

Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg † theologische Konzeption

Ulrich Winkler, Salzburg

Am Fachbereich Systematische Theologie hat das Rektorat der Paris Lodron Universität am 1. September 2006 ein Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen eingerichtet. Damit wurde dem Antrag vom Mai 2005 entsprochen, der in einem internationalen Gutachterverfahren geprüft worden war. Damit erhielt der Schwerpunkt der Theologischen Fakultät nun auch eine sichtbare institutionelle Eigenständigkeit. Das neu errichtete Zentrum arbeitet mit verschiedenen universitären Einrichtungen und ausgewiesenen Wissenschaftlern zusammen, um Forschungsprojekte durchzuführen. Dadurch erfährt das bisherige umfangreiche Lehrangebot eine zusätzliche Bereicherung. Die Theologische Fakultät der Universität Salzburg profiliert sich damit auf einem Gebiet, das international zunehmend Bedeutung erhält. Diese Ausstattung ist in Kontinentaleuropa einzigartig und eröffnet viele neue Wege. Zum Leiter und Stellvertreter wurden Univ.Prof. Dr. Gregor Maria Hoff und Ass.Prof. Dr. Ulrich Winkler bestellt. In diesem Beitrag wird ein gekürztes inhaltliches Konzept vorgestellt, das sich auf den Abschnitt „Theorierahmen, Ansatz und Themenfelder“ bezieht. Alle organisatorischen Belange des ca. 100 Seiten umfassenden Antrags sind hier weggelassen.

Abstract:

Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, das mit dem letzten Studienplan als *neues Fach* an der Katholisch-theologischen Fakultät eingeführt wurde, ist mehr als ein neues Segment der Theologie. Es ist wesentlich bestimmt durch *Interdisziplinarität*, der die Forschung am Zentrum besonders verpflichtet sein wird. Diese nimmt Bezug auf die veränderte *gesellschaftspolitische Ausgangslage*, die nicht nur durch eine neutrale Phänomenbeschreibung erhoben wird, sondern in der Orte aufgespürt werden, an denen Menschen um die Anerkennung ihrer Würde und ihrer Achtung durch andere ringen. Diese Zeichen der Zeit verpflichten das Zentrum zum Auftrag:

- (1) die Zumutung des kulturell und religiös Fremden theologisch zu erschließen,
- (2) die Differenz der Kulturen und Religionen für die Innovation des eigenen Diskurses valent zu machen und
- (3) einen problemorientierten Fokus zu wählen.

Der interkulturelle und interreligiöse Diskurs bezieht sich einerseits auf die Pluralität der Kulturen innerhalb und außerhalb des Christentums und andererseits auf die Vielfalt der Religionen. Für beide Diskurse hat das Zweite Vatikanische Konzil entscheidende Voraussetzungen erbracht, indem es den Glauben der Kirche in der Polarität (a) von Pastoral und Dogmatik, (b) von Ortskirche und Universalkirche, und (c) von Christentum und anderen Religionen begreift.

Theologie Interkulturell steht vom Konzil her in der Differenz von Ortskirche und Gesamtkirche und drückt ein strukturelles Kennzeichen des Christentums aus, das seit je geprägt ist durch Transformationsprozesse von Evangelium und Kultur. Erst in jüngerer Zeit kamen explizite kontextuelle Theologien zum Durchbruch. Theologie Interkulturell reflektiert zum einen Theorien dieser kontextuellen Theologien und zum anderen die Veränderungen, die davon für die Art und Weise des Theologietreibens ausgehen.

Theologie Interkulturell steht am Schnittpunkt von innen und außen und im Spannungsfeld zwischen der Identität des Evangeliums und der Pluralität der Kulturen. Die kulturelle Verankerung jeglicher Theologie ist ihr Thema. Deshalb spielen die Kulturanalysen und das Verstehen fremder und naher Kulturen eine wichtige Rolle. Die Okkupation eines neutralen Beobachterortes ist dabei unmöglich. Die außereuropäischen Theologien reichen in das Innerste der europäischen Theologien, ihre eigene Kontextualität wird zu einem Thema. Rekontextualisierungsforschungen eröffnen einen neuen Begriff von Tradition. Prozesse von Majorisierung und Marginalisierung, die Folgen von Missionsgeschichte und Kolonialismus können bearbeitet werden. Die adverbiale Syntax von Theologie Interkulturell unterstreicht die Interkulturalität als Form jeglicher Theologie.

Studium der Religionen geht hier davon aus, dass Religionen weder unter einen Kulturbegriff subsumiert noch methodologisch auf die Religionswissenschaften beschränkt werden können. Vielmehr gibt es darüber hinaus auch gute Gründe für eine Beschäftigung mit den Religionen aus theologischem Interesse. Damit verschärft sich der bedrückende Charakter der Religionen für die Theologie. Das Christentum ist undenkbar ohne Israel, und Gott wiederum ist undenkbar ohne universalen Heilwillen. Das Zweite Vatikanum spricht von den Religionen mit theologischer Hochachtung und würdigt ihren Beitrag für den Frieden unter den Völkern. Letzteres gewinnt in der Gegenwart an Bedeutung, nachdem die Nähe der zweiseitigen Funktion von Religionen sowohl als Gewalt generierend als auch als Frieden stiftend erkannt worden ist.

Als *Aufgaben* eines Studiums der Religionen sind insbesondere wahrzunehmen: (a) Kennenlernen und Verstehen von Religionen, (b) Israeltheologie und Religionstheologie, (c) problemorientierte Konfliktbewältigungskonzepte, (d) komparative Theologie und (e) Spiritualitätsforschung.

