

In der Begegnung der Kulturen neuen Glauben finden.

Unterwegs vom missionswissenschaftlichen Paradigma der Inkulturation hin zum theologischen Grundprinzip der Interkulturalität

von Klaus Vellguth

Der fruchtbare Diskurs der beiden Konzilstheologen Karl Rahner und Dominique Chenu¹ hat tiefe Spuren insbesondere in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums hinterlassen. So scheint es, dass die Aussagen von *Gaudium et spes* – wie bei einer Ellipse – um zwei Zentren herum formuliert wurden: Das eine Zentrum ist die Gesellschaft, das zweite Zentrum ist die Kirche.² Um diese Spannung auszudrücken, haben die Konzilsväter in einer ersten Fußnote zur „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“ darauf hingewiesen, dass die Pastoralkonstitution selbst aus zwei Teilen besteht, die eine einzige Einheit darstellen. Diese Fußnote, um die intensiv gestritten worden ist, zeigt in zwei Sätzen die beiden Pole auf, denen sich die Kirche verpflichtet weiß. Sie betont, dass die Konstitution „pastoral“ genannt wird, „weil sie – gestützt auf die lehrhaften Prinzipien, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute zum Ausdruck bringen will. Daher fehlt weder im ersten

¹ Vgl. zur fruchtbaren Spannung zwischen den Konzilstheologen Karl Rahner und Dominique Chenu: Christian Bauer, Konzilsrezeption in Deutschland. Anmerkungen zur Nachgeschichte des Zweiten Vatikanums, in: *AnzSS* 123 (2012) 10, S. 32–37.

² Vgl. Hans-Joachim Sander, „Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*“, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* Bd. 4, S. 581–886, hier: S. 590.

Teil die pastorale Zielsetzung, noch im zweiten die lehrhafte Absicht.³ Mit dieser programmatischen Fußnote, deren Inhalt die ganze Genealogie der Pastoralconstitution bestimmt hat, werden Pastoral und Dogmatik, Kirche und Welt von den Konzilsvätern letztlich in eine neue Beziehung gebracht. Dieses schon in der Pastoralconstitution grundlegende Verständnis lädt dazu ein, Kirche und Welt, Glaube und Kultur nicht länger als voneinander getrennte Realitäten, sondern als eine einzigartige Wirklichkeit zu denken. Analog zu einer kenotischen Christologie inkarniert sich die Kirche in die Welt hinein – und bleibt dabei im besten Fall „ungetrennt“ und „unvermischt“.

Hinter dieser ekklesiologischen Neuorientierungen steht letztlich eine erkenntnistheoretische Erweiterung im Denken der Konzilsväter des Zweiten Vatikanums hin zu einem inklusiven Offenbarungsverständnis, das sich in der Konstitution über die göttliche Offenbarung widerspiegelt, noch deutlicher aber im dezidierten Bekenntnis der Kirchenkonstitution zum Heilsuniversalismus zum Ausdruck kommt. Ausdrücklich wurde betont, dass weder die Kirchen- noch die Glaubensgrenzen mit den Heilsgrenzen identisch sind. Ottmar Fuchs schreibt dazu: „Genau das ist ein unveräußerlicher Inhalt des christlichen Glaubens selber, dass Gott alle Menschen liebt und in sein Heil aufnimmt.“⁴

Diese offenbarungstheologische Öffnung ging unter anderem auch damit einher, dass der Neologismus Inkulturation und der Begriff der Kontextualisierung⁵ bisherige Begriffe wie Akkommodation,

³ Die Tatsache, dass diese Erläuterung als Fußnote zur Überschrift der Pastoralconstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ eingefügt wurde, weist auf ihren programmatischen Charakter für das Konzilsdokument hin.

⁴ Ottmar Fuchs, „Mission‘ mit einem ‚überflüssigen Glauben‘“, in: Thomas Schreijäck/Martin Bröckelmann-Simon/Thomas Antkowiak/Albert Biesinger/Ottmar Fuchs (Hrsg.), *Horizont Weltkirche. Erfahrungen – Themen – Optionen und Perspektiven*, Mainz 2012, S. 441–458, hier: S. 448.

⁵ Im Gegensatz zur sprachwissenschaftlich-philosophischen Hermeneutik meint Kontextualität in der Theologie nicht nur den Kontext- bzw. Umfeldbezug eines Textes bzw. den Sitz im Leben des biblischen Textes. Giancarlo

Akkulturation, Adaption, Anpassung, Assimilation, Indigenisierung, Konnaturalisierung, Prä-Evangelisierung⁶, Transformation etc. im Verlauf der Rezeption des Konzils abgelöst haben und dass der Begriff der Inkulturation zunächst einmal als neue „missionstheologische Programmatik“ in die Missionswissenschaft eingeführt werden konnte.⁷ Gerade auch in der Begegnung mit nichteuropäischen Kulturen im Zeitalter des Postkolonialismus wurde dabei aber auch deutlich, dass es nicht ein Evangelium als kontextunabhängiges, sich jeglicher Hermeneutik verschließendes „Depositum fidei“ gibt, das unverändert über alle Zeiten und Kulturen hinweg überliefert wurde, sondern dass das Evangelium in der Begegnung mit der Kultur bezie-

Collet weist darauf hin, dass eine eindeutige Klärung des Kontextbegriffs in der Theologie noch aussteht. Vgl. Giancarlo Collet, Stichwort „Kontextuelle Theologie“, in: LThK Bd. 6, Freiburg 1997, S. 327–329, hier: S. 329.

