glauben eine einheimische Gestalt geben und dabei teilweise auch Elemente der anderen Religionen integrieren, suchen die Dialogtheologien das Gespräch mit ihnen. Zumindest indirekt leisten sie damit aber auch einen Beitrag zur Inkulturation der christlichen Gemeinschaft. Als neue *generative Themen* (Paulo Freire) kommen die Ökologie und die Frage nach der Geschlechterdifferenz hinzu. Die ökologische Krise beförderte die Restitution der Dignität der primären Religionen mit ihrem ganzheitlichen Zugang zur Natur, was nicht ohne Einfluss auf die christliche Schöpfungstheologie blieb. Mit dem von Mercy Amba Oduyoye proklamierten »Aufbruch im Aufbruch« meldeten sich in der zweiten Generation der Dritte-Welt-Theologien die Frauen zu Wort. Sie suchten ihren eigenen Weg zwischen westlich-feministischen und den jeweiligen kontextuellen Theologien ihrer männlichen Vorgänger (siehe auch Meyer in diesem Band).

»Weder die Männer der Dritten noch die Frauen der Ersten Welt können darüber bestimmen, was Dritte-Welt-Frauen auf ihre Tagesordnung setzen. Die Dritte-Welt-Frauen sind der Ansicht, dass das Problem Sexismus nicht isoliert angegangen werden sollte, sondern im Kontext des gesamten Kampfes um Befreiung in ihren Ländern.«

Kontextuelle Theologen und Theologinnen sind sich heute trotz unterschiedlicher Schwerpunktsetzungen der Mehrdimensionalität ihrer Kontexte bewusst und haben die Einseitigkeiten der frühen Jahre korrigiert. Der EAT-WOT-Prozess hat daran wesentlichen Anteil und kann schon heute als gelungener interkultureller Diskurs gelten. Auf Grund ihrer Vernetzung bezeichnet Robert Schreiter die Befreiungstheologien und die feministischen Theologien auch als *globale theologische Strömungen* – eine Kategorisierung, die auch für die Inkulturations- und Dialogtheologien zutreffend ist.

Inneres Strukturprinzip der kontextuellen Theologien ist der hermeneutische Zirkel zwischen Text und Kontext, der angesichts des *Relevanz-Identitäts-Dilemmas* immer wieder abgeschritten werden muss. Aus der Perspektive des Kontextes erhebt sich die Frage nach der Relevanz der christlichen Botschaft für die jeweilige Situation (*Relevanzkriterium*). Die sich entwickelnde kontextuelle Theologie muss fortwährend am Text überprüft werden (*Identitätskriterium*). In diesem Prozess werden die *generativen Themen* des Kontextes mit den ihnen korrelierenden generativen Themen des Textes verwoben. Im Kontext von Armut und Unterdrückung beispielsweise gewinnt die Kreu-

zestheologie besondere Relevanz. Der sich gerade in Dritte-Welt-Ländern rapide verändernde Kontext ist die *Variable* im hermeneutischen Prozess. Dadurch eröffnen sich immer wieder neue Perspektiven auf den Text (*relationale Konstante*). Jede kontextuelle Theologie muss sich dem ökumenischen Forum der globalen Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft des Christentums stellen. Dieses *Dialogkriterium* setzt die Entwicklung einer interkulturellen Theologie notwendig voraus.