1. Hinweise

1. Für die gegenüber den letzten Jahrzehnten veränderte gesellschaftspolitische Ausgangslage stehen einige sehr verbreitete Stichwörter. An oberster Stelle der Beiträge zur Gegenwartsbeschreibung rangiert das der *Globalisierung*. Es bezeichnet vordergründig einen geographisch weltweiten Handlungsrahmen von Ökonomie und Kommunikation, der immer umfassendere Lebensbereiche der Weltbevölkerung erfasst und darüber hinaus einen multidimensionalen Komplex von Phänomenen unserer Gegenwart darstellt, die keineswegs ausschließlich kausal oder linear ökonomisch gekoppelt sind. Weder Staaten noch Kulturen, Religionen, Kirchen, Gesellschaften, Gemeinschaften und Personen können sich auf die Dauer entziehen. Der globalen Vereinheitlichungstendenz wirken mannigfaltige Bewältigungsstrategien wie Individualisierungs- und Regionalisierungsdynamiken entgegen. – Einheitliche Sinnentwürfe zerbrechen, orientierende Metaerzählungen verlieren an Plausibilität, *Ent- und Retraditionalisierung* transformiert bergende Beheimatungen. Die Identität der Kulturräume oszilliert. Poststrukturalismus, Post- und Spätmoderne lauten die geistesgeschichtlichen Typisierungen dieser Epochenwende. – Darunter leiden insbesondere in Europa die Kirchen und christlichen Konfessionen, deren Institutionen von einem Sog der *Entkirchlichung* erfasst werden. – Das *Interesse an Religion und Religionen* hat sich jedoch keineswegs „aufgeklärt“ und abgekühlt, sondern eine überraschende Renaissance weltweit erlebt. Die Suche nach spiritueller Authentizität und eigenverantwortlicher Konstruktion des Glaubens kennzeichnen diesen religiösen Trend, den die Kirchen nicht zuletzt in den eigenen Reihen der Gläubigen mehr mit Besorgnis registrieren, als sie von ihm profitieren. – Neben der inneren Aushöhlung greifen zudem äußere Mechanismen, die die Traditionen, Religionen und Kirchen in eine je gegenseitige *unausweichliche Konfrontation* führen. Infolge der Migrationsströme der Flüchtlinge, Arbeitskräfte und Reisenden stehen sich Menschen unterschiedlichster kultureller Provenienzen gegenüber. – Zu diesen äußeren Fakten zählt auch die *demographische Schwerpunktverlagerung* der Kirche auf die Südhälfte, in die Länder der Armut.

2. *Eine *Deutungsoption* dieser Gegenwartsbeschreibung bietet u.a. *Emmanuel Lévinas*, der anhand der Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche die Zukunft und die entferntesten Dinge als Regel für alle gegenwärtigen Tage aufzeigt und ein neues Wirklichkeitsverständnis annimmt: „Das ist kein banaler Gedanke, der die eigene Dauer erschließt, sondern der *Übergang zur Zeit des Anderen*.“ (Spur 217) Diese Gegenwartsbestimmung lässt keine unbeteiligte neutrale Phänomenbeschreibung mehr zu, denn die Begegnung mit dem Anderen,

* Textpassagen, deren *Anfang und Ende* mit einem Stern ausgewiesen sind, beziehen sich auf ein vorbereitendes Papier von Claude Ozankom, von dem formal der Antrag eingereicht wurde.

der mich „heimsucht“, verändert die eigene Situation grundlegend. In einer „Epiphanie“ des Anderen leuchtet sein Antlitz auf. Der Andere kann nicht mehr nur Objekt meines Denkens und Beobachtens sein, sondern ruft mich zur Stellungnahme und zum Handeln auf.*

3. Eine unbeteiligte Gegenwartsbeobachtung verwehrt nicht nur der Andere, sondern auch die Phänomene selbst besitzen eine Signifikanz. Als *Zeichen der Zeit* werden an ihnen diejenigen Orte ansichtig, an denen Menschen die Anerkennung ihrer Würde und ihre Achtung durch andere einfordern. Sie stehen im Spannungsfeld von *Inhumanität und Humanität, von Eigenem und Fremdem.* Die Reihe solcher Zeitzeichen ist kaum abschließbar:

Der 11. September 2001, der Mord am niederländischen Filmregisseur van Gogh, die Brandstiftungen in Kirchen, Moscheen und Synagogen, Gräberschändungen, Kopftuchverbot u.a. in Deutschland und Frankreich, das geflügelte Wort vom offiziellen Ende des „Multikulti - Traumes bzw. Traumas“ und vieles mehr werfen heute zunehmend bedrängende Fragen nach den Grundlagen friedlichen Zusammenlebens in einer globalisierten Welt unter Beachtung lokaler Traditionen, Kulturen und Religionen auf.

Der Hinweg für ein theologisches Konzept ist somit nicht nur gegenwartsanalytisch, sondern **zeitdiagnostisch** gewählt. Er ortet den Problemhorizont von „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ darin, wie die „Unausweichlichkeit des Fremden“ (Lévinas) eine neue Perspektive für die Theologie eröffnen kann. Daraus folgt ein klarer Auftrag,

- (1.) die *Zumutung des religiös und kulturell Fremden theologisch zu erschließen* und
- (2.) die Differenz der Kulturen und Religionen für die *Innovation des eigenen Diskurses* valent zu machen und
- (3.) einen *problemorientierten Fokus* zu wählen.

Dies gilt umso mehr, je nachhaltiger die Globalisierungsprozesse zu Beginn des 21. Jahrhunderts um sich greifen. Sie treiben nicht nur die komplexen und immer engeren Interdependenzen unter Menschen, Völkern, Religionen und Kulturen voran, sondern werfen mehr beunruhigende und beängstigende Fragen auf, als sich Antworten auftun. Die Schnittstelle von Fremdem und Eigenem wird somit thematisch wesentlich von einer Problemorientierung her bestimmt.

Die Globalisierung gebiert eine Epiphanie des Anderen und markiert Zeichen der Zeit. Der Theologie werden neue Orte zugewiesen, sie steht vor der Pluralität der Kulturen innerhalb und außerhalb des Christentums, und sie steht vor der Vielfalt der Religionen. Sie wird in einen *interkulturellen* und *interreligiösen* Diskurs involviert, der je (1) analytische, (2) systematische und (3) pragmatische Dimensionen aufweist.

Globalisierung im Zeichen des Anderen und im Zeichen der Zeit zu behandeln, setzt jenseits der ökonomischen Kanonisierung die **Freilegung** von *religiösen *Grundlagen** voraus, die selber in die *Differenz der Religionen und Kultu-*

ren eingespannt sind. Für eine aus christlicher Sicht sinnvolle Gestaltung dieser Aufgabe ist die *Einbeziehung außereuropäischer christlicher Glaubenserfahrungen und Theologien* wie der Zeugnisse anderer Religionen konstitutiv. Die Globalisierung und das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen und Religionen jedoch wurden bisher weder von den europäischen Kulturwissenschaften noch von den maßgebenden euro-amerikanischen theologischen Diskursen ausreichend zur Kenntnis genommen und reflektiert, vielleicht mit Ausnahme der Befreiungstheologie lateinamerikanischer Provenienz. Außereuropäische Theologien führen immer noch ein Schattendasein.