⁶ Der Begriff der Prä-Evangelisierung geht auf die Jesuitenmissionare in Japan zurück, denen der Visitator Alexander Valignano (1539–1606) die Anweisung gegeben hatte, ihre Missionsstrategie den einheimischen Bräuchen anzupassen. Er sah im Erlernen der fremden Kultur den ersten Schritt, um den Menschen das Evangelium zu verkünden und ein tiefes Verständnis für die christliche Botschaft zu vermitteln. Vgl. Shun'ichi Takayanagi, „Für eine neue Missionsstrategie im säkularisierten Japan“, in: Stimmen der Zeit 234 (2016) 1, S. 15–22, hier: S. 20.

⁷ Vgl. Walter Kasper, *Katholische Kirche*, Freiburg 2011, S. 459. Vgl. zum Begriff der Kontextualisierung auch Darren C. Marks, *Shaping a global theological mind*, Aldershot 2008; Stephen B. Bevans, *Models of contextual theology*, Maryknoll² 2002; Clemens Sedmak, *Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht*, Freiburg 2000; Dean Gilliland (Hrsg.), *The word among us. Contextualizing theology for mission today*, Dallas u. a. 1999; Klaus Vellguth, „Die Kirche muss raus. Frischer Wind durch Evangelisierung, Inkulturation und interreligiösen Dialog“, in: *Pastoralblatt* 60 (1998) 10, S. 302–303; Peter Beer, *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*, Paderborn 1995; Volker Küster, *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie*, Nettetal 1995, zugl. Heidelberg, Univ., Diss. 1994; Robert J. Schreier, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theorien*, Regensburg 1992; Ders., *Constructing local theologies*, Maryknoll 1985.

ungsweise den Kulturen stets „neu verhandelt“⁸ werden muss und gerade in seinen Translationen beziehungsweise Relationen jeweils neu entsteht.⁹ Dies bedeutet nicht im Sinn eines abwertend-kritisch geäußerten Relativismusverdachts, dass es angesichts der das Evangelium stets unterschiedlich prägenden Prozesse zu unterschiedlichen Zeiten oder in unterschiedlichen Kulturen jeweils zu einer nur teilweise gelingenden Evangelisierung führt – weil im hermeneutischen Prozess der Begegnung von Kultur und Evangelium ein Teil des Evangeliums als unvermittelbar oder gar als unverdauliche Kost „auf der Strecke bleibt“. Kultur wird vielmehr zu einem theologischen Ort, der konstitutiv für die theologische Wahrheitsfindung in einer den Eurozentrismus überwindenden Weltkirche wird.¹⁰ Der hermeneutische Prozess der Begegnung zwischen den Kulturen wird nicht zur gefühlten Erfahrung eines Glaubensverlustes, sondern – ganz im Gegenteil – spätestens mit Blick auf das Offenbarungspotenzial interkultureller Prozesse zum Ort neuer und vertiefter Glaubenserfahrung. „Kulturbegegnung wird als ein Ort wahrgenommen, der Gottes Rede generiert und Theologie hervorbringt – Interkulturalität wird damit als ein locus theologicus verstanden.“¹¹

⁸ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, in: *Verbum SVD* 58 (2017) 1, S. 18–30, hier: S. 19.

⁹ Vgl. Klaus Vellguth, „Relationale Missionswissenschaft. Wenn Mission dazwischen kommt“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101 (2017) 1–2, S. 190–195.

¹⁰ Vgl. Margit Eckholt, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg 2002, S. 479.

¹¹ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, a. a. O., S. 19.

Begriffsschärfung: Inkulturation

Solch ein wertschätzendes Verständnis der Interkulturalität konnte sich entwickeln, indem die Theologie und Kirche das offenbarungstheoretische Potenzial des Inkulturationsbegriffs nutzten, um anknüpfend an vorangegangene Begriffsbildungen das reduzierte theologische Verständnis der Inkulturation als „kulturübergreifende weltkirchliche Korrelationsdidaktik“ zu überwinden, den *locus alienus*¹² der Kulturen als Ort theologischer Erkenntnis zu identifizieren und damit die traditionelle, ursprünglich von Melchior Cano im 16. Jahrhundert in seinem Werk „*De locis theologicis*“ formulierte Lehre der *loci theologici* zu erweitern.¹³

Inkulturation bezeichnet zunächst einmal den Prozess, in dessen Verlauf das Christentum – bereits in einer spezifischen kulturellen Vermittlung – als Kultur auf eine andere Kultur trifft, wobei es im Rahmen eines reziproken hermeneutischen Prozesses zu einer gegenseitigen Befruchtung der Kulturen kommt.¹⁴ Kultur kann dabei – wie in *Gaudium et spes* ausgeführt – als das verstanden werden, „wodurch

¹² Vgl. Peter Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, S. 232.

¹³ Melchior Cano identifizierte als *loci theologici proprii* die Heilige Schrift, die mündliche Überlieferung Christi und der Apostel, die katholische Kirche, die Konzilien, die römische Kirche, die Kirchenväter und die Theologen. Diese *loci theologici proprii* erweiterte er um die menschliche Vernunft, die Philosophen und die Geschichte als *loci theologici alieni*. Vgl. Franz Gmainer-Pranzl, „Interkulturalität als *locus theologicus*. Zum Profil des Forschungsprogramms ‚Theologie Interkulturell‘“, in: *Verbum SVD* 58 (2017) 1, S. 31–47, hier: S. 36; Hermann Josef Pottmeyer, „Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung“, in: Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel 2000, S. 85–108.

¹⁴ Vgl. Hans Waldenfels, Stichwort „Inkulturation“, in: Ulrich Ruh/David Seeber/Rudolf Walter, *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 169–173, hier: S. 171.

der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Laufe der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit“¹⁵.

