

Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog

Thomas Fornet-Ponse, Bonn

Ist ein Dialog der Religionen für das Christentum notwendig? Angesichts der gegenwärtigen (weltpolitischen) Lage wird man geneigt sein, diese Frage mit „Ja“ zu beantworten. Zumal auch jüngere Ereignisse wie die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI.¹ und ihre Folgen die Notwendigkeit eines Dialogs als offenkundig erscheinen lassen. Aber trifft dies nur aus politischen Gründen zu oder können auch genuin philosophische und/oder theologische Gründe für die Notwendigkeit eines Dialogs angeführt werden? Ein wichtiges vatikanisches Dokument scheint solches nahezulegen, wenn für es „der interreligiöse Dialog wahrhaft Teil des von Gott ausgehenden Heilsdialogs“² ist. Der Schwerpunkt dort liegt allerdings auf der Praxis und weniger auf der philosophischen oder theologischen Grundlegung eines solchen Dialogs. Auch der sogenannten Theologie der Religionen geht es primär um andere Fragen. Denn während ihre Anfangszeit vor allem von dem dogmatischen Problem bestimmt wurde, ob nichtchristlichen Religionen eine Heilsbedeutung zukomme bzw. ob es Heil überhaupt außerhalb des Christentums geben könne, kann seit den 80er Jahren ein Streit um Modellbildungen beobachtet werden. Perry Schmidt-Leukel nennt vier Modelle: den Atheismus, den Exklusivismus, den Inklusivismus und den Pluralismus, wobei seit den 90er Jahren das Konzept der *komparativen Theologie* als Ausweg aus dem Grunddilemma zwischen dem eigenen Anspruch und der Anerkennung der Anderen vorgeschlagen wird (und damit den Akzent nicht mehr auf die Heilsfrage legt).³ Hier kann und soll es nun nicht um einen weiteren

- 1 Unter diesem Blickwinkel vgl. Ozankom, Claude, Einander in der Wahrheit begegnen. Die Regensburger Vorlesung Papst Benedikt XVI. und der interreligiöse Dialog, Regensburg 2007, sowie die betreffenden Beiträge in: Wenzel, Knut (Hg.), Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg u.a. 2007.
- 2 Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog/Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (VAS 102) Bonn 1991, Nr. 80.
- 3 Vgl. zur ersten Kategorisierung: Schmidt-Leukel, Perry, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 184-201 (Lit.); Ders., Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 62-95; sowie zur komparativen Theologie: Stosch, Klaus von, Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen? in: ZkTh 124 (2002) 294-311. Vgl. ferner Gmainer-Pranzl, Franz, „Partitur des Unermesslichen“ – Der „Polylog der Religionen“ als fundamentaltheologische Herausforderung, in: ZMR 90 (2006) 101-120.

(fundamentaltheologischen bzw. systematisch-theologischen) Beitrag zu dieser Fragestellung gehen, sondern um eine philosophische Begründung der Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs.

Im Folgenden möchte ich daher die besondere Eignung einer interkulturellen Philosophie für eine Theologie hervorheben, die sich der Pluralität der geschichtlichen Wirklichkeit stellt. Dazu skizziere ich zunächst knapp das von mir vorausgesetzte Verständnis interkultureller Philosophie, nenne sodann unter Rekurs auf Raúl Fonet-Betancourt⁴ einige Argumente für die Notwendigkeit einer interkulturellen Transformation der Theologie, woraus ich schließlich Konsequenzen für die Fragestellung ziehe.

*Welche interkulturelle Philosophie?*⁵

Angesichts der verschiedenen gegenwärtig vertretenen Ansätze interkultureller Philosophie und damit auch jeweils unterschiedlichen Verständnisse dessen, was interkulturelle Philosophie ist bzw. leisten soll, will ich mich zunächst innerhalb dieser Landschaft verorten. Dies erfolgt in Abgrenzung von einer komparativen Philosophie, wie sie Gregor Paul vertritt und dies auch „interkulturelle Philosophie“ nennt.⁶ Eine solche hat immer Philosophien zum Thema und starken

Als grundlegendes Problem der genannten Modelle nennt Stosch an anderer Stelle prägnant: „Exklusivismus und Inklusivismus scheitern bei der Lösung des Dilemmas daran, dass sie keine Perspektive aufzeigen können, in der Andere in ihrer Andersheit als gleichwertig angesehen werden können; der Pluralismus scheitert daran, dass er den eigenen Unbedingtheitsanspruch und jedes verständliche Reden von Wahrheit in Bezug auf Gott aufgeben muss.“ (Ders., Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn u.a. 2006, 308f.)