In diesem Aufgabenfeld agieren noch *andere Theoriesettings* wie Transformationstheorien, postkoloniale Theorien, hybride Identitätskonstruktionen und ethnologische Kulturwissenschaften.

Nicht zuletzt das 2. *Vatikanische Konzil* hat die Theologie für diese Herausforderungen ausgerüstet, indem es den Glauben der Kirche in die *Differenzen* (a) von *Pastoral und Dogmatik*, (b) von *Ortskirche und Universalkirche*, und (c) von *Christentum und anderen Religionen* stellt. (a) Der Glaube der Christen kommt in den Zeichen der Zeit von „Hoffnung und Freude, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (GS 1) zur Sprache. (b) *Ein neues Verständnis von Kirche formuliert die Gleichursprünglichkeit von Universal- und Ortskirche. Die Ortskirchen sind keine Zweigstellen einer Zentrale, sondern im wahrsten Sinn* Kirchen mit eigener apostolischer Dignität und sozio-kultureller Verfasstheit. Damit ist eine allmähliche, noch andauernde Entwicklung weg von einer europäisch geprägten hin zu einer polykulturellen und auch polyzentrischen Kirche ermöglicht. Und schließlich (c) kann Christus als der Weg, die Wahrheit und das Leben nur mehr angesichts der Wahrheit und Heiligkeit in anderen Religionen verkündet werden.

2. *Theologie Interkulturell*

Die Differenz von Ortskirche und Gesamtkirche (b), von lokal und universal, von geschichtlicher Einmaligkeit und unbedingter Gültigkeit ist freilich keine Erfindung des Konzils, sondern ein *Strukturmerkmal des Christentums*, das ihm seit der Entstehung der Christologie eingeschrieben ist und sich bereits in den Evangelien mit der Komplementarität von Adoptions- und Erhöhungschristologien der Synoptiker einerseits und von johanneischer Präexistenz- und Inkarnationschristologie andererseits ausdrückt. Die ganze Geschichte des Christentums und seiner Ausbreitung, der Mission, der Vermittlung von Evangelium und Kultur ist geprägt von Transformationsprozessen, die freilich erst in neuerer Zeit einer breiteren Reflexion unterzogen wurden und eine lehramtliche und ekklesiologische Fundierung erfahren haben.

Das *Zweite Vatikanum* eröffnet Spielräume für eine Pluralität von Kontexten, indem sich die Katholische Kirche als Weltkirche realisiert, gerade aber nicht als uniformer Monolith, sondern als „eintrüchtige Vielfalt von Ortskirchen“ (LG 23), in denen „das christliche Leben ... dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepasst [ist und] die besonderen Traditionen ... in die katholische Einheit aufgenommen“ (AG 22) sind. Die vielen kulturellen Kontexte werden als Realisierungsorte des Evangeliums gewürdigt, indem das Volk Gottes „Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind“, „fördert und übernimmt“ (LG 13). Daraus gehen auch eigene Theologien hervor, denn „in jedem sozio-kulturellen Großraum [muss] die theologische Besinnung angespornt werden“ (AG 22). Die Theologie des Konzils kann in dieser Frage mit den Stichworten: Würde aller Menschen, positiver Begriff von den vielen Kulturen, Öffnung gegenüber den anderen christlichen Konfessionen, Religionen und allen Menschen guten Willens, Kirche als *communio* von Ortskirchen etc. umrissen werden.

Die Reflexionsarbeit dafür leistet eine Theologie Interkulturell. Die außereuropäischen *kontextuellen Theologien* sind ihre wesentliche Voraussetzung, die *frühere Ansätze* revidieren. Ihr Ungenügen bestand vor allem darin, dass sie einerseits der Dignität der betroffenen fremden oder indigenen Kulturen zu wenig gerecht wurden, indem sie z.B. ihre religiöse und performative Potenz unterschätzten und es für möglich hielten, den in eine kulturelle Schale eingebetteten religiösen Kern isolieren und gegen einen christlichen austauschen zu können. Dieses Übertragungsmodell begreift vorgängige Religion rein negativ. Auch wenn Adaption- oder Anpassungsmodelle den fremden kulturellen Code der Evangelisation zugrunde legen wollten, wurde dieser dennoch mit sehr europäischen Denkmustern erhoben und überlagert. Andererseits gab es auch Bestrebungen, die sich durch die Betonung der kulturellen Andersartigkeit und ihrer spezifischen Problemlagen und durch die Favorisierung einer befreienden Praxis den Vorwurf eintrugen, dem Evangelium zu wenig gerecht zu werden. Diesen beiden stark schematisierten Richtungen ist ein zu wenig ausdifferenziertes und statisches Modell von Kontextualität gemein.

Theologie Interkulturell reflektiert *Theorien kontextueller Theologien* und bringt die Theologie *neu in Form*.

Zuerst: Eine statische Modellierung von Kontextualität vermag die Interdependenzen und Transformationen in den Inkulturationsprozessen zu wenig zu begreifen. Nicht ein feststehender Text wandelt durch die zeitlichen, geographischen und kulturellen Kontexte, sondern der Text ist immer schon kulturell vertextet und in den Kontext hat sich immer schon ein Text inkulturiert. Vertextete Texte transformieren Kulturen, Kulturen schreiben Texten neue Texte ein. Die Theologie kann sich nicht mit der *Beschreibung* dieser Vorgänge begnügen, sondern sie muss in Verpflichtung gegenüber der Wahrheitsfrage eine *Kriterio-*

logie zur Beurteilung dieser wechselseitigen *Transformationsprozesse* entwickeln.