Inhaltlich knüpft der Inkulturationsbegriff an dem im Hebräerbrief festgehaltenen Gedanken an, dass Gott sich schon immer in seiner Schöpfung geoffenbart hat: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten.“ (Hebr. 1,1) Demnach reicht das Offenbarungsgeschehen weit über die Kirche und den christlichen Glauben beziehungsweise die christliche(n) Kultur(en) hinaus. Giancarlo Collet definiert den Inkulturationsbegriff im Lexikon für Theologie und Kirche und schreibt: „Inkulturation beschreibt das wechselseitige Verhältnis von christlicher Botschaft beziehungsweise Evangelium und der Vielfalt von Kulturen. Als missionstheologische ‚Programmaturik‘ bezeichnet Inkulturation jenen dauernden Prozess, in dem das Evangelium in einer bestimmten soziopolitischen und religiös-kulturellen Situation so zur Sprache kommt, dass es sich nicht bloß mit Elementen dieser Situation ausdrückt, sondern zu deren inspirierender, bestimmender und transformierender Kraft wird und damit zugleich eine Bereicherung für die universale Kirche darstellt.“¹⁶ In dieser Definition wird die zweifache Dynamik ausgedrückt, das Evangelium in eine konkrete gesellschaftliche Situation hinein zu inkulturieren, was dem Evangelium eine gewisse Anpassungsfähigkeit abverlangt, und zugleich die Gesellschaft durch die prophetische Kraft des Evangeliums zu

¹⁵ GS 53

¹⁶ Giancarlo Collet, Stichwort „Inkulturation“, in: LThK Bd. 5, Freiburg 1996, S. 504–505, hier: S. 504. Vgl. Hans Waldenfels, Stichwort „Inkulturation“, a. a. O., S. 169.

verändern. Dies stellt nicht nur eine hermeneutische Herausforderung dar, sondern impliziert letztlich das Aushalten eines Paradoxons, das stets dann besteht, wenn sich theologisches Denken nicht in konzentrischen Kreisen um einen einzigen Mittelpunkt legt, sondern ellipsenförmig um zwei Brennpunkte angeordnet ist, die eben nicht deckungsgleich, doch für die Form der Ellipse geradezu existenznotwendig sind.

Hellenisierung als Prozess der Inkulturation

Eine der frühesten Formen der Inkulturation fand bei der Begegnung der christlichen Botschaft mit der hellenistischen Welt statt. Und so weist Franz Gmainer-Pranzl zu Recht darauf hin, dass „sich schon im Ursprung der Christentumsgeschichte ein interkulturelles Potential, das von systematisch-theologischer Relevanz ist“¹⁷, zeigt. Diese Begegnung von Christentum und hellenistischer Kultur hat die Theologie immer wieder beschäftigt. „Was aber haben Athen und Jerusalem miteinander zu schaffen?“¹⁸, fragte schon (in rhetorischer Weise) Tertullian und betonte, dass der christliche Glaube „durch den Torbogen Salomons“ komme. Anders argumentieren Clemens von Alexandria († 215), Origenes († 253/254) beziehungsweise Eusebius von Cäsarea († 339), die den propädeutischen Wert der griechischen Philosophie für das Christentum betonen.¹⁹ Und von Friedrich Nietzsche stammt das bekannte Schlagwort, das „Christentum ist Platonismus für's Volk“²⁰. In den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts war

¹⁷ Franz Gmainer-Pranzl, „Interkulturalität als locus theologicus. Zum Profil des Forschungsprogramms ‚Theologie Interkulturell‘“, a. a. O., S. 36.

¹⁸ Tertullian, *De praescriptione haereticorum*, 7, S. 95.

¹⁹ Vgl. Robert M. Grant, „Civilization as a preparation for christianity in the thought of Eusebius“, in: Forrester Church/Timothy George (Hrsg.), *Continuity and discontinuity in Church history* (FS George Huntston Williams), Leiden 1979, S. 62–70.

²⁰ Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“, in: Ders., *Jenseits von*

die Hellenisierungsthese Gegenstand eines Disputes zwischen Jürgen Habermas und Johann Baptist Metz.²¹ Ebenfalls mit dieser Thematik beschäftigte sich Joseph Ratzinger zu Beginn des letzten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts, als er zunächst auf den Salzburger Hochschulwochen 1992 und im Folgejahr leicht abgewandelt bei einer Begegnung der Glaubenskongregation mit den Glaubenskommissionen der asiatischen Bischofskonferenzen in Hongkong (sowie im Rahmen eines Vortrags, den er in Sassari hielt) auf das Verhältnis von Glaube, Religion und Kultur einging.²² Von besonderer Bedeutung war ein Jahrzehnt später jedoch die „Regensburger Rede“ von Benedikt XVI. über „Glaube und Vernunft“, die ebenfalls auf das Verhältnis von Hellenismus und Christentum einging.

Mit der These von der Hellenisierung des Christentums wird zunächst das Faktum bezeichnet, dass das Christentum in der Spätantike wesentlich durch die hellenistische Kultur geprägt worden ist, da es sich in diesen Kulturraum hinein ausgebreitet hat. Historiografisch ist diese Bezeichnung zunächst einmal erstaunlich, da das Christentum sich im spätrömischen Reich ausgebreitet hat, was eher das Diktum einer „Romanisierung“ als einer „Hellenisierung“ nahelegen würde. Doch lehnt sich der Begriff der Hellenisierung an die Epochenbezeichnung des „Hellenismus“ an, die ursprünglich von Johann Gustav Droysen geprägt worden war und sich auf einen politisch, sozial, kulturell und religiös geprägten Kulturraum bezieht, der sich in Folge der Feldzüge des Alexander von Unteritalien über Griechenland bis nach Indien und von Ägypten bis zum

Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, München u. a. ²1988, S. 9–242, hier: S. 12.

²¹ Vgl. Johann Baptist Metz, „Athen versus Jerusalem? Über die Verbergung der anamnetischen Grundverfassung des europäischen Geistes“, in: Johann Baptist Metz, Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, S. 236–244; Ders., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994.

²² Vgl. Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, S. 46.

