

Wie Religionen fundamentalistisch werden

Über die Rolle religiöser Traditionen im interkulturellen Dialog

Von Siegfried Wiedenhofer



Der Imam aus dem dänischen Århus, Achmed Akkari, mit seinem Dänemark-Dossier – eine 43 Seiten dicke Akte, in der die Mohammed-Karikaturen aus der Zeitung »Jyllands Posten« enthalten sind. Er ist der Sprecher einer Gruppe von 27 muslimischen Organisationen, die Delegationen mit diesem Dossier in die arabische Welt schickten.

Was haben religiöse Traditionen, die sich begegnen, mit dem Gehirn, das denkt und entscheidet, gemeinsam? Beide stehen für menschliche Individuen, die handeln. Das Gehirn ist ein evolutiv entstandener Teil des Zentralnervensystems von Wirbeltieren. Kulturelle und religiöse Traditionen sind Objektivationen sozialen menschlichen Handelns, zum Beispiel Normen, Gewohnheiten, Rituale, Institutionen, Stile. Aber irgendeinen Sinn muss die analoge Redeweise von den sich begegnenden Traditionen und dem denkenden Gehirn haben.

Wenn die christlichen Erfahrungsmuster nicht greifen

Während eines Indienaufenthalts im Frühjahr 1994 besuchte ich zusammen mit einem Frankfurter Kollegen und einem indischen Freund auch die berühmte Tem-

Religiöser Fundamentalismus wird häufig als Reaktion auf die Dominanz der westlichen Zivilisation gedeutet – doch reicht diese Betrachtungsweise aus, um die Konfliktlinien zwischen radikalen Fanatikern und religiösen Liberalisten zu verstehen? Aus ihren jahrzehntelangen Erfahrungen mit »Theologie interkulturell« können die katholischen Theologen der Universität Frankfurt zusätzliche Denkanstöße für diese Debatte in der globalisierten Welt geben: Das religiöse Bewusstsein, ob im Christentum, Islam, Hinduismus oder in anderen Religionen, ist immer geprägt von einer unauflösbaren Dialektik – von der grundlegenden Unterscheidung zwischen Gott und der erlösungsbedürftigen Welt und von der Gegenwart des Göttlichen in der Welt. Wenn dieses sensible dialektische Gefüge gestört wird, wenn beispielsweise die eigene religiöse Welt mit der Wahrheit Gottes gleichgesetzt wird, wie Fundamentalisten aller Religionen es praktizieren, ist auch der interkulturelle Dialog in Gefahr.

pelstadt Kanchipuram in der Umgebung von Madras, eine der sieben heiligen Städte Indiens. Wir gingen dort auch in den riesigen, seit dem 16. Jahrhundert weiter ausgebauten Ekambareshwara-Tempel, der dem Hauptgott Shiva geweiht ist und in dem sich der berühmte mythische Mangobaum befindet, der 3500 Jahre alt sein soll und als Manifestation Shivas gilt. In einer der vielen Kultnischen mit einem Kultbild Shivas und seiner Gemahlin Parvati wurden wir von zwei jungen Priestern freundlichst zu einem Gottesdienst eingeladen. Unser indischer Freund nickte uns aufmunternd zu, zahlte den gewünschten Obulus, und ehe wir uns versahen, nahmen wir an einer gottesdienstlichen Handlung teil, die uns zugleich irritierte durch ihre Fremdheit, wie sie uns religiös anrührte wegen ihrer Ernsthaftigkeit, ihres Symbolreichtums und ihrer Würde. Nach Beendigung der Kulthandlung setzten wir dann – begleitet von den beiden jungen Hindu-Priestern – unseren Rundgang fort,



Jubelnde Hindus auf der Kuppel der eroberten Babri-Moschee in Ayodhya: Radikale Hindus, überwiegend angereist, zerstörten am 6. Dezember 1992 die 1528 erbaute Moschee, um an deren Stelle zu Ehren des Hindu-Gottes Rama einen Tempel zu errichten. Sie sahen ihre gewaltsame Aktion dadurch legitimiert, dass an diesem Ort vor Jahrhunderten ein Tempel an die Geburtsstätte Ramas erinnert habe, der ebenfalls zerstört worden sei – was historisch nicht belegt ist. Immer wieder wechselten Phasen von Koexistenz und Konflikt; so hatten beispielsweise im 19. Jahrhundert die britischen Kolonialmachthaber einen Kompromiss zwischen den Religionsgemeinschaften ausgehandelt: Muslime durften weiter in der Moschee beten, Hindus ihre Riten im Hof des Gotteshauses vollziehen. Die 1992 durch die Zerstörung ausgelösten Unruhen forderten in ganz Indien mehr als 2000 Menschenleben. Die Stadt Ayodhya ist seitdem ein Synonym für Hass und Gewalt zwischen den Religionsgemeinschaften auf dem Subkontinent.