Zur Rezeption kontextueller Theologie

Bei der Rezeption kontextueller Theologie lassen sich im Wesentlichen drei Modelle unterscheiden, (1.) die konservativ evangelikale Gegenposition, (2.) die eurozentrisch westliche Position und (3.) das Projekt einer interkulturellen Theologie. Konservative Evangelikale wie Peter Beyerhaus stellen die Befreiungstheologien pauschal unter Ideologieverdacht. Sie führen zu einer »Humanisierung« des christlichen Glaubens, bei der die Soteriologie auf der Strecke bleibe. Analog werden die Inkulturations- und Dialogtheologien unter Synkretismusverdacht gestellt. Sie verwahrlosten den christlichen Missionsauftrag. Dass dieser doppelte Häresieverdacht nicht das letzte Wort von evangelikaler Seite bleiben muss, zeigt ein Seitenblick auf die Diskussion innerhalb der 1974 als evangelikaler Gegenpol zum Genfer Ökumenischen Rat der Kirchen gegründeten Lausanner Bewegung. Evangelikale aus der Dritten Welt, wie Orlando Costas oder Rene Padilla, nehmen angesichts ihrer eigenen kontextuellen Erfahrungen eine wesentlich differenziertere Haltung ein als die nordatlantischen »Scharfmacher«. Sie fordern soziales Engagement auch der Evangelikalen und wollen sich mit den Herausforderungen des kulturell-religiösen Pluralismus konstruktiv auseinander setzen. Hier zeichnet sich ein innerevangelikaler Pluralismus ab.

In den Kreisen akademischer Theologie wird im Allgemeinen eine eurozentrisch-westliche Position gegenüber den Dritte-Welt-Theologien vertreten. Ihre Kritik wird schnell unter Reproduktionsverdacht gestellt, sie wiederhole nur, was die westliche Theologie schon längst an Selbstkritik geleistet habe. Dabei appellieren westliche Theologen zugleich an die Dritte-Welt-Theologinnen und Theologen, nicht in einen unseligen Partikularismus zu verfallen und die Botschaft des christlichen Glaubens auf politische Aussagen zu reduzieren. Dieser anti-partikularistische und anti-reduktionistische Appell speist sich aus einem selbstreferenziellen Universalitäts- und Absolutheitsanspruch. Das Projekt einer interkulturellen Theologie will diese Selbstreferenzialität eurozentrisch-westlicher aber auch konservativ-evangelikaler Theologie durchbrechen. Durch das Einbeziehen der Position des Gegenübers vollzieht sie einen radikalen Perspektivenwechsel und erkennt die Dif-

ferenzen an. Exemplarisch lassen sich die interkulturellen Kommunikationsprozesse an den kontextuellen Christologien oder dem kontextuellen Umgang mit der Bibel erforschen.

Christologie interkulturell

Wer die kontextuellen Theologien auf die großen generativen Themen der christlichen Tradition wie Gotteslehre, Pneumatologie, Rechtfertigung etc. befragt, wird selten unmittelbar fündig werden. Eine Ausnahme bildet die Christologie, entscheidet sich an ihr doch nicht zuletzt auch für die Betroffenen selbst, ob der christliche Glaube in ihrem jeweiligen Kontext einheimisch wird oder nicht. Es fällt auf, dass die generativen Themen des Textes mit denjenigen des Kontextes korrelieren. Im Kontext von Armut und Unterdrückung in Lateinamerika etwa ist es der leidende Christus, dessen Gegenwart im Leiden der kleinen Leute als heilsam erfahren wird. Diese Glaubenserfahrung restituiert ihre Würde vor Gott und ihren Mitmenschen auch kontraktisch zu ihren Lebensverhältnissen. Vor dem Hintergrund afrikanischer und asiatischer Religionen und Weltanschauungen war die Vorstellung von einem Gott, der leidet und am Kreuz stirbt, lange Zeit undenkbar. Hier war es der kosmische Christus, der *Christus victor*, der noch am Kreuz der Herr ist, der die Christusbilder bestimmte. In Afrika wurde Jesus Christus als Häuptling, ältester Bruder, Heiler oder Ahn angesprochen. Im Kontext des Hinduismus erschien er als *avatara*, der Inkarnation eines Gottes neben anderen. Im buddhistischen Kontext wurde Jesus als *bodddhisatva* angesehen, als ein Mensch, der die Erleuchtung erreicht hat und an der Schwelle zum *nirvana* steht. Christus als die den Menschen zugekehrte Seite Gottes und der Mensch Jesus treten dadurch allerdings auseinander. Erst die Entdeckung des *Christus praesens* im Leiden der kleinen Leute in der Schwarzen Theologie und der Minjung-Theologie ermöglicht einen genuinen Zugang zur Kreuzestheologie.

