

Von der lokalen Theologie zur neuen Katholizität

|| *Robert J. Schreiters Suche nach einer Theologie
zwischen dem Lokalen und dem Globalen*

Volker Küster

Der katholische Systematiker und Missionswissenschaftler Robert J. Schreiter¹ hat mit »Constructing Local Theologies«² (1985) und »Die neue Katholizität«³ (1997) im Abstand von zwölf Jahren zwei Bücher vorgelegt, die geradezu exemplarisch die Verschiebungen in der Debatte um Universalität und Partikularität des christlichen Glaubens dokumentieren. Schon an den Titeln der beiden Bände⁴ lässt sich die unterschiedliche Akzentsetzung ablesen. Unter dem Eindruck der demographischen Schwerpunktverlagerung des Christentums nach Afrika und Lateinamerika und der Entwicklung von *Ortstheologien* (local theologies) in den Ländern der Dritten Welt trat 1985 das Partikulare in den Vordergrund.⁵ Schreiter entwickelte

1. Der 1947 in Nebraska/USA geborene Robert J. Schreiter ist einer der derzeit international wohl profiliertesten katholischen Theologen. Nach dem Studium der Psychologie und Philosophie in Indiana/USA (1964–1969) ging er zum Theologiestudium nach Nijmegen/Niederlande, vorallem auch um bei Edward Schillebeeckx zu hören, bei dem er 1974 promovierte. Bereits 1967 war er dem Missionsorden Society of the Precious Blood beigetreten. Seit 1974 lehrt Schreiter Systematische Theologie am Catholic Theological Union in Chicago (Bernardin Center Professor of Vatican II Theology). Im Jahr 2001 wurde ihm zusätzlich eine von der Edward-Schillebeeckx-Stiftung finanzierte ausserordentliche Professur für Theologie und Kultur an der Universität Nijmegen verliehen, wo er nun ebenfalls einige Wochen im Jahr Vorlesungen und Seminare hält.
2. *R. J. Schreiter*, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, New York 1985; dt. *ders.*, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992.
3. Zehn Jahre nach Erscheinen seines bahnbrechenden Werkes »Constructing Local Theologies« war Schreiter auf die Gastprofessur des Vereins »Theologie interkulturell« an der katholischen Fakultät der Universität Frankfurt eingeladen (1995). Dabei handelt es sich um eine Privatinitiative einer Gruppe von Professoren des Fachbereiches (vgl. *H. Kessler/H. P. Siller*, Vorwort zur Reihe »Theologie interkulturell«, in: B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* [Theologie interkulturell 1], Düsseldorf 1986, 9–16), die im gleichen Jahr ihr zehnjähriges Bestehen feierte. Diesen Prozess, der seinen literarischen Niederschlag in der Publikation der jährlichen Gastvorlesungen und einer Reihe von Symposien gefunden hat, war er gebeten zu evaluieren. Den Schwerpunkt der nun unter dem Titel »Die neue Katholizität« auch gedruckt vorliegenden Vorlesungsreihe bildet allerdings die Fortschreibung seines eigenen theoretischen Ansatzes. Vgl. *R. J. Schreiter*, *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie* (Theologie interkulturell 9), Frankfurt/M. 1997; engl., *The new Catholicity. Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, New York 1997. In der englischen Ausgabe fehlt die Evaluation der Frankfurter Stiftung »Theologie interkulturell« (Kap.7) und die Übersicht über die Entwicklung kontextueller Theologien in Nordamerika (Kap. 8).
4. Seitenangaben mit Sigila im Text: L (= Constructing Local Theologies) und K (= Neue Katholizität).
5. Vgl. *W. Bühlmann*, *Wo der Glaube lebt*, Freiburg 1974; *J. B. Metz*, *Im Aufbruch zu einer kulturell*

eine Typologie der lokalen Theologien und unterzog sie einer gründlichen Analyse mit Hilfe von Kommunikationstheorien und Semiotik. 1995 nimmt Schreiter unter dem Stichwort der »neuen Katholizität« auch wieder die universale Dimension in den Blick, sein theoretisches Instrumentarium hat er um postkoloniale Kritik und Globalisierungstheorien ergänzt. Die beiden Bände sind komplementär, erst zusammen genommen lassen sie Konturen einer interkulturellen Theologie erkennbar werden.

Auffällig ist die stark ekklesiologische Ausrichtung dieses Projekts, die ihren Ursprung sicherlich nicht zuletzt im katholischen Erfahrungshintergrund des Verfassers hat. Der Begriff *Ortstheologie* signalisiert bereits die Nähe zur *Ortskirche* (local church), der mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine große Wertschätzung zuteil wurde. Aus katholischer Sicht ist die Entwicklung der Befreiungs- ebenso wie der Inkulturations- und Dialogtheologien in der Dritten Welt eine Folge des durch das Konzil eingeleiteten innerkirchlichen Reformprozesses in sowohl sozio-ökonomisch und politischer als auch kulturell-religiöser Hinsicht. Das Konzept der neuen Katholizität greift demgegenüber auf die Verfasstheit der katholischen Weltkirche zurück, die ins Bewusstsein gerufen zu haben ebenfalls ein Verdienst des II. Vaticanums ist.⁶

Im folgenden zeichne ich den theologischen Denkweg Robert Schreiters nach und gebe eine Einführung in sein terminologisches und theoretisches Instrumentarium. Gelegentlich trete ich dabei auch in einen kritischen Dialog ein.