Muslimische Fundamentalisten verbrennen die dänische Flagge – hier am 19. Februar 2006 in Pakistan. Die Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen in der dänischen Zeitung »Jyllands Posten« hat weltweit für große Spannungen gesorgt. Gewalttätige Proteste in der islamischen Welt sind die Folge, während im Westen die Veröffentlichung mit dem Argument der Pressefreiheit verteidigt wird. Die Empörung vieler Muslime stößt im säkularisierten Europa auf Unverständnis. Doch melden sich auch nachdenkliche Stimmen: Sind nicht auch die religiösen Gefühle von Andersgläubigen zu achten?

mit einem seltsam zwiespältigen Gefühl: Einerseits animiert und geradezu verwandelt, es war tatsächlich so etwas wie eine neue spirituelle Erfahrung geschehen; zugleich aber auch verunsichert und ratlos, ließ sich diese doch nicht in unsere gewohnten christlichen Erfahrungsmuster einordnen. Nun ist klar, wer einander hier begegnet ist, das waren nicht religiöse Traditionen, das waren nicht Christentum und Hinduismus, sondern bestimmte Individuen, die sich als Hindus beziehungsweise als Christen verstanden haben.

Vielleicht wäre die Begegnung anders abgelaufen, wenn andere Hindus und Christen beteiligt gewesen wären, aber auch sie hätten sich – bewusst oder unbewusst – als Mitglieder unterschiedlicher religiöser Gemeinschaften und vor dem Hintergrund unterschiedlicher religiöser Traditionen getroffen. Denn wie Gesellschaften, Kulturen und Religionen aus dem kreativen und sozialen Handeln von Individuen und Gruppen entstanden sind und sich darin auch weiter entwickeln, so werden auch einzelne Menschen zu Individuen, indem sie in einer bestimmten Gesellschaft, Kultur und Religion sozialisiert werden.

Goethe hat diese dialektische Erfahrung in einem ästhetischen Zusammenhang nach 1812 in folgenden Spruch gefasst:

»Gern wär' ich Überlieferung los
Und ganz original;
Doch ist das Unternehmen groß
Und führt in manche Qual.
Als Autochthone rechnet' ich
Es mir zur höchsten Ehre,
Wenn ich nicht gar zu wunderbar
Selbst Überlieferung wäre.«



Die Herausforderungen der Globalisierung

Im Zeitalter der Globalisierung scheint das alles insofern noch komplizierter zu werden, als nun das Nebeneinander, Gegeneinander und Miteinander von unterschiedlichen Gesellschaften, Kulturen und Religionen zu einer solchen substanziellen Gegebenheit wird, dass sich ihr keine Gesellschaft, Kultur und Religion mehr entziehen kann. Wenn ich mich als Vertreter einer westlichen Gesellschaft und Kultur verstehe, so steht damit heute unabwendbar das Verhältnis zu nicht-westlichen Gesellschaften und Kulturen zur Debatte. Und wenn ich mich als Christ bekenne, so ist das heute nicht mehr möglich, ohne mein Verhältnis zu den anderen Religionen zu klären.

Im gemeinsamen Projekt »Theologie interkulturell« ist diese komplexe Fragestellung lange vor der heutigen Globalisierungsdebatte aufgenommen worden: Zunächst ging es uns vor allem darum, wie der christliche Glaube sich in den regionalen Kulturen entwickelt und sich auf die katholische Weltkirche auswirkt – kurz gesagt: um die Frage nach einem weltkirchlichen Dialog der unterschiedlichen regionalen Theologien. Regionale Kultur und Religion müssen gemeinsam betrachtet



Geöffnete Hände – eine Gebetshaltung, die Muslime, hier in einer Moschee in Bonn, ebenso einnehmen wie Christen. Sie symbolisiert die Bereitschaft, das wahre Leben als Gabe Gottes zu empfangen.