- 4 Fonet-Betancourt, Raúl, El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina, in: Ders., La interculturalidad a prueba. Aachen 2006, 105-120; ders., Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo, Quito 2007, v.a. 9-31. Auf den philosophischen Ansatz Fonet-Betancourts rekurren verschiedene Vertreter und Vertreterinnen interkultureller Theologie: vgl. Espín, Orlando O., Grace and Humanness. Theological Reflections Because of Culture, Maryknoll 2007, sowie verschiedene Beiträge in: Pilar Aquino, María/Rosado-Nunes, María José (Hg.), Feminist Intercultural Theology. Latina Explorations for a Just World, Maryknoll 2007.
- 5 Einführend in die von mir nun erwähnten Ansätze vgl. Becka, Michelle, Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten, Frankfurt a.M. 2005, 45-107; de Vallescar, Diana, Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural, Madrid 2000, 181-333; Yousefi, Hamid Reza/Mall, Ram Adhar, Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2005.
- 6 Vgl. Paul, Gregor, Einführung in die interkulturelle Philosophie. Darmstadt 2008; ders., Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum, in: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 26 (2000) 381-412.

vergleichenden Charakter. Demgegenüber will die interkulturelle Philosophie, der ich mich anschließe, solche Vergleiche überwinden und setzt sich daher zum Ziel, „Philosophie im Sinne eines ständig offenen Prozesses zu realisieren, in dem die philosophischen Erfahrungen der gesamten Menschheit immer wieder zusammenkommen und lernen, miteinander zu leben.“⁷

Entstanden ist interkulturelle Philosophie Ende der 80er und Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts vor allem aus der Einsicht in die Herausforderungen angesichts der neoliberalen wirtschaftlichen und politischen Globalisierung und deren Tendenz zur (kulturellen) Vereinheitlichung sowie der zunehmenden Begegnungen und Konflikte der Kulturen. Ihr geht es mithin primär um den gegenseitigen Austausch und weniger um den Vergleich der Kulturen. Bei einem solchen verbleibt wohl auch der Ansatz Ram Adhar Malls noch zu sehr, wie schon im Namen seines einschlägigen Werkes deutlich wird.⁸ Gleichwohl können seine Bemühungen um eine interkulturelle Hermeneutik durch die Interpretation und das Verstehen kultureller Überlappungen als eine der drei zentralen Stoßrichtungen interkultureller Philosophie angesehen werden. Die zweite Stoßrichtung wird durch die kritische Auseinandersetzung mit der (bisher) westeuropäisch geprägten Philosophiegeschichtsschreibung gebildet, wie sie vor allem von Franz Martin Wimmer betrieben wird und die die verschiedenen neben Griechenland bestehenden „Geburtsorte“ der Philosophie hervorhebt.⁹ Indem sowohl Mall als auch Wimmer primär nach kulturellen „Überlappungen“ suchen, rekurrieren sie stark auf die Kategorie der Transkulturalität, was von den Vertretern der dritten Stoßrichtung (vor allem Raimon Panikkar und Raúl Fornet-Betancourt), denen ich mich anschließe, abgelehnt wird. Ihnen geht es primär um eine interkulturelle Transformation der Philosophie, die davon ausgeht, ihre gegenwärtigen Grenzen mit anderen Denkformen zu überprüfen und sich das ausdrückliche Ziel setzt, „die Beschäftigung mit der Philosophie als eine befreiende Tätigkeit in der heutigen Welt umzugestalten“¹⁰. Philosophie soll hier eine

7 Fornet-Betancourt, Raúl, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt a.M. 1997, 103.

8 Vgl. Mall, Ram Adhar, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995. Vgl. zu meiner Einschätzung seines Ansatzes de Vallescar, *Cultura* 196, sowie: Kimmerle, Heinz, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg 2002, 11.

9 Vgl. besonders Wimmer, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie I.*, Wien 1990 (der zweite Band ist nie erschienen); ders., *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*, Wien 2003; ders., *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004. Dabei zeigt er sich immer noch als stark okzidental geprägt, vgl. de Vallescar, *Cultura* 196. Weitere Kritikpunkte an den Ansätzen Malls und Wimmers erwähnt Becka, *Anerkennung* 46-87.

10 Fornet-Betancourt, Raúl, *Einleitung: Voraussetzungen, Grenzen und Reichweite der interkulturellen Philosophie*, in: ders., *Zur interkulturellen Transformation der Philoso-*

radikal neue Gestalt gewinnen, wovon auch ihre Rationalitätskonzepte betroffen sind.

Diese drei Stoßrichtungen dürfen aber nicht als sich gegenseitig ausschließend vorgestellt werden, sondern sind komplementär, weil sie alle auf ihre Weise zu zentralen Anliegen der interkulturellen Philosophie wie Überwindung des Eurozentrismus, Korrektur der postmodernen Fragmentation der Vernunft, Überwindung des kulturellen Relativismus, Förderung eines Dialogs zwischen philosophischen Kulturen, Förderung der Entwicklung kontextueller Philosophien, etc. beitragen. Gemeinsam ist ihnen ferner die Betonung der Kontextualität bzw. kulturellen Abhängigkeit jeder Philosophie, die erkenntnistheoretische Bescheidenheit, dass keine kulturelle Tradition alleiniger und absoluter Ort der Wahrheit sein könne, sowie die Kritik eines jeglichen expansiven oder integrativen Zentrismus, der den Konsens der eigenen Tradition zum einzig gültigen Maßstab erhebt und diesem universelle Geltung entweder dadurch verschaffen will, dass er aktiv andere konkurrierende Sinnangebote auszuschalten sucht oder dadurch, dass sein Modell als vorbildlich gelebt werden und sich so in der Praxis als das beste erweisen soll. Dies steht nicht im Widerspruch zur Kontextualität jeder Philosophie, sondern soll der Verabsolutierung einer bestimmten aus einem bestimmten Kontext heraus formulierten Philosophie einen Riegel vorschieben.