I. Modelle lokaler Theologie

Mit Übersetzungs-, Adaptations- und kontextuellen Modellen unterscheidet Schreiter drei Typen lokaler Theologie (L,6–16). Die kontextuellen Modelle werden dabei noch weiter ausdifferenziert in ethnographische und Befreiungsmodelle, die er wegen ihrer Orientierung an Identität und sozialem Wandel auf längere Sicht für die wichtigsten und überlebensfähigsten hält.⁷

Die besonders in evangelikalen Kreisen beheimateten Übersetzungsmodelle und die stärker katholisch geprägten Adaptations- bzw. Akkommodationsmodelle⁸ sind strukturell verwandt, protestantischerseits wurde in diesem Zusammenhang auch vom Indigenisierungsmodell gesprochen. Die genannten Modelle sind gekennzeichnet durch eine statische Sicht von Evangelium und Kultur (Kern-Schale-Modell), während den Kontextualisierungsmodellen eine dynamische Sicht dieses Verhältnisses zugrunde liegt, das ihre wechselseitige Durchdringung betont (Zwiebel-Modell). Im ersten Fall werden Evangelium und Kultur als voneinander klar unterscheidbar gedacht, wie Kern und Schale einer Nuss. Im zweiten Fall wird diese Prämisse aufgegeben, das Evangelium ist immer nur in kulturell vermittelter Gestalt präsent, bei der Suche nach dem Kern bleiben wie bei einer Zwiebel nur Schalen übrig. Darin besteht der eigentliche Unterschied.

polyzentrischen Weltkirche, in: ZMR 70 (1986) 140–153. Katholischerseits war dies zunächst eine Erfahrung innerhalb einer Weltkirche. Ich spreche aus protestantischer Perspektive in diesem Zusammenhang neutraler vom Christentum als einer globalen Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft.

6. Vgl. K. Rabner, Theologische Grundinterpretation des II. Vaticanum, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln 1980, 287–302.
7. Eine gewisse Inkonsistenz in Schreiters Terminologie ergibt sich aus der gelegentlichen Gegenüberstellung von Befreiungstheologie und kontextueller Theologie, im Sinne einer stärker den kulturellen Faktoren zugewandten Theologie (K,81.204).
8. Schreiter verwendet diesen in der deutschen katholischen Diskussion geläufigen Begriff nicht.

Statt der in der Diskussion oft pejorativ besetzten Begriffe wie ethnographisch oder Ethnotheologie⁹ bevorzuge ich die Bezeichnung Inkulturations- und Dialogtheologien¹⁰ als Pendant zu Befreiungstheologie und neige nicht aus konfessionellen, sondern aus pragmatischen Gründen dem im Umfeld des Theologischen Ausbildungsfonds (TEF) entstandenen Terminus »Kontextuelle Theologie« als Oberbegriff für die von Schreiter als »lokale« apostrophierten Theologien zu. Kontextuelle Theologien reflektieren heute über die kulturell-religiösen, sozio-ökonomisch und politischen sowie ökologischen Dimensionen des jeweiligen Kontextes. Die Geschlechterfrage ist mit allen diesen Diskursen verbunden.¹¹

Im Hinblick auf die Frage, wer ein lokaler Theologe ist, nimmt Schreiter eine mittlere Position ein (L,16–20):

»Die Gemeinschaft ist eine entscheidende Quelle für die Entwicklung der Theologie, aber sie als Theologen im engeren Sinne der Autorenschaft zu bezeichnen ist unangemessen. Profilierte Mitglieder der Gemeinschaft, die oft als Gruppe arbeiten, verleihen der Theologie der Gemeinschaft eine Stimme« (L,17).

Der Berufstheologe dient der Gemeinschaft, die ihn braucht, um ihre Erfahrungen im Lichte der christlichen Tradition zu interpretieren. Schreiter vertritt damit einen weitgefassten Theologiebegriff. Seine in Anlehnung an die Wissenssoziologie entwickelte Soziologie der Theologie (L,78–93) unterscheidet neben dem westlich-akademischen Paradigma der Theologie als sicheres Wissen (3.) drei weitere Typen, die auf unterschiedliche Weise für die Entwicklung lokaler Theologien von Bedeutung sind: Theologie als Variationen über einen heiligen Text (1.), als Weisheit (2.) und als Praxis (4.).

Den Prozess der Entstehung lokaler Theologien bzw. der Kontextualisierung beschreibt Schreiter als einen dialektischen Zirkel zwischen Evangelium, Kirche und Kultur (L,20f.). Die der Kirche damit zugeschriebene Mittlerfunktion entspricht wiederum der katholischen Sichtweise. Schreiter selbst betont wiederholt, dass es darum geht, den schon in der Kultur gegenwärtigen Christus aufzusuchen (L,29.39; K,61). Gelegentlich kann er auch schöpfungstheologisch argumentieren (L,30)¹². Wird zudem noch die Eigendynamik des Evangeliums in Rechnung gestellt, dann sind die beiden Pole zwischen denen der dialektische Prozess abläuft Evangelium und Kultur bzw. Text und Kontext. Dieser hermeneutische Zirkel muss immer wieder abgeschritten werden.¹³ Der Begriff »Text« umfasst dabei nicht nur den Kanon der biblischen Schriften, sondern auch den breiten Strom der christlichen Tradition, die Schreiter als Serie lokaler Theologien begreift (L,93f.).¹⁴

9. Vgl. M. Buthelezi, Ansätze afrikanischer Theologie im Kontext von Kirche in Südafrika, in: Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi (Studien zur Friedensforschung 15), hg. von I. Tödt, Stuttgart/München 1976, 33–132, 111–121.

10. Zwar divergieren die Theologien der Inkulturation und des interreligiösen Dialog in ihrer Intention, doch leisten die Dialogtheologien zumindest indirekt auch einen Beitrag zur Inkulturation des Evangeliums in ihrem jeweiligen Kontext.

11. Vgl. V. Küster, Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie (SIM 62), Nettetal 1995, 18–42; ders., Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell, Neukirchen-Vluyn 1999, 16–33.

12. Vgl. R. J. Schreiter, Art. Inkulturation IV. Systematisch-theologisch, LThK³, 508 f.

13. Vgl. V. Küster, Der Text im Kontext. Zur Systematik kontextueller Hermeneutik, in: Der Text im Kontext. Die Bibel mit anderen Augen gelesen, Hamburg 1998, 130–143;

14. Vgl. N. Hintersteiner, Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik, Wien 2001.

II. Theologie zwischen dem Globalen und dem Lokalen

Sein 1985 auf der Grundlage von Semiotik und Kommunikationstheorien entwickeltes theoretisches Instrumentarium ergänzt Schreiter zehn Jahre später durch postkoloniale Kritik und Globalisierungstheorien. Die veränderte Weltlage von 1995 beschreibt er mit dem Begriff der Globalisierung (K,20–33).¹⁵ Politisch zeigt sich dieses »Phänomen des letzten Abschnittes des zwanzigsten Jahrhunderts« (K,20)¹⁶ im Zusammenbruch des bipolaren Systems von 1989 und in der Krise der Nationalstaaten, ökonomisch im daraus resultierenden Siegeszug des neoliberalen Kapitalismus. Nichts aber versinnbildlicht die für die Globalisierung charakteristische Ausdehnung der Moderne zu einer multipolaren Welt bei gleichzeitiger Verdichtung von Zeit und Raum so sehr wie die neuen Kommunikationstechnologien.