Das moderne »Höhlen-Gleichnis« und die Dialektik der Tradition

Selbst das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft und Kultur ist längst noch nicht abschließend geklärt. Nicht nur fundamentalistische Strömungen in allen Religionen sind eine Herausforderung, die immer noch nicht hinreichend verstanden ist. Der inzwischen weltweite Konflikt um die zwölf Mohammed-Karikaturen in der dänischen Zeitung »Jyllands Posten« enthüllt gerade in der Spannung zwischen der Achtung vor religiösen Überzeugungen und den individuellen liberalen Freiheitsrechten der Moderne nur ein weiteres Mal, dass auch in den modernen Gesellschaften eine latente Grundspannung zwischen Religion und Moderne vorhanden ist, die offenbar noch nicht hinreichend aufgearbeitet ist.

Dies ist im Übrigen eng mit einer weiteren Grundspannung der Moderne verbunden – mit der Dialektik von Vernunft und Tradition. Auf der einen Seite ist die Moderne seit der Aufklärung von der Opposition zwischen dem Bloß-Überkommenen und den durch kritische und kreative Vernunft neu gestalteten Lebensverhältnissen bestimmt. Auf der anderen Seite wurde in der Moderne umgekehrt deutlich, dass die Vernunft selbst nur als geschichtliche, und das heißt, eingebettet in Traditionen, existiert. Jede noch so revolutionäre Bewegung muss sich umgehend

auch als Tradition formieren. Und keine neue menschliche Erfahrung und Erkenntnis wäre realisierbar ohne einen Bewusstseinshorizont, den geschichtliche Traditionen immer schon bereitstellen. Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski hat diese Dialektik des Traditionsbegriffs einmal auf die einfache Formel gebracht: »Es gibt zwei Umstände, deren wir uns immer gleichzeitig erinnern sollen: Erstens, hätten nicht die neuen Generationen unaufhörlich gegen die ererbte Tradition revoltiert, würden wir noch heute in Höhlen leben; zweitens, wenn die Revolte gegen die ererbte Tradition einmal universell würde, werden wir uns wieder in den Höhlen befinden.«

Universale Zeichensysteme und die komplexe Traditionstheorie

Das Teilprojekt von »Theologie interkulturell«, »Logik, Hermeneutik und Pragmatik religiöser Traditionen. Eine komplexe Theorie und Theologie der Tradition«, unternimmt nun ausdrücklich einen Versuch, diese Komplexität kultureller und religiöser Traditionen durch eine umfassende komplexe Traditionstheorie abzubilden, in der nicht nur der Pluralismus der Kulturen und Religio-

Segen erteilen und empfangen – auch diesen Ritus gibt es in ganz unterschiedlichen Religionen. Hier der Blasius-Segen: Er wird am Gedächtnistag des Heiligen Blasius als »Halssegen« für die Gesundheit in der katholischen Liturgie gespendet. Der Märtyrerbischof Blasius, der vorher Arzt war, soll um 300 ein Kind, das eine Fischgräte verschluckt hatte, vor dem Ersticken bewahrt haben.



