

Kontextualität und Universalität des Evangeliums – Ökumenische Perspektiven

Volker Küster

Das durch die Konferenz vorgegebene Thema impliziert eine Spannung, die ich in meinem eigenen Jargon als *Universalität-Partikularität-Dilemma* bezeichne. Die universale Heilsverheißung des christlichen Glaubens – oft genug zu einem universalen Geltungsanspruch mutiert, der mit Gewalt durchgesetzt wurde – muss vor Ort ihre Relevanz jeweils neu unter Beweis stellen. Daraus ergibt sich unmittelbar ein *Identität-Relevanz-Dilemma*. Um nämlich im jeweiligen Kontext überhaupt relevant werden zu können, sind interkulturelle Transformationsprozesse unvermeidbar, in denen zugleich die Identität des christlichen Glaubens bewahrt werden muss. Es geht dabei nicht allein um die Begegnung mit Kulturen sondern auch Religionen, was wiederum zu einem *Exklusivismus-Inklusivismus-Dilemma* führt. Sind die Menschen anderen Glaubens verloren, wenn sie sich nicht zum christlichen Glauben bekehren, oder sind sie immer schon in Gottes Heilsplan eingeschlossen? Schließlich ergibt sich aus der Existenz verschiedener historisch gewachsener Konfessionen und der kulturellen Differenzen in der Weltchristenheit ein *Einheit-Pluralität-Dilemma*.

Die genannten Dilemmas betrachte ich nun nicht so sehr als Bedrohung, sondern vielmehr als kreative Spannungen, derer wir uns bewusst sein müssen. Sie sind Ursache der Ambiguität und Fluidität des christlichen Glaubens, die unsere theologischen Aussagen fragmentarisch und fragil erscheinen lassen. Die Bearbeitung von Kontextualität und Universalität hat ihren Ausdruck in zwei eng miteinander verzahnten Idiomen gefunden, nämlich der *kontextuellen* und der *Interkulturellen Theologie*.¹ Ihre bisherige Entwicklung lässt sich in

1 Ich habe bewusst für *Kontext* als Überbegriff für die verschiedenen Befreiungstheologien einerseits und die Inkulturations- und Dialogtheologien andererseits votiert. Nichtsdestotrotz spreche ich im Blick auf die universale Dimension von *interkulturell* anstatt von *interkontextuell*, da (1) die Befreiungstheologien ohnehin von Anfang an schon mit universalen Kategorien wie Klasse, Rasse oder Geschlecht operieren, während (2) die kulturellen Renaissance und Identitäts-Re/konstruktionen, die den Inkulturations- und Dialogtheologien zugrunde liegen, erst im Zuge der Globalisierung ihre Widerstandskräfte gegen die Hyperkultur des globalen Konsumkapitalismus und das Empire entfaltet haben. Kultur ist damit (3) zum entscheidenden Faktor in den interreligiösen, interkulturellen und interkon-

drei Phasen unterteilen, die ich im Folgenden kurz skizziere.² Unter Aufnahme eines theoretischen Konzeptes der Kulturwissenschaften (*cultural studies*) spreche ich von einer kontextuellen, interkulturellen und globalen Wende (*turn*).³ Zugleich lässt sich dieser Prozess mit einem Pendel vergleichen, das zwischen dem Partikularen und dem Universalen hin- und herschwingt. In den 1970ern schwang es von den universalen Absolutheitsansprüchen westlich-akademischer Theologie zu den kontextuellen Theologien, die sich in der südlichen Hemisphäre entwickelten. Dies löste unmittelbar die Suche nach einer Interkulturellen Theologie aus, die zwischen den verschiedenen Kontexten vermitteln konnte, ein Projekt, das in den 1980ern Form annahm und das Pendel zu universalen Fragestellungen zurückschwingen ließ. Mit dem Ende der bipolaren Weltordnung und dem Aufkommen der Globalisierung begann das Pendel erneut, zwischen dem Globalen und dem Lokalen hin- und herzuschwingen. Dieser Prozess permanenter Verhandlungen lässt die Theologie *global* werden.

1. Die kontextuelle Wende: Der „Aufbruch der Dritten Welt“ und die Theorie kontextueller Theologie

Mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Neuordnung der Welt, insbesondere durch den damit einhergehenden Dekolonialisierungsschub in Afrika und Asien, kam es zu einem Aufbruch der Dritten Welt. Im Gefolge säkularer Emanzipationsbewegungen und kultureller Renaissance vollzogen christliche Intellektuelle einen epistemologischen Bruch mit der Tradition westlich-akademischer Theologie und formulierten kontextuelle Theologien. Als Anhänger der Religion der ehemaligen Kolonialherren, die zudem mit westlicher Kultur identifiziert wurde, mussten sie mühsam um eine kontextuell-christliche Identität ringen. Auf unterschiedliche Weise versuchten sie, die biblischen Geschichten und die christliche Tradition in ihrem Kontext relevant werden zu lassen. In Situationen von Armut und Unterdrückung sind der Exodus, die Geschichte von Gott, der das Volk Israel aus der Sklaverei führte, und die Passion Jesu Christi, Gottes Gegenwart im Leiden der Welt, parado-

fessionellen Beziehungen des christlichen Glaubens geworden, wodurch der Begriff *Interkulturelle Theologie* gleichzeitig in hohem Masse anschlussfähig ist für den vorherrschenden Kulturwissenschaftlichen Diskurs (*cultural studies*) in den Humanwissenschaften.