Diese Medien generieren allerdings nicht zuletzt einen konsumorientierten Druck zur kulturellen Homogenisierung, der eine Hyperkultur hervorbringt, die entsprechend ihrer Ausrichtung an der amerikanischen »Leitkultur« auch schon als »McDonaldisierung« oder »Coca-Colonisierung« der Welt bezeichnet wurde. Andererseits ist gleichzeitig ein Erstarken der lokalen Kulturen zu konstatieren.

»Wie homogenisierend diese Systeme und ihre Ikonen auch sein mögen, sie schaffen es nicht, lokale Kulturen insgesamt zu vereinheitlichen. Es ist zunehmend evident, das lokale Kulturen die Elemente der Hyperkultur aufnehmen, sie aber in einem gewissen Maß auch neu interpretieren« (K,28).

Die postkoloniale Kritik sieht darin einen Teilaspekt der komplexen »Hybridisierung« lokaler Kulturen. Die ursprünglich aus dem Rassendiskurs stammende Hybridisierungsterminologie¹⁷ wurde dabei nach einem in sozio-kulturellen Protestdiskursen verbreiteten Muster umgewertet.¹⁸ Das permanente Wechselspiel zwischen Vereinheitlichungsdruck und kulturellen Autonomiebestrebungen kann in hermeneutischen Rekonstruktionen der Geschichte und kulturellen Renaissance identitätsstiftend wirken¹⁹, aber eben auch in neue Nationalismen und Ethnizismen ausarten. In diesen Prozessen der »Glokalisierung« (Roland Robertson)²⁰ entstehen plurale Modernen und der Westen erfährt die »Rückwirkungen« (Ulrich Beck) etwa in den globalen Migrationsbewegungen und trägt das Risiko von Umweltkatastrophen, Seuchen und Terrorakten.²¹

15. Vgl. *M. Waters*, *Globalization*, New York 2001; *U. Beck*, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt/M. 1997.

16. Im Anschluss an *P. Beyer*, *Religion and Globalization*, New York 1995. Andere setzen den Beginn der Globalisierung bereits »mit den europäischen Entdeckungsreisen im späten 15. Jahrhundert« (Immanuel Wallerstein) oder gar »mit dem Einsetzen interkulturellen Handels in der späten Bronzezeit« (Jonathan Friedman) an. Vgl. *I. Wallerstein*, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York 1974; *J. Friedman*, *Cultural Identity and Global Process*, London 1994.

17. Vgl. *R. J. C. Young*, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London 1995. Alternativ spricht Schreiter von »Kreolisierung« (vgl. *U. Hammerz*, *The World in Creolization*, Africa 57 [1987] 546–559) oder noch neutraler von »kultureller Melange« (K,9).

18. Das klassische Beispiel für eine solche Umwertung ist der Slogan »Black is beautiful«.

19. Vgl. dazu Küster, *Theologie im Kontext*; ders., *Die vielen Gesichter*; Schreiter spricht in diesem Zusammenhang auch von »Erfindung von Tradition« (K,49).

20. *R. Robertson*, *Glocalization: Time – Space and Homogeneity – Heterogeneity*, in: *S. Lash/R. Robertson* (Hg.), *Global Modernities*, London 1995.

21. Vgl. *U. Beck*, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 1986.

Religion versteht Schreiter in diesem Kontext als ein Phänomen, das zwischen dem Globalen und dem Lokalen agiert (K,33f.). Ob das allerdings etwa für den Islam mit seiner Lehre von der Nichtübersetzbarkeit des Koran und der weltweiten Gemeinschaft der Umma, versinnbildlicht in der räumlichen Ausrichtung auf Mekka und der zeitlichen am Opferfest in gleichem Maße gilt, wie für das Christentum, erscheint mir zumindest fraglich. Dass auch der Islam unterschiedliche kulturelle Ausprägungen kennt, bleibt dabei unbestritten.²² Schreiter bezieht sich dann im folgenden auch ausschließlich auf das Christentum genauer noch die christliche Theologie. Er fordert eine Theologie, »die sich zwischen dem Globalen und dem Lokalen neu artikuliert« (K,19). Dazu unterscheidet er zunächst zwischen globalen theologischen Strömungen²³ und lokalen kulturellen Logiken²⁴ (K,34).²⁵

Die globalen theologischen Strömungen (K,34–42) thematisieren die Widersprüche und Fehler globaler Systeme (K,41) und stellen zugleich ein telos bereit »insofern sie eine Vision von Kohärenz und Ordnung bieten« (K,36). Von den vier genannten Strömungen, den Theologien der Befreiung, den feministischen Theologien, den Theologien der Ökologie und der Menschenrechte sind vor allem die beiden zuerst genannten so etwas wie theologische Bewegungen und aufgrund ihrer Vertreterinnen und Vertreter klar zu identifizieren. Sie weisen jedoch eine große Variationsbreite auf. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie setzte anfangs den Klassenunterschied zwischen Arm und Reich zentral, in der Schwarzen Theologie der USA und Südafrikas war es der Rassenkonflikt, in der südkoreanischen Minjung-Theologie, der indischen Dalit-Theologie und der japanischen Burakumin-Theologie schließlich bekommt die Befreiungsbotschaft auch eine kulturell-religiöse Färbung.²⁶ Sind bereits die feministischen Theologien der westlichen Hemisphäre pluralistisch in sich, gab es zusätzlich Konflikte mit jüdischen Feministinnen und Theologinnen aus der Dritten Welt, die sich gegen Anti-Judaismus bzw. Vereinnahmung und Bevormundung zur Wehr setzten. Auch hier spielen kulturelle Faktoren eine entscheidende Rolle.

