

Michael Sievernich S.J.

AUF DEM WEG ZU EINER INTERKULTURELLEN THEOLOGIE

Adolf Exeler zu ehren

Wer sich auf den mühsamen Weg zu einer interkulturell vergleichenden Theologie macht, wird dem Werk Adolf Exelers begegnen. Ihn am "dies academicus" 1987 mit einer Vorlesung zu ehren, betrachte ich nicht nur als Pflicht dem Hochschullehrer gegenüber, der einstmals das akademische "Fortbewegen" (Promovieren) hilf- und kenntnisreich begleitet hat; vielmehr bewegt mich auch dankbare Hinneigung zu einem überzeugenden Menschen, glaubwürdigen Christen und väterlichen Mitbruder.

Er hat keine akademische Schule im landläufigen Sinn begründet, niemanden auf seine Denkwelten oder Sprachspiele verpflichtet. Seine Schule war die der Freiheit; bis heute danken es ihm seine Schüler, von denen er auch lernte, wie z. B. von der philippinischen Schwester Irene Dabalus, die ihm die soziale Dimension des Glaubens nahebrachte.

Ihm kam es darauf an, dem "Glauben neue Bahnen zu brechen" und so in kritischer Loyalität der Katholizität der Kirche zu dienen und den Menschen zu einem gelingenden Leben zu helfen.

Zu seinen akademischen Leistungen zählt nicht zuletzt seine Anregungskraft für die weitgefächerten Bereiche der Religionspädagogik und der Pastoraltheologie, deren Grenzen er immer wieder zu den anderen Wissenschaften und theologischen Disziplinen öffnete.¹ Von einer dieser Öffnungsbewegungen soll hier die Rede sein: von seiner Idee einer "vergleichenden Theologie", die auf eine interkulturelle Theologie hin fortgeschrieben werden soll. Denn ihn zu ehren, heißt seine Einsichten weiterzuführen, nicht bei ihnen stehenzubleiben.

Sein letzter Kommentar zu diesem Thema war - wie es sich für einen Pastoraltheologen gehört - ein praktischer: seine Weltreise zu den Kirchen Südamerikas und Südostasiens 1982, kurz vor seinem zu frühen Tod.

1. EXELERS KONZEPT EINER "VERGLEICHENDEN THEOLOGIE"

Ihren ersten literarischen Niederschlag findet die Idee einer vergleichenden Theologie in der Einführung, die Exeler für eine ökumenisch vergleichende Studie zu den ehrenamtlichen Laiendiensten in Afrika verfaßte. Hier plädierte er - von der vergleichenden Erziehungswissenschaft angeregt - für eine "vergleichende praktische Theologie" als jenes Forschungsfeld, "das die Erfahrungen der verschiedenen Kirchen - verschiedener Konfessionen und verschiedener Länder - miteinander vergleicht und dadurch für die Praxis der einzelnen Kirchen fruchtbar macht".²

Ging es dabei (1976) noch um einen Vergleich der Pastoral, bei dem aber schon die ökumenische und interkulturelle Ausrichtung ins Auge springt, so geht es bei dem 1978 losgelassenen "Testballon" des Vorschlags einer "vergleichenden Theologie" um mehr: um die provozierende Anfrage eines Nichtfachmanns, ob nicht an die Stelle der bisherigen Missionswissenschaft eine neue Disziplin, die Vergleichende Theologie, treten könne und müsse.³ Diese Anfrage an die in der Krise befindliche Missionswissenschaft, von dieser wohlwollend, wenn auch nicht in allem zustimmend aufgenommen,⁴ hat er wenig später auf dem Wiener Kongreß der deutschsprachigen Pastoraltheologen (1980) fortgeführt zu einer "Vergleichenden Pastoraltheologie".⁵

Abgesehen von den damit auch angesprochenen wissenschaftstheoretischen Fragen einer inneren Umstrukturierung der Pastoraltheologie sowie einer Neuordnung der theologischen Disziplinen, worum geht es Exeler in seinem Konzept, was hat ihn dazu bewegt und wie ist es fortzuschreiben?

1. *Defizite in Kirche und Theologie der Ersten Welt.*

Es sind zwei komplementäre Ausgangspunkte, die Exeler zu einem komparativen Vorgehen drängen. Der eine dieser auch biographisch verankerten Ausgangspunkte ist mehr negativ bestimmt und bezieht sich auf die *Defizite der mitteleuropäischen Kir-*

che und Theologie, die Exeler sehr deutlich gespürt und so freimütig zur Sprache gebracht hat, daß ihm bisweilen bischöfliches Wohlwollen entzogen wurde. Zu diesen Defiziten, die bei einer "demütigen Selbstbesinnung der nordatlantischen Universitätstheologie"⁶ zu Tage treten, zählte er kirchlich etwa "ein sakralistisch verengtes Konzept von Pastoral", das zwar prinzipiell den Zusammenhang der ekklesialen Grundfunktionen von Verkündigung, Liturgie und Diakonie behauptet, faktisch jedoch die Diakonie abtrennt und als zweitrangig betrachtet; zur Messung der Kirchlichkeit eines "praktizierenden Katholiken" wird sie jedenfalls nicht herangezogen. Daher meinte Exeler, "daß die unverkennbare Misere unserer Kirche genau darin beruhen könnte, daß sie diakonische Dimension der anderen beiden Grundfunktionen weithin verraten hat. Dadurch aber wird die Kirche reduziert zu einer Institution der bürgerlichen Mittelschichten, die Erbauung und Seelentrost und allesfalls noch moralische Weisungen für den privaten Lebensbereich suchen".⁷ Dieses Defizit rühre daher, daß die bundesrepublikanische Kirche nicht jenen Lernprozeß mitvollzogen habe, der sich seit dem Konzil in der Gesamtkirche abzeichne, nämlich die "Wiederentdeckung der sozialen Dimension aller Glaubensaussagen".⁸ Das hänge weithin damit zusammen, daß Kirche und Theologie in jene nordatlantischen Wirtschaftsstrukturen verstrickt sei, die man ausbeuterisch nennen müsse. Die Frage, wie eine reiche Kirche (und Theologie) solidarisch sein könne, ohne sich paternalistisch zu gebärden, hat Exeler immer, auch selbstkritisch, bewegt.

Über dieses soziale Defizit hinaus benennt er - wiederum auch selbstkritisch - die Deformierungen der Universitätstheologie, die er in ihrer "hoffnungslosen Verkopfung" und damit zusammenhängend in ihrer Unfähigkeit sieht, die soziale, religiöse und pastorale Praxis als Quelle der Theologie ernstlich in Betracht zu ziehen. Wegen dieser typischen Mängel muß sich die akademische Theologie relativieren, indem sie im Konzert chri-

stlicher Theologien ihren "Vorherrschaftsanspruch" ebenso aufgibt wie ihren "Eurozentrismus".

2. Aufbrüche in Kirche und Theologie der Dritten Welt.

Den kirchlichen Defiziten und theologischen Deformierungen in der Ersten Welt entsprechen jedoch nach Exelers Auffassung Aufbrüche in der Dritten Welt; sie machen den zweiten, positiv bestimmten Ausgangspunkt seines Konzepts einer vergleichenden Theologie aus.

Zu dem vom II. Vatikanum angeregten Prozeß der Verselbständigung der Ortskirchen gehört auch die allmähliche Entfaltung einer eigenständigen Theologie, die den jeweiligen kulturellen und sozialen Kontext in ihre Reflexion einbezieht und damit *bewußt* das vollzieht, was bislang eher unbewußt geschehen war. Ein typisches Beispiel dafür ist sicherlich die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die sich auf die theologischen und pastoralen Neuorientierungen des Konzils beruft, in dessen Licht sie die Situation des von wirtschaftlicher Not und politischer Unruhe geprägten Kontinents betrachtet. Der Einbezug des sozio-kulturellen Kontextes in die theologische Reflexion führte zu einer "Theologie in lateinamerikanischer Perspektive", der es zum einen um eine geschichtliche Wirksamkeit in den betreffenden Ländern geht, zum anderen aber auch darum, "einen Beitrag für das Leben und die Reflexion der universalen christlichen Gemeinschaft zu leisten".⁷

Exeler kommt es darauf an, genau diesen Beitrag als authentischen Beitrag wahrzunehmen und für die Kirche der Ersten Welt zu rezipieren. Dabei rechnet er damit, daß diese neuen kontextuellen Theologien in engem Kontakt mit der religiösen, sozialen und pastoralen Praxis entwickelt werden und nichtakademischen Typs sein können. Daraus folgt freilich eine Relativierung der westlichen Theologie, insofern diese ihren Anspruch auf Vorherrschaft aufgeben und sich als eine Stimme im theologischen Konzert begreifen muß. Dementsprechend sind die ein-

heimischen Theologien nicht partikuläre Anwendungen der universalen (westlichen) Theologie, sondern eigenständiger authentischer Ausdruck der Glaubensreflexion. Diese Wahrnehmung und Anerkennung allein macht schon den ersten Schritt zur Überwindung des Eurozentrismus aus.¹⁰ J. B. Metz bezeichnet diesen entscheidenden Vorgang in der Nachmoderne als "Weg von einer kulturell mehr oder weniger monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche".¹¹

Das theologische Gespräch zwischen den verschiedenen Kulturräumen, wie auch das wechselseitige Lernen gehören unabdingbar zur Katholizität einer solchen Theologie. Als wesentliches Merkmal der neu sich entfaltenden Theologien im Kontext der Dritten Welt sieht Exeler die Zusammenschau von Spiritualität und sozialem Engagement und weist in diesem Zusammenhang eindringlich darauf hin, "daß die soziale Dimension des christlichen Glaubens in allen Theologien der südlichen Halbkugel eine grundlegende Rolle spielt".¹² Die in der Dritten Welt entwickelte Theologie, vorab die Befreiungstheologie, entdeckt und akzentuiert mithin in Exelers Augen jene soziale Dimension, die in der europäischen Tradition unzureichend ausgebildet ist.