2 Vgl. zum Ganzen ausführlicher KÜSTER Volker: Einführung in die interkulturelle Theologie, Göttingen 2011.

3 Vgl. BACHMANN-MEDICK Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg 2006.

xale Gegengeschichten, die ihre Macht aus der Ohnmacht entfalten. Im kulturell-religiösen Pluralismus Afrikas, Asiens und Lateinamerikas zeigen sich die vielen Gesichter Jesu Christi.⁴

Die kontextuellen Theologen und in der zweiten Generation auch Theologinnen „versprechen“ (Ernst Lange) die biblischen Geschichten mit den Geschichten der Menschen vor Ort. Menschen sind immer schon „in Geschichten verstrickt“ (Wilhelm Schapp), dadurch erweist sich diese Vorgehensweise als äußerst wirkmächtig. Die *generativen Themen* des Kontextes, jene Themen, die nach Paulo Freire das Leben einer Gemeinschaft in einem gegebenen Moment bestimmen, und die generativen Themen der biblischen Geschichten werden dabei miteinander zu einem neuen Gewebe verwoben.⁵ Ich beschreibe diesen Prozess als hermeneutischen Zirkel zwischen Text und Kontext, der immer wieder abgeschritten werden muss.

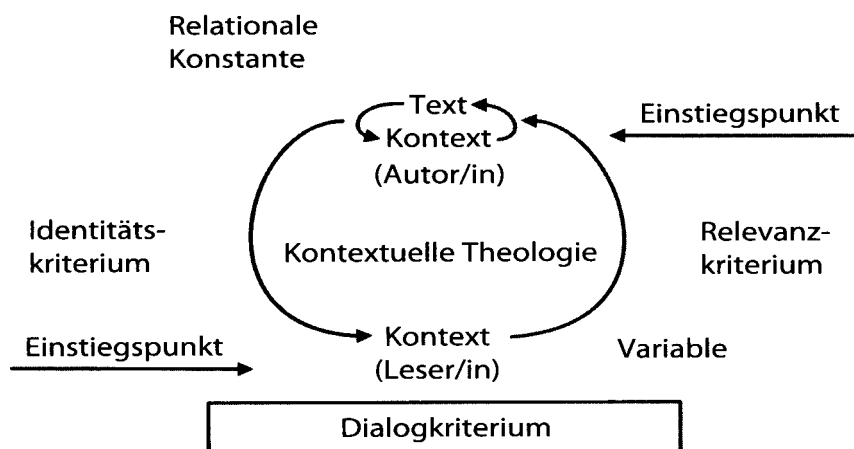


Abb.: Der hermeneutische Zirkel

Die durch das Fortschreiten veränderte Sichtweise eröffnet ständig neue Perspektiven auf den Text, der dadurch andere Bedeutungen freisetzt. „Text“ umfasst dabei nicht allein die biblischen Geschichten, sondern auch ihre Wirkungsgeschichte in der christlichen Tradition. Der Kontext ist die Variable, die sich ständig verändert, der Text die relationale Konstante. Er setzt selbst

4 Vgl. KÜSTER Volker: Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn 1999.

5 Vgl. LANGE Ernst: Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt, München 1982, S. 27; SCHAPP Wilhelm: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1985; FREIRE Paulo: Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek bei Hamburg 1990.

die Grenzen seiner Interpretation. Der Text lässt nicht alles mit sich machen. Dennoch enthält er einen großen Reichtum an Bedeutungen, der sich nicht in einer Interpretation erschöpfen lässt. Entsprechend gibt es auch nicht den „einen“ Sinn des Textes. Zugleich ist der Kontext das Relevanzkriterium und der Text das Identitätskriterium jeder kontextuellen Theologie. Diese innere Struktur teilen die kontextuellen Theologien miteinander. Des Weiteren wenden sie eine *Hermeneutik des Verdachts* an, nicht nur im Blick auf die vielfältigen Interpretationen, sondern auch gegenüber dem Text selbst. Welche ideologischen Voraussetzungen und Machtverhältnisse bestimmen den hermeneutischen Prozess? Schließlich muss sich die Vielzahl der kontextuellen Theologien auf dem ökumenischen Forum bewähren. Dieses Dialogkriterium setzt eine Interkulturelle Theologie, die zwischen den Kontexten operiert, notwendig voraus.