Welche Theologie ist dafür geeignet? Eine vielschichtige und dynamische Pluralität der Kulturen macht es unmöglich, „Kultur“ auf *einen* Begriff zu bringen. Dem muss auch eine Theologie entsprechen, die in Übergängen (Transversalität) ist. Diese Übergängigkeit umschreibt näherhin eine Theologie im Spannungsfeld zwischen innen und außen, das prinzipiell nach zwei Seiten aufgelöst werden kann. Der eine Entwurf im Horizont einer *Identitätsbegründung* richtet den Blick ganz nach innen. Beim anderen schlägt das Pendel nach außen aus, indem die *Pluralität* vorgeordnet wird. Eine *Theologie Interkulturell* hingegen wird diese Spannung nicht zu lösen versuchen, sie konstruiert daraus keinen Gegensatz und arbeitet *auf dem Boden dieser Differenz von Identität und Pluralität, von innen und außen*.

Das Beschreiben und Beurteilen von Übergängen, das Sehen und Urteilen ist jedoch kein abstrakter Schreibtischakt, dem das Handeln folgt, sondern es entzündet sich an konkreten Konflikten und besitzt selbst eine *Pragmatik*. Es ist konkretes Handeln vor der Unausweichlichkeit bedrängender Fragen. In Afrika, Asien und Lateinamerika sind Theologien entstanden, *die sich in ihrem Denken und Sprechen entschieden an den eigenen sozio-kulturellen Kontexten orientieren* und deren spezifische Problemlage aufgreifen, die nicht nur von den vorgängigen Kulturen oder heutiger Armut geprägt ist, sondern häufig auch eine schwere Hypothek christlicher *Missionsgeschichte* mitbringt. Denn die Kirche hat bei der *Wahrnehmung des Missionsauftrages vielfach Schuld auf sich geladen. Sie hat sich in Gewalt und Ungerechtigkeit verstrickt und sich oft zu wenig von den Machtinteressen des Kolonialismus distanziert. Für viele nicht-europäische Christinnen und Christen brachte das Bekenntnis zu Jesus Christus sowohl die Übernahme des christlichen Glaubens, wie er von den Europäern formuliert worden war, als auch des europäischen *modus vivendi* mit sich. Die hybride Allianz von Kolonialismus und Mission wurde durch das Eingeständnis der Schuld und der Bitte um Vergebung durch Papst Johannes Paul II. zur Sprache gebracht.* Theologie Interkulturell bietet einem kritischen Potential Raum zur Auseinandersetzung mit diesen Erfahrungen, dass Evangelisierung vielerorts zur Entfremdung und Entwurzelung geführt hat. Zugleich rückt die Frage nach einer angemessenen Begegnung von Evangelium und nicht-europäischen Lebenswelten in den Mittelpunkt des Interesses.

Wenn Theologie Interkulturell als wesentlichstes Thema *die kulturelle Verankerung jeglicher Theologie* zum Gegenstand hat, müssen die jeweiligen Kulturen zur Kenntnis genommen werden, muss Kulturanalyse betrieben werden, um die Wechselwirkungen von Evangelium und Kultur zu identifizieren, wie sie in den verschiedenen kontextuellen Theologien vor Ort stattfinden und auch im Abendland schon immer stattgefunden haben.

Eine umfassende *Kulturanalyse* ist unmöglich. Der sie bestimmende Begriff ist zu statisch, um die beschriebenen hoch komplexen Wechselwirkungen erfassen zu können. Ebenso hinderlich sind auch sehr abstrakte Beschreibungen, deren Theorieinstrumentarium ohne Rückkoppelung mit der zu beschreibenden Realität dieser aufkotroyiert wird. Die gegenwärtige *Hybriditätsdebatte* wendet sich im Gefolge der Synkretismustheorien gegen Essenztheorien von Kulturen und gegen das sog. Wurzeldenken. Das Wesen einer Kultur erfassen zu wollen, basiert auf metaphysischen Voraussetzungen, die als unangemessen beurteilt werden. – Daneben werden *semiotische Analysen* herangezogen, die besser in der Lage sein sollen, Kulturen an ihren Bruchlinien, Problemverläufen und bestimmenden Themen nachzuzeichnen. Codes regeln die Konstellationen und Interaktionen der Symbole und Zeichen eines Systems und transportieren in Metaphernfeldern die Botschaften, Bedeutungen und Werte einer bestimmten Kultur.

Da auch dieses Verfahren, wie jedes andere auch, für eine solche Aufgabenstellung umstritten bleiben wird – setzt doch die Identifikation von Zeichen und Codes weit reichende Vorentscheidungen semiotischer Theoriebildung voraus – ist an die Heuristik jeglichen Verstehens zu erinnern. Jeder methodische Zugang muss Rechenschaft ablegen, welche Realitäten dadurch ausgeblendet werden und wie das *Hören auf eine (fremde) Kultur* so rückgekoppelt werden kann, um die Instrumentarien zu modifizieren oder auszuwechseln. Dafür ist kein Königsweg gefunden. Die Diskussion der Kulturanthropologie um die native exegesis, oder der Ethnologie und Religionswissenschaften um den etischen oder emischen Ansatz, also um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kulturbeschreibung durch Insider oder Beobachter, von außen oder von innen, kennzeichnen diese Schwierigkeiten.

Das Bemühen um ein Verstehen des Fremden bringt nicht nur die Methoden in Turbulenzen, sondern auch bisheriges Theologietreiben. Denn die Wahrnehmung theologischer Dignität einer Kultur vor oder neben der Christianisierung, die Konfrontation mit der Schuldgeschichte von Kolonialismus und Missionsgeschichte, und ganz fundamental die Konfrontation mit dem Anderen, belassen es nicht bei einem *nüchternen phänomenologischen* Registrieren und Erschließen nicht-europäischer Lebens- und Glaubenserfahrungen, sondern führen uns vor Augen, dass die *nichteuropäischen Theologien in das Innerste unserer europäischen Theologien hineinreichen*, dass das Entfernteste in den Bereich unserer Theologiediskurse hinein verwoben ist.

