

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung des Titels „Das Theologische Studienjahr Jerusalem als Paradigma der Interkulturalität – oder: Zur theologischen Rezeption interkultureller Philosophie“ von Thomas Fornet-Ponse im Band „Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung“ in der Buchreihe Salzburger interdisziplinäre Diskurse.

Das Originalwerk kann unter dem folgenden Link aufgerufen werden:

<https://doi.org/10.3726/978-3-653-02149-3/>

<https://www.peterlang.com/view/title/15269>.

© Peter Lang, 2012

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo-Team

# **Das Theologische Studienjahr Jerusalem als Paradigma der Interkulturalität – oder: Zur theologischen Rezeption interkultureller Philosophie**

*Thomas Fornet-Ponse*

Auf den ersten Blick mag es verwundern, die Fragestellung nach einer theologischen Rezeption interkultureller Philosophie mit dem Theologischen Studienjahr Jerusalem zu verbinden, ist dieses doch vor allem wegen seines biblisch-archäologischen und ökumenischen Charakters bekannt.<sup>1</sup> Auf den zweiten Blick, nach der Lektüre dieses Artikels oder für Absolventen ist es aber vielleicht weniger verwunderlich, da Konzeption und Praxis des Studienjahres prinzipiell interkulturell ausgerichtet sind. Insofern können die hier angestellten grundsätzlichen Überlegungen auch dazu dienen, das Konzept des Theologischen Studienjahres theoretisch zu fundieren. Umgekehrt kann der Blick auf die Praxis die theoretischen Überlegungen „erden“ helfen.

Hierzu wird nach kurzen Ausführungen über die für die weitere Argumentation relevanten Aspekte des von mir vorausgesetzten Verständnisses interkultureller Philosophie zunächst auf die theologische Rezeption interkultureller Philosophie eingegangen. Damit verbunden ist ein spezifisches Verständnis interkultureller Theologie, das im Vergleich mit anderen konturiert wird, bevor abschließend die Ergebnisse mit dem Beispiel „Theologisches Studienjahr Jerusalem“ korreliert werden.

## **1. Zum hier vorausgesetzten Verständnis interkultureller Philosophie**

Angesichts unterschiedlicher kursierender Verständnisse interkultureller Philosophie sei zumindest kurz skizziert, welches davon ich bei meinen folgenden Ausführungen voraussetze. Entscheidend zur Verortung ist die von mir geteilte

---

<sup>1</sup> Beim Theologischen Studienjahr Jerusalem an der Benediktinerabtei Dormitio handelt es sich um ein 1973 von Abt Laurentius Klein († 2002) begonnenes Programm, in dem mittlerweile bis zu 25 (mit wenigen Ausnahmen) katholische und evangelische Studierende aus deutschsprachigen Ländern (seit kurzem kann auch ein Osteuropa-Stipendium vergeben werden) acht Monate lang gemeinsam leben und lernen und sich in zahlreichen Exkursionen u.a. ausführlich auch mit biblischer Archäologie vertraut machen.

Abgrenzung von der komparativen Philosophie, die beispielsweise Raúl Fornet-Betancourt explizit vornimmt. Seiner Ansicht nach überwindet interkulturelle Philosophie das System der komparativen Philosophie und zielt darauf, „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. Mit anderen Worten: es handelt sich um einen im höchsten Maße polyphonen Prozeß, in dem die Abstimmung und Harmonie der verschiedenen Stimmen durch den kontinuierlichen Kontrast zum anderen und dem kontinuierlichen Lernen aus seinen Einsichten und Erfahrungen stattfinden“<sup>2</sup>. Es geht also nicht darum, andere Philosophien zu thematisieren, sondern darum, die Begegnung der verschiedenen Denktraditionen und Philosophien in den Vordergrund zu stellen. Anvisiert ist somit keine neue Subdisziplin, sondern eine neue Gestalt von Philosophie, die durch die Dimension der Interkulturalität bestimmt ist.<sup>3</sup> Das Plädoyer für eine Transformation der Philosophie erfolgt auf der Basis der Pluralität der Philosophien, insofern andere Denkformen nicht nur toleriert werden, sondern die interkulturelle Philosophie sich mit ihnen solidarisiert und sich bewusst ist, sich nur mit ihrer Hilfe auf das Universale öffnen zu können. Somit verteidigt sie auch die kulturelle Diversität als Reichtum und kritisiert die ethische und kulturelle Legitimität einer Globalisierung, die diese zu homogenisieren und zu monotonisieren sucht. Indem sie auf der gerechten Kommunikation der Kulturen insistiert, schlägt sie ein neues Verständnis von Universalität als Solidarität und freie Kommunikation der unterschiedlichen Kulturen vor. Gleichwohl werden Kulturen weder ontologisiert noch als Träger unberührbarer und unbestreitbar guter metaphysischer Werte sakralisiert. Eine so transformierte Philosophie hat direkte Konsequenzen für das Philosophieren, nämlich eine Pluralisierung der Geburtsorte, Anfänge, Methoden und Formen der Philosophie, eine Erweiterung der Quellen und Traditionen, Polyphonie statt Monologie. Schließlich hebt die interkulturelle Philosophie auch hervor, in jeder Kultur seien aufgrund ihrer geschichtlichen Entwicklung Momente des Austauschs und der Interaktion zu finden, wodurch die interkulturelle Erfahrung nicht nur eine externe, sondern auch eine interne Erfahrung ist. Die nennenswerten Unterschiede zwischen verschiedenen Vertretern interkulturellen Philosophierens brauchen bei der Frage nach einer theologischen Rezeption nicht weiter berücksichtigt werden, da die gemeinsame Betonung der Begegnung, des offenen (selbst-)kritischen gegenseitigen Austausches sowie der

2 Fornet-Betancourt, Raúl, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität* (DiD 1), Frankfurt a.M. 1997, 103.

3 Vgl. bes. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao 2001, 371-382.

Mehrdimensionalität der Wirklichkeit von größerer Bedeutung sind. Diese spielen auch in der nun behandelten religionskritischen Hermeneutik Franz Martin Wimmers eine erhebliche Rolle.