Die Grundcharakteristika des von mir geteilten Ansatzes interkultureller Philosophie seien im Rekurs auf Fornet-Betancourt in zehn Thesen zusammengefasst:

1. Die interkulturelle Philosophie plädiert ausgehend von der Pluralität der Philosophien für eine Transformation der Philosophie und der philosophischen Tätigkeit. Um ihre eigenen kulturellen Grenzen wissend, toleriert sie nicht nur andere Denkformen, sondern solidarisiert sich mit ihnen, da sie diese als eigene Welten anerkennt und sich bewusst ist, sich nur mit ihrer Hilfe auf das Universale öffnen zu können.
2. Die interkulturelle Philosophie verteidigt gegenüber dem „Globalisierung“ genannten Phänomen – gemeint ist die Folge einer unkontrollierbaren Expansion eines politischen und wirtschaftlichen Neoliberalismus mit dem ausdrücklichen Ziel, den Planeten gemäß den Forderungen des kapitalistischen Marktes zu homogenisieren und zu monotonisieren – die kulturelle Diversität als Reichtum und das Recht der Völker, eigene Kulturen zu haben und zu kultivieren.
3. Die interkulturelle Philosophie stellt grundsätzlich die ethische und kulturelle Legitimität der (neoliberalen) Globalisierung in Frage, indem sie auf die ihr zugrunde liegende Ideologie bzw. Geschichtsphilosophie hinweist sowie

- darauf, dass die große Mehrheit der Menschheit nicht ihr Subjekt, sondern das Objekt des mit ihr verbundenen reduktiven Prozesses ist.
4. Die interkulturelle Philosophie versteht sich als Beitrag zur Reorganisation der Beziehungen zwischen Völkern und Kulturen, insistiert auf der gerechten Kommunikation der Kulturen und schlägt als Alternative ein neues Verständnis von Universalität vor, nämlich als Solidarität und freie Kommunikation der differenten Kulturen.
 5. Die interkulturelle Philosophie beinhaltet in ihrem Ansatz einen Plan, die Welt dadurch umzugestalten, dass Welt und Geschichte vom gegenwärtigen Zentrismus des bestimmenden Zivilisationsmodells befreit werden. Dazu wird das Recht der Kulturen gefordert, von sich aus ihre Kontexte (vor allem ihre wirtschaftlichen) zu konfigurieren.
 6. Die interkulturelle Philosophie verteidigt weder die Ontologisierung der Kulturen noch setzt sie ihre Sakralisierung als Träger unberührbarer und unbestreitbar guter metaphysischer Werte voraus. Vielmehr berücksichtigt sie deren ambivalenten Charakter und versteht sie als historische und öffentliche Konfigurationen für die freie Realisierung ihrer Mitglieder.
 7. Die interkulturelle Philosophie vertritt gegen die neoliberale Globalisierung einen alternativen Entwurf, der eine ethische Option für Respekt, Toleranz und Solidarität ist.
 8. Die interkulturelle Philosophie beinhaltet in ihrem Ansatz eine Reihe direkter Konsequenzen für das Philosophieren: Transformation der Philosophie, Pluralisierung der Geburtsorte, Anfänge, Methoden und Formen der Philosophie, Erweiterung der Quellen und Traditionen; Polyphonie statt Monologie.
 9. Die interkulturelle Philosophie hebt hervor, dass in jeder Kultur aufgrund ihrer geschichtlichen Entwicklung Momente des Austausches und der Interaktion zu finden sind, wodurch die interkulturelle Erfahrung nicht nur eine externe, sondern auch eine interne Erfahrung ist.
 10. Die interkulturelle Philosophie verifiziert dies am konkreten Beispiel der iberoamerikanischen Welt, die in besonderem Maße die Interkulturalität und den kulturellen Umgang repräsentiert – als Resultat fünf großer kultureller Konfigurationen (der christlich-abendländischen, der islamischen, der jüdischen, der amerindischen und der afroamerikanischen).¹¹

11 Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, 371-382. Zu diesen Thesen vgl. de Vallescar, *Cultura* 330-333 und allgemeiner zum Ansatz Fornet-Betancourts vgl. Becka, Michelle, *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts*, Nordhausen 2007.

Dabei recurriert Fornet-Betancourt auf die Idee der Respektivität Xavier Zubiris¹², um die Relationalität der Kulturen herauszustellen. Mit dieser könne ein Relativismus überwunden werden, in den man sonst leicht gerät, wenn man bereit ist, seine Wahrheit anfragen zu lassen und sie der Dialektik der Gegenüberstellung unterstellt. Die Respektivität kann nach Fornet-Betancourt die formale Möglichkeit einer nicht-totalitären Ordnung der Realität sichern. „Die Respektivität bestätigt die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit, jedoch ohne sie in die Isolierung abzuschieben – die eigentlich die Wurzel des Relativismus ist –, sondern indem sie den formalen Raum zum Überdenken seiner substantiellen Verbindung öffnet.“¹³ Diese Idee kann einen wichtigen Impuls für eine interkulturelle Philosophie geben, indem sie die Relationalität der verschiedenen Kulturen unterstützt und dadurch vor einem separatistischen Relativismus bewahrt. Ein respektives Denken, das aus dem Dialog der füreinander offen miteinander kommunizierenden Subjekte hervorgeht, ermöglicht die Überschreitung der eigenen Tradition und ein kommunikatives Zusammenleben mit den anderen Subjekten. Mit einem solchen Denken transformieren sich die Subjekte. „Das *respektive Denken* ist das Denken eines transformierten Subjektes, eines Subjektes, das nicht bloß den anderen erkennt, sondern gelernt hat, mit dem anderen zu erkennen. Denken und Erkennen wären demnach ein kontinuierlicher Prozess der gemeinsamen Geburt mit dem anderen Subjekt. Deshalb möchte und sollte das *respektive Denken* ein Denken sein, das neue Felder der Realität, der Realität des Zusammenlebens, konstituiert.“¹⁴ Hier zeigt sich ein Verständnis von Universalität als Solidarität und Zusammenleben der verschiedenen kulturellen Universa.