Eingedenk ihres inneren Pluralismus, eint diese theologischen Neuaufbrüche jedoch die kritische Haltung gegenüber den »universalisierenden Theologien« des Westens (K,16). Die thematische Verknüpfung ihrer Diskurse lässt ihre Bezeichnung als globale theologische Strömungen plausibel erscheinen. Eine Theologie der Ökologie oder der Menschenrechte ist demgegenüber nur im Einzelfall mit konkreten Theologinnen und Theologen bzw. ganzen theologischen Bewegungen in Verbindung zu bringen.²⁷ Es handelt sich dabei eher um globale theologische Themen, die

22. Vgl. C. Geertz, *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt/M. 1991.

23. In Anknüpfung an Überlegungen von Beyer, *Religion and Globalization* und P. Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge 1994.

24. Vgl. J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*.

25. In einer E-Mail an den Verfasser vom 23.05.2003 hat Schreiter diese Unterscheidung weiter konkretisiert: »Beide haben lokale und universale Aspekte, aber die Strömungen repräsentieren Themen in der Theologie, während es sich bei den Logiken (K,34) um Grundeinstellungen handelt.« Die ursprünglich suggerierte spatiale Zuordnung *globale* Strömungen und *lokale* Logiken (K,34) wird dadurch relativiert. Dass die globalen theologischen Strömungen als konstruktive und die kulturellen Logiken als destruktive Reaktionen auf die Globalisierung erscheinen, wird vom Autor nicht weiter ausgeführt.

26. Vgl. Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi*, 148–192.

27. Schreiter folgt hier wiederum Beyer, *Religion and Globalization* und den Forschungssymposien von Theologie interkulturell, vgl. die von J. Hoffmann herausgegebenen Bände: *Begründung von*

sowohl von Befreiungs- und feministischen Theologien aufgenommen als von kirchlichen Gremien wie dem Weltrat der Kirchen oder Bischofskonferenzen bzw. dem Papst selbst auf die Tagesordnung gesetzt wurden.

Bei den kulturellen Logiken (K,42–49) unterscheidet Schreiter zwischen Antiglobalismus, näherhin als Fundamentalismus und Revanchismus bestimmt, Ethnifizierung und Primitivismus. Antiglobalismus ist im Hinblick auf die Definition kultureller Logiken als Reaktion auf den Globalisierungsdruck eine Tautologie. Revanchismus ist für Schreiter de facto eine vorsichtige Umschreibung für Fundamentalismus, mit der er die eigene Institution kritisiert. Primitivismus greift auf der Zeitskala weiter zurück als Ethnifizierung ist aber strukturell das gleiche. So bleiben Fundamentalismus und Ethnifizierung als die beiden kulturellen Logiken übrig, die auch Schreiter am Ende seines Buches noch einmal zusammenfassend nennt (K,206).

Auffällig ist, dass die Aufnahme kultureller Elemente hier allein negativ als kulturelle Logik der Ethnifizierung beschrieben wird. Die Inkulturations- und Dialogtheologien versteht Schreiter nicht als globale theologische Strömungen.²⁸ Die Inkulturationstheologien, Schreiter spricht in diesem Zusammenhang von kontextuellen Theologien (K,81), repräsentieren für ihn im Rückblick betrachtet integrative Konzeptionen von Kultur, denen er die aktuellen globalisierten Kulturkonzeptionen gegenüberstellt (K,77–96). Die verwandten Dialogtheologien lässt er außen vor.

Die Unterscheidung zwischen integrierten und globalisierten Konzeptionen von Kultur geschieht unter dem Eindruck der mit der Globalisierung einhergehenden Veränderungen im kulturellen Gefüge. Die Inkulturationstheologien setzten als integrierte Kulturkonzeptionen auf Gemeinschaft und Ganzheitlichkeit. Die kulturelle Differenz wurde großgeschrieben. Globalisierte Kulturkonzeptionen beerben die Theorie des sozialen Wandels, wie sie von den Befreiungstheologien rezipiert wurde. Macht und Veränderung sind in diesem Zusammenhang die zentralen Kategorien.

»Kultur ist etwas, daß eher konstruiert als entdeckt werden muß, und sie wird konstruiert im Kampf angesichts asymmetrischer Machtverhältnisse« (K,86).

Die Einführung des Begriffs Inkulturation sollte seinerzeit eine Ablösung vom statischen Kulturbegriff des Akkommodationsmodells signalisieren. Heute haben wir offensichtlich einen Punkt erreicht, wo auch dieser Neologismus nicht mehr unhinterfragt tragfähig ist, weil wir mit ausdifferenzierteren Kulturkonzeptionen arbeiten.²⁹ Das ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass vor Ort die Notwendigkeit besteht, eine kontextuelle Theologie zu entwickeln, die sich mit den lokalen kulturellen Gegebenheiten auseinandersetzt, und es zugleich einer interkulturellen Theologie bedarf, die die verschiedenen lokalen Diskurse auf der globalen Ebene mit-

Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Frankfurt/M. 1991; Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen, Frankfurt/M. 1994; Die Vernunft in den Kulturen – Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung, Frankfurt/M. 1995 und H. Kessler (Hg.), Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Frankfurt/M. 1996.

28. Schreiter führt dazu aus: »Mein Verständnis von globalen Strömungen wird durch spezifische Themen definiert. Inkulturation und Dialog umfassen ein viel größeres Gebiet« (E-Mail an den Verf. vom 10.06.03).