## 2. Zur theologischen Rezeption interkultureller Philosophie

Dass eine Rezeption interkultureller Philosophie in der Theologie stattfindet, kann nicht bestritten werden.<sup>4</sup> Durchaus bestritten werden kann aber, ob eine solche sinnvoll ist. Zwar hat sich Wimmer direkt nur zur (Un-)Möglichkeit interreligiöser Dialoge geäußert, seine Argumentation ließe sich aber problemlos auf die Rezeption interkultureller Philosophie in der Theologie anwenden, insofern diese auf eine interkulturelle Theologie ausgerichtet ist, die auf einen Dialog der unterschiedlich kulturell geprägten Theologien abzielt. Schließlich trennt Wimmer scharf zwischen philosophischer und theologischer Argumentation, weil seiner Ansicht nach ein interkultureller Dialog über religiöse Überzeugungen nicht möglich sei. „Die These Wimmers lautet also: *Religion* – in welcher konkreten Gestalt auch immer – verhindert jene nicht-zentristische, radikal wechselseitige und konsequent selbstkritische Form des Gesprächs, die Polyloge auszeichnet.“<sup>5</sup> Er betont, die Wahrheitsfrage stelle sich für Philosophen nicht mit dem gleichen Unbedingtheitsanspruch wie für konfessorische Theologen bzw. Anhänger einer Glaubensstradition. Daher sei die Nähe von Philosophie und Theologie nur scheinbar und bestehe in Themenüberschneidungen, nicht aber in den verwendeten Methoden oder Argumentationsformen. Während es der Philosophie immer um Überzeugung und nicht um Überredung oder Verführung gehe, versuche die Theologie als religiös gebundener Diskurs, Menschen auf der

4 Neben den an diesem Band beteiligten Personen und eigenen Überlegungen (vgl. besonders Fornet-Ponse, Thomas, *Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene* (JThF 19), Münster 2011, 21-78) seien vor allem einige Autoren und Autorinnen aus dem (latein-)amerikanischen Raum genannt: Orlando Espín, Robert Lassalle-Klein oder Maria Pilar Aquino.

5 Gmainer-Pranzl, Franz, „Relativer Sinn“ und „unbedingte Wahrheit“. Die Methodik interkulturellen Philosophierens im Kontext interreligiöser Dialoge am Beispiel der religionskritischen Problemwahrnehmung bei Franz Martin Wimmer, in: Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart 2010, 129-160, 143f.

Wimmer zieht den Begriff „Polylog“ dem Begriff des „Dialogs“ vor, weil er (fälschlicherweise) Dialog auf ein Verhältnis zwischen Zweien bezieht (tatsächlich bedeutet das „dia“ „[hin-]durch“) und daher trotz der ursprünglichen Bedeutung von „polylogía“ als „Geschwätzigkeit“ eine neue Bedeutung dieses Ausdrucks vorschlägt, nämlich diejenige „eines Gesprächs zwischen vielen über einen Gegenstand“ (Wimmer, Franz M., *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Wien 2004, 67).

Basis eines unaufgebbaren Zentrismus zu beeinflussen, ohne sich selbst kritisieren zu lassen. „Religiöse Argumente sind als Überredungs- oder Verführungsverfahren anzusehen. Der Grund dafür liegt in dem, was jede Religion kennzeichnet: dass sie den Glauben ohne Möglichkeit einer intersubjektiven Prüfung des Geglauten in bestimmten Fällen fordert.“<sup>6</sup> Philosophische interkulturelle Dialoge können sich dagegen mit unterschiedlichen Gesprächspartnern vorbehaltlos auseinandersetzen. Wimmer bestreitet dabei nicht die Möglichkeit eines interreligiösen Dialogs, sondern nur dessen Vergleichbarkeit und Nähe zum interkulturellen Dialog (bzw. „Polylog“), da ein Anhänger einer Religion die anderen Religionen religiös nicht als gleichwertig zu der von ihm geglaubten denken könne. „Dialoge zwischen Angehörigen verschiedener Religionen sind möglich und sinnvoll, aber sie verfolgen nicht das Ziel eines interkulturell orientierten Philosophierens: zu vernunftgemäß begründeten Erkenntnissen zu gelangen trotz und mit Hilfe der kulturell bedingten Differenzen.“<sup>7</sup> Wimmer erkennt zwar an, dass auch religiös orientierte Menschen an interkulturellen Dialogen teilnehmen, aber dies ermögliche noch keinen interreligiösen „Polylog“ – denn religiöse Überzeugungen seien aus sich heraus weder bereit noch fähig zu einem solchen. Genuin theologische Überzeugungen dürfen dementsprechend von der Philosophie nicht ernst genommen werden, weil sie keine der Vernunft übergeordnete Instanz anerkennen dürfe. Wenngleich er intrareligiöse Dialoge vermutlich nicht ganz so scharf von interkultureller Philosophie abgrenzte, sind auch sie von der vorgenommenen Trennung von Philosophie und Theologie betroffen.<sup>8</sup> Dieser entsprechend hält er Ausdrücke wie „christliche“ oder „buddhistische Philosophie“ für widersprüchlich, da ein Gedanke, der christlich oder buddhistisch sei, eben kein philosophischer sei. Das möge zwar nicht dem Selbstverständnis philosophierender Christen oder Buddhisten entsprechen, „aber das ist nicht entscheidend: was Philosophie ist, lässt sich nicht von der einen oder der anderen Religion aus bestimmen“<sup>9</sup>. Diese klaren Trennungen zwischen Religion und Philosophie sowie interreligiösen und interkulturellen Dialogen drücken Wimmers religionskritische Hermeneutik aus, die davor warnt, kulturelle und religiöse Dimensionen zu vermischen. Dagegen verweist er auf die sehr unterschiedlichen kulturellen Prägungen der Weltreligionen, deren Identität nicht an das Fortbestehen kultureller Traditionen gebunden sei.<sup>10</sup> Wenn er interreligiösen Dialogen zwar nicht ihre Sinnhaftigkeit abspricht, wohl

6 Wimmer, Franz M., *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*, Wien 2003, 89.

7 Ebd. 91.

8 Vgl. Gmainer-Pranzl, Simm, a.a.O., 146f.

9 Wimmer, *Globalität*, a.a.O., 86.

10 Vgl. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, a.a.O., 159.

aber ihre Zielperspektive vernunftgemäß begründeter Erkenntnisse, verbannt er den „Anspruch von Religion grundsätzlich aus dem Bereich zulässiger Argumentation und Kommunikation“<sup>11</sup>. Dies betrifft nicht nur interreligiöse Dialoge, sondern auch die interkulturelle Verständigung in einer Religion über Glaubensinhalte, da diese nicht allein unter Berufung auf die menschliche Vernunft, sondern auf religiösen Glauben oder eine über der Vernunft stehenden Autorität erfolgt. Wimmers Position ist somit eine Herausforderung für den theologischen Diskurs und insbesondere für Bemühungen einer theologischen Rezeption interkultureller Philosophie.