Interkulturelle Philosophie unterstützt mithin nicht nur einen interreligiösen Dialog, sondern fordert ihn geradezu – um der Wahrheit und des gemeinsamen Einsatzes für eine bessere Welt willen. Dabei darf der Unterschied zwischen Religion und Kultur sowie Philosophie und Theologie nicht nivelliert werden. „Das Ineinander von kulturellen und religiösen Kontexten lässt sich aus der Sicht interkulturellen Philosophierens am besten als ein Verhältnis begreifen, in dem zwei Dimensionen des menschlichen Lebens *de facto* verquickt, aber *de iure* zu unterscheiden sind.“¹⁵

12 Vgl. dazu Lacilla Ramas, María Fernanda, Consideración genética de la respectividad en Zubiri, in: Burgense 31/1 (1990) 115-198; Zubiri, Xavier, Respectividad de lo real. In: Realitas III-IV (1979) 13-43; ders., Inteligencia sentiente. Madrid 1980; ders., Inteligencia y Logos, Madrid 1982; ders., Inteligencia y Razón, Madrid 1983. 'Respektivität' ist Zubiris Neologismus für die allem vorausliegende Einheit der Wirklichkeit, die die Grundlage für alle Beziehungen bildet.

13 Fornet-Betancourt, Lateinamerikanische Philosophie 122.

14 Ebd. 167.

15 Gmainer-Pranzl, Franz, Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien/Berlin 2007, 383.

Interkulturelle Transformation der Theologie

Auf dieser Basis können wir uns nun den Konsequenzen zuwenden, die ein solches Konzept interkultureller Philosophie für eine christliche Theologie besitzen kann, die wie die Philosophie vor der Herausforderung der Globalisierung und der (nicht nur friedlichen) Begegnung der Kulturen (und Religionen) steht. Da Theologie (als Wissenschaft) ebenso grundsätzlich durch ihren jeweiligen Kontext und ihre jeweilige Denktradition geprägt ist wie Philosophie, ist sie wie diese durch diese neue Situation gefordert, über ihr Unterfangen selbstkritisch nachzudenken. Ausgehend von einer Philosophie, die die interkulturelle Transformation ihrer selbst als historische Notwendigkeit angesichts der gegenwärtigen historischen Situation versteht, kann für die Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie plädiert werden. Die Theologie muss sich fragen, ob sie sich auf der Höhe ihrer theologischen Aufgabe in der konkreten Geschichte befindet. Weiterhin stark monokulturell geprägte Auffassungen darüber, was Theologie ist oder sein soll, sind „unzureichend für eine theologische Methode, die der wirklichen Geschichtlichkeit des Glaubens Rechnung trägt.“¹⁶ Vielmehr ist bei aller Achtung vor der westlichen theologischen Tradition die Vermittlung der Offenbarung wie auch der Erfahrung der Gnade in den erfahrbaren menschlichen Kulturen zu bedenken, so dass von der Wirklichkeit der Offenbarung als einer kulturell pluralen Wirklichkeit zu sprechen ist. Für den lateinamerikanischen Kontext bedeutet diese Selbstkritik die Möglichkeit zu einer radikalen Reform und Transformation der Erinnerung der Weisheiten vieler Völker Lateinamerikas. So formuliert Fornet-Betancourt die These, „dass die Forderungen dieses Kontextes eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der theologischen Tätigkeit in unseren Köpfen, unseren Arbeitsgewohnheiten, unseren Lehrweisen, unseren Institutionen etc. notwendig machen.“¹⁷

Diese Transformation ist notwendig nicht primär wegen der Nähe von Theologie und Philosophie, sondern wegen der Forderungen des Kontextes der

16 Pilar Aquino, María, Die theologische Methode der US-amerikanischen Latino/a-Theologie. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Theologie für das Dritte Jahrtausend, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Glaube an der Grenze. Die US-amerikanische Latino-Theologie, Freiburg i.Br. u.a. 2002, 48-101, 52. Vgl. auch Espín, Orlando O., Überlegungen zur Theologie der Gnade und Sünde, in: ebd., 236-274.

17 Fornet-Betancourt, El quehacer teológico 107, meine Übersetzung hier und im folgenden. Vgl. ders., Interculturalidad y religión 11. Ein Beispiel dafür ist die sich selbst als interkulturell verstehende US-amerikanische Latino/a-Theologie, die immer noch der Versuchung ausgesetzt ist, „die Theologie in Übereinstimmung mit dem Vokabular und den methodologischen Kanones der herrschenden abendländischen Wissenschaft zu artikulieren.“ (Pilar Aquino, Methode 65.) Dagegen müsse sie von ihren eigenen vielgestaltigen und komplexen Ausdrucksformen ausgehen und in einen authentischen Dialog mit anderen Theologien eintreten, wobei dann auch Beiträge abendländischer Wissenschaft kritisch angeeignet werden können.