Bibel interkulturell

In den lateinamerikanischen Basisgemeinden wurden anfangs direkte Parallelen zwischen den biblischen Texten und dem eigenen Kontext gezogen. Diese komparative Leseweise ist heute einer hermeneutischen gewichen, wie sie das Modell vom hermeneutischen Zirkel beschreibt. Den armen und unterdrückten Leserinnen und Lesern wird jedoch noch immer das »hermeneutische

Privileg« eines unmittelbareren Zugangs zu den Bibeltexten attestiert. Bei der Übersetzung der Bibel in andere Sprachen wurden etwa »Gott« oder »Heiliger Geist« mit Begriffen aus der einheimischen Sprache übersetzt, hinter denen die Gedankenwelt anderer Religionen stand. Wenn das Christentum eine Übersetzungsbewegung ist (Lamin Sanneh), dann gehört auch die Interkulturalität zu seinen Wesensmerkmalen. Die Dialogtheologien schließlich fragen nach dem Verhältnis zwischen der Bibel und den heiligen Texten anderer Religionen (vgl. Mitchell in diesem Band). Gelegentlich werden dabei Stimmen laut, die das Alte Testament durch die heiligen Schriften oder die mündliche Überlieferung der eigenen Tradition ersetzen, sie zumindest aber einander gleichstellen wollen. Auch der hermeneutische Umgang mit heiligen Texten in anderen Religionen ist Gegenstand der Betrachtung. Während die Befreiungstheologien sich in ihrer *Hermeneutik des Verdachts* noch auf Auslegungskritik beschränkten, den Kanon selbst aber nicht in Frage stellten, kommt es in den Inkulturations- und Dialogtheologien zu einer Dekonstruktion des Kanons aus der Perspektive der heiligen Texte der anderen (Kwok 1996). Feministische Kritik entlarvte den Kanon als Produkt patriarchaler Konstruktion. Postkoloniale Kritik schließlich zeigt auf, dass die Bibel der Verknüpfung von Mission und Kolonialismus diene und selbst nicht frei von imperialistischer Ideologie ist (Dube 2000; Sugirtharajah 2002).

Projekte zum interkulturellen Bibellesen bringen die verschiedenen kontextuellen Lesarten und hermeneutischen Zugänge miteinander ins Gespräch. Exemplarisch sei hier auf das von Hans de Wit (de Wit u.a. 2004) im Auftrag der Protestantischen Kirchen in den Niederlanden geleitete Projekt »Durch die Augen der Anderen« genannt. Im gleichen Zeitraum haben ca. 200 Gruppen in der ganzen Welt die Geschichte von der samaritanischen Frau am Brunnen (Joh 4) gelesen. Danach tauschten sie ihre Protokolle mit einer Partnergruppe irgendwo anders in der Welt aus. In einem dritten Schritt reagierten die Gruppen auf die Lektüre der jeweils anderen. Hans de Wit spricht in diesem Zusammenhang von einer »empirischen interkulturellen Hermeneutik«. Während die kontextuelle Hermeneutik inzwischen gut durchdacht ist, ist der interkulturelle Überbau noch in der Entwicklungsphase.

Genese interkultureller Theologie

Der kirchliche und theologische Aufbruch der Dritten Welt im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts verschärfte die schon seit der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen schwelende Krise der Mission noch. An vielen Theologischen Fakultäten im Westen werden nach 1945 Lehrstühle für Missionswissenschaft und Ökumenik oder Religionswissenschaft eingerichtet, um den sich abzeichnenden Paradigmenwechsel zu bearbeiten und die Entwicklungen in