Um dieses Bemühen zu verteidigen, können Wimmers Ausführungen verschiedene Argumente entgegnet werden. Diese zielen vor allem auf die von ihm vorgenommene scharfe Trennung zwischen Religion bzw. Theologie und Philosophie ab und sehen diese als unplausibel an. Dabei soll nicht die Unterscheidung zwischen „Kultur“ und „Religion“, die im Hintergrund der Wimmer'schen Argumentation steht, in Abrede gestellt werden. Vielmehr ist diese angesichts der oft zu beobachtenden engen Verflochtenheit beider sehr ernst zu nehmen und sollte nicht verwischt werden. Gleichwohl zeigt ihre enge Beziehung, dass sie zwar unterschieden, nicht aber getrennt werden können: Im Christentum wird dies deutlich im Glauben an den konkreten und in eine bestimmte Kultur und zu einer bestimmten Zeit hineingeborenen Menschen Jesus von Nazareth als Inkarnation der zweiten Person der Trinität, der als solcher das Heil für alle Menschen aller Zeiten sein soll. Unterschieden werden können Kultur und Religion, weil das in Jesus Christus angebotene Heil nicht an die jüdisch-hellenistische Kultur gebunden ist. Getrennt werden können sie aber nicht, weil dies der Historizität des Christusereignisses nicht gerecht würde. Darüber hinaus ist die Trennung in dieser Schärfe unplausibel, weil sie in anderen Kulturen nicht vorgenommen wird, wie u.a. Raimundo Panikkar betont: „Philosophie ist nur die bewusste und kritische Begleiterin auf dem Weg des Menschen zu seiner Bestimmung. Dieser Weg ist das, was in vielen anderen Kulturen Religion genannt wird.“<sup>12</sup> Dies ermöglicht es auch Fernet-Betancourt, von einer engen Beziehung von Philosophie und Religion auszugehen. Diese – und die von ihm vorausgesetzte Möglichkeit einer interkulturellen Theologie – zeigt sich prominent in seinen Ausführungen über die lateinamerikanische Theologie als Beispiel für die interdisziplinäre Arbeit im Programm einer interkulturellen Philosophie. In diesen plädiert er nachdrücklich dafür, die Philosophie Lateinamerikas solle mit der

11 Gmainer-Pranzl, Sinn, a.a.O., 135.

12 Panikkar, Raimundo, Religion, Philosophie und Kultur, in: *polylog* 1 (1998) 13-37, 13. Vgl. auch Gmainer-Pranzl, Franz, Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls, Wien 2007, 383.

lateinamerikanischen Theologie verstärkt den interdisziplinären Dialog führen, was eine sinnlose Forderung wäre, wenn Philosophie und Theologie so scharf zu trennen wären wie Wimmer dies annimmt. Fornet-Betancourt betont auch, die lateinamerikanische Theologie führe schon den Prozess einer interdisziplinären und interkulturellen Transformation durch. So werde das Programm der Inkulturation des Evangeliums radikalisiert und die selbsternannte Universalität des abendländischen Christentums infrage gestellt, wie sich besonders bei den indischen und afroamerikanischen Theologien zeige.<sup>13</sup> Als Zukunftsperspektive für das Christentum stellt er heraus, es müsse zunächst seine weitgehend monokulturell geprägte Geschichte selbstkritisch reflektieren, um anschließend den Übergang von der Monokulturalität zur Interkulturalität zu wagen. Dazu aber müsse es sich anderen Kulturen öffnen und in eine dialogische Dynamik eintreten, was seiner Ansicht nach über den Metz'schen Vorschlag einer polyzentrischen Weltkirche<sup>14</sup> hinausgeht, weil man weniger von einem Christentum mit vielen Zentren als vielmehr von vielen Christentümern bzw. einem kulturell pluralen Christentum ausgehe. Insofern radikalisiere der interkulturelle Dialog das Programm eines polyzentrischen Christentums. „Die Entstehung eines pluralen Christentums stellte die Notwendigkeit dar, anzuerkennen, dass die Frage nach der ‚christlichen Identität‘ nur aus der Perspektive des interkulturellen Austausches angegangen werden kann.“<sup>15</sup> Auf dieser Basis sei die dritte Zukunftsperspektive möglich, nämlich die Dynamik des interreligiösen Dialogs, da ein durch den interkulturellen Austausch angereichertes Christentum die anderen Religionen der Menschheit besser anerkennen und sich einem Dialog mit ihnen verpflichten könne.

In eine ähnliche Stoßrichtung geht auch die Argumentation Franz Gmainer-Pranzls in seiner Auseinandersetzung mit der Religionskritik Wimmers. Er betont zunächst, wie die Frage, ob ein religiöses Bekenntnis tatsächlich einen interkulturellen und interreligiösen Dialog/Polylog be- oder verhindern könnte, eng mit gesellschafts- und kulturpolitischen Fragestellungen zusammenhängt. So sei Wimmers Problemanzeige zwar ernst zu nehmen, da religiöse Bekenntnisgruppen immer wieder zentristische Positionen verträten. Gleichwohl dürfe der Begriff „Religion“ nicht unzulässig verallgemeinert oder essentialisiert werden, wozu zunächst das Faktum intrareligiöser Komplexität zu beachten sei.