Theologie in Lateinamerika – und m.E. in den Grundzügen auch weit darüber hinaus. Denn als hervorstechendes Merkmal des neuen Kontextes nennt Fornet-Betancourt die Faktizität des Pluralismus, was zweifelsohne auch für einen (west)europäischen Kontext gilt. Denn auch hier kann von der Diversität, Pluralität und den Differenzen zwischen Kulturen gesprochen werden. Weil die Wirklichkeit des kulturellen Pluralismus die geschichtliche Kontextualität unserer gegenwärtigen theologischen Beschäftigung mitkonstituiert, ist ein Kurswechsel notwendig, um zu prüfen, ob wir theologisch in der Lage sind, „uns verantwortlich mit den neuen Forderungen aus einer durch den kulturellen Pluralismus gekennzeichneten Realität auseinanderzusetzen.“¹⁸ Indem die Realität des kulturellen Pluralismus Alteritäten mit sich bringt, muss die Theologie nach ihrer interkulturellen Transformation fragen. Dies gilt weltweit und nicht nur für die christliche, sondern auch für andere Theologien – seien es die von Muslimen, Buddhisten oder Guaraní. Diese einzelnen Theologien erscheinen aus dem Blickwinkel des kulturellen Pluralismus als Regionen und können selbstkritisch erkennen, dass ihre kulturelle Normalität es ihnen unmöglich macht, ihre Botschaft in einer wirklich universalen Perspektive zu formulieren. Wohl gemerkt, ist hier von Theologien die Rede und nicht von Religionen; diese können m.E. durchaus eine universale Perspektive besitzen, ja müssen dies im Falle der monotheistischen Religionen wahrscheinlich auch. Aber daraus folgt nicht notwendig die Universalität einer bestimmten Theologie, die sich in einer solchen Religion herausgebildet hat.¹⁹

18 Fornet-Betancourt, *El quehacer teológico* 108.

19 Angesprochen ist damit ein Grundproblem des Judentums, des Christentums und des Islams: „Obgleich sie sich an ein partikuläres geschichtliches Ereignis gebunden fühlen, einer partikulären Tradition zugehören, erheben sie doch einen universalen Geltungsanspruch.“ (Siller, Hermann Pius, *Interkulturell Theologie treiben. Eine Reflexion*, in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26 (2000) 353-379, 355.) Angesichts der neuen Herausforderungen und Erfahrungen ist eine Relektüre der kirchlichen Tradition möglich. „Die Katholische Kirche muss im Rückgriff auf die eigene Tradition in ihre Katholizität erst hineinwachsen und auf einem neuen Niveau das Gleichgewicht von Einheit und Verschiedenheit gewinnen“ (361). Ähnlich formuliert Elizondo die Demut, das „Wissen um die eigene Bedeutungslosigkeit“, als eine der wesentlichen Voraussetzungen für einen interkulturellen theologischen Dialog innerhalb der Kirche. Sie besteht primär nicht darin, sich herabzusetzen, sondern demütig den anderen höher einzuschätzen als sich selbst – und sich somit in einer Gemeinschaft zu befinden. (Vgl. Elizondo, Virgil, *Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog*, in: *Conc (D)* 20 (1984) 18-25, 23.

Vgl. auch Pilar Aquino, *Methode* 71: „Mit Fernando Segovia lehnen wir die Vorstellung ab, eine einzelne Theologie oder Kultur könne »die einzigartige und überlegene Inkarnation der christlichen Tradition repräsentieren.«“ (Das Zitat von Segovia stammt aus Segovia, Fernando, *Aliens in a Promised Land: the Manifest Destiny of U.S. Hispanic American Theology*, in: Isasi-Díaz, Ada Maria/ders. (Hg.), *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, Minneapolis 1996, 15-42, 16.) „Keine menschliche

Angesichts der lateinamerikanischen Realität, in der die christlichen Theologien ein Monopol der theologischen Produktion des Kontinents haben, bedeutet die Notwendigkeit einer solchen Transformation, die theologische Normalität ins Wanken zu bringen. Im Dialog der Kulturen erfährt die Theologie, dass sie in ihrer bisherigen Form nicht erschöpfend alle kulturellen Erfahrungen Gottes beachten kann. Die interkulturelle Transformation der Theologie kann mithin nicht nur als eine von außen kommende Notwendigkeit gesehen werden, sondern „als eine interne Notwendigkeit, die nicht nur einer Erfahrung der Endlichkeit des ausgefeilten theologischen Diskurses entspringt, sondern auch auf gewisse Weise vorausahnt, dass im kulturellen Pluralismus und der Interkulturalität sich die sublimale Unendlichkeit des Wortes ankündigt, dessen Druck der Diversität jede kulturelle Grenze sprengt und jede Theologie zum fortdauernden *Exodus* zwingt.“²⁰ Damit aber verlängert sich die interkulturelle Transformation der Theologie in eine interreligiöse. Das bedeutet nicht die Forderung einer synkretistischen Theologie oder Religion, sondern die Notwendigkeit, Theologie aus interreligiösen Erfahrungen heraus zu rekonfigurieren. Denn es gibt keinen Dialog der Kulturen ohne einen Dialog der Religionen (und damit auch der Spiritualitäten), wenn er nicht an der Oberfläche verbleiben will. Die intendierte interkulturelle und interreligiöse Transformation der Theologie kann als eine Forderung aus der profunden und unerschöpflichen Diversität des Heiligen Geistes angesehen werden, die für uns notwendig ist, um Gott nicht zur Beute unserer partikulären Theologien oder unsere Religionen zu Gefängnissen für den Geist, der uns zur Befreiung ruft, werden zu lassen.²¹