Schwarzen Meer erstreckte.²³ Der Begriff der Hellenisierung kann also nicht primär historiografisch, sondern vor allem ideengeschichtlich als die soziale, kulturelle, literarische und theologische Beeinflussung des Christentums durch den hellenistisch geprägten Kulturraum verstanden werden, da es bei seiner Verwendung „offenkundig immer auch um die systematisch-theologische respektive philosophische Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur Kultur im Allgemeinen und zum Verhältnis der christlichen Theologie zur Philosophie im Besonderen“²⁴ geht. Es geht dabei letztlich um Prozesse der Assimilation, Adaption, Transferierung, Aneignung sowie der Inkulturation in den verschiedensten Lebensbereichen, denen das Christentum seit seinen Anfängen ausgesetzt war. Neben dieser deskriptiven Betrachtung des Faktums der Hellenisierung wird der Begriff dogmengeschichtlich als Rezeption hellenistischer Philosophie im Christentum vor allem mit Blick auf die Entwicklung seiner theologischen Reflexion sowie Festschreibung in der Lehre verstanden.

Mit Blick auf die These von einer Hellenisierung des Christentums wird traditionell (unter anderem von Adolf von Harnack²⁵) eine verfallstheoretische Deutung vertreten, der zufolge die Hellenisierung als ein Abfall vom ursprünglichen, biblischen Christentum verstanden wird. Johann Baptist Metz knüpft an solch einer Deutung an, wobei er den wesentlichen Bruch zwischen der nur relativ kurzen Epoche eines „Juden-Christentums“ auf der einen Seite und eines „Heiden-Christentums“ auf der anderen Seite verortet, wodurch sich das Christentum von seinen jüdischen Wurzeln sowie dem geistigen Erbe Israels entfremdet habe.²⁶ Metz spricht in die-

²³ Vgl. Georg Evers, „Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Deutungsfigur“, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012) 1, S. 1–17, hier: S. 4.

²⁴ Ebenda, S. 2.

²⁵ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt ⁴1990.

²⁶ Vgl. Johann Baptist Metz, „Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentri-

sem Kontext auch von dem „ins griechische Exil geratenen Wort Gottes“²⁷. Solch eine These wird heute jedoch von Überlegungen der jüngeren theologischen Forschung in Frage gestellt, der zufolge die jesuanische Bewegung in eine lange Kette innerjüdischer Erneuerungsbewegungen einzureihen ist, deren Ziel es war, „angesichts des hohen Veränderungsdrucks, der von der übermächtigen hellenistischen Kultur ausging, jüdische Identität zu bewahren oder neu zu definieren“²⁸.

In seiner Regensburger Rede blickt Benedikt XVI. nun aus einer anderen Perspektive auf den Prozess der Hellenisierung des Christentums und argumentiert (anknüpfend an frühere Aussagen, in denen er die Hellenisierung des Christentums als „Finger der Vorsehung“²⁹ beziehungsweise als „zum ‚Wesen des Christentums‘ gehörend“³⁰ bezeichnet hatte), dass das „Zusammentreffen der biblischen Botschaft und des griechischen Denkens“³¹ kein Zufall gewesen sei, sondern dass das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehöre.

schen Weltkirche“, in: Franz-Xaver Kaufmann/Johann Baptist Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg i. Br. u. a. 1987, S. 93–113.

²⁷ Johann Baptist Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1992, S. 105.

²⁸ Gerd Theißen/Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen ³2001, S. 143.

²⁹ Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. ⁴2005, S. 78.

³⁰ Joseph Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte, Leutesdorf 2004, S. 8. (Neuausgabe von: Joseph Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg 1997.)

³¹ Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan/Adel Theodor Khoury/Karl Lehmann, Freiburg i. Br. u. a. 2006, S. 18.

Von der Inkulturation zur Interkulturalität

Mit Blick auf diese Argumentation fragen nicht nur Theologen der südlichen Hemisphäre an, ob der Glaube tatsächlich in seinem hellenistischen Gewand als das eigentlich Christliche identifiziert werden kann oder ob doch das Kontingente mit der Vorsehung verwechselt wird, „wenn wir der hellenistischen Ursprungskultur, die bei der Definition der ersten Dogmen der Kirche Pate gestanden hat, den Mantel providenzieller Normativität umhängen“³². Dabei betonen sie, dass der christliche Glaube den Menschen im Prozess der Inkulturation jeweils nur kulturell vermittelt erreicht und dass der kulturelle Kontext, dem Christen begegnen, mit den ihm eigenen Traditionen und gesellschaftlichen Prozessen, zum Ausgangs- und Referenzpunkt theologischer Reflexion gemacht werden muss. Konkret besteht die Herausforderung beispielsweise darin, das Christentum im Kontext arabischer beziehungsweise afrikanischer Länder zu verkünden, die von einer expansionsorientierten islamischen Religion geprägt sind, in Indien in einem hinduistischen Umfeld so evangelisierend tätig zu sein, dass die christliche Botschaft verständlich rezipiert werden kann, in der arabischen Welt, in der Begriffe wie „Zion“ oder „Israel“ spezifische Assoziationen auslösen, den Glauben in einer Treue zum Evangelium weiterzugeben oder in den Slums von São Paulo das Evangelium so zu leben, dass die Christologie ihrer Herrschaftstitel entkleidet mit einem ke-notischen Akzent glaubwürdig bezeugt wird.³³ Dabei öffnete sich

³² Paulo Suess, „Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, *Evangelium und Kultur*. FS für Michael Sievernich SJ, Fribourg 2010, S. 271–287, hier: S. 274.