Thematisch lassen sich zwei große Schulen kontextueller Theologie unterscheiden, die Befreiungstheologie Lateinamerikas einerseits und die Inkulturations- und Dialogtheologien Afrikas und Asiens andererseits. Beide haben ihre Vorläufer. Das katholische Akkommodationsmodell ging davon aus, dass die Interaktionsprozesse zwischen christlichem Glauben und Kultur kontrollierbar seien und Form und Inhalt sich getrennt halten ließen, wie Kern und Schale einer Nuss. Diese statische Sicht, die von dem protestantischen Indigenisierungsmodell und den evangelikalischen Übersetzungsmodellen geteilt wird, wird durch die Dynamik des Inkulturationsmodells herausgefordert. Form und Inhalt lassen sich nicht trennen. Wenn die Schalen einer Zwiebel abgeschält werden, bleibt kein Kern übrig. Während Inkulturationstheologien gelegentlich Elemente anderer Religionen integrieren, reflektieren Dialogtheologien über Interaktionsprozesse zwischen religiösen Systemen und Menschen unterschiedlichen Glaubens. Die Befreiungstheologen der ersten Stunde distanzieren sich mit ihrem revolutionären Ansatz von Entwicklungstheologien und der neuen politischen Theologie, die Evolution und Reform propagierten.

Übersicht 1: Typologie kontextueller Theologie

<i>sozio-ökonomischer und politischer Typ</i>	<i>kulturell-religiöser Typ</i>
Entwicklungstheologie; neue politische Theologie (Evolution; Reform)	Akkommodation, Indigenisierung, Übersetzungsmodelle (Kern-Schale-Modell)
Befreiungstheologien (Revolution)	Inkulturations- und Dialogtheologien (Zwiebel-Modell)

Kontextuelle Theologien:

sozio-ökonomische und politische, kulturell-religiöse, ökologische, ethnische und Gender- Dimension

In Afrika und Asien gab es ebenfalls früh Befreiungstheologien wie die Schwarze Theologie Südafrikas oder die südkoreanische Minjung-Theologie⁶. In Lateinamerika entwickelte sich in der zweiten Generation eine Inkulturations-theologie, die den Volkskatholizismus, die Kultur der einheimischen Völker und der Nachkommen der schwarzen Sklaven ernst nahm. International kamen Ökologie, ethnische Identität und die Genderdimension als neue generative Themen hinzu. Nicht zuletzt durch die Vernetzung in der bereits 1976 gegründeten Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT)⁷ sind kontextuelle Theologinnen und Theologen sich heute der Mehrdimensionalität ihrer Kontexte bewusst.

2. Die *interkulturelle Wende*: Die Begegnung mit dem Fremden und die Transformation des Universalen

Interkulturelle Theologie ist ursprünglich ein europäisches Projekt. Werner Ustorf charakterisiert sie als „theologische Reue des Nordens“.⁸ Am Anfang stand die Entdeckung der fremden Theologien der Dritten Welt durch Vertreter der westlich-akademischen Theologie. Zugleich haben die Dritte-Welt-Theologen in EATWOT auf exemplarische Weise vorgeführt, wie ein erfolgreicher interkultureller Dialog geführt werden kann, trotz aller Rückschläge und Frustrationen, die es dabei auch gegeben hat. Die Sympathisanten im Westen waren bei genauerem Hinsehen allerdings vor allem professionelle Grenzgänger wie Missionswissenschaftler oder politische Theologen. Ihnen ging es zunächst einmal um das Wahrnehmen einer Brückenfunktion. Bei den meisten westlichen Theologen funktionierte der erste Kontakt jedoch wie eine Art Schutzimpfung. Gerade in Europa wird heute wieder Theologie betrieben, als hätte es die kontextuellen Theologien nie gegeben. Für die Interkulturelle Theologie ist die Begegnung mit dem kulturell-religiös Fremden demgegenüber von zentraler Bedeutung. Es geht dabei nicht um die Entwicklung eines neuen Meta-Systems, sondern um ein adäquates Einspielen auf den kulturell-religiösen Pluralismus, was einen multi-funktionalen und multi-perspektivischen Ansatz erforderlich macht, der hier stichwortartig umrissen sei.

6 Vgl. KÜSTER Volker: A Protestant Theology of Passion. Korean Minjung Theology Revisited, Leiden 2010.

7 Vgl. URL: <http://www.eatwot.org/>.

8 USTORF Werner: The cultural Origins of „Intercultural Theology“, in: Missio Studies 25 (2008), S. 229–251, hier 229; 243.

Funktionen Interkultureller Theologie

Interkulturelle Theologie hat mindestens vier Funktionen:

- *Heuristische Funktion:* Interkulturelle Theologie entwickelt ein theoretisches und methodisches Instrumentarium, um die Begegnung mit dem kulturell-religiös Fremden bearbeiten zu können. Das Verstehen (Hermeneutik) und Kommunizieren mit dem Fremden (Kommunikationstheorie) ist auf Wechselseitigkeit ausgerichtet. Beim ersten Kontakt steht dabei immer der Versuch, den Fremden in mein eigenes Referenzsystem zu übersetzen (Übersetzungstheorie), und damit der Vergleich, im Vordergrund. Früher oder später kommt es erfahrungsgemäß zu Inkommensurabilitäten, die zu Konflikt oder Dialog führen können.
- *Fundamentaltheologische Funktion:* Interkulturelle Theologie suspendiert die Wahrheitsfrage nicht, geht aber davon aus, dass Wahrheit immer nur kontextuell zugänglich ist. Indem sie etwa über das Verhältnis von christlichem Glauben und Kultur reflektiert oder eine Theologie der Religionen formuliert und Begrifflichkeiten wie Synkretismus und Fundamentalismus oder Inkulturation und Dialog klärt, situiert sie die Theologie im kulturell-religiösen Pluralismus. Im interkulturellen Diskurs handelt sie Dialogregeln aus.
- *Anamnetische Funktion:* Interkulturelle Theologie sammelt und bewahrt das kontextuelle Wissen. Zugleich speist sie es in den globalen theologischen Diskurs ein.
- *Ethische Funktion:* Interkulturelle Theologie kultiviert nicht nur einen Habitus des Respekts in der Begegnung mit dem kulturell-religiös Fremden, sondern bearbeitet auch interkulturell-religiöse Konflikte.