Nach den Ausführungen über die Notwendigkeit einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der Theologie wendet sich Fornet-Betancourt der Frage nach ihrer Möglichkeit zu. Deren Fundament sieht er im Mysterium Gottes und seines Heilsplans in unserer Geschichte. Denn die Realität, die wir Gott nennen, wird mit vielen Namen und in vielen Sprachen, Kulturen und Religionen benannt. Somit konkretisiert sich der erste Schritt einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der theologischen Tätigkeit (in Lateinamerika) in der Ausarbeitung einer Hermeneutik der eigenen Tradition aus der Beziehung zu

Tradition kann von sich aussagen, sie sei *die* menschliche Tradition.“ (Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión* 12.)

20 Fornet-Betancourt, *El quehacer teológico* 111.

21 Ähnlich verweist auch Elizondo, Voraussetzungen 18f. auf das Pfingstereignis, um die Bejahung der je eigenen Identität der unterschiedlichen Sprachen und Kulturen hervorzuheben. – Siller sieht bei einem inklusiven Ansatz, wie ihn das II. Vatikanum grundsätzlich vertritt, zunächst die eigene Glaubensgemeinschaft betroffen. Im interreligiösen Gespräch zeige sich die eigene Überlieferungsgemeinschaft „in ihrer historischen Kontingenzen und in der fragmentarischen Unabgeschlossenheit ihrer Tradition. Sie ist geradezu auf die Erfahrung anderer angewiesen, um die eigene Grunderfahrung einzuholen und den eigenen Tradierungsprozess weiterzutreiben.“ (366)

den Traditionen des Anderen. Diese Hermeneutik „ist möglich kraft der gleichen Kontextualität des kulturellen und religiösen Pluralismus“²². Dieser Pluralismus ist keine reine Vielzahl der Kulturen, vielmehr ist die Relativität, die Bezüglichkeit der verschiedenen Gesichtspunkte zu betonen. Ein solcher Pluralismus bekräftigt die Diversität, indem er seine Begrenzungen anerkennt, weil er um die Beziehung zum anderen weiß und damit um die Notwendigkeit, die Universalitätsansprüche jedes kulturellen oder religiösen Universums in Beziehung zu setzen. Auf diese Weise ermöglicht der Pluralismus eine Hermeneutik des eigenen aus der Anerkennung der Beziehung zum anderen. Die Möglichkeit einer interkulturellen und interreligiösen Transformation der theologischen Tätigkeit in Lateinamerika zeigt sich in einem zweiten Schritt in der Entfaltung der kontextuellen Theologien, die in den indigenen und afroamerikanischen Völkern des Kontinents verwurzelt sind.²³ Während dieser zweite Schritt nicht ohne weiteres ein europäisches Pendant finden kann, ist dies beim dritten Schritt anders. Dieser besteht in der Rezeption des lateinamerikanischen religiösen Pluralismus (nicht zu verwechseln mit einer pluralistischen Religionstheologie) innerhalb einer europäischen christlichen Theologie. Ähnliches gilt für den vierten Schritt, die Ausarbeitung einer interkulturellen und interreligiösen theologischen Methodologie. Damit diese aber tatkräftig entwickelt werden kann, erscheint es grundlegend, die theologische Beschäftigung in der Dynamik der religiösen Identität der Menschen zu inkarnieren, die in ihrem alltäglichen Verlauf wohl interkultureller und interreligiöser ist als das, was von „Professionellen“ formuliert wird.²⁴

Allerdings müssen noch einige Probleme einer solchen interkulturellen und interreligiösen Transformation genannt werden. Neben externen Problemen, wie der die kulturelle Diversität nivellierenden neoliberalen Globalisierung, bestehen interne, vor allem für die christliche Theologie aus ihrer Verbindung mit der Missionsidee, die voraussetzt, die Mission bringe die wahre Religion und die wahre Theologie. Angesichts der klaren Begrenzung der theologischen Tätigkeit durch ein solches Konzept stellt sich die Frage: „Wie kann die missionarische Arbeit der christlichen Kirchen und die Universalität der christlichen Heilsbotschaft in diesem neuen Kontext des ernststen und wahrhaftigen Respektes angesichts des Faktums des religiösen und kulturellen Pluralismus umjustiert oder umgedeutet werden?“²⁵ Ein zweites Problem entstammt dem theologischen Para-

22 Fonet-Betancourt, *El quehacer teológico* 113.

23 Weitreichende Konsequenzen eines Dialogs mit andiner Theologie nennt z.B. Estermann, Josef, *Dios no es europeo, y la teología no es occidental*, in: Sidekum, Antônio/ Hahn, Paulo (Hg.), *Pontes Interculturais*. FS Fonet-Betancourt. São Leopoldo 2007, 41-60.