³³ Vgl. Frederic Ntedika Mvumbi, „Auf der Suche nach einer Basis für den interreligiösen Dialog im subsaharischen Afrika“, in: Klaus Krämer/Klaus Vellguth (Hrsg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis* (ThEW 1), Freiburg 2012, S. 122–141; Sylvia Schroer, „Die Bibel in der neuen Evangelisation“, in: *Orientierung* 54 (1990) 15/16, S. 175–177, hier: S. 176.

der Inkulturationsbegriff, bei dem zunächst die Begegnung des (europäischen) Christentums mit agrarisch geprägten außereuropäischen kulturellen Kontexten im Vordergrund stand, für weltweite Kontexte von Migration, ethnischer Identität, Formen von Familienleben, Jugendkulturen, Globalisierung, Urbanisierung und Postkolonialismus.³⁴

Über diese eher praktisch-theologisch ausgerichtete Perspektive hinaus geht es aber auch darum, dass sich christlicher Glaube und wissenschaftliche Theologie zu Beginn des dritten Jahrtausends zeitgemäß weiterentwickeln – und dabei „mit der Zeit gehen“ – müssen. Zu Recht mahnt Judith Gruber an, dass eine Theologie, „die den Universalanspruch der christlichen Botschaft abstrakt und losgelöst von ihren kulturellen Kontexten zu denken versucht und die sich mit essentialistischen Kategorien auf die Suche nach dem Wesen des Christentums macht, [...] im Paradigma der Postmoderne suspekt“³⁵ wird. Interessant ist dabei ihre nicht nur erkenntnistheoretische³⁶ oder kulturwissenschaftliche, sondern insbesondere auch ihre theologische Begründung: Gruber verweist auf die gedankliche Nähe eines essentialistischen Verständnisses christlicher Identität mit den Vorstellungen eines Docketismus, der bereits früh von der Kirche abgelehnt wurde, weil er davon ausging, dass Jesus immer Gott geblieben sei und seine physische Existenz sein Wesen nicht berührt habe. Diesem docketistischen Dualismus mit seiner Unterscheidung von Materie und Wesen setzte die Kirche ihren Glauben von „ungetrennt“ und „unvermischt“ entgegen. Gruber folgert: „Analog zur Christologie müssen wir Evangelium und Kultur als ungetrennt und

³⁴ Vgl. Roger Schroeder, „Interculturality and Prophetic Dialogue“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 8–21, hier: S. 19.

³⁵ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, a. a. O., S. 21.

³⁶ Vgl. die Anmerkung von Judith Gruber zur Interkulturalität als erkenntnistheologischen Ressource in: Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013, S. 206.

unvermischt zu denken beginnen – wir müssen uns auf die Suche nach dem logos, dem Wort Gottes, in Kulturbegegnungen machen, ohne in ein metaphysisches ‚Zweistockwerksdenken‘ zu verfallen.“³⁷

Auch wenn sich der Begriff der Inkulturation zu einem missions-theologischen Paradigma entwickelt hat und eine hohe Plausibilität besitzt (in *Evangelii gaudium* verweist Papst Franziskus ebenfalls auf deren Relevanz mit Blick auf das missionarische Wirken der Kirche³⁸), plädiert Joseph Ratzinger allerdings für eine Weiterentwicklung des Inkulturationsbegriffs hin zum Begriff der Interkulturation.³⁹ Über den Vorgang der Inkulturation schreibt er kritisch: „Denn Inkulturation setzt voraus, dass ein gleichsam nackter Glaube sich in eine religiös indifferente Kultur versetzt, wobei sich zwei bisher fremde Subjekte begegnen und nun eine Synthese miteinander eingehen. Aber diese Vorstellung ist zunächst einmal unreal, weil es den kulturfreien Glauben nicht gibt und weil es die religionsfreie Kultur außerhalb der modernen technischen Zivilisation nicht gibt. Vor allem aber ist nicht zu sehen, wie zwei einander an sich völlig fremde Organismen in einer Transplantation, die zunächst beide verstümmelt, plötzlich ein lebensfähiges Ganzes werden sollten.“⁴⁰ Ratzinger vertritt die These, dass Interkulturalität nur dann fruchtbar sein könne, wenn von einer potenziellen Universalität aller Kulturen und einer inneren Offenheit aufeinander hin ausgegangen werde.

³⁷ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, a. a. O., S. 22.

³⁸ Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 68; 69; 122; 129.

³⁹ Vgl. Hans Waldenfels, „Fünfzig Jahre später“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, *Evangelium und Kultur*. FS für Michael Sievernich SJ, Fribourg 2010, S. 256–270, hier: S. 266f. Vgl. Hans Waldenfels, Stichwort „Inkulturation“, a. a. O.

⁴⁰ Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, S. 53.

Über eine Unterscheidung von Religion und Kultur schreibt er: „Nimmt man aus einer Kultur die ihr eigene, sie zeugende Religion heraus, so beraubt man sie ihres Herzens; pflanzt man ihr ein neues Herz – das christliche – ein, so scheint es unausweichlich, dass der ihm nicht zugeordnete Organismus das fremde Organ abstößt. Ein positiver Ausgang der Operation scheint schwer vorstellbar. Sinnvoll kann sie eigentlich nur sein, wenn der christliche Glaube und die jeweilige andere Religion samt der aus ihr lebenden Kultur nicht in einem Verhältnis der schlechthinnigen Andersheit zueinander stehen, sondern eine innere Offenheit aufeinander hin in ihnen liegt, oder anders gesagt: wenn die Tendenz, aufeinander zuzugehen und sich zu vereinigen ohnedies in ihrem Wesen begründet ist. Inkulturation setzt also die potentielle Universalität jeder Kultur voraus.“⁴¹ Ratzinger definiert Kultur als eine historisch gewachsene gemeinschaftliche Ausdrucksgestalt von Erkenntnissen und Werten, wobei „die Frage nach der Gottheit als die vorausgehende und eigentlich grundlegende Frage eingeschlossen“⁴² sei. Die Überschreitung der sichtbaren Welt und die Öffnung auf das Göttliche hin betrachtet er als ein wesentliches Charakteristikum von Kultur, die niemals in einer areligiösen Form existieren könne⁴³ und die er als ein gemeinschafts- und geschichtsbezogenes Phänomen versteht.