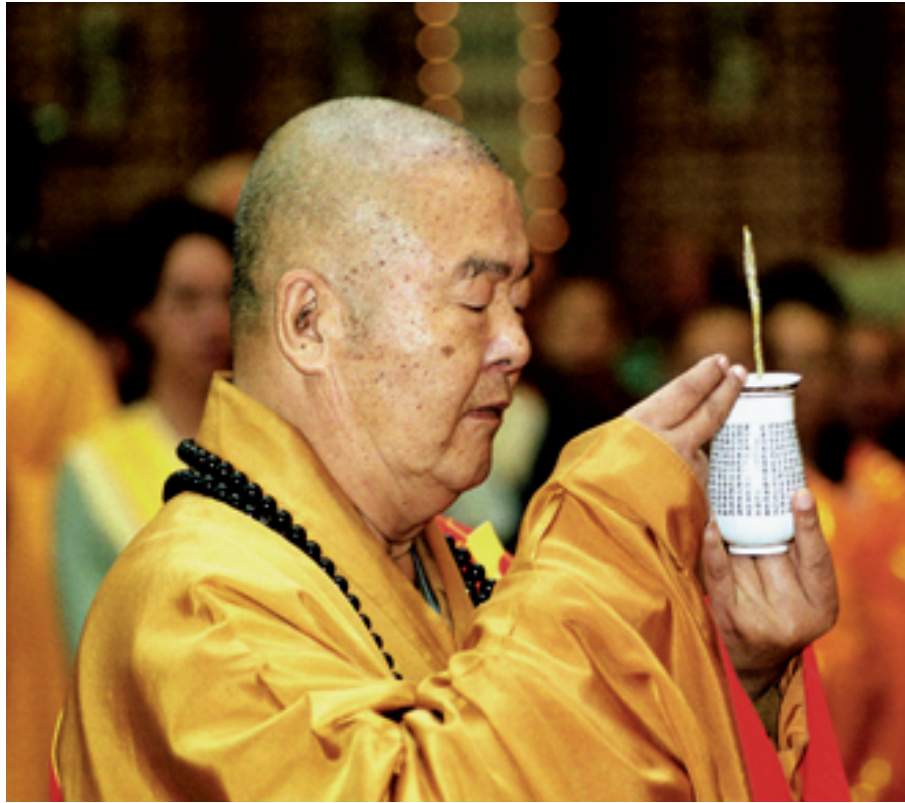
werden. Da war es kein weiter Schritt, auch mit Theologen anderer Länder darüber zu debattieren, wie interkultureller und interreligiöser Dialog zu realisieren ist. Dass kulturelle und religiöse Identitäten auch immer sehr existenzielle und politische Fragen sind, zeigten unsere intensiven internationalen Begegnungen. So wurden beispielsweise mit einem unserer Kooperationspartner, dem »Institute for the Study of Religion« in Poona/Indien, vier interreligiöse Konferenzen, die in Indien stattfanden, organisiert.

Bei diesen Konferenzen machten wir eine Vielzahl interkultureller und interreligiöser Erfahrungen, ähnlich wie sie eingangs geschildert worden sind: Ahnungen eines Verstehens, Anzogenheit vom Fremden, erste Schritte einer Anerkennung des Anderen, Sich-Begegnen in einer gemeinsamen spirituellen Grunderfahrung. Aber auch das Gegensätzliche erlebten wir: Da bauten sich unerwartet unüberwindlich scheinende Differenzen in theologischen und politischen Fragen auf, Missverständnisse und wechselseitige Verdächtigungen blieben nicht aus, führten auch zu Konflikten. Diese Erfahrungen haben die ursprüngliche Ahnung bestätigt, dass religiöse Traditionen und ihre Wechselwirkungen äußerst komplex sind.

nen seinen festen Ort findet, sondern in der auch noch die verschiedenen Disziplinen und auch die verschiedenen theoretischen Ansätze so miteinander ins Gespräch gebracht und zueinander in Beziehung gesetzt werden können, dass ein umfassenderes und differenzierteres Bild von religiösen (und kulturellen) Traditionen gewonnen werden kann.

Als übergreifender Rahmen wurde ein kultursemiotischer Ansatz gewählt, der sich jedenfalls bisher sehr gut bewährt hat. Wie Sprachen als sprachliche Zeichensysteme und Zeichenprozesse in einer Zeichenlehre (Semiotik) hinsichtlich ihrer Grammatik (in Bezug auf die Regeln, nach denen Zeichen miteinander verbunden werden), hinsichtlich ihrer Semantik (in Bezug auf die Regeln, nach denen Zeichen etwas bedeuten beziehungsweise bezeichnen) und hinsichtlich ihrer Pragmatik (in Bezug auf die Regeln, nach denen Zeichenbenutzer handeln) untersucht werden können, so können auch Kulturen und Religionen beziehungsweise kulturelle und religiöse Traditionen als Zeichensysteme und Zeichenprozesse analysiert werden.

Was leistet nun eine solche semiotisch fundierte komplexe Theorie religiöser Traditionen als wechselseitige Bestimmung einer Grammatik (Logik), Semantik (Hermeneutik) und Pragmatik religiöser Traditionen? Ich möchte das nur an einem Beispiel aus dem Bereich der Logik religiöser Traditionen erläutern. Woher kommt der religiöse Fundamentalismus? Woher kommt dieser neue religiöse Fanatismus, dieser neue aggressive Absolutheitsanspruch von ganzen Gruppen von Gläubigen? In heutigen wissenschaftlichen Analysen und ihren medialen Vereinfachungen dominieren vor allem funktionale und historische Erklärungen. Dass religiöse Traditionen fundamentalistisch werden, hängt dann etwa damit zusammen, dass sie unter der Macht der modernen Gesellschaft und Kultur beziehungsweise angesichts der Dominanz der westlichen Zivilisation unter Existenzdruck geraten und sich sozusagen selbst verabsolutieren müssen, um sich retten zu können, oder auch damit, dass sie noch einer primitiven »mittelalterlichen« Entwicklungsstufe zugehören, die noch nicht zwischen Religion und Politik, Kirche und Staat unterscheiden kann. Bei allen Erklärungen dieser Art bleiben normative Aspekte, wie etwa die Unterscheidung von