24 Diese Betonung der Volksreligiosität findet sich u.a. auch bei Pilar Aquino, *Methode* 89ff., Siller, *Theologie* 374f. und ganz prägnant bei Espín, Orlando O., *The Faith of the People*. *Theological Reflections on Popular Catholicism*, Maryknoll 1997.

25 Fonet-Betancourt, *El quehacer teológico* 117.

digma der Inkulturation und besteht in einem monokulturellen Konzept der Universalität des Christentums. Eine interkulturelle Transformation der Theologie versucht dagegen weniger in alle Kulturen zu intervenieren, als vielmehr, sich ohne Reserven für die theologischen Potentialitäten zu öffnen, die der religiöse und kulturelle Pluralismus bereitstellt. Drittens wäre auf die dogmatische Theologie zu verweisen, die – unterstützt durch lehramtliche Verlautbarungen – ein monokulturelles Konzept theologischer Rationalität vertritt, das durch eine interkulturell und interreligiös transformierte Theologie dekonstruiert werden kann. Auf einer ganz persönlichen und konkreten Ebene liegt die vierte Schwierigkeit, nämlich die unserer eigenen Routine und Trägheit. Schließlich besteht die fünfte Schwierigkeit darin, die kulturellen und religiösen Differenzen als kontradiktorisch anzusehen, was ein gravierendes Hindernis für die interkulturelle und interreligiöse Transformation jeder Theologie im gegenwärtigen Kontext ist. Diese Kontradiktionen sind zunächst auf ihre Ursprünge hin zu untersuchen und darauf hin, wie sie sich als solche herauskristallisiert haben, sodann zu redimensionieren aus „dem Dialog im Lichte eines größeren Horizontes, in dem sie sich bestenfalls einfach als das »Gegen« offenbaren, das das Relief der »Diktion« des Anderen ergibt“²⁶.

Mithin ist eine interkulturelle und interreligiöse Transformation der Theologie nicht nur angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen der kulturellen Vielfalt notwendig, sondern sie besitzt auch großes Potential, mit diesen Herausforderungen produktiv umzugehen, ohne die Differenzen in einem Relativismus vereinfachend aufzulösen.²⁷

Theologie der Religionen und Interreligiöser Dialog

Dies zeigt sich deutlich, wenn wir uns abschließend kurz der Fragestellung der Theologie der Religionen widmen. Denn auf der Basis einer einem respektiven Denken verpflichteten Philosophie und Theologie, die das Zusammenleben und den gegenseitigen Austausch der Kulturen, Philosophien, Theologien und Religionen fördern wollen, wird einem relativistischen Pluralismus, der letztlich die verschiedenen Religionen isoliert betrachtet, eine klare Absage erteilt. Vielmehr wird die in sich differenzierte und komplexe Einheit der Wirklichkeit betont, die – das sei nebenbei bemerkt – auch schöpfungstheologisch begründbar ist.

26 Fornet-Betancourt, *El quehacer teológico* 119.

27 Für einen innerkirchlichen interkulturellen Dialog formuliert: „Das Ziel eines authentischen interkulturellen theologischen Dialogs besteht nicht darin, daß man seine eigene Meinung für die eines anderen preisgibt, sondern darin, daß die gesamte katholische Kirche in Einheit und Universalität wachsen kann.“ (Elizondo, *Voraussetzungen* 24.)

Die Respektivität betrifft zunächst den Stil, wie ein (gleich zu begründender) Dialog der Religionen geführt werden kann bzw. soll: Denn wird bedacht, dass alles Reale grundlegend „offen-auf“ bzw. respektiv zu ... ist, wird die Gefahr vermieden, die eigene Position in einer Weise zu verabsolutieren, die eine totalitäre Ordnung der Realität zur Folge hätte und eine kulturelle (!) Position als definitiven Ort der Wahrheit oder absolute Ausdrucksmöglichkeit derselben zu verstehen droht. Wenn ich demzufolge (auch aufgrund der Überzeugung der menschlichen und kreatürlichen Endlichkeit, Begrenztheit und Bedingtheit) bereit bin, „meine“ Wahrheit (vor allem im Blick auf ihre konkrete Ausformulierung bezogen) im Dialog in Frage stellen zu lassen und mein Gegenüber zu Gleichem bereit ist, wird man auch nicht den jeweils erhobenen Absolutheitsanspruch verschweigen brauchen. Vielmehr wird er in die Mitte des Dialogs gehören, sofern er die Realität einer Religion betrifft (ansonsten verschwiege ich eine konstitutionelle Eigenschaft dieser Religion, was aufgrund des Zusammenhangs aller Eigenschaften zu einer unvollständigen und falschen Darstellung führt). Aber dies geschieht unter der Prämisse, dass jeder der Partner aufgrund der fundamentalen Öffnung auf ... bereit ist, sich vom anderen etwas sagen und von ihm in Frage stellen zu lassen, um sich auf diese Weise gegenseitig zu helfen, die jeweiligen Begrenztheiten des eigenen Denkkontexts durch einen solchen interkulturellen und interreligiösen Dialog prozesshaft zu überwinden (oder zumindest zu erweitern). Dies kann dann auch vielfältige Formen der praktischen Zusammenarbeit im Einsatz für eine gerechtere Welt beinhalten.