29. Hinzu kommt, dass in neueren Verlautbarungen des Vatikan wenn von Inkulturation die Rede ist oft Akkommodation gemeint ist. Vgl. etwa Enzyklika Redemptoris Missio Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages. 7. Dezember 1990 (VapS 100), Bonn o. J., Abschnitte 17.52–53.

einander verknüpft. Statt von Inkulturationstheologien wäre zukünftig vielleicht neutraler von Kultur- und Dialogtheologien zu sprechen.³⁰

III. Auf dem Weg zu einer interkulturellen Hermeneutik

Methodisches Rückrat der interkulturellen Theologie ist eine Hermeneutik, die die interkulturellen Kommunikationsprozesse analysiert und begleitet.³¹ Entgegen gewisser Tendenzen in der englischsprachigen Diskussion mit interkulturell die Überschreitung einer bestimmten kulturellen Grenze zu bezeichnen und im Hinblick auf allgemeine Muster interkultureller Kommunikation von »cross-cultural« zu sprechen, entscheidet sich Schreiter für »interkulturell« als Oberbegriff (K,53 f.).³² Für die zu analysierende Kultur unterscheidet er in Anlehnung an Jens Loenhoff drei Dimensionen: Ideen, Performanz (Rituale etc.) und Material (Artefakte, Symbole etc.).³³ Schreiters Anforderungsprofil an eine Methode zur kulturellen Analyse (L,42–45) verlangt, dass sie ganzheitlich ist (1.) und ein Instrumentarium bereitstellt, um die Problematiken der Herausbildung einer eigenen Identität (2.), näher charakterisiert als Gruppenbindungsprozess und Bildung einer Weltanschauung, sowie des sozialen Wandels (3.) zu bearbeiten. In der bereits in »Constructing Local Theologies« eingeführten Semiotik sieht er dies optimal gewährleistet.

»Sie konzentriert sich besonders auf Zeichen (gr. *semeia*), die Botschaften entlang kultureller Pfade (*codes*) transportieren. Der Zweck der Zirkulation dieser Botschaft innerhalb von Kultur besteht darin, Identität zu schaffen, wodurch die Bildung von Gruppensolidarität und die Verarbeitung neuer Informationen ermöglicht wird« (K,55).

Der Prozess der Herausbildung einer christlichen Identität in Wechselwirkung mit lokalen Kulturen und Religionen kann in einer gelungenen Synthese, aber auch in Synkretismus oder dualen Religionssystemen resultieren.³⁴ Für die beiden letztgenannten benennt Schreiter zwei mal drei Typen, die sich strukturell jedoch auf drei

30. F. *Wijsen*, *Intercultural Theology and the Mission of the Church*, in: *Exchange* 30 (2001) 218–228, 221 hat in diesem Zusammenhang in Anschluss an J. *Blomjous*, *Development in Mission Thinking and Practice 1959 – 1980: Inculturation and Interculturation*, in: *AFER* 22 (1980) 393–398 vorgeschlagen zwischen Interkulturation und Interkultureller Theologie zu unterscheiden, um zu verdeutlichen, dass es sich immer um einen Austausch zwischen mindestens zwei Kulturen handelt.

31. In Deutschland gab es einen Disput zwischen Theo Sundermeier (pro) und Heinrich Balz (contra) über das Primat der Hermeneutik vor der Kommunikation. Vgl. die Beiträge der beiden Kontrahenten in: *Th. Sundermeier (Hg.)*, *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik (Studien zum Verstehen fremder Religionen 2)*, Gütersloh 1991.

32. L. *Magesa*, *Mission in the Post Cold War Era. Considerations for the 21st Century*, in: *Exchange* 30 (2001) 197–217, definiert cross-kulturelle Theologie als »den Versuch, den ›kleinsten gemeinsamen Nenner‹ zu finden« (205), während interkulturelle Theologie demgegenüber einen »maximalistischen« Anspruch erhebt (206).

33. Vgl. J. *Loenhoff*, *Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*, Opladen 1992.

34. In »Constructing Local Theologies« hatte Schreiter aus gegebenem Anlass, der Diskussion in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, der Volksreligion noch ein eigenes Kapitel (L,122–143), neben Synkretismus und dualen Religionssystemen gewidmet. Es handelt sich dabei aber doch mehr um ein religiöses Phänomen, das mit Hilfe dieser beiden Kategorien näher analysiert werden kann als um eine dritte Kategorie neben diesen.

Grundmuster reduzieren lassen: im Falle des Synkretismus bildet entweder ein fremdes Religionssystem den Rahmen und nimmt christliche Elemente auf (1.) oder bietet umgekehrt das Christentum den Rahmen (2.). Bei dualen Religionssystemen werden das Christentum und ein anderes religiöses System parallel praktiziert (3.). Diese Typologie fasst Schreiter nun unter dem Begriff der »Hybridisierung« zusammen (K,113–118).

»Hybridität ist ein Teil des Lebens in globalisierten Kulturen – entweder als ein Überlebensakt unter den Armen oder als ein Auswahlakt in der Gestaltung des Selbst unter den Wohlhabenden« (K,115).

Dahinter steht zunächst die Erkenntnis, dass die Kontexte sich gewandelt haben. Sie sind entterritorialisiert, überdifferenziert und hybridisiert (K,49–51). Die Grenzen der kulturellen Differenz laufen quer durch alle Gesellschaften. Dadurch kommt es gleichzeitig zu mehrfachen Zugehörigkeiten. Das Konzept der Reinheit von Kultur, wenn es eine solche denn je gegeben hat, wird dadurch endgültig unhaltbar.³⁵

Schreiter hat ein Set von fünf theologischen Kriterien für christliche Identität entwickelt (L,115–121; K,122–125): (1.) Kohäsionskraft (2.) liturgische und (3.) gesellschaftliche Praxis, sowie die Bereitschaft sich auf dem ökumenischen Forum (4.) beurteilen zu lassen und (5.) selbst auch die anderen zu beurteilen. Christliche Identität muss im interkulturellen Dialog immer wieder neu ausgehandelt werden. Da wo die Kohäsionskraft erlischt, wird der breite Strom der christlichen Tradition verlassen.

Im Hinblick auf die beiden letztgenannten Kriterien spreche ich daher vom Dialog- beim ersten vom Identitätskriterium. Das gerade von den Theologinnen und Theologen der Dritten Welt immer wieder angemahnte Kriterium der Relevanz verbirgt sich ansatzweise in der Frage nach der liturgischen und gesellschaftlichen Praxis, doch ist das Gegenüber in diesen Kriterien letztendlich nicht präsent. Dies ist wohl auch noch ein Reflex auf die Senderzentriertheit des klassischen Kommunikationsmodells.³⁶

Die Analyse des interkulturellen Kommunikationsprozesses erfordert Kompetenz, die nach ihrer Effektivität und Angemessenheit beurteilt wird. Demnach ist die Kommunikation effektiv, wenn die Botschaft angekommen ist, angemessen, wenn dabei die kulturellen Codes des Hörers nicht verletzt wurden. Diese Orientierung an der Botschaft und damit am Sprecher, der sie übermitteln will, ist das Dilemma der Kommunikationstheorien. Es geht um die effektive Übermittlung der Botschaft des Sprechers auf angemessene Art und Weise. Um diese Schwierigkeit weiß auch Schreiter, wenn er konstatiert: Dem Sprecher geht es um die Integrität seiner Botschaft, dem Hörer um seine eigene Identität (vgl. K,62).