Perspektiven Interkultureller Theologie

Der von der postkolonial-feministischen Theologin Kwok Pui-Lan propagierte multi-perspektivische und multi-axiale Ansatz oder die von ihrer afrikanischen Mitstreiterin Musa Dube geprägte Metapher von „Rahab's Leseprisma“ sind auch passende Beschreibungen für den Theorie- und Methodenmix Interkultureller Theologie.⁹ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, nenne ich sechs solcher Instrumente, die ich selbst erprobt habe:

9 Vgl. KWOK Pui-Lan: *Interpretation as Dialog. Eine biblische Hermeneutik aus Asien*, Luzern 1996; KWOK Pui-Lan: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville (Kentucky) 2005, S. 123; DUBE Musa: *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis (Missouri) 2000.

- *Kommunikationstheorie:* Westliche Missionswissenschaftler versuchten in den 1950er Jahren, die seit der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen schwebende „Krise der Mission“ durch die Einführung der Kommunikationstheorie zu überwinden. Auch wenn diese Ansätze heute längst zu Theorien interkultureller Kommunikation ausgebaut worden sind, bleiben sie doch einer gewissen Einseitigkeit verhaftet, die auf eine möglichst effektive und gleichzeitig angemessene Übermittlung der Botschaft des Senders an den Empfänger ausgerichtet ist.¹⁰
- *Hermeneutik:* Mit dem Aufkommen der kontextuellen Theologien in den späten 60ern, frühen 70ern des 20. Jahrhunderts kam es zu einer hermeneutischen Wende, die einen Perspektivenwechsel vom Boten des Evangeliums zum Kontext der Empfängerin und des Empfängers vollzog. Christlicher Glaube und die jeweiligen Kulturen und Religionen vor Ort treten in eine dialogische Wechselwirkung. Die anfänglichen Abgrenzungsdebatten in der Missionswissenschaft zwischen Kommunikationstheoretikern und Hermeneuten sind längst der Einsicht gewichen, dass die beiden Methoden nicht nur kompatibel, sondern auch komplementär sind. Um zu verstehen, muss ich kommunizieren und um zu kommunizieren, muss ich verstehen.
- *Postkoloniale Kritik:* Schon die Missiologen der 68er Generation hatten die unglückselige Verknüpfung von Mission und Kolonialismus angeprangert. Nachdem die erste Generation der Theologen der Dritten Welt ihre Identität als christliche Intellektuelle in post-kolonialen Kontexten rekonstruiert hatte, sickerte in den 1990ern dann die postkoloniale Kritik aus den Literaturwissenschaften in die Theologie ein. Das Bewusstsein für asymmetrische Machtverhältnisse ist der Interkulturellen Theologie inhärent.
- *Globalisierungstheorie:* Der im Fall der Berliner Mauer symbolträchtig versinnbildlichte Epochenwechsel zum Zeitalter der Globalisierung – gekennzeichnet durch den Zusammenbruch des Ostblocks und damit der bipolaren Weltordnung sowie die nun schrankenlose Ausbreitung des neoliberalen Konsumkapitalismus bei gleichzeitiger Verdichtung der Welt durch die neuen Kommunikationstechnologien – ließ das Pendel wieder in Richtung universaler Fragestellungen umschlagen.¹¹ Die Kulturtheorie der postkolonialen Kritik ist dabei ein wichtiges Korrektiv für die stark sozio-ökonomisch ausgerichteten Globalisierungstheorien.

10 Vgl. SCHREITER Robert J.: Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (Theologie interkulturell, Bd. 9), Frankfurt am Main 1997, S. 59-67.

11 Vgl. SCHREITER: Die neue Katholizität, S. 15-51.

- *Narrativität*: Der Nachdruck, den die kontextuellen Theologien auf die menschlichen Erfahrungen legen, bis hin zu der Aussage „Wir sind der Text“, und die Bibel und die Tradition der christlichen Kirche sind der Kontext unserer Theologie¹², hat zu einer Aufwertung des Narrativen geführt, wie sie in der westlichen Theologie kurzzeitig von einer nie ausgearbeiteten „narrativen Theologie“ betrieben wurde.¹³
- *Ästhetik*: Mit dieser Aufwertung menschlicher Erfahrung und der Geschichten, die sie tragen, zeigt sich bereits eine Ausweitung theologischer Genres. Geschichten, Meditationen und Kritiken treten neben den theologischen Traktat. Literatur, Kunst und Film werden zu eigenständigen Quellen der Theologie. Damit hält auch die Ästhetik Einzug in das Methodenrepertoire der Interkulturellen Theologie.¹⁴