13 Vgl. Fornet-Betancourt, *Philosophie a.a.O.*, 188-222 sowie darüber hinaus Ders., *Interculturalidad y religión*, Quito 2007 und Ders., *El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina*, in: Ders., *La interculturalidad a prueba*, Aachen 2006, 105-120 und dazu Fornet-Ponse, Thomas, *Interkulturelle Philosophie und interreligiöser Dialog*, in: *SaThZ* 12 (2008) 230-243.

14 Vgl. Metz, Johann Baptist, *Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche*, in: *ZMR* 70 (1986) 140-153.

15 Vgl. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión*, 30, a.a.O., Übers. TFP.

Ferner sei das kritische Potential innerhalb vieler Religionen nicht zu unterschätzen und schließlich sei nicht zu übersehen, „dass auch *erfolgreiche interreligiöse Dialoge* geführt werden – und zwar nicht nur zur Verwirklichung eines gemeinsamen ethischen oder politischen Anliegens, sondern auch im genuin *theologischen* Sinn als Austausch über religiöse Erfahrung und theologische Überzeugungen“<sup>16</sup>. Um die eigentliche Frage, ob interreligiöse Polyloge (und damit auch eine theologische Rezeption interkultureller Philosophie) möglich sind, zu beantworten, ist es über diese Korrekturen hinaus notwendig, das Verhältnis von „Kultur“ und „Religion“ näher zu betrachten. Auch Gmainer-Pranzl betont gegen die scharfe Trennung Wimmers, in der konkreten Begegnung zwischen Menschen, Gruppen und Völkern seien kulturelle und religiöse Zugehörigkeit nur schwer auseinanderzuhalten. Beide könnten als Symbolsysteme begriffen werden. „Es ist also der – implizite oder explizite – Bezug auf Bedeutung, auf ‚Sinn‘, auf das, was verlässliche Orientierung schenkt, der interkulturelle *und* interreligiöse Begegnungen charakterisiert.“<sup>17</sup> Sowohl Kulturen als auch Religionen vermitteln Sinn und Orientierung, was gegen eine scharfe (und lebensweltlich nicht nachvollziehbare) Trennung von kultureller Symbolik und religiöser Praxis spreche. Vielmehr gebe es einen großen Deckungsbereich religiöser und kultureller „Welten“. Die Eigenart von Religionen bestehe darin, nicht nur Symbolsystem zu sein, sondern auch ein Heilsversprechen darzustellen.<sup>18</sup> Dieses Differenzbewusstsein zeige sich in allen sozialen, symbolischen und kultischen Kontexten und nicht darin, eine überkulturelle Heilswirklichkeit aus konkreten Sinnzusammenhängen und Kultradition herauslösen zu können. Der Unterschied zwischen interreligiösen und interkulturellen Dialogen besteht dann nicht in einem unterschiedlichen Gegenstandsbereich, auf den sie sich beziehen (Heil bzw. Sinn). Vielmehr thematisieren interreligiöse Dialoge „die kulturelle Identität des Menschen und den ‚Sinn‘ seines Lebens vor dem Anspruch jener Unbedingtheit, die ‚Heil‘ genannt wird“<sup>19</sup>. Ein interreligiöser Dialog könne somit als eine bestimmte Weise eines interkulturellen Dialogs über das, was den Menschen unbedingt betrifft, angesehen werden. Die in den verschiedenen kulturellen Traditionen gegebenen Sinn- und Lebensfragen würden von Menschen, die religiöse Wahrheitsansprüche vertreten, nicht verdrängt, sondern in diesem besonderen Licht gestellt, womit religiös-unbedingte Wahrheit den interkulturellen Dialog nicht belaste.<sup>20</sup> Allerdings benötigen Kulturen als solche keine

16 Gmainer-Pranzl, Sinn, a.a.O., 148.

17 Ebd. 150.

18 Vgl. Gmainer-Pranzl, Sinn, 151 mit Bezug auf Riesebrodt, Martin, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007, bes. 108-135.

19 Gmainer-Pranzl, Sinn, a.a.O., 151.

20 Vgl. ebd. 152.



Religionen für ihre Sinnressourcen, wenngleich sie vielfach durch sie beeinflusst seien. Gmainer-Pranzl betont die Dialektik von „Sinn“ und „Heil“, da die Frage nach dem „Heil“ nicht unabhängig von kulturellen Sinn-, Symbol- und Orientierungsmustern gestellt, aber von ihnen auch nicht vollständig beantwortet werden könne. Auf dieser Basis kann er sich im zweiten Schritt seiner Argumentation der Frage widmen, ob ein konkreter kultureller Kontext durch eine gelebte religiöse Überzeugung beeinflusst wird, sich also interkulturelle Dialoge verändern, wenn sie religiöse Überzeugungen einbeziehen. Angesichts der großen Unterschiede der großen religiösen Traditionen in ihrem Verhältnis zur Kultur beschränkt er sich auf das Christentum und meint, aufgrund der Logik christlicher Offenbarung könnten Religion und Kultur nicht identifiziert werden. Daher werde das Christentum seinem eigenen Anspruch nicht gerecht, wenn es zum expansiven Zentrismus würde, indem es beispielsweise die europäische Kultur als die einzig wahre christliche propagierte. Auf der anderen Seite dürften die kulturellen Lebenswelten sich auch nicht auf sich selbst zurückziehen. Als (nicht konfessionell zu verstehende) „Katholizität“ bezeichnet Gmainer-Pranzl das „fehlende ‚Passungsvermögen‘, das keine kulturelle Sinngestalt als *die* Repräsentantin des christlichen Heilsanspruchs gelten lässt, sondern *alle* Kulturen als mögliche Kommunikationstraditionen des Christentums ansieht“<sup>21</sup>. Dies zeige sich in LG 13, wenn dort die Identität und Einheit des Volkes Gottes nirgendwo kulturell, sondern rein religiös definiert werde, Katholizität also eine Form der Einheit von Völkern und Kulturen besage und somit als interkulturelle Lebensform gesehen werde. Auch wenn dies noch nicht konkret in den einzelnen Kirchen verwirklicht sei, tendiere der christliche Glaube in kirchlicher Existenz von sich her zu einer tentativen Universalität.