Einen Perspektivenwechsel signalisiert Schreiters beiläufige Feststellung, dass es zwischen Sprecher und Hörer zu einem Dialog und einem allmählichen Ausgleich kommen wird (K,63). Dieser Dialog ist näherhin als Übersetzung, Infragestellung und Wechselwirkung zu beschreiben.³⁷ Die Rezeption der klassischen Kommunika-

35. Dass religiöse Identitäten sich gelegentlich auch in offenem Widerstand gegen eine Fremdkultur herausbilden (K,112 f.) oder hierarchisch aufoktroiert werden (K,119 f.), reflektiert letztendlich die den kulturell-religiösen Amalgamierungsprozessen inhärente Machtfrage, alternative Formen religiöser Identitätsbildung sind daraus nicht abzuleiten.

36. Vgl. Küster, *Die vielen Gesichter*, 29–33.

37. Vgl. V. Küster, Art. Dialog VII: Mission und Dialog, in: RGG⁴, Bd. 2, 821; *ders.*, Ein Dialog in Bildern. Reformbuddhismus und Christentum im Werk von H. Uttarananda, in: *Mit dem Frem-*

tionstheorien in der Missionswissenschaft bezog sich allein auf die Übersetzbarkeit der Botschaft. Die kulturellen Codes wurden zum Zwecke ihrer Instrumentalisierung erforscht. Aber erst wenn die Frage nach der Relevanz der Botschaft für den Hörer zugelassen wird und es in der Folge zu einer wechselseitigen Infragestellung einerseits des Sprechers und seiner Botschaft und andererseits des Hörers und seines Kontextes kommt, nimmt die Kommunikationstheorie den Hörer als Subjekt des Kommunikationsprozesses wirklich ernst. Erst dann wird es auch zu einer Wechselwirkung zwischen zwei gleichberechtigten Dialogpartnern kommen, die die ursprüngliche Botschaft in einem neuen Licht erscheinen lässt und auch den Sprecher verändert. Hinzu kommt die Entdeckung der grundsätzlichen Bedeutung der Dimension des »zwischen« den Kulturen:

»Beide Gesprächspartner können versuchen, gewissermaßen Vorräume zu ihrer jeweiligen Kultur zu schaffen, in die andere eingeladen werden und in die das eingebracht wird, was andere verstehen könnten. Der Eintritt in das Allerheiligste bleibt dann solange ausgeschlossen, bis ein längerer Kontakt stattgefunden hat« (K,70).³⁸

Die von Schreiter genannten Charakteristika interkultureller Kommunikation (K,68–76) lassen sich in drei Punkten zusammenfassen: (1.) Bedeutung und damit letztendlich auch Wahrheit sind relationale Größen, die immer wieder neu ausgehandelt werden müssen und daher nur kontextuell zugänglich sind. (2.) Die Balance von Differenz und Gleichheit muss trotz der »relativen Inkommensurabilität von Kulturen« immer wieder neu austariert werden. (3.) Es gibt keine neutralen Akteure im interkulturellen Kommunikationsprozess, noch ist dieser ein herrschaftsfreier Raum. Identitätswandel (bzw. Bekehrung) der beteiligten Subjekte und Machtkonstellationen müssen immer mitbedacht werden.

IV. Die neue Katholizität

Schreiters theologische Antwort auf die Herausforderungen der Globalisierung lautet: wir brauchen eine neue Katholizität.³⁹ Dabei will er das altbekannte Kennzeichen der Kirche als heuristisches Konzept verstehen, das statt eines deduktiven Vorgehens einen öffentlichen Diskurs über die empirische Kirche ermöglicht. Hatte Schreiter 1985 die innovative Kraft der katholischen Ortskirchen im Blick, wendet

den leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz, Teil 2: Kunst – Hermeneutik – Ökumene (FS Theo Sundermeier), hg. v. D. Becker/A. Feldkeller (MWF.NF 12), Erlangen 2000, 17–32.

38. Schreiter nimmt hier das Konzept des »third space« des postkolonialen Kritikers H. K. Bhabha und Überlegungen zur »interkulturellen Liminalität« von Mark Kline Taylor auf. Vgl. H. K. Bhabha, The Location of Culture, London/New York 1994; M. Kline Taylor, In Praise of Shaky Ground: The Liminal Christ and Cultural Pluralism, in: Theology Today 43 (1986/87) 36–51; F. Matsuoka, A Reflection on »Teaching Theology from an Intercultural Perspective«, in: Theological Education 36 (1989) 35–42; Th. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 19–35 personalisiert diese Problematik, wenn er den Ethnologen als »Go-between« bezeichnet und die Notwendigkeit eines »Fremdenführers« konstatiert. Ein »dritter Ort« bzw. »Raum« der Begegnung war für Sundermeier im traditionellen Gastrecht gegeben. »Dieser Raum ist in unserer Zeit das Fest. Es nimmt die Stelle ein, die in den traditionellen Gesellschaften das Gastrecht hatte« (145). Das Fest gibt dem Verstehen des Fremden Raum und ermöglicht Konvivenz.
39. Vgl. ähnliche Gedanken im Rückgriff auf das Missionsdekret Ad Gentes 4 des Vaticanum II schon bei M. Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theologie, in: ZKTh 110 (1988) 257–283, 264.

er sich jetzt der katholischen Weltkirche als übergeordneter Einheit zu. Protestanten aber auch Orthodoxe, die diese empirischen Voraussetzungen nicht teilen⁴⁰, werden theologisch über das Verständnis der *notae ecclesiae* als eschatologisches Grenzkonzept hineingenommen (K,208).