Durch die Etablierung einer *Fremdperspektive* auf unsere europäische Tradition, indem wir auf die Stimmen der anderen und deren Wahrnehmung unserer Theologie hören, durch die Einübung, uns mit den Augen der anderen zu sehen, wächst umgekehrt die Ahnung, *wie fremd europäische Theologien in außereuropäischen soziokulturellen Kontexten erscheinen müssen.* Die Aufdeckung der kulturellen Verwurzelung nichteuropäischer Theologien hat die europäischen Theologien vor die Frage nach der Kontextualität ihrer eigenen Refle-

xion gestellt und diese des *Eurozentrismus* verdächtigt. Die kulturelle Identifikation von anderen kontextuellen Theologien offenbart die verschwiegene Kontextualität der europäischen Theologien. Demzufolge haben lokale europäische Traditionen einen problematischen Geltungsanspruch im Kleid der Universalität gestellt und erhoben. Darin steckt einige Brisanz. Eine neue Reflexion des Traditionsbegriffs ist gefordert. Denn der alte „Traum von einer angeblichen theologischen Universalität“ (Dussel) wurde in den anderen Ländern nicht zuletzt mit sehr weltlicher Macht durchgesetzt. Der eigene Problemhorizont wird universal projiziert und die eigene Kultur als normativ für andere gesetzt (Siller/Kessler). *Tradition* europäischer Provenienz kann sodann gelesen werden als eine *Abfolge solcher lokalen Theologien*, die in Reaktion auf bestimmte Problemkonstellationen in bestimmten Kontexten entstanden sind (Schreiter). Die Tradition muss einer Relecture unterworfen werden.

Unberechtigte Universalisierungen abzulegen und verschwiegene Teile der eigenen Tradition offen zu legen kann dem Abwerfen von Ballast gleichen, mit dem viel gewonnen werden kann. Zum einen werden die Erfahrungen der jungen Kirchen des Südens als Ortskirchen mit eigenen Identitäten für uns zu einer Autorität, die das Evangelium von einer neuen Seite zum Leuchten bringt. Zum anderen gewinnen in unserer eigenen Tradition Themen an Bedeutsamkeit, die bisher verschüttet waren und nun neu gefragt sind, weil die Treffgenauigkeit und ein höheres Maß an Problemorientierung sichtbar wird, als man der manchmal als verstaubt apostrophierten Tradition zugetraut hätte. Diesbezüglich steht der europäischen Theologie noch ein immenses Forschungsdesiderat einer *Rekontextualisierung* ihrer Traditionen bevor. Zur Aufgabe steht eine Wissenschaftssoziologie der Theologie, die der Kulturbedingtheit theologischer und nicht zuletzt lehrantlicher Rede nachgeht. Denn die Interaktion von Denkform und Kultur verleiht dem Dogma seine Bedeutung. – Ein weiteres damit zusammenhängendes Forschungsanliegen ist die Untersuchung von *Marginalisierungsprozessen*.

Durch die Einsicht in die Begrenztheit der europäischen theologischen Entwürfe wird der Blick auf die außereuropäischen Glaubenswirklichkeiten gelenkt und die Möglichkeit der Horizonsweiterung und Erkenntnisvertiefung eröffnet. Der eigene theologische Ansatz wird daher nicht die Mauer sein, die von anderen abgrenzt, sondern er wird vielmehr eine Brücke zu anderen werden, die einen Zugang zu fremden Glaubenserfahrungen und Theologien ermöglicht.

Auf dieser Basis wird eine neue *multikulturelle Identität des Christentums* und der Katholischen Kirche denkbar, wenn sich Ortskirchen mit gleichursprünglicher Legitimität zur gegenseitigen Bereicherung in einer *Weltkirche* zur Bezeugung einer universal relevanten Botschaft zusammenfinden. Weder die Unterdrückung außerchristlicher Sinnressourcen durch das Christentum noch die Befreiung von Unheilszusammenhängen durch das Christentum muss unterschlagen werden, weder die Stimme einer bisher marginalen Ortskirche noch die Lehrautorität der Kirchenleitung müssen auf Gehör verzichten. *Sosehr die uni-

versale Dimension des christlichen Glaubens in der Vergangenheit von der abendländischen Tradition geprägt war, so wenig kann sie heute an den anderen Verstehenshorizonten vorbei denken. Dadurch wird die Fremdperspektive in der Kirche verortet. Die Lebensnotwendigkeit, in vielen Kulturen zu existieren, geht gleichzeitig einher mit der Möglichkeit in der einen, Welt umfassenden Kirche beheimatet zu sein.*

Schließlich ist deutlich geworden, dass Theologie Interkulturell mehr als eine Theorie kontextueller Theologie leistet oder gar nur ein Teilgebiet im theologischen Fächerkanon darstellt. Die *adverbiale Syntax* bezeichnet die Interkulturalität als Form jeglicher Theologie. Die interkulturelle Perspektive und die Aufgabe der Rekontextualisierung machen vor keinem theologischen Fach Halt. Deshalb definiert sich Theologie Interkulturell nicht primär von ihrem Materialobjekt her, als ginge es bloß um eine Sammlung von mitunter exotischen Informationen aus den ehemaligen Missionsgebieten, sondern das Formalobjekt definiert sie. *Die Kulturbedingtheit von Wissensformen hat Hans Waldenfels im Blick, wenn er die kontextuelle Theologie „zur heute notwendigen Gestalt der christlichen Theologie“ erklärt.*

3. Studium der Religionen

Von Kultur und Kulturen zu sprechen, ohne an Religion und Religionen zu denken, ist ein sehr theoretisches Unterfangen und abstrahiert von der Realität, wie Kulturen funktionieren. Deshalb kann eine Theologie Interkulturell nie beschränkt werden auf die kulturelle Pluralität des Christentums. Mit der *religiösen Dignität der vorgängigen Kulturen* wurde das hier zu behandelnde Thema schon vorweggenommen. Theologie Interkulturell und die Religionen sind hier systematisch unterschieden, können inhaltlich aber nicht getrennt werden. Die Religionen sind ein unausweichliches Thema der christlichen Theologie geworden, erst recht einer Theologie, die interkulturell betrieben wird.

Der hier gewählte Zugang zu den Religionen ist ein akzentuiert theologischer. Damit wird die Berechtigung der religionswissenschaftlichen Disziplinen keineswegs in Abrede gestellt, als obsolet oder irrelevant erklärt.