der Weltchristenheit zu beobachten. Der Begriff »Mission« ist für viele allerdings belastet mit dem kolonialen Erbe. Die Einführung des Neologismus *Interkulturelle Theologie* ist eng verbunden mit den Namen der Gründungsherausgeber der Reihe »Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums«, Walter Hollenweger, Hans Jochen Margull und Richard Friedli. Mit seiner dreibändigen »Interkulturellen Theologie« hat Hollenweger ein enormes Reservoir an Fallgeschichten zusammengetragen, ohne allerdings schon einen theoretischen Rahmen zu umreißen. Margull, der sein akademisches Oeuvre noch mit einer Darstellung der »Theologie der missionarischen Verkündigung« eröffnete und federführend an der ÖRK-Studie »Mission als Strukturprinzip« beteiligt war, hat früh auf die *Schwerpunktverlagerung des Christentums* in die Dritte Welt hingewiesen. Eine Beobachtung, die er mit seinen katholischen Kollegen Walbert Bühlmann und Johann Baptist Metz teilte, die von einer »Dritten Kirche« bzw. einer »polyzentrischen Weltkirche« sprachen. In einer Reihe von Literaturberichten zur »Überseeischen Christenheit« lässt Margull diese »Tertiaterranität« Gestalt annehmen. Als erster Programmleiter der Dialogabteilung des ÖRK wird Margull zu einem der Pioniere der modernen Dialogbewegung, der er im Begriff der »Verwundbarkeit« ein kreuzestheologisches Fundament gibt. Die in diesen Jahren ins Bewusstsein tretenden interkulturellen Kommunikationsprozesse hat Richard Friedli auf den Begriff der »(inter-)kulturellen Zirkulation« gebracht. Die Erfahrung der Fremdheit in der Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen sieht er allerdings in der transkulturell gültigen Fremdheit des Menschen vor Gott aufgehoben. In der zweiten Generation der deutschen Nachkriegsmisziologen unternahm Theo Sundermeier den groß angelegten Versuch, die Missionswissenschaft in der *Hermeneutik* neu zu begründen. Er grenzt sich dabei scharf gegen die Kommunikationstheoretiker der Zunft ab. Der exemplarisch mit Heinrich Balz geführte Disput über das von Sundermeier postulierte Primat der Hermeneutik vor der Kommunikation lässt sich im Rückblick in der wechselseitigen Bezogenheit von Hermeneutik und Kommunikation versöhnen. Mit seiner »Hermeneutik des Fremden« schafft Sundermeier der Alterität Raum. Es gilt die Fremdheit auszuhalten und zu respektieren. Vornehmster Ort der Begegnung ist das Fest. Sundermeier will darin anders als Werner Simpfendörfer die Differenz nicht aufheben, sondern geradezu feiern. Dieses heortistische Element in Sundermeiers Theologie speist sich aus seiner Erfahrung als Missionar im südlichen Afrika. Gemeinschaft und gutes Leben sind die generativen Themen afrikanischer Religion und Weltanschauung. Aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie übernimmt er den Begriff der *Konvivenz*, die er als Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft definiert. Das *Partikularitäts-Universalitäts-Dilemma* des christlichen Glaubens wurde exemplarisch von dem katholischen Missionswissenschaftler Robert J. Schreier in zwei im Abstand von zwölf Jahren erschienenen Büchern bearbeitet. Während er sich 1985 noch ganz auf die lokalen bzw. kontextuellen Theologien konzentriert, die er mit Hilfe

von Kommunikationstheorien und Semiotik analysiert, proklamiert Schreier 1997 eine neue Katholizität. Sein theoretisches Instrumentarium ist nun erweitert um Globalisierungstheorie und postkoloniale Kritik. Im Anschluss an Ludwig Wiedenhöfer, der Katholizität als »Ganzheit und Fülle durch Austausch und Kommunikation« definiert, will Schreier die christliche Tradition in den interkulturellen Diskurs einbringen. Das Modell der neuen Katholizität ist inspiriert von den Erfahrungen der katholischen Weltkirche, der Protestanten institutionell nichts Vergleichbares entgegenzusetzen haben. Andererseits hat gerade der Protestantismus auf Grund seiner inneren Verfasstheit einen genuinen Zugang zum Pluralismus.