Während die katholische Kirche ein an der Basis durchaus pluralistisches Gebilde ist, das zur Spitze hin hierarchisch vereinheitlicht wird, fehlt im Protestantismus und letztendlich auch in der Orthodoxie eine Zentralinstanz. Aus protestantischer Perspektive erscheint ekklesiologisch denn auch eher Schreiters Forderung nach einem öffentlichen Diskurs über die Rolle der Kirche anknüpfungsfähig. Wenn wir von Kirche und Öffentlichkeit sprechen, müssen wir dann allerdings eine Vielzahl von Kirchen im Blick haben, die z. T. gemeinsame Interessen verfolgen, häufig jedoch auch miteinander konkurrieren oder gar gegeneinander arbeiten. Der Begriff Öffentlichkeit impliziert ebenfalls ein pluralistisches Konzept. Der Bischof von Berlin Brandenburg, Wolfgang Huber, beschreibt die Rolle der Kirche daher als »intermediäre Institution« in der Zivilgesellschaft.⁴¹ Der koreanische Theologe Park Chong-Wha hat gelegentlich die Rolle der Kirchen in Asien als Nicht-Regierungsorganisationen (NGOs) charakterisiert.⁴² Dies sind Gedanken, die auch Schreiter nicht fremd sind.

»Gesellschaften brauchen vermittelnde Institutionen zwischen dem Individuum oder der Familie und dem Staat. Religion hat versucht, diese Rolle in der modernen Gesellschaft einzunehmen, zwar aus der Führungsebene entthront, aber mit einem gewissen Erfolg, wenn sie als eine freiwillige Vereinigung angesehen wird« (K, 138).

Kirche und Welt (bzw. Kultur) sind die beiden Pole zwischen denen Schreiters theologisches Denken oszilliert. Die Geschichte der Kirche-Welt-Beziehung in der Neuzeit teilt er in drei Perioden ein (K,210–226): Ausdehnung, Solidarität und Globalisierung. Charakterisiert werden sie nach dem jeweils tragenden Konzept, dem damit verbundenen universalen Modus, sowie dem darauf antwortenden theologischen Modus samt zugehörigem Missionsverständnis.

- *Ausdehnung* (1492–1945): Expansion war der Leitgedanke der ersten Periode. Ihr universaler Modus ist die Ausbreitung der Zivilisation, der theologisch seine Entsprechung in der Weltmission findet, die auf Kirchenpflanzung (*plantatio ecclesiae*) und Seelenrettung (*conversio animarum*) zielt.
- *Solidarität* (1945–1989): Die Neuordnung der Welt nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wird in der westlichen Hemisphäre getragen von einem Wachstums- und Entwicklungsdenken, das gekennzeichnet ist von einem universalen Modus des Optimismus. Theologisch steht diese Periode im Zeichen der Solidarität zwischen den Kirchen. Mission wird nun verstanden als Dialog, Inkulturation und Befreiung.

40. Die Erklärung der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche Rom, 6. August 2000 zieht daraus weitreichende Konsequenzen. Ohne sie jeweils explizit zu nennen, werden die orthodoxen Kirchen noch als »echte Teilkirchen« bezeichnet, während die protestantischen Kirchen »nicht Kirchen im eigentlichen Sinn sind« (IV. 17).

41. W. Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998.

42. Anlässlich des durch den Vorstand der Deutschen Ostasienmission (DOAM) organisierten Symposiums »Vergebung, Wiedergutmachung und Gewaltverzicht – Die Verantwortung der Kirchen für Wahrheit, Versöhnung und Frieden in Korea, Japan und Deutschland«, Tokio, September 2000.

- *Globalisierung* (seit 1989): Der Zusammenbruch des bipolaren Ost-West-Systems ermöglicht schließlich den Siegeszug des globalen Kapitalismus, im Modus der Kommunikation. Schreiter antwortet darauf mit seiner Vision einer neuen Katholizität, die er im Anschluss an Siegfried Wiedenhöfer⁴³ als Ganzheit, Fülle des Glaubens sowie Austausch und Kommunikation beschreibt. Der innere Pluralismus des christlichen Glaubens (Fülle) bedarf eines Bezugrahmens (Ganzheit) innerhalb dessen Austausch und Kommunikation möglich sind. Missionstheologisch liegt der Akzent jetzt auf den *teloi* wie Schalom, Versöhnung⁴⁴ etc., die das Christentum im Kontext der Globalisierung bereitstellen kann. Daneben bleiben aber auch die Themen Dialog, Inkulturation und Befreiung aktuell, sind in Anbetracht der veränderten Rahmenbedingungen allerdings revisionsbedürftig. Schreiter legt damit eine Periodisierung der Missionsgeschichte der letzten fünfhundert Jahre aus katholischer Perspektive vor. Vor allem die Länge des für die erste Periode gewählten Zeitraums ist unter konfessionellen Vorzeichen zu diskutieren.⁴⁵ Die Einteilung der beiden folgenden Perioden ist demgegenüber ökumenisch konsensfähig.

V. Konturen einer Interkulturellen Theologie

Rückblickend im Lichte der Globalisierungstheorien betrachtet erscheint Schreiters Denkweg von der Analyse des Phänomens lokaler Theologien zur Forderung nach einer Theologie, die zwischen dem Lokalen und dem Globalen agiert, stringent. Der Begriff der Globalisierung und die damit zusammenhängenden Theorien haben sich erst parallel zu seinen eigenen Forschungen herausgebildet. Schreiter setzte von Anfang an konsequent auf den interkulturellen Austausch. Er diskutierte erste Versionen mit seinen internationalen Studierenden in Chicago und ließ das Manuskript weltweit zirkulieren. Dieser Diskussionsprozess fand Eingang in die Überarbeitung zur Drucklegung des ersten Buches (L,XII). Schreiter ist inzwischen selbst zu einem »global player« geworden, der mit einer hohen Sensibilität für aktuelle Strömungen und Problemlagen begabt, sein Programm ständig fortschreibt und revidiert.⁴⁶

In diesem Prozess hat sich seine Arbeitsdefinition von Interkultureller Theologie als einer »Theologie, die sich zwischen dem Globalen und dem Lokalen neu artikuliert« (K,19) herauskristallisiert. Die Bedeutung des Begriffs wird derzeit noch mitbestimmt von den Forschungsinteressen derjenigen, die ihn verwenden.⁴⁷ Robert

43. S. Wiedenhöfer, *Das katholische Kirchenverständnis*, Graz 1992, 279.

44. Schreiter selbst hat wiederholt die Aktualität der Kategorie der Versöhnung in der sich verändernden Weltordnung herausgestellt. Vgl. *ders.*, *Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order*, Maryknoll, New York 1992; *ders.*, *The Ministry of Reconciliation. Spirituality and Strategies*, Maryknoll, New York 1998.