Nachdem somit dafür plädiert wurde, eine theologische Rezeption interkultureller Philosophie nicht für widersprüchlich zu halten, können nun noch einige positive Ansätze genannt werden. Diese zeigen sich gerade vor dem Hintergrund, dass ein Relativismus in der interkulturellen Philosophie abgelehnt wird und Wahrheit zumindest als regulative Größe eine Rolle spielt.<sup>22</sup> Sowohl der interkulturellen Philosophie als auch einer interkulturellen Theologie geht es darum, sich mit den Positionen der Anderen offen und (selbst-)kritisch auseinanderzusetzen – wohl wissend, dass keine Position von vorneherein behaupten kann, im „Besitz“ der Wahrheit zu sein. Denn auch wenn in der christlichen Theologie der Bibel als *norma non normata normans* eine Autorität zugesprochen wird, die in der interkulturellen Philosophie keine Entsprechung hat, geschieht die Aneignung der Offenbarung doch immer in bestimmten geschichtli-

21 Gmainer-Pranzl, Sinn, a.a.O., 154.

22 Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl, Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose (CRM 52), Aachen 2010, 88.

chen und kulturell geprägten Situationen. Zudem darf nicht vergessen werden, dass das Verhältnis von Schrift und Tradition in den verschiedenen christlichen Konfessionen unterschiedlich akzentuiert wird – vor allem die Ostkirchen sehen in der Regel die Schrift als sekundär zur Tradition an, da auch sie sich einem Traditionsprozess verdankt.<sup>23</sup> Darüber hinaus ist mit DV 12f auf die Überschreitung unserer gedanklichen Vorstellungen durch die Offenbarung Gottes hinzuweisen, weshalb diese mehrfach bezeugt und reflektiert werden muss. Dementsprechend kann Joseph Ratzinger von einer vielfältigen Symphonie der vielen Sprachen und Kulturen sprechen, die sich im einen Geist verstehen.<sup>24</sup> Auch wenn man von einer (absoluten) Wahrheit mit Rekurs auf den einen Gott als Schöpfer der Welt ausgehen kann, darf doch die eigene Ausdrucksform der Wahrheit nicht mit dieser verwechselt werden. Vielmehr ist (auch im Rekurs auf ein biblisches Wahrheitsverständnis) der relationale Charakter der Wahrheit zu betonen, der sich in der Anwendung auf Christus vor allem auf das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung, Israel, der Kirche sowie den Menschen untereinander und zu seinen Weisungen bezieht.<sup>25</sup> Damit sind die verschiedenen kulturell geprägten Ausdrucksformen der Wahrheit gefordert, miteinander in einen vorbehaltlosen Dialog über ebendiese Wahrheit zu treten, womit sie auf eine Universalität abzielen, die keiner einzelnen Position zukommt, aber ihren Dialog als regulative Idee bestimmt. Kann somit für eine interkulturelle (christliche) Theologie plädiert werden, sei noch kurz auf den interreligiösen Dialog eingegangen.<sup>26</sup> Auch in einem solchen geht es nicht darum, alle religiösen Positionen als gleich gültig (und somit gleichgültig) anzusehen, sondern darum, sie grundsätzlich als mögliche Orte von Wahrheit anzuerkennen. „Das tatsächliche Problem besteht nicht darin, dass religiöse Überzeugungen in einen Polylog eingebracht werden, sondern dass Menschen oder Gruppen, die an einem Polylog teilnehmen, eine mögliche Modifikation oder auch Transformation ihrer eigenen Position *a priori* ausschließen.“<sup>27</sup> Ein solcher interreligiöser Dialog muss keinem Relativismus oder Pluralismus das Wort reden, da diese die Grundlage eines Dialogs – die Relativität der Positionen zueinander – untergraben und von einem Isolationismus ausgehen. Wie die interkulturelle Philosophie kann er die plurale Einheit und Mehrdimensionalität der Welt betonen, ohne die einzelnen kultu-

23 Vgl. zum Verhältnis von Schrift und Tradition auch Rahner, Karl, Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg i.Br. 1958.

24 Vgl. Ratzinger, Joseph, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, 67.

25 Vgl. Böttigheimer, Christoph, „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32). Sinnrechenchaft in Zeiten der Postmoderne, in: MThZ 55 (2004) 234-248.

26 Vgl. zu den folgenden Überlegungen Fornet-Ponse, Interkulturelle Philosophie, a.a.O. bes. 240-243.

27 Gmainer-Pranzl, Sinn, a.a.O., 157.

rellen oder religiösen „Welten“ zu isolieren. Daher muss auch nicht der Wahrheitsanspruch aufgegeben werden, nur weil ich einer anderen Position die Möglichkeit der Berechtigung zugestehe.<sup>28</sup> Vielmehr können Christen offen und aufrichtig an einem interreligiösen Dialog teilnehmen, wenn sie sich der partizipativen, kommunikativen und responsiven Vermittlung ihres eigenen Glaubensanspruchs bewusst sind. Der Einfluss der anderen Dialogpartner kann als Chance verstanden werden, die eigenen religiösen Überzeugungen in ihrer Bedeutung und Geltung besser (oder überhaupt erst) zu verstehen. „Von daher können die Methodik interkulturellen Philosophierens und die Praxis interreligiöser Dialoge eine kritisch-konstruktive Partnerschaft eingehen, von der beide Seiten nur lernen können.“<sup>29</sup>

### 3. Interkulturelle Theologie als Transformation der Theologie

Auf der Basis dieser Ausführungen wird unter „interkultureller Theologie“ in Anlehnung an das eingangs skizzierte Verständnis interkultureller Philosophie primär eine neue Form, Theologie zu treiben, verstanden, die der Katholizität stärker Rechnung tragen will als bisherige weitgehend monokulturell (und vor allem abendländisch) geprägte Arten. Hierzu stellt sie den Dialog bzw. den Austausch der je kulturell geprägten Ortskirchen in den Vordergrund und schließt sich so an die Überlegungen Fornet-Betancourts zu einem kulturell pluralen Christentum an, was vermutlich tatsächlich genauer die interkulturelle Perspektive ausdrückt als die Rede von einer kulturell polyzentrischen Weltkirche.