Neben der Untrennbarkeit von Kultur und Religion gibt es einen *zweiten Zugang* zum Studium der Religionen, der besonders eng mit der christlichen Theologie verbunden ist. Diese Erkenntnis gehört erst zu der neueren Theologiegeschichte, dass man vom Christentum nicht reden kann, ohne Judentum, dass man an Christus nicht glauben kann, ohne ihn als Juden zu bekennen, dass man sich nicht im Neuen Bund erwählt verstehen darf, ohne an der bleibenden Erwählung der Juden im Bund der Tora festzuhalten, dass man nicht die eigene Rettung erhoffen darf, ohne die endzeitliche Erlösung von ganz Israel (Röm 11,28f) zu erwarten. Eine antijudaistische christliche Theologie ist spätestens seit

Auschwitz eine *contradictio in se*. Faktisch hat sich die Wesenserkenntnis über die Herkunft und bleibende Verwiesenheit auf die Religion der älteren Brüder und Schwestern im Glauben erst nach der Shoa durchgesetzt. Jesus bleibt ein Jude, christliche Theologie braucht die *Israeltheologie*. Diese ist ein unaufgebbarer Teil der Theologie, sie setzt sich mit dem Verhältnis des Christentums zum Judentum auseinander und übt ein Wächteramt über die Theologie aus und prüft, ob und wie die christliche Lehre mit der ungebrochenen Treue Gottes zu den Juden vereinbar ist. Israeltheologie setzt demnach eine Beschäftigung mit den historischen wie den gegenwärtigen Strömungen des Judentums wie auch mit der christlichen Lehre, ihrer Vielfalt und Entwicklung voraus, um diese auf ihre Vereinbarkeit kritisch zu prüfen. Das Evangelium von der Güte des Gottes Israels muss fortan mit den Juden, nie mehr gegen sie verkündet werden.

Damit hängt eng ein *dritter Zugang* zusammen, denn die Güte Gottes ist nicht beschränkt auf Israel und die Kirche, sondern sein Heilswille erstreckt sich auf alle Menschen und den ganzen Kosmos. Schon die Schöpfung, ihre Erhaltung und erhoffte Vollendung ist ein Heilswerk Gottes. Alle Menschen sind seine Ebenbilder, die ausgestreckt sind nach Sinn. Erst recht stellt sich die Frage nach dem Beitrag der *Religionen*, ob ihnen auch in christlicher Sicht eine besondere Funktion in der Vermittlung des Heils eingeräumt werden kann.

Ein *vierter Zugang* zum Studium der Religionen ist vermittelt über die *Zeichen der Zeit*. Just zu dem Zeitpunkt, als in der westlichen Welt der Sieg der Säkularisation über die Religionen nahe schien, meldete sich seit mehr als einem Jahrzehnt ein breites neues religiöses Bedürfnis wieder zurück. Religion ist wieder en vogue. Ähnliche Phänomene sind weltweit zu beobachten. Die Wiederkehr der Religionen fördert ihr stärkstes Gegenargument wieder zu Tag, das in der Aufklärung in der Lage war, Religion aus der Öffentlichkeit ins Private zu verbannen. Religionen sind nicht nur Sinnressourcen und Kontingenzbewältigungshelfer, sondern auch Hort der Gewalt. Der 11. September 2001 wurde von der westlichen Welt zu einem Symbol religiöser Gewalt stilisiert. An ihm entlang lassen sich zahlreiche Zeichen der Zeit anreihen, wo Menschen vor dem Hintergrund religiöser Konflikte und Intoleranz zu Opfern werden. Zahlreiche Konflikte werden mit religiöser Power munitioniert, Gewalt ist wieder zu einer wohlbekannten Problemsignatur von Religion geworden. Es wird die Aufgabe sein, an der einen Front religiöse Fassaden zu hinterfragen und die verschwiegenen sozialen und politischen Konflikte aufzudecken, und auf der anderen Seite die unentdeckten religiösen Tiefenstrukturen von Problemlagen zu identifizieren. – Religionen sind Mächte von Krieg und Frieden. Religionen sind immer auch Anwalt, dass Menschen ihren Kampf an unterschiedlichen Fronten für ihre Würde entscheiden können. – Neben Entzweiung und Versöhnung gehört auch die Faktizität des religiösen Pluralismus zur Zeitsignatur. Denn wie nie zuvor steht die Erdbevölkerung vor einer *Vielfalt von Sinnangeboten*, die in einem interreligiösen Dialog zur Orientierungshilfe aufgegriffen werden müssen, Per-

spektiven für ein gelingendes Zusammenleben von *ethnisch, kulturell und religiös verschiedenen Gesellschaften* müssen gefunden werden. Neben dem Studium der Grundlagen für den interreligiösen und interkulturellen Dialog ist die *konkrete Einübung im Umgang mit und Sensibilisierung für andere Religionen und deren Kulturen* zu betonen.

Das *Zweite Vatikanum* hat auch in der Frage der Pluralität der Religionen entscheidende Weichenstellungen vorgenommen und damit Spielräume für ein neues Verhältnis zu den anderen Religionen eröffnet. Die Erklärung *Nostra aetate* hat dafür die entschiedenste Kehrt- und Hinwendung zu den anderen Religionen vollzogen. Die anderen Religionen werden zu einem Thema. Nicht mehr nur der einzelne Fromme unter ihnen, sondern die Religionen als solche erfahren eine theologische Würdigung. *Das Konzil vollzog einen Paradigmenwechsel, indem es von einer exklusivistisch-ablehnenden Haltung gegenüber den anderen Religionen zu deren positiver Hochschätzung fand. Sie sind nicht länger Irrwege, sondern Heilswege *sui generis*.* Allen voran wird das Verhältnis zum Judentum einer gravierenden Revision unterzogen. Israel ist nach wie vor Gottes geliebtes und erwähltes Volk. Eine Kollektivschuld der Juden am Kreuzestod Jesu wie jeglicher Antisemitismus werden abgelehnt. Damit wird eine fast 2000jährige Tradition der Judenfeindschaft beendet. Den Muslimen wird „Hochachtung“ entgegengebracht, Hinduismus, Buddhismus und andere Religionen werden als Wege und Antworten auf die „Unruhe des menschlichen Herzens“ anerkannt. Das „Wahre und Heilige“ in den anderen Religionen, das von Gott kommt, erfordert eine „Anerkennung, Wahrung und Förderung“ der „geistlichen und sittlichen Güter“ der Religionen. Damit begreift die Kirche ihre Sendung der Förderung der Menschheitssolidarität neu, indem sie in den Menschenrechten den Geist Christi erkennt und besonders gegen religiös motivierte Ideologien auftritt. – Mit *Nostra aetate* hat die Kirche einen tief greifenden Wandel vollzogen. Sie versteht sich nicht mehr allein von ihrem eigenen Glauben her, sondern sie stellt ihren Glauben in eine Beziehung zu den anderen. Das Bekenntnis – zu Christus als dem Weg, die Wahrheit und das Leben – schließt nichts mehr von dem aus, was in anderen Religionen wahr und heilig ist. Die eigene Wahrheit steht vor der Wahrheit der anderen. Gemeinsam mit anderen Religionen steht die Kirche vor den bedrängenden Nöten und letzten Fragen der Menschen in der Welt von heute. Mit der Erklärung *Dignitatis humanae* wurde das verbindliche Bekenntnis der Kirche zum Weg der Freiheit in Sachen des Glaubens abgelegt. Die Beachtung der Menschenwürde und der Friede unter den Völkern gelten obligatorisch als Weg und Ziel.