3. Ziel der vergleichenden Theologie

Um nun die theologischen Aufbrüche in der Dritten Welt für die Gesamtkirche fruchtbar zu machen und die theologischen Defizite in der Ersten Welt abzubauen, plädiert Exeler für eine "vergleichende (Pastoral)Theologie", in der "die theologischen Reichtümer und 'Charismen' der einzelnen Kirchen und Kulturkreise für die große katholische Einheit theologischen Denkens fruchtbar gemacht werden könnte"¹³. Dabei will Exeler die Katholizität dadurch fördern, daß er an die Stelle eines "zentralistischen katholischen Denkens", das sich vom Blick auf die Zentrale in Rom definiert, ein "ökumenisches katholisches

Denken" treten lassen will, das sich von den Querverbindungen der einzelnen Kulturkreise her bestimmt.¹⁴

Um der Verschiedenheit der Theologien gerecht zu werden, die beim Vergleich zutage tritt, greift Exeler auf eine Typologie zurück, die er aus dem historischen Längsschnitt entwickelt. In dieser Perspektive sieht er eine pastorale *Episkopaltheologie* (im 4. und 5. Jahrhundert); eine rationale *Universitätstheologie* (Hochmittelalter); eine spirituale *Mönchstheologie* (13. und 14. Jahrhundert).

Diese Typen projiziert er synchronisch in die Gegenwart, d.h. er sieht sie als gleichzeitig miteinander existierende Typen von Theologie. Näherhin sieht er bei den aus ihrer pastoralen Erfahrung sprechenden Bischöfen der Dritten Welt eine Art Episkopaltheologie, während er im indischen Raum etwa eine Art Mönchstheologie sich entwickeln sieht; im nordatlantischen Raum dagegen bleibt die Universitätstheologie vorherrschend. Nun kommt es nicht darauf an, die genannten Typen gegeneinander auszuspielen oder falsche Alternativen aufzubauen. Exeler verfällt weder in den Fehler, die akademische Theologie als unüberholbar beste oder schlechteste aller möglichen zu stilisieren, noch idealisiert er die kontextuellen Theologien oder billigt deren bisweilen vorgebrachte Gesprächsverweigerung. Er plädiert vielmehr unermüdlich für einen nicht bevormundenden Dialog zwischen den Kulturräumen, die sich nicht in vermeintlicher Autarkie verschließen dürfen; denn wenn die katholische Kirche eine Welt-Kirche ist, kann auch ihre kulturell plurale Theologie nurmehr im Welthorizont gelingen.

Mit Blick auf die Befreiungstheologien und ihre Entdeckung der sozialen Dimension hat Exeler es anfanghaft unternommen, zentrale Aussagen des Glaubens neu "durchzubuchstabieren", um deren in der westlichen Theologie weithin verlorengegangene soziale Dimension wiederzugewinnen. Um "dem Glauben neue Bahnen zu brechen" (so der programmatische Titel eines seiner letzten Bücher) betrachtet er zentrale theologische Themen,

wie Gott, Mensch, Kreuz, Auferstehung, Kirche, Maria, unter dieser Perspektive. Daß ihm dabei die kirchliche Entwicklung auf dem von ihm besonders geschätzten Kontinent Lateinamerika¹⁵ vor Augen stand, erhellt vor allem das dort neu akzentuierte Eucharistieverständnis ("Leib Christi" unter der Gestalt des Brotes und der Armen).¹⁶

Insgesamt hat Adolf Exeler ebenso zur Bestimmung des Ortes einer interkulturell vergleichenden Theologie beigetragen wie zu ihrer exemplarischen Durchführung. "Rückhaltlose Anerkennung verdient Exelers Absicht, die eurozentrische Gefangenschaft der Theologie überhaupt zu überwinden, Paternalismus durch Partnerschaft abzulösen und dem interkulturellen theologischen Dialog, der ja längst im Gang ist, auch den wissenschaftstheoretischen Ort zu geben, der dieser Praxis gerecht wird."¹⁷ Wie unter Berücksichtigung dieser Vorgaben der Weg zu einer interkulturellen Theologie aus?

2. WEGMARKEN ZUM INTERKULTURELLEN THEOLOGISCHEN DIALOG

Drei wichtige Wegmarken bestimmen die Ausbildung einer bislang kaum in Umrissen wahrnehmbaren interkulturellen Theologie: Die konziliare Eröffnung des weiten Feldes, der Rang des partikulären geschichtlichen Augenblicks und die theologische Integration der pluralen Ausdrucks- und Reflexionsgestalten des Glaubens im jeweiligen Kontext.

1. Konziliarer Optativ

Ein entscheidendes Moment für einen interkulturellen Dialog in Kirche und Theologie war zweifellos die Öffnungsbewegungen des II. Vatikanischen Konzils, die zu den Weichenstellungen für die künftige Fahrt zwischen den Kulturen werden sollten. Diese Fahrt zu unternehmen, ist deshalb nicht mehr ins Belieben des Lehramts oder der Theologie gestellt, weil sich die Kirche mit dem II. Vatikanum erstmals in ihrer Geschichte als Weltkirche

vollzog und damit notwendig die Kulturen einbezog, in denen sie sich verwurzelt hatte.

Initiiert und vorbereitet von Johannes XXIII., der mit seiner Friedenszyklika "Pacem in terris" (1963) das Gespräch mit allen Menschen guten Willens eröffnete, legte das Konzil die Fundamente sowohl für die innerkirchliche Pluriformität als auch für den Dialog nach außen.

Ad intra. Als Konsequenz dessen, daß das Volk Gottes in allen Völkern existiert und sich durch seine Weltweite auszeichnet, "fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind" (LG 13). Daß die einzelnen Lokalkirchen in ihrem liturgischen, spirituellen und theologischen Erbe eine Pluralität entwickeln, ist kein Hindernis, sondern gerade Ausdruck der Katholizität der "einträchtigen Vielfalt der Ortskirchen" (LG 23). Zu dieser ekklesialen Vielfalt kommt im missionarischen Prozeß die Aufgabe, "in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung anzuspornen" (Missionsdekret *Ad gentes* 22), um jenseits von Partikularität und Synkretismus das christliche Leben dem Geist und Eigenwert jeder Kultur anzupassen.

Ad extra. Die Öffnung nach außen meint nicht nur interkonfessionell den Dialog mit den "getrennten Brüdern" (Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio*), sondern auch interkulturell mit den verschiedenen Kulturen und Weltanschauungen (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*) sowie interreligionisch mit den nichtchristlichen Religionen (Erklärung *Nostra aetate*), deren Anerkennung durch die Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) abgesichert wurde.

Das in der Öffnung angestrebte neue Verhältnis zu den Kulturen und Religionen¹⁸ beschränkt sich nicht auf die negative Bestimmung, daß die Kirche "an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist" (GS 42); darüber hinaus bekräftigt das Konzil, daß die Kirche es aufgrund der

Universalität ihrer Sendung vermag, "mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen, zur Bereicherung sowohl der Kirche wieder verschiedenen Kulturen" (GS 58). Diesem noch lange nicht abgeschlossenen Prozeß einer Einheit mit den verschiedenen Formen der Kultur (*communione cum diversis culturae formis inire*) versucht eine interkulturelle Theologie zu dienen.

Aufgrund der oft unauflösbaren Einheit von Kultur und Religion, gerade im asiatischen Raum, war es nur folgerichtig, die Öffnung zu den Kulturen hin auch ausdrücklich auf die Religionen auszudehnen und darauf zu dringen, daß die Christen durch Dialog und Kooperation "jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern" (*Nostra aetate* 2).

Diese Öffnungsbewegungen des Konzils ad intra und ad extra sind nicht so sehr an Missionsstatistiken interessiert, sondern an einer "qualitativen Katholizität"¹⁹ (Y. Congar), welche der Kirche durch den Austausch mit Kulturen und Religionen zuwächst. Einer solchen Katholizität, wie sie auch Exeler vorschwebte, den Weg zu bahnen, kann als eines der Ziele interkultureller Theologie gelten. Der konziliare Optativ war dafür die Initialzündung, die ihre Fortsetzung fand im Apostolischen Schreiben Pauls VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute; hier gilt in Fortschreibung der konziliaren Erkenntnisse, daß es die universale Kirche ist, "die in verschiedenen Kulturräumen, sozialen und menschlichen Ordnungen Wurzeln schlägt und dabei in jedem Teil der Welt verschiedenen Erscheinungsweisen und äußere Ausdrucksformen annimmt" (*Evangelii nuntiandi* Nr. 62). Es geht mithin nicht nur um die Legitimität, sondern auch um die Reichtümer der eingewurzelten Teilkirchen und, so muß man fortfahren, um die Reichtümer der eingewurzelten Theologien.

2. Historischer Imperativ

Zur Öffnungsbewegung und zum Dialogprogramm des Konzils kam als epochaler Impuls die spirituelle und sozialwissenschaftlich vermittelte Wahrnehmung der notvollen Situation in vielen Ländern der Dritten Welt (vorab Lateinamerika), die zu einer Ausbildung kontextueller Theologien in diesen Regionen führte. Mit ihrem Einlassen auf die Situation haben diese Theologien vollzogen, was der Münchener Philosoph Max Müller als "historischen Imperativ" bezeichnet hat. Denn was theologisch - in Analogie zur Inkarnation - als Notwendigkeit der "Inkulturation"²⁰ bezeichnet wird, umschreibt der im Rahmen einer philosophischen Anthropologie stehende "historische Imperativ" für die Geschichte.