Die Begegnung mit dem Fremden

Früher war mein unmittelbarer Nächster der Andere und der ferne Nächste ein Fremder. Durch Migration und Massentourismus, ebenso wie durch die Massenmedien, die neuen Kommunikationstechnologien und sozialen Medien, ist diese räumliche Unterscheidung hinfällig geworden. Bleibt der Faktor kulturell-religiöser Fremdheit, den weder Martin Buber mit seinem Traktat „Ich und Du“ noch Emmanuel Lévinas in seinem in diesem Zusammenhang häufig zitierten Werk *Die Spur des Anderen* schon vor Augen hatten.¹⁵ Darum dreht es sich jedoch in der Interkulturellen Theologie.

Im Hinblick auf die Einschätzung der fremden Religionen wird seit Ende der 80er Jahre gerne auf das Dreierschema *Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus* zurückgegriffen. Die Nichtchristen sind demnach vom Heil ausgeschlossen, wenn sie sich nicht zum christlichen Glauben bekehren, oder aber immer schon in Gottes Heilsplan eingeschlossen. Dieses Exklusivismus-Inklusivismus-Dilemma hat seine Wurzeln bereits in den biblischen Texten und der Alten Kirche. Die pluralistische Option ist demgegenüber eine postmoderne Theorie, die davon ausgeht, dass alle Religionen gleichberechtigte Wege zum Heil sind. Indem sie diese allerdings doch in einem Punkt jenseits

12 CHUNG Hyung-Kyung: Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, Stuttgart 1992, S. 200.

13 Vgl. ERBELE-KÜSTER, Dorothea: Narrativität (WiBiLex)
URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/37118/cache/e83b22b341e9a5a9fc67e103bc62d619/> [22.03.2012].

14 Vgl. KÜSTER Volker: Gott/Terror. Ein Diptychon, Frankfurt am Main 2009.

15 BUBER Martin: Ich und Du, Leipzig 1923; LÉVINAS Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br. 1983.

von Theismus / Non-Theismus konvergieren sieht, konstruiert sie de facto eine Art Meta-Inklusivismus.¹⁶

Alternativ schlage ich hier mit *Similarität – Alterität – Pluralität – Relationalität* eine andere Modellkonstellation vor.

- Das *Similaritätsmodell* hat deutlich inklusivistische Tendenzen. Die kulturell-religiösen Unterschiede werden letztendlich negiert. Der Fremde ist mir grundsätzlich gleich, eventuelle anfängliche Unterschiede lassen sich assimilieren. Eine andere Spielart dieses Modells sieht den Fremden im eigenen Ich immer schon vergegenwärtigt – „Fremde sind wir uns selbst“.
- Das *Alteritätsmodell* ist, anders als der Name suggeriert, letztendlich auch selbstreferentiell. Der Fremde wird entweder als unterlegen angesehen und als Barbar stigmatisiert (vgl. Exklusivismus) oder als überlegener „edler Wilder“, der dann aber doch das Idealbild der eigenen Gesellschaft verkörpert.
- Das *Pluralitätsmodell* variiert zwischen komplementärer oder radikaler Diversität und zeigt eine gewisse Nähe zur pluralistischen Theologie der Religionen.
- Ich selbst präferiere ein *Relationalitätsmodell*, das davon ausgeht, dass es sowohl „Überlappungen“¹⁷ bzw. Gemeinsamkeiten als auch inkommensurable Unterschiede zwischen den verschiedenen Kulturen und Religionen gibt. Interkulturelle Theologie erforscht diesen Zwischenraum, der durch Dialog und Konflikt bestimmt und keinesfalls herrschaftsfrei ist. Das Fremde bleibt widerständig und lässt sich nicht vereinnahmen. Zugleich machen wir uns selbst „verwundbar“, wenn wir uns ihm aussetzen.¹⁸ Doch lädt der von der Interkulturellen Theologie kreierte Habitus des Respekts für Unterschiede und Grenzen zugleich zur Nachbarschaftlichkeit ein.

16 Vgl. HICK John, KNITTER Paul F. (Hg.): *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987.

17 MALL Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*, Darmstadt 1996, S. 38; Vgl. WALDENFELS Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006.

18 Vgl. MARGULL Hans Jochen: *Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften*, Ammersbek bei Hamburg 1992, S. 330–342.