Als *Aufgaben* eines Studiums der Religionen sind insbesondere wahrzunehmen: (a) Religionen verstehen, (b) Verhältnisse klären, (c) Probleme bewältigen, (d) Glauben gemeinsam neu durchdenken und (e) Spiritualität ergründen. Damit sind nicht schon die einzelnen Themen angegeben, sondern vielmehr Dimensionen der zu bewältigenden Aufgabenstellungen aufgezeigt.

(a) Die erkenntnistheoretische Frage gehört wohl zu den diffizilsten, die die ganze Geschichte der Religionswissenschaften durchzieht. Mit sozialwissenschaftlichen, ethnographischen, semiotischen, philologischen u.a. Methoden empirisches Material und Erkenntnisse über Religionen zu erheben, ist unerlässlich, bedeutet aber noch keineswegs, *Religionen zu verstehen*. Denn es muss gefragt werden, ob die Außenperspektive objektive Erkenntnis gewährleisten kann, die dem Spezifikum von Religion gerecht wird. Denn Religionen transportieren nicht nur objektivierbare Bedeutungsgehalte, wie sie von der Religionssoziologie, -psychologie etc. erhoben werden können, sondern sind vor allem Sinnressourcen, mit denen man durch den Gebrauch und das Leben mit ihnen Erfahrungen macht, der unvertretbare Glaube und das unbedingte Ergriffenwerden sind ihr konstitutives Proprium, das zwar außen ablesbare Erscheinungen zeitigt, dessen Wesen sich nur in der Teilnehmerperspektive angemessen erschließt. Für ein adäquates Verständnis von Religion ist der Wechsel in den Operationalisierungsraum dieses anderen Systems unerlässlich. Die Erfahrung mit dem Glauben von Beheimateten innerhalb einer Religion unterscheidet sich grundlegend von den Beobachtungen eines Außenstehenden. Das ist zwar ein starkes Argument für die Konfessionalität von Theologie an den Universitäten, aber eine schier unbewältigbare Hürde für das Verstehen anderer und erst recht mehrerer anderer Religionen. Was für den einzelnen nur sehr bedingt zu leisten ist, muss aber als methodische Einsicht dem religionswissenschaftlichen Wissen als Vorzeichen vorangestellt werden. Es ist nach Wegen zu suchen, wie man sich auf den Glaubensraum der anderen Religionen einlassen kann, oder wie man sich als Beobachter in die Situation der Gläubigen hineinversetzen kann, was die Phänomenologen versucht haben, oder wie die Vertreter der anderen Religionen in einen dialogischen Erkenntnisprozess integriert werden können.

(b) Wenn Religionen zum Bekenntnis rufen, Wahrheit beanspruchen und Heil vermitteln wollen, wird die Frage nach der Identität des eigenen Glaubens virulent. Es drängt sich unweigerlich die Aufgabe auf, die *Verhältnisse zu klären*. In welcher Relation steht das Christentum zu diesen anderen Religionen und wie ist die Identität des Christentums angesichts der anderen Religionen zu begreifen? Diese beiden Aufgaben nimmt die *Religionstheologie* wahr. Sie legt theologische Rechenschaft ab über das Verhältnis zu den anderen Religionen und fragt nach dem veränderten Selbstverständnis angesichts der Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen. Gegenwärtig sind in der Religionstheologie zwei Diskurse vorherrschend. Zum einen wird die Adäquanz der Klassifikation der religionstheologischen Relationstypen in exklusivistisch, inklusivistisch und pluralistisch diskutiert, zum anderen ist umstritten, welcher Typus von Religionstheologie als Voraussetzung für einen ehrlichen und gleichberechtigten Dialog der Religion gelten kann.

Obwohl eine Theologie der Religionen prinzipiell auch das Judentum einschließt, bleibt in dieser Diskussion das besondere Verhältnis des Christentums

zu Israel unberücksichtigt. So wird parallel zur Religionstheologie und weitgehend isoliert davon eine *Israeltheologie* betrieben. Beide Diskurse nehmen wenig Kenntnis voneinander. So ist es wenig überraschend, dass die Argumente der Verhältnisbestimmung und die christliche Selbstbeschreibung sehr disparat verlaufen. Eine größere Kongruenz dieser beiden Linien gehört zu den vordringlichen Forschungsdesideraten. Es gibt die Kunst zu erlernen, zum Judentum wie zu den anderen Religionen ein positives Verhältnis herzustellen, ohne das Geschwisterverhältnis zum Judentum zu nivellieren, aber auch ohne damit den Graben zu den anderen Religionen erneut zu vertiefen.

Die Religionstheologie bleibt so lange ein allzu akademisches Verfahren, als nur abstrakte Klassifikationen diskutiert werden, ohne anhand konkreter Probleme, Glaubensinhalte und spirituellen Haltungen dieses Verhältnis auf die Probe zu stellen. Ethik, Dogmatik und Spiritualität sind virulente Felder des Dialogs der Religionen und damit Gegenstand der Religionstheologie.

Noch eine andere Abstraktion muss reflektiert werden: Es ist ein Verdienst der *postcolonial theories*, dass die Pragmatik der Religionstheologie nicht mehr unberücksichtigt bleiben kann. Eine Rechenschaft über die Auswahl der Repräsentationen und Repräsentanten einer Religion, deren Verhältnisbestimmung zur Diskussion steht, ist von entscheidender Bedeutung für die Religionstheologie. In diesen Entscheidungen bilden sich Machtverhältnisse ab, die die Hermeneutik des Anderen entscheidend prägen. Wem gegenüber und mit wem werden Relationen diskutiert, an welchen Orten werden Begegnungen identifiziert?