Das Göttliche erfahren Menschen aller Religionen auch über sinnliche Wahrnehmungen wie Berühren, Riechen und Schmecken. Hier ein buddhistischer Mönch bei einer Tempelweihe.

wahrer und falscher Religion, authentischer und nicht-authentischer Religion ausgeklammert. Ist beispielsweise die Scientology Church eine Religion? Haben Fußballspiele einen religiösen Charakter? Was ist die authentischere Form des Christentums, Katholizismus, Protestantismus oder Orthodoxie? Solche Fragen werden üblicherweise am ehesten der Theologie zugeschoben. Als Binnenreflexion religiöser Traditionen hat sie immer schon die schwierige Aufgabe wahrgenommen, die Wahrheitsansprüche religiöser Traditionen in der doppelten Perspektive der wissenschaftlichen Vernunft und des Glaubens einer bestimmten Glaubensgemein-

Die Autoren

Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, 64, (links) studierte Theologie und Philosophie an den Universitäten Graz, Bonn, Münster und Tübingen, und was wissenschaftlicher Assistent in Tübingen und Regensburg. Seit 1981 lehrt und forscht er als Professor für Fundamentalthologie und Dogmatik am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt. Neben anderen grundagentheoretischen Fragen der Theologie gilt sein Hauptinteresse schon seit früher Zeit den Fragen einer Traditionstheorie und Traditionstheologie, zumal es dabei nicht nur um die Möglichkeit einer interdisziplinären Zusammenarbeit, sondern auch um methodologische Grundfragen der Auslegung christlicher Glaubensüberlieferung, insbesondere auch im interkulturellen und interreligiösen Kontext, geht.

Prof. Dr. Thomas Schreijäck, 53, studierte katholische Theologie, Philosophie und Pädagogik in Mainz, Basel, Salzburg

und Freiburg. Von 1982 bis 1992 war er wissenschaftlicher Assistent und Lehrbeauftragter an den Universitäten Salzburg, Fribourg und Tübingen; 1993 wurde er auf die Professur für Theologie und ihre Didaktik an der Universität Kiel berufen. Seit 1995 ist Schreijäck Professor für Pastoraltheologie, Religionspädagogik und Kerygmatik am Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Frankfurt und seit 2003 erster Vorsitzender von »Theologie interkulturell«. Zu seinen Arbeits- und Forschungsschwerpunkten gehören: religionspädagogische Bildungstheorie, Theorie und Praxis religiöser Bildung und Erziehung, kontextuelle Theologien in Lateinamerika, Theologie interkulturell in praktisch-theologischer Perspektive.





Prozessionen sind rituelle Zeichenhandlungen, in denen entweder die Ankunft Gottes in der Welt gefeiert oder seine Gegenwart aus dem Inneren des Heiligtums in die profane Welt getragen wird. So tragen die Hindus auf der Insel La Reunion blumengeschmückte Altäre auf einem langen Marsch durch die Stadt. Bei der katholischen Fronleichnamsprozession wird das Altarsakrament in Gestalt der Hostie feierlich durch die Straßen getragen.



schaft zu reflektieren. Aber mit solchen normativen Fragen hängt durchaus zusammen, wie und warum religiöse Überzeugungen zu achten sind und welche Kritik, welche Satire und welche Karikaturen sich Gläubige gefallen lassen müssen.