Übersicht 2: Modelle der Wahrnehmung des Fremden

<i>Similarität</i>	<i>Alterität</i>	<i>Pluralität</i>	<i>Relationalität</i>
Extern: Assimilation	Inferior: Barbar	Komplementarität	Konflikt
Intern: Selbsterkenntnis	Superior: edler Wilder	Diversität	Dialog

3. Die globale Wende: Von der Kontextualisierung zur Globalisierung

Unter dem Einfluss der Globalisierung kam es bei den kontextuellen Theologien zu drei wesentlichen Verschiebungen¹⁹:

- *Deterritorialisierung*: Während die erste Generation kontextueller Theologen von der räumlichen Gebundenheit ihres jeweiligen Kontextes ausging, sind diese heute durch Migration und die damit einhergehende Herausbildung einer global vernetzten Diaspora deterritorialisiert.
- *Hybridisierung*: Auch das ursprünglich noch essentialistische Kulturkonzept der Inkulturationstheologien gerät dadurch unter Druck. Migranten nehmen ihre Kultur und Religion mit auf die Reise. In ihrer neuen Heimat bilden sie hybride Identitäten heraus. Gleichzeitig kommt es unter dem Einfluss der Globalisierung auch in ihren Herkunftsländern zu Hybridisierungen.
- *Multiple Zugehörigkeit*: Schließlich ist auch die Zugehörigkeit zu *einer* Gemeinschaft, die die jeweilige kontextuelle Theologie trägt, in Auflösung begriffen. Menschen entwickeln aufgrund ihrer Lebensumstände und Beziehungsgeflechte Loyalitäten mit mehreren Gruppen gleichzeitig.

Nahm die Interkulturelle Theologie anfänglich eine Grenzgänger- und Brückenfunktion zwischen den verschiedenen kontextuellen Theologien wahr, sind diese heute längst selbst interkulturell geworden. Interkulturelle Theologie erforscht die vielfältigen interreligiösen, interkulturellen und interkonfessionellen Grenzüberschreitungen des christlichen Glaubens. Es geht ihr um das Kreieren eines Habitus und das Zurverfügungstellen von Terminologien und Methoden, um theologisch dialogfähig zu bleiben – nicht nur intradisziplinär zwischen den verschiedenen Theologien und theologischen Disziplinen, son-

19 Vgl. SCHREITER: Die neue Katholizität, S. 49–50.

dern auch interdisziplinär. Die kontextuellen Theologien ihrerseits haben Netzwerkstrukturen geschaffen, die sie zu „globalen theologischen Strömungen“²⁰ hat anwachsen lassen. Der Trend weist dabei deutlich von der Kontextualisierung zur *Glokalisierung*.²¹

4. Interkulturelle Theologie heute

Hatte die Interkulturelle Theologie den Blick anfangs noch in die Ferne gerichtet und mit der Entdeckung des Fremden in Übersee einen Perspektivenwechsel in der Missionswissenschaft vollzogen, konnte ihr Grenzgängertum und die damit verbundene Brückenfunktion jedoch nicht lange eine Einbahnstraße bleiben. Desäkularisierung, Migration und Multikulturalität drängten sich in ihren Gesichtskreis. Das in der Ferne Gelernte wird in der Heimat dringend gebraucht.

Bei näherem Hinsehen war auch das Territorium des heutigen Europa nie kulturell-religiös homogen. Das gilt keinesfalls nur für die Zeit vor der Christianisierung. Auch wenn diese prozentual gesehen äußerst erfolgreich war, sind Juden und Muslime jedenfalls als Minderheiten in Teilen Europas immer präsent gewesen. Im Rückblick erscheint das Miteinander der drei abrahamitischen Religionen als eine Konfliktgeschichte. Bei der Vertreibung der Muslime in der spanischen Reconquista wurden die Juden ebenfalls gezwungen, das Land zu verlassen. Während der Kreuzzüge, die der Rückeroberung der Heiligen Stadt Jerusalem von den Muslimen galten, kam es auch zu Pogromen unter den Juden, die beschuldigt wurden, „Mörder des Messias“ zu sein. Die lange Tradition des christlichen Antijudaismus hat schließlich in die Gaskammern des Dritten Reiches geführt. Nach der fast vollständigen Ausrottung des europäischen Judentums durch das Naziregime in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es in seiner zweiten Hälfte zu vermehrter Zuwanderung von Muslimen. Die Begegnung mit dem Islam ist für Westeuropäer die Fremdheitserfahrung schlechthin, nicht erst seit dem 11. September 2001. Die inzwischen sprichwörtliche Rede von den „Türken vor Wien“ (1529 und 1683) hat sich tief in das kulturelle Gedächtnis eingegraben und klingt noch in der aktuellen Islamophobie mit.

20 Ebd., S. 34–42.

21 Vgl. ROBERTSON Roland: *Glocalization: Time – Space and Homogeneity – Heterogeneity*, in: LASH Scott, ROBERTSON Roland (Hg.): *Global Modernities*, London 1995, S. 25–44.

Es bleiben also die abrahamitischen Religionen, die die religiöse Landschaft Europas bestimmen.²² Die Religionen indischen Ursprungs, Hinduismus und Buddhismus, spielen demgegenüber eine beinahe zu vernachlässigende Rolle. Nach dem durch den Holocaust erzwungenen Eingeständnis, dass das „christliche Abendland“ ein jüdisch-christliches Erbe angetreten hat, steht heute die Anerkennung des muslimischen Beitrages etwa bei der Vermittlung des antiken Wissens an. Auch wenn ein Dialog bisher noch selten geführt wird, muss beim jüdisch-christlichen und christlich-muslimischen Dialog immer die Position des fehlenden Dritten mit bedacht werden.