Inkulturation und Prä-Kulturalität

Joseph Ratzinger problematisiert in seiner Auseinandersetzung mit der Hellenisierungsthese von Adolf von Harnack, dass es mit Blick auf Inkulturationsprozesse nicht sinnvoll sei, von einem prä-kultu-

⁴¹ Ebenda, S. 49f.

⁴² Ebenda, S. 51.

⁴³ Vgl. dazu auch Donath Hercsik, „Glaube und Kultur. Der Beitrag Johannes Pauls II. zu einem aktuellen Thema“, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels, *Evangelium und Kultur. FS für Michael Sievernich SJ*, Fribourg 2010, S. 288–298, hier: S. 290.

rellen Evangelium auszugehen beziehungsweise ein prä-kulturelles Evangelium identifizieren zu wollen. Eine Inkulturation setzt voraus, dass „ein gleichsam kulturell nackter Glaube sich in eine religiös indifferente Kultur versetzt“⁴⁴, was zu einer Synthese der beiden Kulturen führt. Dabei ist die Vorstellung eines kulturfreien, vorkulturellen oder dekulturnierten Glaubens beziehungsweise Christentums jedoch allenfalls ein kognitives Konstrukt, das real nicht existiert. Gerade das Christentum geht ja darauf zurück, dass Gott sich in eine ganz bestimmte Kultur inkarniert hat und „dass das Christentum bereits im Neuen Testament die Frucht einer ganzen Kulturgeschichte in sich trägt, eine Geschichte des Annehmens und Abstoßens, des Begegnens und Veränderns“⁴⁵. Ratzinger schlägt deshalb vor, auf den Begriff der Inkulturation zu verzichten und alternativ von einer Begegnung der Kulturen beziehungsweise einer Interkulturalität zu sprechen.⁴⁶ Dabei wird mit dem Begriff der Interkulturalität „der ganze Komplex der Kommunikation und Interaktion zwischen verschiedenen Kulturen bezeichnet, wobei Kultur in einem weitgefassten Sinn als Lebensform größerer, in gemeinsamer Überlieferung fundierter Gemeinschaft zu verstehen ist“⁴⁷. Joseph Ratzinger verbindet sein Verständnis einer Interkulturalität allerdings mit einem Inkarnationsverständnis, das von einem an die hellenistische Kultur gebundenen Inkarnationsverständnis ausgeht, womit er eine Gegenposition zu der von interkulturellen Theologen formulierten Atopie (unter Verweis auf AG 21) als Kennzeichen eines interkulturellen Missionsverständnisses einnimmt.

⁴⁴ Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, a. a. O., S. 53.

⁴⁵ Ebenda, S. 58.

⁴⁶ Ebenda, S. 53.

⁴⁷ Giancarlo Collet, „Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem“, in: Theologie der Gegenwart 58 (2015) 2, S. 131–143, S. 139.

Interkulturalität in der Bibel

Interkulturalität im Sinn der Anerkennung des Fremden in anderen Kulturen, des Respekts für kulturelle Unterschiede sowie der förderlichen Interaktion zwischen Kulturen, die als gegenseitiger Austausch und Bereicherung erlebt wird, ist ein schon in den biblischen Überlieferungen grundgelegtes Charakteristikum jüdisch-christlicher Tradition.⁴⁸ Nicht nur Abraham und Sarah lassen sich auf die fremden Kulturen ein, die ihnen im Land Kana begegneten (was sich insbesondere in der Begegnung zwischen Abraham und Melchizedek zeigt, vergleiche Gen 14,18–20), auch die Begegnung zwischen Naomi und Ruth (Ruth 1,15–18), Elischa und der Witwe (2 Kön 4,1–7) sowie die Bekehrung von Ninive (Jon 3,1–10) können als Beispiele interkultureller Erfahrungen im Alten Testament gelesen werden. Im Neuen Testament zeigen sich Spuren interkultureller Offenheit im Verhalten von Jesus, der sich zwar primär zum Volk Israel gesandt weiß (Mt 15,24), dennoch aber die Syrophoenizierin (Mk 8,24–30) ebenso wie die Kanaaniterin (Mt 15,21–28) heilte oder gegen alle Konventionen mit der Samariterin am Brunnen sprach (Joh 4,4–42). Darüber hinaus ist das im Neuen Testament überlieferte Wirken des Apostels Paulus, insbesondere seine Rede auf dem Aeropag (Apg 17,16–34), ein Beispiel für einen kontext- beziehungsweise adressatenorientierten Ansatz in der Verkündigung, der von Flexibilität, Kreativität und Demut geprägt ist.⁴⁹ Als weitere Beispiele kontextsensibler Begegnungen im Neuen Testament kann auf die Begegnung zwischen Petrus und Cornelius (Apg 11,1–18)⁵⁰, das Auftreten des Petrus in Antiochien (Gal 2,11–14) sowie auf die in der Offen-

⁴⁸ Vgl. vanThanh Nguyen, „Biblical Foundations for Interculturality“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 35–47.

⁴⁹ Vgl. Dean Flemming, *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove 2005, S. 92.

⁵⁰ Vgl. Roger Schroeder, „Interculturality and Prophetic Dialogue“, a. a. O., S. 20; vanThanh Nguyen, *Peter and Cornelius. A Story of Conversion and Mission*, Eugene 2012.

barung überlieferte Botschaft an die Kirche in Ephesus (Offb 2,1–5) verwiesen werden.