(c) Die wichtigen Themen der Begegnung der Religionen werden nicht von den Vorbereitungskomitees der offiziellen Religionsdialoge für deren Tagesordnungen kreiert, sondern sie drängen sich auf, weil sie zwischen den Religionen stehen. Die Religionen stehen nicht deshalb im Rampenlicht des öffentlichen Interesses, weil sie Schaukämpfe mit den Spitzfindigkeiten ihrer Lehren führen könnten, sondern weil sie Horte von Fragen und Problemen sind und gleichzeitig Potentialitäten von Sinnstiftung und Frieden in sich tragen. Gewiss sind Religionen von sich her interessant und nicht nur von einer bestimmten Erwartungshaltung her. Keineswegs ist einem funktionalistischen Religionsbegriff das Wort geredet, wenn man wie das Zweite Vatikanum als Aufgabe der Religionen festhält, die Einheit der gesamten Menschheitsfamilie in Frieden und Gerechtigkeit zu fördern. Die *Zeichen der Zeit* nötigen die Religionen, *Probleme zu bewältigen*. Die Zeitsignatur läuft sowohl außerhalb als auch entlang der Grenzen von Religionen und Kulturen. Es gibt externe und hauseigene Probleme. Prima vista nichtreligiöse Konflikte müssen geprüft werden, ob sich dahinter nicht Glaubensfragen verbergen. Und umgekehrt sind religiös verstandene Auseinandersetzungen zu hinterfragen, inwiefern und ob überhaupt das Streitpotential einen religiösen Ursprung hat, und ob Religion nicht vielmehr als sekundärer Motivations Schub beigesteuert wird. *Die Zukunft von Christentum und Welt steht in einem

engen Zusammenhang mit der Wahrnehmung und Aufarbeitung dieser interkulturellen und interreligiösen Herausforderung.*

(d) Die Themen, die die Zeichen der Zeit den Religionen aufgeben, verlangen ihnen ethische, sozialetische und politische Antworten ab. Theologisch besonders brisant wird die Auseinandersetzung oder Begegnung der Religionen, wenn die Lehre und die Inhalte des Glaubens ins Spiel kommen. Sind Religionen in der Lage, sich auf den Weg zu machen, *Glauben gemeinsam neu zu durchdenken*? Wenn das Handeln und die Ethik den Religionen nicht äußerlich ist, wenn die Epiphanie des Anderen sich nicht nur in Gestalt von Personen, sondern auch Religionen ereignet, wenn das letzte Konzil Kirche von den anderen her zu begreifen lernt, wenn das Verstehen einer Religion verbunden ist mit dem Wahrnehmen des Anspruches, der von ihr ausgeht, und Verständnis nach Bekenntnis ruft, wenn die Israeltheologie und Religionstheologie im Judentum und in den anderen Religionen wertvolle Wege des Heils und der Gottes- und Transzendenzerkenntnis erkennen kann, wenn manche Fromme und Weise der Religionen Zeugnis ablegen von der Berührung mit einem gemeinsamen spirituellen Urgrund und Sinn allen Seins, dann ist die *komparative Theologie* auf dem richtigen Weg. Einzelne Lehrinhalte des Glaubens, die bislang religions- und konfessionsgebunden als Dogmatik vorgetragen werden, sollen nicht in einen bekenntnislosen Raum enthoben werden, sondern vielmehr in diesem verankert bleiben, aber in dialogischer Kompetenz mit einer anderen Religion abgehandelt werden. Komparative Theologie ist diejenige Disziplin, die Glaubensinhalte auf dem Hintergrund zweier religiöser Bekenntnisse zu verantworten versucht. Sie geht dem konsequent nach, dass Religionen und deren Lehren nur im Vollzug, nur in ihrem Lebensernst in ihrer Tragweite verstanden werden können, Außenbeschreibungen immer weit zurück bleiben. Komparative Theologie ist eine Theologie unter Teilnehmervoraussetzungen. Diese sind gegeben, wenn sich einige begabte Menschen weitgehend zu zwei Religionen bekennen können, oder wenn zumindest zwei intensiv verbundene gläubige Theologinnen oder Theologen verschiedener Religionen sich beispielsweise vom Natur- oder Schöpfungsverständnis des anderen herausfordern lassen, neues entdecken, Sackgassen ausweisen und Gemeinsamkeiten mit Differenzen formulieren. Komparative Theologie involviert die Dogmatik in den Religionsdialog. Erst recht lassen sich diese Überlegungen für die Ethik ausweiten. Die Disziplinen der Praktischen Theologie stehen ebenfalls vor diesen Herausforderungen.

(e) Jede Religion übt eine performative Kraft auf das geistliche Leben ihrer Mitglieder aus. Frömmigkeit ist die Lebensform der Gläubigen. Ohne schon ein bestimmtes Modell zu favorisieren, lässt sich zumindest behaupten, dass eine spirituelle Praxis aus allen Religionen hervorgeht. Auch wenn die Annahme leer und offen bleiben kann, ob sich alle Religionen auf denselben transzendenten Urgrund beziehen, die guten Gründe dafür nicht ausgeschlagen werden müssen, so kommen die Religionen nicht umhin, sich auf das Feld der *Spiritualität* zu

wagen. Die Regeln des Handelns und die Regeln des Lehrens sind je eigene, die des Betens und Meditierens wieder andere. Der Charakter dieser Regeln ist für die Verständigung der Religionen unverzichtbar. Sie bringen eine andere Dynamik. Nirgends denn hier wird offenbar, wie alle und jede von ihnen vor ein je größeres unfassbares Geheimnis gestellt sind. So ist beispielsweise der monastische Dialog im interreligiösen Gespräch eine heute nicht mehr wegzudenkende Säule. So stehen die beiden Friedensgebete der Religionen in Assisi in einer wegweisenden Entfaltung der Zeichen der Zeit. Eine Spiritualitätsforschung beginnt gerade, sich Terrain zu sichern. Wenn Christus als Licht der Völker und Heil der ganzen Welt bekannt wird, wenn der Heilige Geist auch in den anderen Religionen als wirksam geglaubt und gelehrt wird, so gibt es auch starke theologische Gründe, dieser Dynamik im Austausch der Religionen Raum zu geben.