Gegenüber dem im Kontext der abendländischen Geistmetaphysik formulierten "kategorischen Imperativ" eines Immanuel Kant, der aufs Allgemeine zielt ("handle so, daß die Maxime deines Handelns die Maxime alles Handelns, jederzeit und an jedem Ort sein kann"), zielt der "historische Imperativ" aufs Besondere, auf die konkrete geschichtliche Aufgabe: "tue das, was kein anderer tun kann und was Du in der Gemeinschaft als gerade Deine jetzige alleinige Aufgabe übernehmen kannst".²¹ Ziel dieses im Rahmen einer Freiheitsphilosophie entwickelten Imperativs ist "nicht die Überwindung der Geschichte, sondern der Hineingang in sie", ist nicht Überwindung aller Andersheit, distanzierteres Begreifen oder "Befreiung vom Fremden", sondern "Inständigkeit", Hineingabe in die Begegnung mit Neuem, Gestaltung der Welt und "Bewährung am anderen". Kurz: es geht um einen Grundzug geschichtlicher Freiheit, um die "Inkarnation" als geschichtlichen Augenblick von absolutem Wert, der nicht nur Durchgang oder Hinweis ist.²²

Wendet man den so verstandenen "historischen Imperativ" auf die Kirche an, dann braucht sie nicht zu sein, was alle sein können, soll aber wohl das sein, was nur sie selbst sein kann. Theologisch erhellt er also unzweifelhaft das Vorgehen

der lateinamerikanischen Kirche, ihrer Programmschriften von Medellín (1986) und von Puebla (1979) und ihrer typischen Theologie. Denn dieser geht es nicht darum, eine möglichst zeitenthobene, ewig richtige Theologie zu entwerfen, die völlig unberührt von der Geschichte wäre, in der sie artikuliert wurde. Eine "unbedingt" gültige theologische Reflexion ist eher ein Ideal europäischer Theologie, wie etwa die Aussage J. Höffners zeigt, der gerade in der *überzeitlichkeit* der thomanischen Theologie ihre Qualität erblickt:

"Die wesentlichen Aussagen der Summa Theologica des heiligen Thomas von Aquin haben nichts mit den damals gebräuchlichen Mühlen oder mit den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen, mit Hörigkeit, Leibeigenschaft und Feudalsystem zu tun."²³

Hier läßt sich der neue theologische Ansatz der Befreiungstheologie genau studieren: denn von einer solchen "kategorischen Theologie" wenden sie sich ab zugunsten einer "historischen Theologie", für die das theologische Ideal genau darin besteht, die konkreten geschichtlichen Verhältnisse "kontextuell" in die theologische Reflexion einzubeziehen, ohne damit im mindesten dem vulgärmarxistischen Schema von Basis und Überbau zu folgen. Es geht der Befreiungstheologie nicht um distanzierteres Begreifen von ewig Richtigem, sondern um die Inständigkeit in der Welt der Armen und, um deren gerechtere Gestaltung, kurz: um die "Inkarnation" als geschichtlichen Augenblick von absolutem Wert: um die "Begegnung mit dem Herrn in den Armen".²⁴

3. Theologischer Integrativ

Der konziliare Optativ und der historische Imperativ gehen, wenn sie zum Zuge kommen, nicht spurlos an der Theologie vorüber. Erwächst dem Ideal der zeitenthobenen *theologia perennis* im Ideal der *Theologie im Kontext* wenn schon nicht eine Ablösung, so doch wenigstens eine starke Konkurrenz, dann tauchen spezifische neue Fragestellungen auf. Die theologische Sensi-

Aktueller Nachtrag d. Red.:

Heftschwerpunkt in: WZM 39 (1987) 6

Gesine Hefft, Ehe, nichteheliche Lebensgemeinschaft und der Segen der Kirche (ebd. 310-326)

Oswald Bayer, Zeit zur Antwort - Ehe als freie Lebensform, Elternschaft und Beruf (ebd. 326-338)

Essayistisch: Andreas Kaplan, Bis daß der Tod... Aus den Archiven des jüngsten Gerichts, in: Kursbuch 87, 117-143 (1987)

Tagung: 'Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei... Die Verbindlichkeit sozialer Beziehungen in Partnerschaft, Ehe und Familie' (15.-18.10.87 Ev. Akademie Loccum - später dok. in: Loccumer Protokolle)

bilisierung für die sozio-kulturellen Kontexte, vor allem wenn sie von sozialer Not, politischer Unterdrückung und kultureller Marginalisierung geprägt sind, führen zu einer Pluralität von Theologien, die nicht ohne weiteres symphonisch konvergieren.

Theologische Pluralität. Neben der methodischen Vielfalt und dem Wandel hermeneutischer Voraussetzungen ist es vor allem das Moment der Kontextualität,²⁵ das notwendig zu einer Pluriformität der Theologie führt, die einerseits die Vorläufigkeit allen theologischen Bemühens widerspiegelt und andererseits Vitalität und Reichtum gläubiger Reflexion. Es besteht weitgehend Konsens darüber,

"daß es in der Christenheit und auch in der katholischen Kirche grundsätzlich einen legitimen 'Pluralismus der Theologien' gibt und geben darf, die je nach den nicht mehr adäquat durchreflektierbaren kulturellen und epochalen (aber oft uhrzeitlich gleichzeitigen) Situationen, die sie widerspiegeln, verschieden sind und nicht mehr in eine Theologie ganz integriert werden können".²⁶

Daher liegt auf der Hand, daß diese pluralen Theologien in einem Dialog untereinander stehen müssen, wenn sie denn zur qualitativen Katholizität der Kirche beitragen wollen. Aus diesem Grund bedarf es, wenn nicht als eigener Disziplin, so doch als integrales Moment aller theologischen Fächer, einer interkulturellen Theologie, die das Gespräch zwischen den Theologien in Gang hält und vermittelt, sowohl in Konfliktfällen als auch zum wechselseitigen Austausch. Dieselbe Notwendigkeit ergibt sich aus der:

Kontextualität. Obgleich das Stichwort "Kontextualität" noch nicht sehr lange zum theologischen Vokabular gehört, hat es erstaunlich schnell semantische Karriere gemacht und ist nicht mehr wegzudenken.²⁷ Eine im (sozialen, politischen, kulturellen) Kontext betriebene Theologie zieht vier Faktoren in Betracht: (1) die Botschaft des Evangeliums, (2) die Tradition

des Christentums, (3) die jeweilige Kultur eines Landes und (4) den sozialen Wandel in dieser Kultur.²⁹ Je nach Betonung eines dieser Momente ergibt sich eine Typologie von kontextuellen Theologien: Eine vom Evangelium zum Kontext sich bewegende Theologie (der klassische Fall) versucht die christliche Botschaft jeweils neu zu "übersetzen", hebt also auf die christliche Identität innerhalb einer Kultur ab. Eine mehr die Kultur betonendes Modell versucht den dort verborgenen Christus zu suchen und ist um die kulturelle Identität des Christen besorgt. Ein mehr am sozialen Wandel orientierte Praxismodell (wie z.B. die Befreiungstheologien) ist an Gottes Handeln in der Geschichte interessiert und an der Orthopraxis des Christen. Ein synthetisches Modell versucht alle relevanten Elemente - Evangelium, Tradition, Kultur, sozialer Wandel - gleichermaßen ernstzunehmen und als Methode den Dialog zu pflegen. Nach diesem Modell, das auf die angezielte interkulturelle Theologie zusteuert, geht es um den "Prozeß einer immer neuen 'kulturellen Einfügung' der transkulturellen Glaubenssubstanz des Evangeliums, die ihrerseits nie außerhalb einer partikulären kulturellen Form gefunden und rezipiert werden kann".²⁹ Dabei entspricht der nötigen Inkulturation des Evangeliums³⁰ auf der einen Seite die Notwendigkeit der "Evangelisierung der Kulturen" auf der anderen Seite (*Evangelii nuntiandi* Nr. 20).³¹ Diese neue Tradierungsgestalt des Christentums, die sich durch die Kontextualisierung herausbildet, drängt zu einer interkulturellen Theologie.

3. AKTUELLE EXEMPEL INTERKULTURELLEN AUSTAUSCHS

Die Fruchtbarkeit interkulturellen Austauschs in Kirche und Theologie kann verdeutlicht werden an zwei zentralen Themen aus der (lateinamerikanischen) Befreiungstheologie, die hier exemplarisch als bekanntester Typ kontextueller Theologie des den sozialen Wandel betonenden Praxismodells herangezogen

wird: Es sind die "vorrangige Option für die Armen" und die Rede von der "sozialen Sünde".

1. Vorrangige Option für die Armen.

Diese Option kann inzwischen nicht mehr als Sonderlehre ins theologische Abseits verwiesen werden, weil sie sowohl im konziliaren Erneuerungsprozeß als auch in der Praxis des gläubigen Volkes wurzelt und lehramtlich rezipiert worden ist. Es war Johannes XXIII., der die Forderung nach einer "Kirche der Armen"³² erhob, die vom II. Vatikanischen Konzil nicht nur ad intra aufgegriffen wurde (LG 8), sondern auch ad extra, als Wahrnehmung der Gegenwart Christi in den Armen (GS 88) und als Kennzeichen ihres missionarischen Vorgehens auf dem von Christus vorgelebten "Weg der Armut" (Ad gentes 5).³³ Auch die Kirchliche Sozialverkündigung, die sich der global gewordenen sozialen Frage des 20. Jahrhunderts zuwandte, mißt dem Verhältnis der Kirche zu den Armen als Prüfstein der Treue zu Christus maßgebliche Bedeutung zu (*Populorum progressio* [1967] Nr. 4 und 9; *Laborem exercens* [1981] Nr. 8). Durch diese kirchlichen Vorgaben,³⁴ aber auch durch das Klima politischer Gärung wurde das Bewußtsein der lateinamerikanischen Theologen für die soziale Lage in ihren Ländern geschärft. Die spirituelle Grunderfahrung eines verarmten und zugleich gläubigen Volkes öffnete ihnen die Augen des Glaubens. Sie entdeckten den einen Gekreuzigten in den vielen durch die Lebensumstände "Gekreuzigten". In den Armen des Kontinents erkannten sie den Weltenrichter, der sich mit dem Geringsten seiner Brüder identifiziert hat (Mt 25, 31-46). Diese kontextuelle Christusbegegnung in den Armen macht das spirituelle Herzstück der Befreiungstheologie aus,³⁵ die als professionelle (wissenschaftliche) Reflexion eingebunden bleibt in die populäre (volksweisheitliche) und pastorale (hirtenamtliche) Glaubens- und Hoffnungsrechenschaft.³⁶

Von hierher ergeben sich die Aufgaben einer befreienden Praxis im Raum des Sozialen, Kulturellen und Politischen sowie einer damit verbundenen befreienden Evangelisierung und Pastoral, aber auch die theologische Aufgabe, das Christentum aus dieser Perspektive neu zu durchdenken.