Interkulturalität als „postkoloniale Semantik“

Nicht nur von Joseph Ratzinger wird der Inkulturationsbegriff in Frage gestellt. Gerade Theologen aus Afrika, Asien und Lateinamerika verweisen auf die geschichtlichen Entwicklungsstränge und merken an, dass die westliche Theologie im Zeitalter der Kolonialisierung in die „Missionsgebiete“ exportiert worden sei, wobei es sich aber keineswegs um „eine universale, kulturneutrale, absolute Theologie, die ihre kulturelle Gebundenheit verschleiert und dann universalisiert hat“⁵¹, handle.

Immer mehr Theologen des Südens unterscheiden deshalb zwischen „Inkulturation“ einerseits und „Interkultureller Begegnung“ beziehungsweise „Interkulturalität“ andererseits. Sie bemängeln am allgemein geläufigen Verständnis der Inkulturation, dass es sich um einen Begriff handelt, der in den Kirchen des Südens von westlichen Missionaren eingeführt wurde und letztlich aus ihrem westlich geprägten Blickwinkel heraus auf die Beheimatung der westlich geprägten Religion in einer spezifischen Kultur schaut.⁵² Dagegen wendet beispielsweise der indische Theologe Felix Wilfred ein, dass übersehen würde, dass dieser Blickwinkel nicht „spezifisch christlich“ ist, sondern selbst in einem geprägten Prozess der Inkulturation des Christentums in den „christianisierten“ Kulturen (in den Herkunftsländern der Missionare) entstanden ist und dass er in anderen Kontexten eine andere Relevanz entfaltet. Dabei räumt Wilfred aber zu-

⁵¹ Judith Gruber, „Auf der Suche nach dem Göttlichen Wort in der Begegnung der Kulturen. Theologische Überlegungen aus dem Süden der USA“, a. a. O., S. 20.

⁵² Vgl. Giancarlo Collet, *Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem*, a. a. O., S. 139f.

gleich ein, dass Inkulturation immer auch einen wertschätzenden Kulturbegriff impliziert: „Während Inkulturation in den Weltregionen mit langer christlicher Tradition den Dialog mit der zeitgenössischen Kultur und die Bemühung bedeutet, dem christlichen Glauben mit einem Gespür für moderne kulturelle und philosophische Entwicklungen einen Sinn zu geben, bedeutet dieser Ausdruck in [...] vielen Ländern der Dritten Welt weit mehr. Inkulturation bedeutet [hier] vor allem die Anerkennung der Kulturen als etwas Positives, mit dem der christliche Glauben in Beziehung zu bringen ist.“⁵³

Gerade Theologen des Südens betrachten die undifferenzierte Übertragung einer bereits in einen spezifischen („westlichen“) Kontext inkulturierten Form des Christentums als einen vom (bis heute im wirtschaftlichen und sozialen Bereich ebenso wie im Bereich der Theologie und Mission anzutreffenden) postkolonialen Denken⁵⁴ geprägten Prozess. Mit Blick auf ein neues Verständnis von Inkulturation betont deshalb beispielsweise der deutsch-brasilianische Theologe Paolo Suess als deren drei wesentliche Ziele eine Entkolonialisierung als Selbstbestimmung, eine multikulturale Sprachkompetenz sowie eine universale Verbreitung, die in eine öffentliche Relevanz für die Armen und Anderen eingebettet ist, und bezeichnet diese Form einer Inkulturation als „Ort der Wahrheitsfrage, des pfingstlichen Pluralismus und des interreligiösen und ökumenischen Dialogs“⁵⁵.

Um sich semantisch von postkolonialen Denkschemata abzugrenzen, schlagen auch zahlreiche Theologen des Südens statt des Begriffs der Inkulturation die Bezeichnung „Interkulturelle Begegnung“ als eine alternative Terminologie vor.⁵⁶ Dadurch würde zum Ausdruck

⁵³ Felix Wilfred, *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, Frankfurt a. M. 2001, S. 46.

⁵⁴ Vgl. Roger Schroeder, *Interculturality and Prophetic Dialogue*, a. a. O., S. 9.

⁵⁵ Paolo Suess, *Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten*, a. a. O., S. 285.

⁵⁶ Vgl. Giancarlo Collet, *Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität*.

gebracht, dass das Christentum heute nicht als ein „prä-kulturelles Evangelium“ beziehungsweise als eine „unveränderte christliche Botschaft an sich“ auf eine Kultur trifft, sondern stets bereits von einer anderen (in der Regel westlich geprägten) Kultur rezipiert worden ist und erst nach diesem Rezeptionsprozess (in der Regel in westlichem Gewand) in den Dialog mit einer anderen Kultur tritt.⁵⁷ Zugleich würde, so Suess, berücksichtigt, dass das Evangelium sich nicht mit einer Kultur identifiziert⁵⁸, und „keine Kultur allgemein gültige Eigentumsrechte am Evangelium hat, sondern dass die Glaubensbotschaft stets über alle kulturellen Grenzen hinausgeht“⁵⁹. Ähnlich argumentiert Roger Schroeder und schreibt: „Interculturality offers a new countercolonial framework, which substitutes attitudes and actions of superiority and paternalism with those of self-determination and mutual interdependence.“⁶⁰

Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem, a. a. O., S. 140; Felix Wilfred, „Inkulturation oder interkulturelle Begegnung“, in: Ders., *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, a. a. O., S. 45–68.

⁵⁷ Ein weiteres Argument, das Felix Wilfred vorbringt, verweist darauf, „dass das Evangelium mehr ist als ein Bündel von Dogmen, nämlich letztlich ein Mysterium“ (Felix Wilfred, *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, a. a. O., S. 117). Der Übergang von einem Inkulturationsdenken hin zu einem Verständnis interkultureller Begegnung würde der Herausforderung gerecht werden, „von unseren eigenen Wurzeln her die christliche Erfahrung in ihren vielen Dimensionen und Facetten [bei den anderen] zu entdecken und zu erfahren“ (ebenda, S. 131).