Das im Zeichen verborgene transzendente Geheimnis

In der Logik religiöser Traditionen geht es nicht um die Inhalte religiöser Zeichensysteme – diese sind sehr unterschiedlich –, sondern um deren Strukturen, insbesondere um die Struktur des religiösen Bewusstseins, das die religiösen Zeichenwelten hervorbringt. Wenn der Begriff »Religion« sinnvoll sein soll und etwas »Religiöses« von etwas Nicht-Religiösem abgegrenzt wer-

den soll, dann muss eine letzte Gemeinsamkeit religiöser Traditionen mindestens in der Struktur des religiösen Bewusstseins anzutreffen sein. Tatsächlich findet sich in allen authentischen religiösen Zeugnissen eine dialektische Grundbestimmung: So wird auf der einen Seite streng unterschieden zwischen Gott (dem Göttlichen, dem Heiligen, Absoluten), der allein das wahre Sein und Leben gewährt, und der erlösungsbedürftigen irdischen Welt; gleichzeitig setzen religiöse Zeugnisse aber auch eine Einheit von Gott und Welt voraus, insofern das Göttliche inmitten dieser Welt und vermittelt dieser Welt den Gläubigen zeichenhaft begegnet. Ohne solche weltlichen Zeichen wie Heilige Schriften, Riten, Normen, Institutionen, Personen, Orte, Zeiten und Bauwerke gäbe es keine Gegenwart des Göttlichen in dieser Welt – Menschen können alles Göttliche nur nach der Maßgabe ihrer menschlichen Erfahrungsfähigkeit erleben. Aber kein weltliches Zeichen ist das Göttliche. In dieser zeichenhaften Gegenwärtigkeit des Göttlichen in der Welt ist Gott im weltlichen Zeichen offenbar und erfahrbar, doch bleibt er zugleich das im Zeichen verborgene transzendente Geheimnis. Religiöser Glaube ist daher die Fähigkeit, weltliche Zeichen als Erscheinungs-gestalt göttlicher Nähe und Gegenwart zu verstehen und auf diese Weise religiöse Erfahrungen zu machen. Diese Fähigkeit wird in den einzelnen religiösen Traditionen über ihre spezifische religiöse Zeichen-, Bedeutungs- und Handlungsstruktur eingeübt. Im Hinduismus zum Beispiel geschieht dies vor allem über Haus- und Tempelrituale, im Judentum vor allem über die Weisung Gottes, im Christentum vor allem über Gottesdienst und Katechese in einer kirchlichen Gemeinschaft.

Perverterung der Religion bei Fundamentalisten wie Liberalisten

Aber bereits diese gemeinsame dialektische Grundstruktur lässt erkennen, dass es eine doppelte strukturelle Möglichkeit für religiöse Traditionen gibt, sich selbst zu verfehlen. Einmal kann die Einheit von Gott und Welt betont und deren Differenz ausgeblendet werden, indem die eigene religiöse Welt mit der Wahrheit Gottes identifiziert wird. Aus dieser Perspektive wird sichtbar, warum die religiösen Fundamentalisten sich als die wahren Gläubigen verstehen können – sie aktivieren tatsächlich eine wesentliche Grundbedingung religiöser Erfahrung. Aber warum stellt religiöser Fundamentalismus, wenn er diese Identifikation des eigenen religiösen Zeichensystems mit seinem Inhalt – der Absolutheit des Göttlichen – extrem und exklusiv durchführt, theologisch gesprochen, die schlimmste Perverterung der Religion, nämlich Götzendienst dar? Weil er damit Gott und Welt verwechselt und die eigene religiöse Zeichen-gestalt vergöttlicht.

Aber auch das andere Extrem lässt sich in der Gegenwart diagnostizieren: Viele Menschen in der westlichen Welt betonen die Differenz zwischen Gott und Welt zu sehr und verdrängen damit das andere Moment, die zeichenhafte Gegenwärtigkeit Gottes in der Welt. Das ist in den verschiedenen Spielarten des religiösen Liberalismus der Fall. Auch diese strukturelle Selbstverfehlung geschieht aus einer genuin religiösen Motivation heraus: Solche Gläubigen wollen das transzendente Geheimnis des Göttlichen schützen, Gott die Ehre geben,

20 Jahre »Theologie interkulturell«

Gewalteskalationen, die religiös oder kulturell begründet werden, machen mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass bislang ungekannte Globalisierungsprozesse auf allen Ebenen nach Kompetenzen im Bereich des interreligiösen und interkulturellen Dialogs verlangen. Dagegen galt es im Jahr 1985, dem Gründungsjahr von »Theologie interkulturell«, zunächst einmal, das Bewusstsein für die kulturell-kontextuelle Bedingtheit von Religion und Religiosität zu schärfen.