All diese praktischen und theologischen Bemühungen haben ihren Niederschlag gefunden in der *vorrangigen Option für die Armen*, die kein bloß theologisches Postulat ist, sondern zum "status confessionis"³⁷ der Kirche in dieser Situation gehört und daher zur programmatischen Selbstverpflichtung der Kirche Lateinamerikas wurde, die in die episkopalen Beschlüsse von Medellín (1968) und Puebla (1979) einging.³⁸ Dort (in Puebla) bestätigten die Bischöfe "die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinn einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung" (Nr. 1134). Den theologischen Rang dieses "Einbruchs des Armen" (*irrupción del pobre*), der nicht nur lokalkirchlich gilt, beschreibt Gustavo Gutiérrez folgendermaßen:

"Mit den Augen des Glaubens betrachtet verstehen wir, daß der Einbruch des Armen in die Gesellschaft und Kirche Lateinamerikas letztlich ein Einbruch Gottes in unser Leben ist. Dieser Einbruch ist der Ausgangspunkt und auch die Achse der neuen Spiritualität. Er weist uns daher den Weg zum Gott Jesu Christi."³⁹

Diese Wegweisung mußte gesamtkirchlich ernstgenommen werden, denn es geht um die zentrale Frage nach Gott in einer epochalen Situation. "Fehlen die Armen in der Kirche, dann hat sie auch ihren Herrn und dann hat die Theologie ihren evangelischen Inhalt verloren."⁴⁰ Die Wegweisung ist ernstgenommen worden und hat sich in der Rezeption der Option für die Armen in lehramtlichen Dokumenten der Weltkirche niedergeschlagen; bei aller Kritik an der Befreiungstheologie lassen die beiden römischen Instruktionen *Libertatis nuntius* (1984) und *Libertatis conscientiae* (1986) deren Option nicht nur unangetastet,

sondern bestätigen sie auch als biblisch und kirchlich begründete Entscheidung.⁴¹

Auch ein *Brief Papst Johannes Pauls II.* an die brasilianische Bischofskonferenz (1986) unterstreicht deren Aufgabe, bei der Entwicklung einer korrekten und notwendigen, homogen mit der Theologie und loyal mit Lehre der Kirche verbundenen Theologie darauf zu achten, daß sie "unter sorgsamer Beachtung einer vorrangigen, nicht ausschließenden und nicht ausschließlichen Liebe zu den Armen verwirklicht wird".⁴²

Auch die 20 Jahre nach dem Ende des Konzils abgehaltene *Sondersynode der Bischöfe* in Rom (1985) plädiert in ihrem Schlußdokument für die Option für die Armen, weil in der Geist des Evangeliums leuchte und die Heilssendung der Kirche ganzheitlich gesehen werden müsse.⁴³

Auf der Ebene nationaler Bischofskonferenzen haben die katholischen Bischöfe der USA in ihrem *Hirtenbrief "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle"*⁴⁴ der Option für die Armen einen zentralen Platz eingeräumt: Angesichts des "sozialen und moralischen Skandals" der Armut in einem so reichen Land (Nr. 16) sehen sie sich der Aufforderung gegenüber, "eine grundlegende 'Option für die Armen' zu treffen, für die Stimmlosen zu sprechen, die Wehrlosen zu verteidigen, politische Maßnahmen und soziale Einrichtungen danach zu bewerten, wie sie sich auf die Armen auswirken" (Pastoralbotschaft Nr. 16). Diese besondere ethische Verpflichtung den Armen gegenüber beschränken sie nicht auf die Armen im eigenen Land (Nr. 170-215), sondern weiten sie aus auf die Dritte Welt (Nr. 252), nicht ohne sie sogar als notwendige Perspektive der US-amerikanischen Außenpolitik zu fordern (Nr. 260).

Kurz: Die "vorrangige Option für die Armen" ist ein gutes Beispiel für den interekklesimalen und interkulturellen Austausch: vom sozialen Kontext Lateinamerika und dem konziliaren Impuls angestoßen, wird die Option zunächst in Lateinamerika praktisch und theologisch entfaltet und wandert dann, nicht

ohne die Vermittlung der franziskanischen Ordensgemeinschaft und der Gesellschaft Jesu,⁴⁵ sowohl in die anderen Ortskirchen der Dritten Welt als auch in lehramtliche Verlautbarungen der Gesamtkirche, bis sie auch in den Ortskirchen der Ersten Welt, beim Volk und bei den Theologen,⁴⁶ Widerhall findet.

2. Die "soziale Sünde"

Einen ähnlichen interkulturellen Slalom hat die Kategorie der "sozialen Sünde" genommen, bis sie nach einem theologischen Klärungsprozeß in bestimmtem Umfang auch lehramtlich rezipiert wurde und Praxis und Theologie der Gesamtkirche bereicherte.⁴⁷ Diese Kategorie ist Ergebnis eines Verfahrens, in dem die lateinamerikanische Befreiungstheologie den Sündenbegriff auf den sozio-politischen Kontext des Subkontinents bezog, mithin "kontextualisierte" und dabei ergänzend erweiterte.

Ein Beispiel von Karl Rahner mag vortheoretisch veranschaulichen, worum es geht, bevor die schwere Geburt dieser Kategorie skizziert wird. "Wenn man eine Banane kauft, reflektiert man nicht darauf, daß deren Preis an viele Voraussetzungen gebunden ist. Dazu gehört unter Umständen das erbärmliche Los von Bananenpflückern, das seinerseits mitbestimmt ist durch soziale Ungerechtigkeit, Ausbeutung oder eine jahrhundertealte Handelspolitik. An dieser Schuldsituation partizipiert man nun selbst zum eigenen Vorteil. Wo hört die personale Verantwortung für die Ausnützung einer solchen schuldmitbestimmten Situation auf, wo fängt sie an?"⁴⁸

Von Anfang an hat die Befreiungstheologie als eine ihrer zentralen Kategorien von der "strukturellen" oder "sozialen Sünde", dem theologischen Pendant zu "Befreiung" gesprochen. Dabei war sie weniger an einer denkerischen Bewältigung interessiert, sondern aus einem spirituellen Motiv an einer praktischen Umformung der von zugespitzten Sozialkonflikten geprägten Situation.

Im ersten systematischen Entwurf einer Theologie der Befreiung bestimmte Gustavo Gutiérrez die Sünde als soziale und geschichtliche Tatsache. "Sünde wird greifbar in unterdrückten Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen. Die Sünde erscheint so als fundamentale Entfremdung, als Wurzel einer Situation der Ungerechtigkeit und Ausbeutung."⁴⁹ Das für jeden auch analogen Sündenbegriff unabdingbare theologale Moment kommt zum Ausdruck in der Bestimmung, daß nicht nur sündhaftes Handeln, sondern auch dessen Manifestationen eine "Beleidigung" Gottes sind, insofern sie sich gegen die Schöpfungsordnung Gottes und gegen den Menschen als sein Ebenbild richten.

Das auf sachliche Klärung bedachte Dokument der *Internationalen Theologenkommission* "zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil" (1976) hält es zwar für problematisch, von "sündigen Strukturen" zu sprechen, weil die Rede von der Sünde in den Zusammenhang einer personalen Freiheitsentscheidung gehöre, doch läßt es auch keinen Zweifel daran, "daß durch die Macht der Sünde Unrecht und Ungerechtigkeit in die sozio-ökonomischen und politischen Institutionen eindringen können".⁵⁰

Die schwere Geburt eines am sozialen Wandel interessierten Sündenverständnisses kam 1979 im *Schlußdokument von Puebla* zu einem glücklichen Abschluß. Hier machte der lateinamerikanische Episkopat die befreiungstheologische Konzeption kirchenamtlich. Das Dokument von Puebla spricht bisweilen in einem Atemzug von der personalen und sozialen Sünde, doch legt es einen deutlichen Schwerpunkt auf die soziale Sünde, die als "Objektivierung der Sünde im wirtschaftlichen, sozialen, politischen und ideologisch-kulturellen Bereich" (Nr.1113) verstanden wird. Den "systemischen" Charakter, den die Sünde annehmen kann, betont das Dokument mit dem Hinweis, daß die Sünde auch ganze Systeme, wie den Marxismus und den liberalen

Kapitalismus präge (Nr. 92), aber auch in der Kultur ihr Unwesen treibe (Nr. 405). Die Kategorie der sozialen Sünde soll natürlich keineswegs die der persönlichen Sünde verdrängen oder gar ersetzen; das erhellt aus einer reifen Formulierung des Dokuments, derzufolge die Sünde immer das Wachsen der Liebe und der Gemeinschaft behindern werde, "sowohl vom Herzen der Menschen aus als auch von den unterschiedlichen, von ihnen geschaffenen Strukturen aus, in denen die Sünde derer, die sie begründet haben, ihre zerstörerische Spur hinterlassen hat" (Nr. 281).