⁵⁸ Vgl. Paul VI., *Apostolisches Schreiben Evangelii nuntiandi über die Evangelisierung in der Welt von heute*, 8. Dezember 1975 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 2), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2012, Nr. 20.

⁵⁹ Paulo Suess, *Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten*, a. a. O., S. 275.

⁶⁰ Roger Schroeder, *Interculturality and Prophetic Dialogue*, a. a. O., S. 9.

Interkulturalität als Grundprinzip der Theologie

Interkulturalität ist dabei kein Spezialgebiet der Theologie und erst recht keine interkulturelle religionspädagogische oder gar missionarische Strategie, sondern versteht sich als „Grundprinzip christlicher Theologie“⁶¹. Eine interkulturelle Theologie, die Räume für interkulturelle Begegnungen öffnet, darf nicht nur die Absicht verfolgen, sich selbst in fremde Kontexte hinein zu kommunizieren, sondern zeichnet sich durch eine Offenheit aus, religiöse Elemente und Einsichten von anderen Religionen aufzugreifen, im Horizont des Evangeliums zu reflektieren und gegebenenfalls zu übernehmen. Interkulturalität geht von der multikulturellen Realität im Zeitalter der Globalisierung aus, das von weltweiter Urbanisierung, weltweiter Kommunikation(stechnologie) und weltweiten Migrationsbewegungen geprägt ist. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie multikulturell beziehungsweise kulturverbindend ist, dass sie einen reziproken Charakter besitzt und reziproke Bezüge fördert und dass sie Dialog ermöglicht.⁶² Dabei bestehen wechselseitige, reziproke Beziehungen zwischen den verschiedenen kulturellen Räumen, die miteinander in einen so lebendigen und offenen Dialog gebracht werden, dass die kulturellen Räume sich gegenseitig befruchten, bereichern und verändern.⁶³ Dabei dürfen die kulturellen Räume des Südens nicht auf traditionelle Kulturen reduziert werden, die dem Kulturromantizismus der Beobachter aus dem Norden mehr gerecht werden als den tatsächlichen Lebensumständen der Menschen in sich wandelnden (und oftmals sich urbanisierenden) Kontexten.

Solch eine Form der interkulturellen Theologie setzt eine Offenheit für den Anderen und das Andere ebenso voraus wie die Fähig-

⁶¹ Franz Gmainer-Pranzl, „Interkulturalität als locus theologicus. Zum Profil des Forschungsprogramms ‚Theologie Interkulturell‘“, a. a. O., S. 43.

⁶² Vgl. Phil Gibbs, „Interculturality and Contextual Theology“, in: *Verbum SVD* 54 (2013) 1, S. 75–89, hier: S. 82.

⁶³ Vgl. Franz Xaver Scheuren, *Interculturality. A Challenge for the Mission of the Church*, Bangalore 2001, S. 232.

keit, dem Anderen angstfrei zu begegnen – im Vertrauen darauf, dass der eine Gott auch in anderen Kontexten, Kulturen und Religionen zu entdecken ist.⁶⁴ Kennzeichnend für solch eine interkulturelle Theologie, die als eine „Inkulturation in actu“ verstanden werden kann, sind das heilsgeschichtliche Verständnis, dass die heilsvermittelnde Funktion der christlichen Kirchen sich zunächst am Paradigma der universalen Heilsvermittlung in Christus orientieren muss. Darüber hinaus entwickelt sie auf dem Hintergrund des „cultural turn“ ein neues Verständnis von der Zeit- und Kulturabhängigkeit der abendländischen christlichen Tradition und überwindet dabei auch das essentialistische Weltbild, das die von der griechischen Philosophie geprägte abendländische Theologie bis in die Gegenwart hinein prägt. Schließlich setzt sich eine interkulturelle Theologie mit dem religionstheologischen Pluralismus auseinander, der anders als der Exklusivismus oder Inklusivismus die Person Christi auf ein geschichtliches Prophetentum reduziert, und öffnet sich für eine „Makroökumene“ als einer Ökumene der Weltreligionen.⁶⁵ Dabei ist eine interkulturelle Theologie vom Bewusstsein geprägt, dass es sich bei einer interkulturellen Kommunikation um eine analoge (und nicht univoke) Sprechweise handelt, die ihren Ursprung nicht in Begriffen, sondern in der Erfahrung hat, und die eben nicht denotativ eindeutige Fakten im Bereich der Kultur bezeichnet, sondern konnotativ auf die spirituelle Ebene der Realität verweist. Franz Gmainer-Pranzl fasst sein Verständnis einer solchen interkulturellen „Welt-Theologie“ zusammen: „Was heißt es also, unter ‚globalen‘ Bedingungen Theologie zu treiben? Es bedeutet, diese Welt als Ort des Handelns Gottes und als Ort des Glaubens der Menschen anzuerkennen; es bedeutet, die Menschen zu lieben und sich

⁶⁴ Vgl. Joachim G. Piepke, „Theologie und Interkulturalität“, in: Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin/Theologie im Dialog mit der Welt, Sankt Augustin 2013, S. 9–22, hier: S. 20.

⁶⁵ Vgl. Thomas Fornet-Ponse, „Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung“, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012) 3–4, S. 226–240.

den ‚Zeichen der Zeit‘ zu stellen – wachsam und kritisch, offen und solidarisch, couragiert und diskursiv. Interkulturelle Theologie kann in diesem Sinn der Schrittmacher einer Form der Glaubensverantwortung sein, die sich als ‚Welt-Theologie‘ versteht: als intellektuelle Rechenschaft einer Hoffnung, die tatsächlich allen Menschen gilt.“⁶⁶

⁶⁶ Franz Gmainer-Pranzl, „Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive“, in: ZMiss 38 (2012) 4, S. 408–433, hier: S. 432.