Ob als Gastarbeiter mehr oder weniger eingeladen, als Einwohner der ehemaligen Kolonien oder als Flüchtlinge ins Land gekommen, die europäischen Gesellschaften sind durch Migration bald nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges zu multikulturellen Gesellschaften geworden. Das Wort „Gastarbeiter“ suggeriert schon, dass an Immigration ursprünglich nicht gedacht war. Die Versäumnisse in der Integrationspolitik haben überall in Europa populistischen Rechtsparteien Auftrieb gegeben, die die Assimilation an die jeweilige „Leitkultur“, die Ausweisung illegaler und straffällig gewordener Migranten und einen Einwanderungstopp fordern.

Methodisch und inhaltlich macht Interkulturelle Theologie einen Teil des *cultural turn* in den Geisteswissenschaften aus. Sie vollzieht einen kulturell-religiösen *turn* in der Theologie, der zugleich Rückwirkungen auf die Kulturwissenschaften haben wird, weil sie Religionen und Religiosität in einem religionsvergessenen Diskurs wieder Gehör verschafft. Manche sehen sich schon einen *religious turn* abzeichnen. Interkulturelle Theologie fördert den kosmopolitischen Blick, der den überkommenen Eurozentrismus nicht nur der Theologie konterkariert. Sie denkt dabei immer von den Rändern her und dezentriert damit das Denken; sowohl sozio-ökonomisch und politisch im Sinne der Option für die Armen als auch durch den Habitus des Respekts gegenüber dem kulturell-religiös Fremden. Dies spiegelt sich in der theologischen Argumentation, die auf der Kreuzestheologie basiert. Jesus ist „draußen vor dem Tor“ gekreuzigt worden (Ahn Byung-Mu), seine „Verwundbarkeit“ ist zur Metapher für den interkulturell-religiösen Dialog geworden (Hans Jochen Margull).²³ Interkulturelle Theologie destabilisiert dadurch etablierte Diskurse.

22 Vgl. KÜSTER Volker: Verwandtschaft verpflichtet. Erwägungen zum Projekt einer "Abrahamitischen Ökumene", in: Evangelische Theologie 62 (2002), S. 384–398.

23 Vgl. AHN Byung-Mu: Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea. Theologische Beiträge und Reflexionen, Göttingen 1986.

5. Die interkonfessionelle Dimension: Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die moderne ökumenische Bewegung zu einer Normalisierung der interkonfessionellen Beziehungen geführt hat. Zugleich leben wir in einer Phase der relativen Stagnation. Dabei ist das erreichte Maß an Konsens innerhalb der beiden großen Blöcke *orthodox-römisch-katholisch* einerseits und der *protestantischen Denominationen* andererseits größer als zwischen den beiden. Das Einheit-Pluralität-Dilemma wird dabei nicht allein durch diffuse Ängste vor der Unübersichtlichkeit pluraler Christentums-gestalten, sondern auch durch divergierende Einheitsvorstellungen verstärkt.

Während die orthodoxen Kirchen eine Rekonstituierung der Einheit auf der Grundlage der ersten sieben Konzilien anstreben, ist für den römischen Katholizismus die Einheit nur unter dem Primat des Papstes denkbar. Das vom Weltrat der Kirchen vertretene Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ ist trotz der orthodoxen Mitgliedschaft letztendlich ein protestantisches Modell, das für die beiden anderen großen Konfessionen nicht akzeptabel ist. Die Differenzerfahrungen interreligiöser und interkultureller Dialoge könnten helfen, auch im interkonfessionellen Dialog die Andersheit des Anderen nicht als Bedrohung der eigenen Identität, sondern als Bereicherung zu erfahren. In einer ökumenischen Epoché sollte nicht nur die Taufe wechselseitig anerkannt, sondern auch eucharistische Gastfreundschaft geübt werden. Die unterschiedlichen Traditionen im Blick auf Amts- und Kirchenverständnis sollten demgegenüber als komplementär akzeptiert werden, anstatt sie als bleibend kirchentrennend einzustufen.²⁴

Was nun die ökumenische Dimension interkultureller theologischer Reflexion selbst betrifft, scheinen mir die Gemeinsamkeiten größer zu sein als die Unterschiede. Die verwendeten Methoden sind ohnehin neutral. Begrifflichkeiten wie Akkommodation und Inkulturation, die ihren Ursprung in der katholischen Missionstheologie haben, und die protestantischen Äquivalente Indigenisierung und Kontextualisierung sind längst Bestandteil der ökumeni-

24 Die von vielen ökumenisch gesinnten Protestanten beklagte erneute Feststellung der Erklärung *Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heiluniversalität Jesu Christi und der Kirche*, der Kongregation für die Glaubenslehre, dass die Protestantischen Kirchen nicht „Kirchen im eigentlichen Sinn“ (Abschnitt 17) seien, ist innerhalb des römisch-katholischen Denksystems durchaus konsequent. Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche, Rom 2007. Die von Robert Schreiter und Franz Gmainer-Pranzl in diesem Band vertretenen Positionen von *Katholizität* und *Ökumenizität* atmen den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Wenn Schreiter die Eucharistie zum Kennzeichen der Katholizität erhebt (vgl. S. 65 in diesem Band), trifft er allerdings den wunden Punkt.

schen *lingua franca*.²⁵ Inhaltlich ist etwa die Kreuzestheologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie im besten Sinne reformatorisch. Die katholische Heiligenverehrung und selbst die Mariologie spielen ebenso wie die Rechtfertigungslehre im protestantischen Bereich in den kontextuellen Theologien eine eher untergeordnete Rolle.²⁶ Als *identity marker* eignen sie sich jedenfalls nicht.