Schließlich hat mit dem Schreiben *"Reconciliatio et paenitentia"* Johannes Pauls II. (1984) erstmals ein für die Gesamtkirche verbindliches Dokument des Lehramts die Rede von der sozialen Sünde aufgegriffen und dabei drei Bedeutungen differenziert,⁵¹ die das Mißverständnis ausschließen, als gehe es um eine Verlagerung des Ethos von den Personen auf die Strukturen.⁵² Das dreifache Verständnis der sozialen Sünde meint zunächst die soziale Dimension jeder Sünde, sodann die spezifischen Sünden im sozialen Bereich, die sich unmittelbar gegen den Nächsten richten, etwa die "himmelschreienden Sünden" der Unterdrückung der Witwen, Waisen und Armen oder der Vorenthaltung des gerechten Lohns. Das hat die Tradition immer gewußt. Neu hingegen ist, bestimmte soziale Ordnungen und Strukturen selbst im analogen Sinn als "Sünde" zu bezeichnen, um damit auszudrücken, daß objektive soziale Übel "pekkaminös" sein können⁵³ oder daß, wie das Konzil sagte, "die objektiven Verhältnisse selbst (*ordo rerum*) von den Auswirkungen der Sünde betroffen sind", die ihrerseits wieder neue Antriebe zur Sünde bieten (GS 25); diesen Sachverhalt formuliert die *Instructio Libertatis conscientiae* (1986) so: "Im Licht des Evangeliums scheinen manche Gesetze und Strukturen das Zeichen der Sünde zu tragen und deren unterdrückenden Einfluß in der Gesellschaft zu verlängern." (Nr. 54)

Kurz: es gibt "so etwas wie objektivierte Sünde, gesellschaftlich verfaßte Widergöttlichkeit",⁵⁴ die je nach kulturellem Kontext sehr unterschiedlich zu Tage tritt. Die Kategorie der "sozialen Sünde" verlangt nach einer interkulturell vermittelnden theologischen Reflexion, die den kritischen Rezeptionsprozeß begleitet, oder – ein Desiderat – mit der großen westlichen Erbsündetradition ins Gespräch bringt, das Schuldverständnis anderer Kulturräume einbezieht etc.

4. DIMENSIONEN EINER INTERKULTURELLEN THEOLOGIE

Hier kann es verständlicherweise nicht darum gehen, die Gestalt einer künftigen interkulturellen Theologie zu umreißen, ihre Aufgabenbereiche und Methoden, ihr Verhältnis zu den theologischen Disziplinen und ihren Ort "zwischen" allen Stühlen der verschiedenen Kulturen und Theologien. Es sei nur auf die drei raum-zeitlichen Dimensionen verwiesen, die jede künftige Gestalt einer interkulturellen Theologie wird berücksichtigen müssen, wenn sie ihrer vermittelnden Aufgabe zwischen den Kulturräumen und Geschichtszeiten gerecht werden will. Diese drei auf die Zeitachse verteilten Dimensionen sind:

- * eine retrospektive auf die Geschichte von Kirche und Theologie hin, die in diachronischem Längsschnitt vergleichend arbeitet, bis hin zu den normativen biblischen Ursprüngen;
- * eine synchronische, auf das breite Spektrum der zeitgenössischen Entwicklungen in der Gegenwart gerichtete Perspektive, die im Querschnitt vergleicht, unterscheidet, vermittelt;
- * eine prospektive Dimension schließlich, bei der es darum geht, auf eine vorausschaubare Zukunft hin theologische Synthesen in den Blick zu nehmen und vorzubereiten, nicht ohne eschatologischen Vorbehalt.

1. *Retrospektive Dimension*

Das Studium der Kirchen- und Theologiegeschichte unter dem interkulturellen Aspekt eröffnet ein vom einzelnen nicht mehr

überschaubares Feld, dessen Reichtum theologisch noch lange nicht eingeholt ist. Je deutlicher dieser Umstand vor Augen steht, desto weniger wird die Forderung nach Kontextualität und interkulturellem Vergleich überraschen. Denn die Geschichte des Christentums ist ein einziger Inkulturationsvorgang mit tausendfachen Facetten, mit Gelingen und Mißlingen. Das Aufsprengen des für das Evangelium zu engen jüdischen Rahmens auf dem Apostelkonzil (Apg 15), das Hineingehen in die Welt der griechisch-römische Antike und die Übernahme der "lingua franca" der oströmischen Provinzen für die Heiligen Schriften, die Konfrontation mit der germanischen Welt:⁵⁵ geschichtliche Prozesse der Anverwandlung, die zur mittelalterlichen Ausbildung eines "orbis christianus" führten, dessen vermeintlich universaler Charakter spätestens nach Reformation und iberischer Expansion zu Beginn der Neuzeit zu zerbrechen begann und zu Differenzierungsprozessen führte, die erst beim ersten Selbstvollzug der katholischen Kirche als Weltkirche⁵⁶ kirchenamtliche Anerkennung fanden.

Wer diese komplexen und durchaus ambivalenten Prozesse zur Kenntnis nimmt, den wird es nicht verwundern, daß es heute zum einen in den Kernlanden des Katholizismus wie auch der Reformation neuer Inkulturation bedarf, um Antwort auf die Frage zu geben, ob denn ein junger Mensch im säkularisierten Europa, "wenn er in der Kirche heute glaubender Christ sein will, sich in einen kulturellen Kontext der Vergangenheit begeben (muß), um seinen Glauben auszudrücken".⁵⁷

Den Geschichtsbewußten wird es zum anderen auch nicht verwundern, daß nach der westlichen Auseinandersetzung mit der unbefriedigbaren Aufklärung die global gewordene "soziale Frage" des 20. Jahrhunderts (Nord-Süd-Konflikt) auf der Tagesordnung steht, die sich vor allem im afriasiatischen Raum mit Fragen des kulturellen und multireligiösen Kontextes verbindet.

Der Blick auf historische Typen von Theologie verhalf Adolf Exeler zu einer Verständniskategorie, als er mit Blick auf den

Kirchenvater und Bischof Johannes Chrysostomus im 4. Jahrhundert von einer eng mit dem pastoralen Bemühen verknüpften "Episkopaltheologie" sprach, wie man sie heutzutage in Lateinamerika finden kann, etwa bei einem Bischof wie Dom Hélder Câmara.⁵⁸ Daß sowohl in der heutigen lateinamerikanischen Theologie als auch in der eines Chrysostomus die biblische Perikope vom Weltgericht (Mt 25, 31-46) im Zentrum steht,⁵⁹ ist nur ein Indiz mehr dafür, daß es offensichtlich Stile des Theologietreibens gibt, "die die der frühen Kirchenväter waren und die heute in Randgebieten der christlichen Welt zu neuer Blüte gelangen".⁶⁰

Für den anstehenden interkulturellen theologischen Dialog wären als abschreckende oder anregende Exempel aus der Geschichte vor allem die *Begegnungen oder Zusammenstöße des Christentums mit den Kulturen* heranzuziehen. Was die missionarisch verbrämte Expansion Europas nach Osten und Westen angeordnet hat, gehört zu den okzident- und kirchenkritischen Binsenwahrheiten. Was an Kenntnis, Respekt und Austausch, an wechselseitiger Bereicherung, Assimilation und Synthese von bleibendem Wert geleistet worden ist, wissen oft nur die Spezialisten. Erinnert sei nur an die Begegnung mit der chinesischen Kultur (Matteo Ricci SJ),⁶¹ mit den Kulturen Indiens (Robert de Nobili SJ),⁶² mit den Kulturen Iberoamerikas (Bartolomé de las Casas OP, José de Acosta SJ, Bernardino de Sahagún OFM),⁶³ deren christliche Protagonisten oft zugleich Missionare, Ethnographen und Linguisten waren.

Der interkulturell geschärfte Blick auf die Geschichte wird zum einen die große innere Differenzierung der europäischen theologischen Tradition wahrnehmen und zugleich ihre Plastizität,⁶⁴ d.h. ihr Sich-einlassen auf die wechselnden Kontexte. Dies wird eine bisweilen vorherrschende Vorstellung von einer monolithischen und abstrakten europäischen Theologie verunmöglichen und den interkulturellen Dialog historisch fundamentieren.

2. Synchronische Dimension

Diese differenzierte Wahrnehmung ist auch wichtig für das den alten Kirchen der nördlichen Hemisphäre aufgegeben Lernpensum, sich als Ortskirchen zu verstehen und somit sich und ihre Theologie zu "entuniversalisieren".⁶⁵ Sie ist freilich ebenso wichtig für diejenigen, die meinen, die europäische Theologie in Bausch und Bogen für obsolet oder irrelevant erklären zu sollen.

In aller Schärfe formuliert Enrique Dussel den schmerzlichen Lernprozeß für die europäische Theologie folgendermaßen:

"Es geht um die Krise des Traums von einer angeblichen theologischen Universalität, die nichts anderes war als die Erhebung der Partikularität des Zentrums zur Universalität, die anderen Ländern durch die Macht seiner Wirtschaft, Technologie - sogar auf der Ebene der theologischen Bibliotheken, Veröffentlichungen, Verwaltungsstrukturen - aufgezwungen werden konnte und kann."⁶⁶

Dem Pensum der "Entuniversalisierung" - man könnte auch sagen: der nachträglichen "Kontextualisierung" - ist vorbehaltlos zuzustimmen; denn es handelt sich bei diesem Vorgang nur um die Kehrseite eines anderen Prozesses: nämlich der Anerkennung und Wertschätzung der Authentizität der jungen Ortskirchen und ihrer kontextuellen Theologien. Die Abarbeitung dieses doppelten Pensums ist Vorbedingung und anfanghafte Durchführung einer interkulturellen Theologie.