Funktionen Interkultureller Theologie

Interkulturelle Theologie erforscht die interkonfessionellen, interkulturellen und interreligiösen Dimensionen des christlichen Glaubens. Aus der Perspektive einer Theologie der Kultur nimmt sie Fragestellungen auf und führt sie weiter, die an theologischen Fakultäten traditionell in den Disziplinen Missionswissenschaft, Ökumenik und vergleichender Religionswissenschaft verortet sind. Durch ihre Interdisziplinarität und Multimedialität ist Interkulturelle Theologie nicht nur thematisch breiter angelegt als ihre Konkurrenten Pluralistische Religionstheologie und Komparative Theologie. Sie hat heute mindestens vier Funktionen:

Heuristische Funktion: Interkulturelle Theologie entwickelt ein methodisches Instrumentarium für interkulturelle Kommunikationsprozesse. Dafür ist zunächst das Einüben in das Verstehen des Fremden notwendig (*Hermeneutik*). Diese Verstehensbemühungen sollten getragen sein von einem Habitus des Respekts, der die Fremden in ihrer Fremdheit anerkennt. Um das fremde Referenzsystem jedoch erschließen zu können, kommt es zunächst zu Übersetzungsversuchen ins eigene System und damit zum Vergleich (*Komparatistik*). Der katholische Praktische Theologe Adolf Exeler hat eine *Vergleichende Theologie* gefordert. In Amerika gibt es die *cross-cultural studies* und die *comparative theology*. Im Vergleich wird jedoch irgendwann ein Punkt erreicht, an dem das eigene durch das fremde Referenzsystem in Frage gestellt wird und vice versa. Zugleich kann es aber auch zu fruchtbaren Wechselwirkungen kommen. Dieser interkulturelle Austausch (*Dialogik*) steht unter dem Doppelgebot des Dialogs: (1) den anderen so verstehen zu lernen, dass er sich in der Wahrnehmung seines Gegenübers wiedererkennen kann und (2) das Beste der eigenen Tradition einzubringen. Im Fall interreligiöser Kommunikation gewinnt Letzteres Zeugnischarakter.

Anamnetische Funktion: Interkulturelle Theologie sammelt und bewahrt das kontextuelle Wissen.

Fundamentaltheologische Funktion: Interkulturelle Theologie reflektiert über die Verhältnisbestimmung von Evangelium und Kultur oder eine Theologie der Religionen. Sie klärt Kategorien wie Synkretismus und Fundamentalismus oder Inkulturation und Dialog. Im interkulturellen Diskurs handelt sie Dialogregeln aus.

Ethische Funktion: Interkulturelle Theologie kultiviert nicht nur einen Habitus des Respekts für die interkulturellen Kommunikationsprozesse, sondern bearbeitet auch interkulturelle Konflikte.

Globalisierungstheorie und postkoloniale Kritik

Im Fall der Berliner Mauer 1989 verdichtet sich symbolhaft der Übergang zum Zeitalter der Globalisierung. Es ist gekennzeichnet durch die *Ausbreitung* des neo-liberalen Kapitalismus nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Blocks bei gleichzeitiger *Verdichtung* der Welt durch die neuen Kommunikationstechnologien. Mit dem nach 1945 entstandenen Koordinatensystem des Ost-West- und Nord-Süd-Konfliktes lassen sich die komplexen Zusammenhänge der Globalisierung nicht mehr erfassen. Es hat eine deutliche Umorientierung nach den im Osten sich öffnenden Märkten stattgefunden. Die Ost-Erweiterung der EU zerreißt endgültig den »Eisernen Vorhang« des Kalten Krieges. Das traditionelle Aufmarschgebiet im Süden hat nach dem Wegfall des Gegners an strategischer Bedeutung verloren. Afrika ist dadurch geradezu zum vergessenen Kontinent geworden, der die Globalisierung als Zaungast erlebt. Die politische Landschaft hat sich auch in der Dritten Welt dramatisch verändert. Die Militärdiktaturen Lateinamerikas sind von jungen Demokratien oder populistischen Regimen abgelöst worden. In Südafrika hat Nelson Mandela einen friedlichen Wandel vollzogen (1994) und in Südkorea ist die Symbolfigur der Demokratisierungsbewegung, Kim Dae-Jung, noch spät ins Präsidentenamt gewählt worden (1998-2003). Die alten Feindbilder greifen nicht mehr, dennoch weitet sich die Schere zwischen Arm und Reich stets weiter. Gleichzeitig hat die postkoloniale Kritik Kolonisierte und Kolonisierer gleichermaßen zu Subjekten des interkulturellen Diskurses über Gerechtigkeit, Kultur und Religion gemacht.