Neben dem Stil des Dialogs (der letztlich immer nur der einzelner Vertreter sein kann) ist aber auch das fundamentale Verhältnis der Religionen untereinander betroffen. Hierzu kann auf der Basis der Überzeugung von der Einheit der Realität, die ihrerseits in einer Respektivität der einzelnen realen Dinge und ihrer Öffnung auf sich selbst und aufeinander gründet, eine Theologie der Religionen entwickelt werden, die als erste Fragestellung die grundlegende Respektivität der Religionen zueinander in den Blick nehmen kann. Indem ineins damit auch der Kontextualität menschlichen Denkens besser Rechnung getragen wird als in einer Position, die direkt mit Modellen wie Exklusivismus, Inklusivismus oder Pluralismus beginnt (worüber zudem letztlich immer nur innerreligiös diskutiert werden kann), geht es so zunächst darum, die je andere Religion als *ex se* bestehende Realität und in *ihrer* Bedeutung (aus ihrem je *eigenen* geschichtlichen und kulturellen Kontext) wahrzunehmen. Die Religionen verweisen als in der Wirklichkeit befindliche über sich bzw. ihren Inhalt hinaus, sind „transzendental“; in dieser Öffnung auf andere sind sie mehr als sie selbst. Darin gründen die Relationen der Religionen und die Möglichkeit eines Dialogs.

Wenn somit die Einheit der Wirklichkeit die Öffnung einer jeden Religion auf andere beinhaltet, so dass diese letztlich ihre Realität von dieser Einheit her erhalten und somit gerade in der Respektivität auf andere real sind, bedeutet dies keineswegs notwendig eine (ontologische) Gleichwertigkeit der oder auch nur ei-

niger Religionen, wohl aber ihr fundamentales Bezogensein aufeinander sowie ihrer jeweiligen Eigenarten. So muss sie auch nicht einer pluralistischen Position das Wort reden, da diese grundsätzlich die einzelnen Religionen als rein für sich bestehende Entitäten behandelt. Es besteht somit keine Notwendigkeit, auf der Basis einer interkulturellen Philosophie mehrere Inkarnationen Gottes anzunehmen oder die Inkarnation zu depotenzieren. Die Einzigkeit Christi braucht nicht in Frage gestellt zu werden – durchaus angefragt werden können aber unsere menschlichen und daher immer bedingten Ausdrucksweisen. Denn indem eine interkulturelle Philosophie eine völlige Inkommensurabilität der Kulturen (und Religionen) genauso ablehnt wie eine völlige Kommensurabilität, ist es möglich, andere Lebensformen zu respektieren, meine eigenen Normen nicht anmaßend zu universalisieren, ohne aber die andere Norm notwendig als richtig erachten zu müssen. „Der anderen Position die Möglichkeit der Berechtigung zuzugestehen, bedeutet demnach nicht, den Wahrheitsanspruch der eigenen Position aufzugeben. Der anderen dann tatsächlich Wahrheit – in dem erwähnten relativen Sinn – zuzusprechen, braucht ebenfalls nicht die Aufgabe des Wahrheitsanspruchs der eigenen Überzeugung zur Konsequenz zu haben.“²⁸ Das gilt, solange die Positionen von unterschiedlichen Prämissen ausgehen und kein gemeinsamer Argumentationsrahmen besteht, d.h. beide zumindest partiell inkommensurabel sind.

Ferner wird der gesamten Realität Rechnung getragen, in der nun einmal die Existenz vieler und sehr unterschiedlicher Religionen und religiöser Phänomene nicht bestritten werden kann. Zudem muss – wenn man davon überzeugt ist, dass diese Welt in ihrer Einheit und mit ihren Phänomenen von Gott geschaffen wurde und von ihm in ihrem Sein erhalten wird, – christlich-theologisch zumindest mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass diese Vielfalt gegenwärtig nicht völlig gegen seinen Willen besteht.²⁹ Dieser Aspekt soll hier aber nicht weiter ausgeführt werden, da es hier einzig und allein um eine philosophische Begründung eines interreligiösen Dialogs ging.

Wie schon erwähnt, begründet interkulturelle Philosophie mithin nicht nur die Möglichkeit und Legitimität, sondern letztlich sogar die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs. Gleichzeitig bewahrt sie vor einem Relativismus, indem sie die plurale Einheit und Mehrdimensionalität der Wirklichkeit in den Blick

28 Cesana, Andreas, Philosophie der Interkulturalität: Problemfelder, Aufgaben, Einsichten, in: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache. Intercultural German Studies 26 (2000) 435-461, 457.

29 Vgl. dazu auch Dominus Iesus, worin die Theologie eingeladen wird, „über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestaltung und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können.“ (Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (VAS 148), Bonn 2000, Nr. 14.)

nimmt, ohne die einzelnen kulturellen und religiösen Universa isoliert voneinander zu sehen. Für eine nichtpluralistische bzw. nichtrelativistische christliche Theologie der Religionen bedeutet dies, der Notwendigkeit zum Dialog um der Wahrheit und des eigenen Selbstverständnisses willen ebenso Rechnung tragen zu können wie der eigenen Überzeugung, in Jesus Christus habe sich Gott vollständig und endgültig offenbart.