Wenn man diesen Prozeß annimmt, der "auf das kommende Ende des eurozentrierten Christentums hinweist und den beginnenden Einfluß von christlichen Gemeinschaften und Theologien der Dritten Welt in Kirche und Gesellschaft",⁶⁷ dann steht man vor einer der Grundfragen interkultureller Theologie: *Wie verhalten sich die in den Kontexten der Ersten und der Dritten Welt entstehenden Theologien zueinander? Ist ein Bruch unvermeidlich oder gibt es eine Kooperation?* Seitens der Theologie in den reichen Industrienationen hilft es weder weiter, sich ein "theologisches Moratorium"⁶⁸ aufzuerlegen, noch hilft es auf

der Suche nach einer interkulturellen Theologie weiter, in der "Gewalt" den entscheidenden "Schlüssel zum Verständnis unserer westlichen Kultur" zu sehen.⁶⁹ Dies würde ebenso wie eine Dialogverweigerung seitens der inzwischen in Lateinamerika, Afrika und Asien vertretenen Dritte-Welt-Befreiungstheologen⁷⁰ die Gefahr einer Isolierung heraufbeschwören oder einer sonst bekämpften Universalisierung, die sicherlich nicht mehr der qualitativen Katholizität der einen Kirche dient. Es wäre unverantwortlich, "wenn man gegen das Monopol einer westlichen Theologie mit universalem Anspruch kämpfte, wenn man nicht gleichzeitig wachsam bliebe gegen eine Balkanisierung der Theologie, die damit dem Druck unterschiedlicher Nationalismen oder vielfältiger Ideologien ausgeliefert würde."⁷¹

Die interkulturellen Klärungen betreffen nicht nur das Verhältnis der Theologien in der Ersten und Dritten Welt, sondern vielleicht mehr noch das der neuen kontextuellen Theologien untereinander. Die Spannungen, die sich hier ergeben haben, zeigen sich etwa in den Dokumenten der ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (EATWOT),⁷² die sich seit 1976 weltweit organisiert haben und regelmäßig treffen, zuletzt 1986 in Mexiko, wo es um die Gemeinsamkeiten und Differenzen ihrer Theologien in drei Kontinenten ging.⁷³

Die Rezeption der in Lateinamerika entstandenen Befreiungstheologie in Asien und Afrika wurde zunächst durch den Umstand gefördert, daß in den entsprechenden Ländern bei aller Unterschiedlichkeit doch vergleichbare Sozialkonflikte und Prozesse der Pauperisierung vorlagen und -liegen. Doch sehr bald stellte sich heraus, daß den unterschiedlichen kulturellen und religiösen Kontexte eine derartige Bedeutung zukommt, daß heute zwei Hauptrichtungen der Dritte-Welt-Theologien unterschieden werden: eine sozio-ökonomische (Schwerpunkt Lateinamerika) und eine religiös-kulturelle (Schwerpunkt Afrika und Asien); diese Einsicht hat sich innerhalb der oben genannten Vereinigung erst spät (1981 New Delhi) durchsetzen können.⁷⁴

Ein weiteres Moment dürfte eine interkulturell arbeitende Theologie in Zukunft auszeichnen: ein neues Verhältnis der drei im Prozeß theologischer Erkenntnisfindung beteiligten Instanzen: *des Volkes, des kirchlichen Lehramts und der Fachtheologie*. Mag für den europäischen Kontext typisch sein, daß die Fachtheologie sich eher aufs Lehramt bezieht, sei es exegetisch oder kritisch, so kann für die neuen kontextuellen Theologien als charakteristisch gelten, daß sie sich mehr aufs "Volk" (*pueblo/povo*) beziehen, auf seine Glaubenspraxis und Weisheit. Dies führt für eine interkulturelle Theologie zur Frage, wie dieser vorwissenschaftliche Typ von "Theologie" auf einer begleitenden Reflexionsstufe, "Graswurzel-Theologie" (Geschichten, Lieder, Gedichte) oder auch "Theopraxis" (Glaubensreflexion über befreiende Praxis) genannt,⁷⁵ ernsthaft in ein Gespräch hineingenommen wird; Exeler hatte diese Frage für europäische Verhältnisse unter dem Stichwort "Theologie des Volkes" in die Diskussion eingebracht, leider ohne große Wirkungsgeschichte.⁷⁶

Über diese Fragestellungen hinaus gehört zu den Aufgaben jeder theologischen Disziplin eine interkulturelle Perspektive, sowohl im Blick auf die Geschichte der eigenen Disziplin als auch im Blick auf die gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen.⁷⁷

3. Prospektive Dimension

Diese auf die vorausschaubare Zukunft gerichteten Dimension, bei der es mit Blick auf interkulturelle Synthesen ohne Beschneidung der Eigenarten darauf ankommt, Bereiche abzustecken und Wege zu erkunden, läßt sich auch unter das Stichwort "Ökumene" stellen, das dabei freilich mehrfache Erweiterungen erfährt.

Über die Notwendigkeit einer Ökumene im klassischen Sinn der interkonfessionellen Einigung der christlichen Kirchen und Gemeinschaften, die sich im Lauf der Christentumsgeschichte

aufgespalten haben, besteht ein breiter Konsens, auch wenn das Aufeinanderzubewegen der Kirchen mühsam erscheint. Da gerade auch der *zwischenkirchliche Ökumenismus* nicht nur mit Lehrfragen auf amtlicher Ebene befaßt ist, sondern auch mit der Pluralität von Glaubensgestalten und Theologien, kann man bei ihm interkulturelle Fragestellungen studieren und von seinem Methodenrepertoire lernen.

Nun relativieren kontextuell arbeitende Theologen vor allem aus den asiatischen Kirchen diesen uns gewohnten Ökumenismus in einer dreifachen Weise: sie sprechen von einer "überkirchlichen Ökumene", von einer "Nachökumene" und haben schließlich eine "große Ökumene" mit den anderen Religionen im Blick; damit sind künftige Aufgabenfelder einer interkulturellen Theologie angesprochen.

* "*Überkirchlicher Ökumenismus*" bezieht sich im Rahmen des Bemühens, "das asiatische Gesicht Christi zu entdecken", auf die notwendige Versöhnung zwischen jenen vier Fraktionen oder Strömungen, die sich quer durch alle Kirchen und Konfessionen gebildet haben. Aloysius Pieris, ein bedeutenden Theologe Asiens (Sri Lankas), nennt diese vier Strömungen:

Evangelismus (protestantischer Fundamentalismus und katholischer Triumphalismus), der Asien christianisieren will;

Dialogismus (Offenbarung noch jenseits der Bibel und der Kirche), der das Christentum asiatisieren will;

Spiritualismus (psychologisch aufs Innere konzentriert, sei es kommunitär-charismatisch oder individuell-mystisch), der in die "gnostische" Strömung hinduistisch-buddhistischer Spiritualität eintritt;

Aktivismus (Strukturreform und politisches Engagement angesichts der "strukturellen Sünde"), auf soziale Befreiung ausgerichtet.

Angesichts dieser überkonfessionellen Fraktionen, die es wohl nicht nur im asiatischen Kontext gibt, ist eine neue öku-

menische Praxis erforderlich, die den klassischen Ökumenismus "aufhebt" und auf eine interkulturelle Klärung drängt.

* *"Nachökumene"* bezieht sich auf die Tatsache, daß "die größte Spaltung und Uneinigkeit, an der die Dritte Welt leidet, die Sünde der Ungerechtigkeit ist".⁷⁸ Dieses Problem der ökonomischen Spaltung im Nord-Süd-Konflikt, das auch die Kirchen durchzieht, oft ins Schema von Zentrum und Peripherie gebracht,⁷⁹ erfordert die neue Ökumene einer Solidarität mit der Menschheit auf dem ganzen Erdkreis; ohne diese solidarische Einheit wäre eine Kircheneinheit unglaubwürdig. Dieses Verständnis will mithin die konfessionelle Spaltung und die ihr entsprechende Ökumene im "Zentrum" belassen, um sich besser der an der "Peripherie" vorherrschenden ökonomischen Spaltung und einer ihr entsprechenden Ökumene widmen zu können.⁸⁰

* *"Große Ökumene der Religionen"*. Der Aufbruch der Dritten Welt ist dadurch gekennzeichnet, daß er nicht nur soziale Gerechtigkeit und Gleichheit fordert, sondern auch die alten Kulturen und Religionen bekräftigt, die im afrikanischen und asiatischen Raum nicht-christlicher Art sind.⁸¹ Zur überwältigenden Armut kommt die vielgesichtige Religiosität, so daß man gesagt hat, das Christentum bedürfe einer zweifachen Taufe "im Jordan der asiatischen Religiosität" und auf dem "Kalvaria der asiatischen Armut". Eine kontextuelle Theologie sieht sich also ebenso wie eine interkulturell angelegte Theologie religiös durchtränkten Kulturen gegenüber, die über eine "Inkulturation" hinaus offensichtlich eine "Inreligionisation" notwendig machen.⁸² Standen die kontextuellen Theologien Lateinamerikas vor der Frage: Wo steht die Kirche im sozialen Kontext?, so stellt sich die Frage in Indien anders: Wer ist Christus im multireligiösen Kontext? Die Frage nach dem Christus der Religionen muß also auch eine interkulturelle Theologie bewegen.⁸³

Diese vier Ökumenismen gilt es im Hinblick auf Synthesen zu praktizieren, bei denen es nicht nur auf eine Integration des

sozio-ökonomischen Moments (vor allem Lateinamerikas), des kulturellen (vor allem Afrikas) und des religiösen (vor allem Asiens) ankommt, sondern auch auf die bleibende Rolle der *abendländischen Theologie*. Karl Rahner hat diese Rolle denkwürdig umschrieben: die europäische Theologie, die "ältere Schwester" der anderen Theologien solle "die Hüterin und Bewahrerin der Glaubenstradition der zwei ersten Jahrtausende des ausdrücklichen Christentums sein und bleiben",⁸⁴ und darüberhinaus zwischen den anderen Theologien vermitteln und koordinieren, nicht ohne dabei selbst zu lernen. Daß dabei damit gerechnet werden muß, daß Kirche und Gesamtheologie nicht nur bereichert werden,⁸⁵ sondern möglicherweise auch einen Umbau zu gewärtigen haben, in dem etwa im Blick auf die östlichen Religionen die Christologie ihren bisherigen Vorrang an die Pneumatologie "als Lehre von der innersten, vergöttlichenden Begnadigung aller Menschen (als Angebot an ihre Freiheit)".⁸⁶ abtreten könnte.