45. Protestantischerseits etwa wird von einem Neuaufbruch der Mission im 19. Jh. gesprochen. Wie steht es mit etwaigen orthodoxen Missionsaktivitäten? Gemeinsamkeiten und Unterschiede wären zu untersuchen.

46. Siehe zuletzt R. J. Schreiter, *Postmodernity and the New Catholicity*, in: *For all People. Global Theologies in Contexts*, hg. v. E. M. Wiberg Pedersen u. a., Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2002, 13–31. Schreiter führt hier die Postmoderne als Plattform ein, von der aus er die Globalisierung als ein Phänomen der Moderne analysieren und kritisieren will (23). Er definiert die Postmoderne dabei als ein Spektrum von Reaktionen auf die Grenzen der Moderne (20).

47. Vgl. V. Küster, Art.: *Interkulturelle Theologie*, in: RGG⁴, Bd. 4, 197–199.

Schreiter hat mit seinen beiden Bänden jedoch zwei Wegmarken auf diesem Terrain eingeschlagen, um die keiner mehr umhin kann, der es betritt. Zu den Kennzeichen dieses Projektes gehören ein weitgehend kohärentes terminologisches Repertoire, eine differenzierte Kulturkonzeption und eine Hermeneutik der interkulturellen Kommunikation.

Schreiters ekklesiologischer Ansatz wird durch seine Forderung nach einer neuen Theologie der Kultur konterkariert. Christus wird zunächst als in der Kultur immer schon gegenwärtig gedacht (L, 39), ohne dass Schreiter dies allerdings näher ausführt. Diese Denkfigur läuft der Senderzentriertheit des Kommunikationsmodells jedoch diametral entgegen. Es geht dann darum, Spuren des Geschichtshandeln Gottes in der jeweiligen Kultur zu finden. Die Christologie dient dabei als der hermeneutische Schlüssel und kritische Kategorie zugleich. Wenn die Kultur selbst »im Kampf asymmetrischer Machtverhältnisse« konstruiert wird (K,86), dann sind es gerade die »asymmetrischen Gehalte der christlichen Tradition« (K,94), wie das Paschamysterium und die Trinitätslehre, die helfen können, die Kulturen zu analysieren. Die christliche Tradition stellt damit gleichzeitig *teloi* bereit, um etwa die Defizite der Globalisierung aufzudecken und zu bearbeiten. Während Schreiter den Transformationen der Befreiungstheologien auf der lokalen Ebene jedoch ein eigenes Kapitel widmet (K,147–170), hinterlässt seine Kritik an den Inkulturationstheologien und die Vernachlässigung der Dialogtheologien ein Theorievakuum.⁴⁸

Eng verknüpft mit Schreiters Vision einer neuen Theologie der Kultur ist sein Ruf nach einer neuen theologischen Anthropologie (K,73.139). Der Diskurs der lokalen bzw. kontextuellen Theologien hat hier zwei Eckdaten festgeschrieben: die Rekonstituierung der unantastbaren Würde des Menschen vor Gott und seinen Mitmenschen, auch kontrafaktisch zu seinen individuellen Lebensverhältnissen (Befreiungstheologien) und das unveräußerliche Recht auf Differenz, die ihren Ausdruck im Pluralismus kulturell-religiöser Identitäten findet (Inkulturations- und Dialogtheologien). Wenn Kulturen von Menschen geschaffene Symbolsysteme sind (Clifford Geertz), dann stellt sich hier allerdings gleichzeitig auch die Frage nach etwaigen transkulturellen Konstanten⁴⁹, die die Autorinnen und Autoren dieser kulturellen Texte miteinander teilen, und damit nach einer kulturübergreifenden Sicht vom Menschen.⁵⁰

48. Schreiter ist sich dieses Desiderats durchaus bewusst. Vgl. *ders.*, *Is the Modernization Process uniform in its Effect?*, in: *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontexte – Begriffe – Modelle*, hg. v. F. Frei, Freiburg / Schweiz 2000, 297–308; ferner seine Nijmegener Antrittsvorlesung *ders.*, *Theology, Culture, and Dialogue in a New Millennium*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 13 (2003) 30–40.

49. Der Pluralismus parallel existierender kultureller Identitäten wird zunächst als multikulturell beschrieben. Interkulturell bezeichnet das »zwischen« den Kulturen, cross-kulturell, das Überschreiten kultureller Grenzen und transkulturell schließlich etwas das jenseits aller kulturellen Differenzen allen Menschen gemeinsam ist. Die Begrifflichkeiten werden z. T. allerdings auch synonym verwendet. Vgl. *Wijsen, Intercultural Theology*, 223 f.

50. Zentral erscheint mir dabei die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Lebenszyklus. Alle Menschen etwa bestatten auf irgendeine Weise ihre Toten. Wie sie das tun und welche Interpretationen sie dem geben, ist wiederum kulturell-religiös äußerst divers.

Zusammenfassung

Robert J. Schreiters Erfahrungshorizont ist die katholische Weltkirche, die in der Vielzahl der Ortskirchen vergegenwärtigt ist. Gebrochen wird diese ekklesiologische Orientierung durch seine Forderung nach einer Theologie der Kultur, die zwischen dem Lokalen und dem Globalen bzw. der Kontextualität und der Interkulturalität des christlichen Glaubens agiert. Dem liegt eine ausdifferenzierte Kulturkonzeption zugrunde, die die Kontexte als entterritorialisiert, überdifferenziert und hybridisiert beschreibt. Dieser Glokalisierung (Roland Robertson) setzt Schreiter die Vision einer neuen Katholizität entgegen, die mit Hilfe einer Hermeneutik der interkulturellen Kommunikation ihre integrative Kraft entfalten soll.