Damit unterscheidet sie sich bei grundlegenden Gemeinsamkeiten auch von jenen Definitionen „interkultureller Theologie“, die damit eine veränderte Form der Missionswissenschaften und somit eine eigenständige Disziplin der systematischen Theologie bezeichnen. Hierzu gehören im deutschsprachigen Raum durch ihre Monographien vor allem Klaus Hock und Volker Küster. Küster betonte schon in seinem einschlägigen Lexikonartikel die Impulse vonseiten der Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft, der Missionswissenschaft und der Ökumenik (RMÖ) und die kulturelle Dimension dieser Fächer sowie die dialektische Beziehung und die wechselseitige Durchdringung von Religion und Kultur.<sup>30</sup>

28 Dies betont auch Cesana, Andreas, Philosophie der Interkulturalität. Problemfelder, Aufgaben, Einsichten, in: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache. Intercultural German Studies 26 (2000) 435-461, 457. Vgl. ferner Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (VApS 148), Bonn 2000, Nr. 14.

29 Gmainer-Pranzl, Sinn, a.a.O., 160.

30 Vgl. Küster, Volker, Art. Interkulturelle Theologie, in: RGG<sup>4</sup> 4 (2001) 197-199, 197 sowie Ders., Von der Kontextualisierung zur Globalisierung. Interkulturelle Theologie und

Stärker als im hier vorgeschlagenen Verständnis interkultureller Theologie bezieht Küster auch den Vergleich ein, wobei die Frage nach transkulturellen Konstanten nicht die Differenzen nivellieren soll. Zuzustimmen ist ihm, wenn er schreibt: „Das neue Paradigma ‚interkulturelle Theologie‘ generiert nicht nur formal einen neuen heuristischen Rahmen für die Theologie insgesamt, sondern ist auch material mit allen ihren Teilgebieten verknüpft.“<sup>31</sup> Entsprechend der Genese aus der Pluridisziplin RMÖ fordert er, das Fach als ein eigenes Fach innerhalb der Systematischen Theologie zu etablieren, was aber m.E. die geforderte interkulturelle Transformation der Theologie nicht ausreichend abbildet. In seiner einführenden Monographie nennt er die Umbrüche und Transformationsprozesse sowie die kulturellen Faktoren der Transformations- und Inkulturationsprozesse als Gegenstandsfelder der interkulturellen Theologie; sie „erforscht die interkonfessionelle, interkulturelle und interreligiöse Dimension des christlichen Glaubens“<sup>32</sup> und „erweist sich im theologischen Fächerkanon als die Wissenschaft vom kulturell-religiös Fremden“<sup>33</sup>.

Wenn Hock interkulturelle Theologie von Beginn an von der Frage getrieben sieht, „wie die unterschiedlichen Hybridformen des Christlichen zwischen Partikularität und Universalität miteinander in Beziehung zu setzen sind“<sup>34</sup> und die Entwicklung von der lokalen Theologie über die kontextuelle hin auf die Notwendigkeit weisen sieht, „die Parameter Interkultureller Theologie in der Spannung von Kontextualisierungs- und Universalisierungsprozessen zu bestimmen“<sup>35</sup>, liegt dem ebenfalls ein Verständnis interkultureller Theologie als eigener Disziplin zugrunde. Dem entspricht auch die von ihm herausgestellte enge Beziehung zwischen interkultureller Theologie und Missionswissenschaft, wobei er betont, das herkömmliche Curriculum und die klar gezogenen Grenzen würden transzendiert. Das Spezifikum interkultureller Theologie besteht seiner Ansicht nach darin, durch den Fokus auf die Grenzbereiche von und zwischen Kirchen und der weiteren Welt „entsprechende Transkulturationsprozesse theologischer Diskurse zu ihrem Gegenstand zu machen, sie allerdings wieder auf die innertheologische Diskussion zurückzubeziehen“<sup>36</sup>.

In diesem Verständnis interkultureller Theologie als eigenständiger Disziplin bzw. transformierte Missionswissenschaft werden Kulturen und ihre Beziehungen mithin primär thematisiert, wie sich auch an den ausführlichen Informa-

---

postkoloniale Kritik, in: ThLz 134 (2009) 261-278 und ausführlich Ders., Einführung in die Interkulturelle Theologie, Stuttgart 2011.

31 Küster, Art. Theologie, a.a.O., 198, Abkürzungen aufgelöst.

32 Ebd. 115, vgl. 291.

33 Ebd. 118.

34 Hock, Klaus, Einführung in die interkulturelle Theologie, Darmstadt 2011, 149.

35 Ebd.

36 Ebd. 10.

tionen über Theologien anderer Kulturkreise bei Hock und Küster zeigen. Das hier in enger Anlehnung an das eingangs geschilderte Verständnis interkultureller Philosophie vorgeschlagene Verständnis interkultureller Theologie hingegen plädiert für eine interkulturelle Transformation der gesamten Theologie, die von der Begegnung der Kulturen geprägt eine dialogische Theologie ist, in der sich die authentischen Theologien der verschiedenen Ortskirchen miteinander um ein besseres Verständnis der christlichen Offenbarung bemühen. Dies unterscheidet sie auch von Vorschlägen einer „komparativen Theologie“, die vor allem im religionstheologischen Horizont gemacht werden. Denn auch dort sollen primär andere Theologien oder einzelne theologische Topoi thematisiert werden. „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.“<sup>37</sup>

#### **4. Das Theologische Studienjahr Jerusalem: Gelebte Interkulturalität**

Ohne behaupten zu wollen, dass dieses Ziel im Theologischen Studienjahr Jerusalem schon verwirklicht ist, kann dieses doch wertvolle Hinweise darauf liefern, wie es in der universitären Praxis konkret verwirklicht werden kann. Für die Frage nach der Möglichkeit einer theologischen Rezeption interkultureller Philosophie kann das Beispiel Jerusalem insofern aufschlussreich sein, als es m.E. zeigen kann, dass das oben skizzierte Verständnis interkultureller Theologie adäquat ist, um den sich dort stellenden theologischen Herausforderungen zu begegnen. Die interkulturellen Erfahrungen gehen dabei weit über das hinaus, was sowieso angesichts eines längeren Auslandsaufenthaltes zu erwarten wäre. Die Herausforderungen sind überdies nicht allein interkultureller, sondern auch interreligiöser Natur, wie angesichts des Ortes Jerusalem nicht anders zu vermuten ist. Das Theologische Studienjahr Jerusalem wird somit als konkretes Gegenbeispiel gegen die Argumentation Wimmers angeführt, wegen der scharfen Trennung von Religion und Philosophie einen interreligiösen Dialog nach der Art interkultureller Dialoge für unmöglich zu halten.