Noch ein Pensum steht der interkulturellen Theologie ins Haus: die Tatsache, daß dem Christentum auf abendländischem Boden eine diffuse Konkurrenz neu-alter Heilslehren erwächst. Zur Säkularisierung gehört auch die kulturelle Pluralität. Doch zeigt sich heute nicht nur eine postmoderne Buntheit des Lebens, sondern auch eine zunehmende Vielfalt von subkulturellen "Ersatztransendenzen" und Formen regressiver Religiosität, die sich in der Tat als "ein neues Heidentum (darstellen), das sich in einem Pluralismus von Götzenanbetungen und Lokalmythologien Ausdruck verschafft".⁸⁷ Solch neureligiöse Bewegung breitet sich inzwischen im Bewußtsein aus, ein neues, naturmythisches Zeitalter (New Age) heraufzuführen, welches das alte, dem Christentum zugeordnete, ablöst.⁸⁸

Schon 1910 schrieb der "Großvater" dieser Wendezeit-Bewegung Carl Gustav Jung, dessen Archetypenlehre bis in Theologie Urstand feiert, in einem Brief an seinen Kollegen Sigmund Freud decouvrierende Worte:

"Ich denke, man müsse der Psychoanalyse noch Zeit lassen, von vielen Zentren aus die Völker zu infiltrieren, beim Intellektuellen den Sinn fürs Symbolische und Mythische wiederzubeleben, den Christum sachte in den weissagenden Gott der Rebe, der er war, zurückzuverwandeln, und so jene ekstatischen Triebkräfte des Christentums aufzusaugen, alles zu dem einen Ende, den Kultus und den heiligen Mythos zu dem zu machen, was sie waren, nämlich zum trunkenen Freudenfeste, wo der Mensch in Ethos und Heiligkeit Tier sein darf." ⁸⁹

Angesichts dieser kulturellen Diffusion oder Spaltung, bei der die geschichtliche Erlösungsreligion und die zyklische Naturmythologie im Widerstreit stehen, bedarf es neben der Pflege des Kultischen und der unverzweckbaren Anbetung Gottes auch der theologischen Rationalität, die die Geister zu unterscheiden vermag und den Mut behält, offensichtl. Unsinn auch so zu benennen. Zum Schluß: Ohne die Wahrheitsfrage auszuklammern, ⁹⁰ wird eine interkulturelle Theologie als Reichtum des Christentums zu schätzen wissen, "daß in ihm gleichzeitig historisch und kulturell gesehen sehr ungleichzeitige Gestalten christlichen Lebens und Reflektierens, Handelns und Denkens, Betens und Feierns zu existieren vermögen". ⁹¹ Dieser Reichtum ist gewiß auch Ausdruck der Armut des inkarnierten Logos, der alle anderen logoi in sich "rekapituliert". Diesen Einsichten vorgearbeitet zu haben, ist Adolf Exelers Verdienst. Darum galt es ihn zu ehren.

1. Vgl. hierzu das Porträt von G. Bitter, Adolf Exeler (1926-1983), in: KatBl 112 (1987) 359-364.

2. Einführung zu F. Lobinger, Auf eigenen Füßen: Kirche in Afrika, Düsseldorf 1976, 15.

3. A. Exeler, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft? Provozierende Anfragen eines Nichtfachmanns, in: H. Waldenfels (Hg.), "...denn Ich bin bei Euch" (Mt 28,20). Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute (Festschrift J. Glazig und B. Willeke), Zürich Einsiedeln Köln 1978, 199-211.
4. K. Müller, Missionstheologie. Eine Einführung, Berlin 1985, 4-7.
5. A. Exeler, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa (Theologie der Dritten Welt Bd. 2), hg. von L. Bertsch und F. Schlösser, Freiburg Basel Wien 1981, 92-121.
6. A. Exeler a.a.O. (Anm. 5), 100.
7. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 3) 105.
8. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 3), 101.
9. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München Mainz 1973, 20.
10. Vgl. hierzu Th. Kramm, Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft, in: Zeitschr. für Missions- und Religionswissenschaften 70 (1986) 101-111, hier 107 ff.
11. J. B. Metz, Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne, in: Concilium 20 (1984) 14-18, hier 16; vgl. auch ders., Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: ZMR 70 (1986) 140-153.
12. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 5), 109.
13. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 3), 201.
14. A. Exeler, a.a.O. (Anm. 3), 207.
15. Vgl. die Berichte über die Katechese in Lateinamerika: A. Exeler, Manifestation sozialer Unruhe. Bemerkungen zur internationalen Studienwoche in Medellín/Kolumbien [11.- 17. 8. 1986], in: KatBl 93 (1968) 693-698. Die Vermittlung der Befreiungsbotschaft durch die Katechese. Zur katechetischen Arbeit in Lateinamerika, in: KatBl 95 (1970) 179-187. Ein katechetisches "Puebla"? Bericht über die erste "lateinamerikanische Woche" in Quito/Ecuador, 3.-10. Oktober 1982, in: KatBl 108 (1983) 434-441.

16. A. Exeler, Dem Glauben neue Bahnen brechen. Anstöße für die Praxis, Freiburg Basel Wien 1982, 69-144, hier bes. 69-75. Vgl. auch den programmatischen, im November 1982 auf den Philippinen gehaltenen Vortrag A. Exeler, The social dimension of the fundamental truths of faith, in: East Asian Pastoral Review 20 (1983) 124-138.
17. K. Müller, Missionstheologie. Eine Einführung, Berlin 1985, 5.
18. Vgl. G. Evers, Die Begegnung mit außerchristlichen Kulturen und Religionen, in: Die römisch-katholische Kirche (Die Kirchen der Welt Bd. 20), hg. von W. Löser, Frankfurt 1986, 434-455.
19. Y. Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: MySal Bd. IV/1 (Das Heilsgeschehen in der Gemeinde), Einsiedeln Zürich Köln 1972, 357-594, hier 487; vgl. auch 496-501.
20. Vgl. Überblickhaft H. Waldenfels, Inkulturation, in: Handwörterbuch der Gegenwartsfragen, hg. von U. Ruh und D. Seeber, Freiburg Basel Wien 1986, 169-173.
21. M. Müller, Philosophische Anthropologie, hg. von W. Vossenkuhl, Freiburg/München 1974, 112.
22. M. Müller, a.a.O. (Anm. 21), 122, 112, 120, 156 f.
23. J. Höffner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? (Der Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz 11), Bonn 1984, 23. Diese Aussage steht im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die "marxistische Analyse" in der Befreiungstheologie.
24. L. Boff, Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf 1982, 214.
25. Vgl. K. Lehmann, Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus, in: Religionspädagogische Beiträge H. 6 (1980) 3-22.
26. K. Rahner, Vorwort, in: ders. u.a., Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, Stuttgart Berlin 1977, 6-8, hier 6. Vgl. auch K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Schriften zur Theologie Bd. 9, Einsiedeln Zürich Köln 1972.
27. Vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn München 1985, hier bes. die Klärungen 21-90.

28. Diese Bestimmung und die folgende Typologie nach St. Bevans, Modelle kontextueller Theologie, in: Theologie der Gegenwart 28 (1985) 135-147. Er beruft sich seinerseits auf R. Schreiter, *Constructing local theologies*, Maryknoll N.Y. 1985.

29. E. Schillebeeckx, Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird, in: H. Küng/D. Tracy (Hg.), *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich Gütersloh 1986, 75-86, hier 81.

30. A. Roest Crolius, What is so new about inculturation, in: *Gregorianum* 59 (1978) 721-738, hier 735, definiert den Prozeß der Inkulturation folgendermaßen: "the inculturation of the Church is the integration of the Christian experience of a local Church into the culture of its people, in such a way that this experience not only expresses itself in elements of this culture, but becomes a force that animates, orients and innovates this culture so as to create a new unity and communion, not only within the culture in question but also as an enrichment of the Church universal."

31. Vgl. hierzu P. Hünemann, Evangelisierung und Kultur. Eine systematische Reflexion, in: *Theologische Quartalschrift* 166 (1986) 81-91.

32. In einer programmatischen Rede kurz vor Konzilsbeginn: *Acta Apostolicae Sedis* 54 (1962) 682.

33. Vgl. hierzu den Kommentar zum konziliaren Missionsdekret von Y. Congar, Theologische Grundlegung, in: *Mission nach dem Konzil*, hg. von J. Schütte, Mainz 1967, 134-172, hier 147.

34. Wie sehr sich die Befreiungstheologie als kontextuelle Konzilsrezeption versteht und die vorrangige Option für die Armen als lateinamerikanische Frucht des Konzils, belegen die Aussagen führender Theologen: L. Boff, Eine kreative Rezeption des Konzils aus der Sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung, in: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II: Vatikanum* (FS Karl Rahner), hg. von E. Klinger und K. Wittstadt, Freiburg 1984, 628-654. G. Gutiérrez, Die Kirche und die Armen in lateinamerikanischer Sicht, in: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hg. von H.J. Pottmeyer, G. Alberigo, J.P. Jossua, Düsseldorf 1986, 221-247. J. Sobrino, La iglesia de los pobres, *concreción latinoamericana del Vaticano II*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 2 (1985) 115-146.

35. Vgl. hierzu ausführlich M. Sievernich, "Theologie der Befreiung" im interkulturellen Gespräch. Ein historischer und systematischer Blick auf das Grundanliegen, in: *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 336-358.