Ich würde die These wagen, dass letztendlich auch hier der größte Unterschied das Kirchenverständnis ist. Katholische Weltkirche einerseits und protestantischer Denominationalismus andererseits – neue Katholizität oder flexible Netzwerkstrukturen.²⁷ Vielleicht ergibt sich daraus doch zumindest auch eine gewisse Methodenpräferenz – Kommunikationstheorie im Katholizismus und Hermeneutik im Protestantismus?²⁸

25 Robert Schreiter erhebt in seinem Beitrag für diesen Band Inkulturation zum Überbegriff, während er früher in Anlehnung an die ekklesiologische Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Ortskirche (*local church*) von lokalen Theologien (*local theologies*) sprach. Sein Chicagoer Kollege Stephen Bevans kreiert seine eigene Typologie, die nur bedingt Anhalt an den empirischen Gegebenheiten hat. Vgl. BEVANS Stephen B.: *Modells of Contextual Theology*, 6. überarbeitete und erw. Auflage, Maryknoll 2002.

26 Vgl. aber GEBARA Ivone, LUCCHETTI BINGEMER Maria C.: *Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen*, Düsseldorf 1988; TAMEZ Elsa: *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, Luzern 1998.

27 Vgl. KÜSTER Volker: *Von der lokalen Theologie zur neuen Katholizität*. Robert J. Schreiters Suche nach einer Theologie zwischen dem Lokalen und dem Globalen, in: *Evangelische Theologie* 63 (2003), S. 362–374; KÜSTER Volker: *Reshaping Protestantism in a Global Context*, Berlin 2009.

28 Vgl. den Beitrag von Schreiter in diesem Band, S. 52; 64.

Literatur

- BACHMANN-MEDICK Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006.
- BEVANS Stephen B.: *Modells of Contextual Theology*, 6. überarbeitete und erw. Auflage, Maryknoll 2002.
- BUBER Martin: *Ich und Du*, Leipzig 1923.
- AHN Byung-Mu: *Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea. Theologische Beiträge und Reflexionen*, Göttingen 1986.
- ERBELE-KÜSTER, Dorothea: *Narrativität.* (WiBiLex).
URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wibilex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/37118/cache/e83b22b341e9a5a9fc67e103bc62d619/> [22.03.2012].
- DUBE Musa: *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louis (Missouri) 2000.
- FREIRE Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Reinbek bei Hamburg 1990.
- GEBARA Ivone, LUCCHETTI BINGEMER Maria C.: *Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen*, Düsseldorf 1988.
- HICK John, KNITTER Paul F. (Hg.): *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987.
- CHUNG Hyung-Kyung: *Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch*, Stuttgart 1992.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche*, Rom 2007.
- KÜSTER Volker: *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- KÜSTER Volker: *Verwandtschaft verpflichtet. Erwägungen zum Projekt einer "Abrahamitischen Ökumene"*, in: *Evangelische Theologie* 62 (2002), S. 384–398.
- KÜSTER Volker: *Von der lokalen Theologie zur neuen Katholizität. Robert J. Schreiers Suche nach einer Theologie zwischen dem Lokalen und dem Globalen*, in: *Evangelische Theologie* 63 (2003), S. 362–374.
- KÜSTER Volker: *Gott/Terror. Ein Diptychon*, Frankfurt am Main 2009.
- KÜSTER Volker: *Reshaping Protestantism in a Global Context*, Berlin 2009.
- KÜSTER Volker: *A Protestant Theology of Passion. Korean Minjung Theology Revisited*, Leiden 2010.
- KÜSTER Volker: *Einführung in die interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011.
- KWOK Pui-Lan: *Interpretation as Dialog. Eine biblische Hermeneutik aus Asien*, Luzern 1996.

- KWOK Pui-Lan: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville (Kentucky) 2005.
- LANGE Ernst: *Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt*, München 1982.
- LÉVINAS Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br. 1983.
- MALL Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*, Darmstadt 1996.
- MARGULL Hans Jochen: *Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften*, Ammersbek bei Hamburg 1992.
- ROBERTSON Roland: *Glocalization: Time – Space and Homogeneity – Heterogeneity*, in: LASH Scott, ROBERTSON Roland (Hg.): *Global Modernities*, London 1995, S. 25–44.
- SCHAPP Wilhelm: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 3. Auflage, Frankfurt am Main 1985.
- SCHREITER Robert J.: *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (Theologie interkulturell, Bd. 9)*, Frankfurt am Main 1997.
- TAMEZ Elsa: *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, Luzern 1998.
- USTORF Werner: *The cultural Origins of „Intercultural Theology“*, in: *Missio Studies* 25 (2008), S. 229–251.
- WALDENFELS Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main 2006.