Versöhnung, Wiederaufbau und Entschädigung sind die neuen generativen Themen auf sozio-ökonomischem und politischem Gebiet. Eine überzeugende politische Theologie der Gerechtigkeit ist allerdings noch ein Desiderat. Die komplexen Kulturkonzeptionen lassen die Frage laut werden: Inkulturation in welche Kultur? Die Ikonen der mit der Globalisierung sich ausbreitenden Hyperkultur des Konsumerismus haben Sozialwissenschaftler zu Neologismen wie »McDonaldisierung« oder »CocaColonisierung« der Welt inspiriert. Zugleich ist es jedoch zu einem Erstarren der lokalen Kultu-

ren in hybridisierter Form gekommen. Roland Robertson spricht in diesem Zusammenhang auch von »Glokalisierung«. Kontexte und Kulturen sind heute in zunehmendem Maße deterritorialisert. Am deutlichsten sichtbar wird das an der Situation der jeweiligen Diaspora. Im christlichen Bereich sind dabei die Migrantenkirchen von besonderem Interesse. Gleichzeitig entwickeln sich allerdings auch *lokale Logiken* wie Ethnizität und Fundamentalismus, die gewalttätige Konflikte heraufbeschwören. Der Versuch, das in der Theologie der Religionen angelegte *Exklusivismus-Inklusivismus-Dilemma* durch die Integration der Position des anderen in einer Theologie des Dialogs zu überschreiten, stößt an seine Grenzen. Wer führt mit wem über was einen Dialog? Fundamentalisten und Terroristen teilen den notwendigen Habitus des Respekts und die Gesprächsbereitschaft gegenüber Angehörigen anderer Religionen nicht. Den Selbstreinigungskräften der Religionen kommt darum im intra-religiösen Dialog eine Schlüsselfunktion zu. Eine Vorreiterrolle nehmen die Frauen ein, die sich gegen den patriarchalen und fundamentalistischen Missbrauch ihrer jeweiligen Religion auf den Stifter selbst berufen.

Zum Weiterlesen

- Küster, Volker, *Die vielen Gesichter Jesu Christi*, Neukirchen-Vluyn 2000.
 Kwok, Pui-Lan, *Interpretation als Dialog. Eine biblische Hermeneutik aus Asien*, Fribourg 1996.
 Schreiter, Robert, *Die neue Katholizität*, Frankfurt a.M. 1997.

Literatur

- Dube, Musa W., *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis, Missouri 2000.
 Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1995.
 Hofstede, Geert, *Culture's Consequences. Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*, Thousand Oaks 1980 (1980; dt. 1997 u. 2001).
 Hollenweger, Walter/Margull, Hans Jochen/Friedli, Richard (Hg.), *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums*, Frankfurt a.M. 1974ff.
 Hollenweger, Walter, *Interkulturelle Theologie*, 3 Bde., München 1979ff.
 Küster, Volker, *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie*, Nettetal 1995.
 Küster, Volker, *Die vielen Gesichter Jesu Christi*, Neukirchen-Vluyn 2000.

- Kwok, Pui-Lan, *Interpretation als Dialog. Eine biblische Hermeneutik aus Asien*, Fribourg 1996.
- Loenhoff, Jens, *Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*, Opladen 1992.
- Schreiter, Robert, *Abschied vom Gott der Europäer*, Salzburg 1992.
- Schreiter, Robert, *Die neue Katholizität*, Frankfurt a.M. 1997.
- Sugirtharajah, R.S., *Postcolonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford 2002.
- Von Gott reden im Kontext der Armut. *Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976-1996*, Freiburg i.Br. 1999.
- Wit, Hans de, *Through the Eyes of Another. Towards Intercultural Reading of the Bible*, in: *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau o.Jg. (2002), H. 72, 19-64.
- Wit, Hans de/Jonker, Louis/Kool, Marleen/Schipani, Daniel (Hg.), *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible*, Elkhart, Ind.: Institute of Mennonite Studies 2004.