36. Zu diesen "drei Beinen" der Befreiungstheologie vgl. L. und C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986, 20-31.
37. P. Hünemann, Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche "Ort" der Befreiungstheologie, in: *Herderkorrespondenz* 38 (1984) 475-480, hier 478.
38. Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellín und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985. Vgl. vor allem Dokument 14 der Beschlüsse von Medellín und Nr. 1134-1165 der Beschlüsse von Puebla.
39. G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München Mainz 1986, 37 (modifizierte Übersetzung nach dem spanischen Text: *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual del pueblo*, Salamanca 1984, 42). Vgl. auch: *La irrupción de los pobres en la iglesia. Documentos del Congreso Internacional Ecuaménico de Teología* (São Paulo 1980), in: *Departamento Ecuaménico de Investigaciones (DEI), Cuadernos No. 1*, San José (Costa Rica) 1980.
40. L. Boff/V. Elizondo, *Theologie aus der Sicht der Armen*, in: *Concilium* 22 (1986) 325-327, hier 327.
41. Vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der "Theologie der Befreiung" vom 6. Aug. 1984 (Verlautb. des Apost. Stuhls 57), Bonn 1984, Nr. IX,9. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung vom 22. März 1986 (Verlautb. des Apost. Stuhls 79), Bonn 1986, Nr. 66-70.
42. "Die Herausforderung annehmen". Ein Brief des Papstes an die Brasilianische Bischofskonferenz, in: *HerKorr* 40 (1986) 277-282, hier 281.
43. Vgl. *Kirche zum Heil der Welt. Der Schlußbericht der Sondervollversammlung der Synode*, in: *HerKorr* 40 (1986) 40-48, hier 47.
44. *Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle"*. Aus deutscher Sicht kommentiert von F. Hengsbach, Freiburg Basel Wien 1987.
45. Die Vermittlung läuft nicht allein über Bischöfe und Theologen aus diesen Orden, sondern auch über deren programmatische Beschlüsse in den gesetzgebenden Gremien. Vgl. etwa

J.-Y. Calvez, Glaube und Gerechtigkeit. Die soziale Dimension des Evangeliums. Essay über ein Schlüsseldokument der jüngsten Geschichte der Jesuiten, München 1987.

46. Vgl. etwa M. Vidal, La preferencia por el pobre, criterio de moral, in: *Studia Moralia* 20 (1982) 277-305.

47. Zum folgenden vgl. ausführlicher M. Sievernich, Die "soziale Sünde" und ihr Bekenntnis, in: *Concilium* 23 (1987) 124-131.

48. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Freiburg 1976) 117.

49. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München-Mainz 1973) 169. Teología de la liberación (Salamanca 1972) 237.

50. Das Dokument findet sich bei Karl Lehmann, Theologie der Befreiung (Einsiedeln 1977) 173-195, hier 187.

51. Apostolisches Schreiben "Reconciliatio et paenitentia"... über Versöhnung und Buße in der Kirche heute Nr. 16 (Verlautb. des Apost. Stuhls 60), Bonn 1984.

52. Cf. J. Ratzinger, Der Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 171 (Frankfurt 1984), sowie die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre "Libertatis nuntius" Nr. IV, 14 und 15 (Anm. 39).

53. So drücken sich aus C. Boff/A. Libânio, Pecado social y conversión estructural, Bogotá 1978, 30 ff.

54. P. Hünemann, Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie: Gott im Aufbruch, hg. von P. Hünemann und G.-D. Fischer, Freiburg Basel Wien 1974, 18 f.

55. Vgl. hierzu P. Stockmeier, Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike, Düsseldorf 1983.

56. So die These von K. Rahner, Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Schriften zur Theologie* Bd. 14, Zürich Einsiedeln Köln 1980, 303-318.

57. L. Bertsch, Inkulturation des christlichen Glaubens in der nachchristentümlichen Gesellschaft der westlichen Welt, in: *Jahrbuch Mission* 1987, Hamburg 1987, 20-31.

58. Vgl. U. Eigenmann, Politische Praxis des Glaubens. Dom Hélder Câmara's Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen, Freiburg (Schweiz)/Münster: Edition Exodus,

edition liberación 1984.

59. Vgl. R. Braendle, Matth. 25, 31-46 im Werk von Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert, Tübingen 1979.

60. V. Elizondo, Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog, in: Concilium 20 (1984) 18-25, hier 21.

61. Vgl. D. E. Mungello, Curious land: Jesuit accomodation and the origins of sinology, Wiesbaden 1985. vgl. auch K. Schatz, Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jahrhunderts, in: StZ 197 (1979) 593-608.

62. Vgl. P. R. Bachmann, Roberto Nobili 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit Hinduismus, Rom 1972.

63. Vgl. A. Pagden, The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology, Cambridge 1982 (zu Las Casas und Acosta); M. Sievernich, Inkulturation und Begegnung der Religionen im 16. Jahrhundert. Bernardino de Sahagüns Beitrag in Mexiko, in: ZMR 71 (1987) H.3.

64. Für das Beispiel der Sündenlehre vgl. M. Sievernich, Plasticidad de la doctrina del pecado e inculturación del Evangelio: Stromata 41 (1985) 407-417.

65. V. Elizondo, a.a.O. (Anm. 58), 22.

66. E. Dussel, Theologien der "Peripherie" und des "Zentrums": Begegnung oder Konfrontation?, in: ders., Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz) 1985, 120-135, hier 129.

67. So in der Schlußerklärung eines Dialogs zwischen Erste-Welt- und Dritte-Welt-Theologen in Genf 1983, in: Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen 1976-1983 (Theologie der Dritten Welt Bd. 4), Freiburg Basel Wien 1983, 164.

68. So. L. Rütli, Mission - Gegenstand der Praktischen Theologie oder Frage an die Gesamttheologie. Überlegungen zum Ende der kolonialen Mission, in: Praktische Theologie heute, hg. von F. Klostermann und R. Zerfaß, München Mainz 1974, 288-

307, hier 307.

69. So W. Simpfendörfer, Auf der Suche nach einer interkulturellen Theologie, in: Junge Kirche 48 (1987) 266-273, hier 267

70. Vgl. zum Überblick D. W. Ferm, Third World Liberation Theologies, An introductory survey, Maryknoll N.Y. 1986.

71. C. Geffré/G. Gustiérrez/V. Elizondo, Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pfingsten?, in: Concilium 20 (1984) 1-4, hier 2.

72. Vgl. Anm. 67.

73. Vgl. den Bericht von G. Collet, Dritte-Welt-Theologen, in: Orientierung 51 (1987) 26-28.

74. Vgl. das entsprechende Dokument a.a.O. (Anm. 67), 114-135, hier bes. 128 ff., 134.

75. Vgl. a.a.O. (Anm. 67), 73 f., 124, 128.

76. A. Exeler / N. Mette (Hg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978. Vgl. auch zum "Schisma zwischen Kirche und Volk" J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gegenwart. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 120-135.

77. Zur Liturgie vgl. etwa H.-B. Meyer, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZKTh 105 (1983) 1-31. Für die (theologische) Ethik vgl. F. Furger, Inkulturation - einer Herausforderung an die Moraltheologie. Bestandsaufnahme und methodologische Rückfragen, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 40 (1984) 177-193 und 241-258.

78. So in der Schlußerklärung der Dritte-Welt-Theologen in São Paulo (1980): a.a.O. (Anm. 67), 102.

79. Vgl. E. Dussel a.a.O. (Anm. 66) 130 f.

80. O. König, Ökumenismus versus Ökumenismus?. Zum Aufbruch der Theologien der Dritten Welt ins "nach-ökumenische" Zeitalter, in: Anfänge der Theologie. XAPICTEION Johannes B. Bauer, hg. von N. Brox u.a., Graz Wien Köln 1987, 393-409.

81. Vgl. die Schlußerklärung der Dritte-Welt-Theologen von Neu Delhi 1981: a.a.O. (Anm. 67), 120 ff.

82. So A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen (Theologie der Dritten Welt Bd. 9), Freiburg Basel Wien 1986, 71-78 und 81;

vgl. auch den Aufsatz: Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt (ebd. 161-199).

83. Vgl. A. Pieris, a.a.O. (Anm.80), hier bes. 171; M.Seckler, Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: ThQ 166 (1986) 164-184; P. Knitter, Katholische Religionstheologie am Scheideweg, in Concilium 22 (1986) 63-69.

84. K. Rahner, Aspekte europäischer Theologie, in: Schriften zur Theologie Bd. 15, Zürich Einsiedeln Wien 1983, 84-103, hier 95; vgl. auch L. Vischer, Europäische Theologie - weltweit herausgefordert, in: ökumenische Rundschau 28 (1979) 233-247.

85. Vgl. Instruktion "*Libertatis conscientiae*" (1986) Nr. 70.

86. K. Rahner, a.a.O. (Anm. 84), 102 f.

64. J. Habermas, Wozu noch Philosophie, in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1971, 36.

88. Vgl. Handbuch Religiöse Gemeinschaften, hg. von H. Reller und M. Kießig, Gütersloh 1985. Hans-Jürgen Ruppert, New Age. Endzeit oder Wendezeit?, Wiesbaden 1985.

89. S. Freud / C. G. Jung, Briefwechsel, hg. von W. McGuire / W. Sauerländer, Frankfurt 1984, 136 f.

90. Vgl. G. Haeffner, Die Suche nach der Wahrheit und die Verschiedenheit der Kulturen, in: Theologie und Philosophie 62 (1987) 161-175.

91. T. Rendtorff, Universalität und Kontextualität der Theologie, in: ZThK 74 (1977) 238-254, hier 248.

Hinweis der Red.

Eine Dokumentation des Dies academicus "Die Bedeutung Adolf Exelers für die Aufgaben von Pastoraltheologie und Religionspädagogik" mit Beiträgen von G. Miller, G. Bitter, D. Emeis, E. Ringel, P. Titus Neufeld u.a. wird etwa ab Ende Oktober d.J. über das Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik, Frau M. Siepmann, Johannisstr. 8-10, D-4400 Münster, erhältlich sein.