Institutionell verortet an der Benediktinerabtei Dormitio auf dem Zionsberg südlich der Altstadt, ist diese<sup>38</sup> und mit ihr das spannungsreiche Nebeneinander

---

37 Elizondo, Virgil, Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog, in: *Conc (D)* 20 (1984) 18–25, 24. Vgl. zur Unterscheidung von interkultureller und komparativer Theologie (mit zahlreichen Literaturhinweisen) Fornet-Ponse, Thomas, *Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung*, in: *ZMR* 96 (2012) *in Vorbereitung*.

von Juden, Christen und Muslimen das vermutlich prägendste Element des Theologischen Studienjahres. Dies bietet die Möglichkeit, über einen längeren Zeitraum jüdisches oder islamisches Glaubensleben nicht in einer Diaspora-Situation wie in Deutschland kennenzulernen, sondern an einem Ort, der für alle drei Religionen von besonderer Bedeutung ist: Für die Juden als alte Hauptstadt des davidischen Reiches und „ewige“ Hauptstadt des Staates Israel, für die Muslime als erstes Qibla und fernstes Masjid<sup>38</sup> und für die Christen als Ort des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Wie kein anderer Ort bietet Jerusalem somit die Möglichkeit für einen auch theologische Themen behandelnden abrahamischen Dialog – wenngleich er gegenwärtig nicht von allzu vielen Personen aktiv gepflegt wird und durch die politische Situation eher behindert als gefördert wird. Tatsächlich ist es auch durchaus möglich, einen längeren Zeitraum in Jerusalem zu leben und von den jeweils anderen Religionen nicht viel bis nichts mitzubekommen – abhängig vom Wohnort und von den eingeschlagenen Wegen. Im Studienjahr hingegen ist dies nicht möglich, was zum einen an der genannten geographischen Lage und zum anderen am Programm liegt, das stärker als die Curricula im deutschsprachigen Raum judaistische und islamwissenschaftliche Lehrveranstaltungen berücksichtigt. Zudem werden diese oft von vor Ort ansässigen Dozenten angeboten, was schon in der Vorlesung oder im Seminar einen interreligiösen Dialog ermöglicht. Darüber hinaus bieten auch die Exkursionen, Studientage und Gastvorlesungen, die einen integralen Bestandteil des Studienjahres bilden, zuweilen Gelegenheit, sich nicht nur abstrakt aus der Lektüre mit jüdischen oder islamischen Einwänden gegen christliche Glaubensinhalte auseinanderzusetzen. Für viele Studierende hat aufgrund des besonderen Verhältnisses des Christentums zum Judentum vor allem die Begegnung mit einem sehr lebendigen und vielfältigen Judentum nachhaltige Wirkung, zumal der christlich-jüdische Dialog in Jerusalem ganz anders geführt werden kann als dies in Deutschland, Österreich oder der Schweiz möglich ist.<sup>39</sup> Wie die Praxis zeigt, ist der theologische Austausch mit jüdischen oder islamischen Gelehrten durchaus möglich – auch über Fragen des Gottesverständnisses –, ohne dass dies ein Überredungs- oder Verführungsverfahren darstellt, wie Wimmer unterstellt. Vielmehr können diese im Theologischen Studienjahr durchaus als Diskussionen mit dem Ziel vernunftgemäß begründeter Erkenntnisse trotz und wegen der

38 Vgl. Neuwirth, Angelika, Erstes Qibla – Fernstes Masjid? Jerusalem im Horizont des historischen Muhammad, in: Hahn, Ferdinand/Hossfeld, Frank-Lothar/Jorissen, Hans/Dies. (Hg.), *Zion – Ort der Begegnung*, FS Klein, Bodenheim 1993, 227-270.

39 Vgl. besonders Ballhorn, Egbert, *Asymmetrien im jüdisch-christlichen Dialog und der Lernort Jerusalem*, in: Ders./ Brok, Tom/Hellwig, Kristina/Stoltmann, Dagmar(Hg.), *Lernort Jerusalem. Kulturelle und theologische Paradigmen einer Begegnung mit den Religionen (JThF 9)*, Münster 2006, 15-27.

Differenzen und somit entsprechend den Prinzipien einer interkulturellen Philosophie geführt werden.

Aufgrund des besonderen Stellenwertes Jerusalems in den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam ist die interreligiöse Dimension des Ortes eng mit einer interkulturellen verbunden. Diese gilt sowohl intrareligiös, insofern vor allem unter Juden und Christen Angehörige ganz unterschiedlicher Kulturen zu finden sind, die auch ihre kulturellen Wurzeln weiterhin pflegen und nicht in einer großen Einheits- bzw. Mehrheitskultur aufgehen. Über die erste Unterscheidung zwischen aschkenasischen und sephardischen Juden hinaus können amerikanisch geprägte liberale oder konservative Synagogengemeinden genannt werden, die sich in fast unmittelbarer Nähe zur großen orthodoxen Synagoge befinden, nicht zu vergessen die große Anzahl russischer Immigranten oder die ultraorthodoxen Juden in Mea Shearim mit ihrer ganz eigenen Lebensweise. Christlicherseits ist zunächst die ökumenische Dimension zu nennen, die gerade mit Blick auf die stark national geprägten Ostkirchen (seien es Armenier, Äthiopier, Chaldäer, Griechen, Kopten oder Syrer, um nur die bekanntesten zu nennen) unmittelbar eine interkulturelle Dimension mit sich bringt. Indem die Begegnung mit nicht wenigen dieser Kirchen ein fester Bestandteil des Theologischen Studienjahres ist (und die mit den anderen der freien Initiative der Studierenden überlassen wird), eignet dem Studienjahr auch aus dieser Perspektive nicht nur eine ökumenische Dimension, sondern auch eine interkulturelle. Darüber hinaus besteht diese aber auch intrakonfessionell, wie sich schön an der lutherischen Erlöserkirche zeigt, in deren Räumen Gottesdienste für arabisch-, englisch-, dänisch- und deutschsprachige Christen gefeiert werden. Bei der Katholischen Kirche sind diesbezüglich mehrere Aspekte zu nennen: Zum einen die Anwesenheit verschiedener katholischer Ostkirchen mit ihrer je eigenen kulturellen Gestalt neben der römisch-katholischen Kirche, zum zweiten römisch-katholische Christen und Gemeinden aus vielen verschiedenen Ländern der Welt und zum dritten die Internationalität verschiedener Konvente – wie die der Benediktiner am Zion oder der im gesamten Land höchst präsenten Franziskaner, aber auch der Borromäerinnen in der German Colony.

Wird diese interreligiöse, interkulturelle und ökumenische Wirklichkeit in Jerusalem von Studierenden wie Lehrenden produktiv aufgenommen, bleibt dies nicht ohne Folgen für das eigene Theologietreiben. Denn gerade in der Begegnung und im theologischen Gespräch mit Christen anderer Konfessionen und/oder anderer Länder wird die Kontextualität der eigenen Theologie sehr deutlich, deren Anerkennung der erste Schritt zu einer interkulturell orientierten Theologie ist. Denn wenn ich die Kontextualität und Kulturalität meiner eigenen theologischen Überlegungen erkenne, neige ich weniger dazu, einen ungerechtfertigten Universalitätsanspruch zu erheben und bin eher bereit, Universalität als



regulative Idee, nämlich als Austausch der verschiedenen kontextuell und kulturell geprägten Positionen zu verstehen. Die Erfahrung so unterschiedlich kulturell geprägter Kirchen entlarvt nachdrücklich ein monokulturell geprägtes Theologieverständnis und bestätigt somit die Position Fornet-Betancourts, die Suche nach der christlichen Identität sei nur im interkulturellen Austausch zu verfolgen. Um ein konkretes Beispiel zu nennen: Es zeigt sich, dass ein Vertreter einer kontextuellen palästinensischen Theologie wie Mitri Raheb über Themen wie den Exodus oder die Landverheißung ganz anders denkt als wir im deutschsprachigen Europa meist gewohnt sind. In der (selbst-)kritischen Diskussion darüber können wir gegenseitig unser Verständnis der entsprechenden Texte erweitern und somit ihr Sinnpotential weiter entdecken.

Auch das oben skizzierte und knapp von anderen Vorschlägen abgegrenzte Verständnis interkultureller Theologie kann in Jerusalem bestätigt werden. Während man an deutschen Universitäten doch primär andere Religionen und ihre Theologien thematisiert und insofern über diese spricht und informiert, kann ihnen in Jerusalem in viel stärkerem Ausmaß begegnet werden. Dabei zeigt sich schnell, dass eine vergleichende Perspektive, die von manchen Vorschlägen einer komparativen Theologie vorausgesetzt wird, sich als unzulänglich erweist, weil dafür ein Metastandpunkt eingenommen werden müsste, der in einer konkreten Begegnung nicht eingenommen werden kann. Ähnlich verhält es sich mit der von beispielsweise Hock und Küster intendierten Thematisierung der Transkulturationsprozesse oder der Beziehungen der Kulturen, die ebenfalls nicht die Begegnung in den Vordergrund stellt, sondern die Untersuchung solcher Gegenstände und Information über sie. Diese hat im Theologischen Studienjahr ihren Platz z.B. in den archäologischen Exkursionen, bei denen den Studierenden sehr anschaulich beispielsweise anhand der verwendeten Keramik die Begegnung und Beeinflussung der Kulturen im Laufe verschiedener Epochen demonstriert werden kann. So wichtig und hilfreich solche Studien oder auch die Information über jüdische, islamische oder ostkirchliche Traditionen sind, erschöpft sich das Potential des Studienjahres nicht in ihnen. Vielmehr unterstreicht dies das Anliegen des hier vertretenen Verständnisses interkultureller Philosophie und Theologie, die Fremden nicht zum Interpretationsobjekt zu machen, sondern sie Subjekte bleiben zu lassen, womit die Übersetzung ihrer Fremdheit eine kollektive Aufgabe ist. Diese bestimmt Fornet-Betancourt genauer als „die geduldige herausfordernde Zusammenarbeit einer *Übersetzungsgemeinschaft* [...], die [...] Ausdruck der *Lebensgemeinschaft* mit den Fremden ist und die daher Fremde selbstverständlich als Mitübersetzer fungieren läßt“<sup>40</sup>.

40 Fornet-Betancourt, Raúl, Hermeneutik und Politik des Fremden, in: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, Hg., Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – interkulturelle Philosophie, Würzburg 2002, 49-59, 53.



Zwar lässt sich eine solche Lebensgemeinschaft im Theologischen Studienjahr selber nicht ohne Weiteres realisieren, aber durch die Verortung am Rande der Altstadt Jerusalems kann sie zumindest ansatzweise ermöglicht werden. Schließlich reicht es für die konkrete Begegnung nicht aus, über den Gesprächspartner informiert zu sein; vielmehr muss man sich auf ihn einlassen.

Das Theologische Studienjahr Jerusalem kann somit ohne Übertreibung als ein Paradigma der Interkulturalität bezeichnet werden, insofern es zum einen die Notwendigkeit der interkulturellen Begegnung auch für die Theologie vor Augen führt und zum anderen dieser in seiner Praxis vielfältige Möglichkeiten eröffnet. Es unterstützt somit als konkretes Beispiel das oben formulierte Plädoyer für eine interkulturelle Transformation der Theologie bzw. eine theologische Rezeption interkultureller Philosophie. Umgekehrt zeigen diese eine Richtung an, in die eine Weiterentwicklung des Programms lohnend erscheint, indem auch im Vorlesungsprogramm der interkulturellen und interreligiösen Begegnung ein größerer Raum eingeräumt wird.