Selbstverständlich sieht auch die katholische Kirche trotz des weltweit gemeinsamen Bekenntnisses nicht auf der ganzen Welt gleich aus, und ebenso wird die Theologie als wissenschaftliche Disziplin nicht unabhängig von der kulturellen Perspektive betrieben. Schon das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65) hatte von der »Weltkirche« in jenem Sinn gesprochen, dass sich Kirche in dieser Welt verortet, und zwar auf der ganzen Welt, daher auch in einer jeweiligen konkreten Umwelt und Bezugswelt. Damit versteht sich die Kirche als allumfassende Einheit in differenzierter Vielfalt. Entsprechend gehört es zum Selbstanspruch von »Theologie interkulturell«, Theologie als Gesamtheit von partikularen, kontextuellen Theologien zu verstehen, die ihren je eigenen Beitrag zu einer universalen Theologie leisten, ohne jedoch das ihnen Besondere dafür aufzugeben.

Mit dem Anliegen, Theologie im weltkirchlichen Horizont zu treiben und damit »Abschied vom Gott der Europäer« zu nehmen, das heißt, die eurozentrische Perspektive der Theologie aufzubrechen, wurde »Theologie interkulturell« am Fachbereich Katholische Theologie als Projekt in Forschung und Lehre eingerichtet. Auf diese Weise öffnete sich die wissenschaftliche Theologie für Ansätze aus dem nicht-westlichen Kontext und für theologische Verfahren, die ihre Forschung interdisziplinär betreiben.

Dies dokumentiert insbesondere die Gastprofessur von »Theologie interkulturell«: In jedem Studienjahr wird eine Theologin beziehungsweise ein Theologe aus einem außereuropäischen Kulturkreis nach Frankfurt berufen. Die Finanzierung erfolgt aus Eigen- und eingeworbenen Drittmitteln von »Theologie interkulturell«. In Form einer öffentlichen Vorlesungsreihe sowie einem begleitenden Seminar für Studierende und einem Oberseminar für Postgraduierte, die vorrangig im internationalen Promotionsprojekt »Religion im Dialog« ihre Forschungsstudien betreiben, führen die Gastprofessoren in ihren kulturellen Kontext ein und thematisieren die Inkulturation von Christentum, Theologie und Kirche. Zentrales Anliegen ist die Entwicklung einer interreligiösen und interkulturellen Kommunikations- und Handlungskompetenz im globalen Horizont.

Die Gastvorlesungen werden in einer eigens eingerichteten Schriftenreihe publiziert; zusammen mit



Collage aller Gastprofessorinnen und -professoren der Jahre 1985 bis 2005 (von links oben nach rechts unten): Bénédizet Bujo (Kongo), Francis X. D'Sa (Indien), Benigno Beltran (Philippinen), John D'Arcy May (Pazifik), Juan Carlos Scannone (Argentinien), Thaddäus Tui-Chieh Hang (China), Wladimir Iwanow (Russland), Enrique Dussel (Mexiko), Louis J. Mascarenhas (Pakistan), Fernando Diaz (Chile), Haruko K. Okano (Japan), Robert Schreiter (USA), Felix Wilfred (Indien), Obiora Ike (Nigeria), Paulo Suess (Brasilien), Seemampillai Emmanuel (Sri Lanka), Luis Gutheinz (Taiwan), Nazaire Bitoto Abeng (Kamerun), Mary John Mananzan (Philippinen), Danielle Palmyre-Florigny (Mauritius).

den ebenfalls veröffentlichten Forschungsergebnissen der Symposien liegen bis Ende des Jahres insgesamt 30 Bände vor.

In den vergangenen zwei Jahrzehnten entstanden zahlreiche Kontakte und Kooperationen sowie Freundschaften mit Kolleginnen und Kollegen weltweit. Im Laufe der Jahre vertieften die Wissenschaftler ihre Zusammenarbeit, dazu zählen gegenseitige Forschungsaufenthalte und Gastvorträge sowie gemeinsame universitäre Veranstaltungen; auch Doktorarbeiten werden gemeinsam betreut.

Die langjährigen Erfahrungen mit »Theologie interkulturell« trugen maßgeblich dazu bei, dass im Oktober 2001 das internationale Promotionsprogramm »Religion im Dialog« eingerichtet werden konnte, einer der Forschungsschwerpunkte der Universität. Das Programm wird vom Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) und der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördert.

Thomas Schreijäck

Informationen im Internet:
www.theologie-interkulturell.de
www.religion-in-dialogue.net

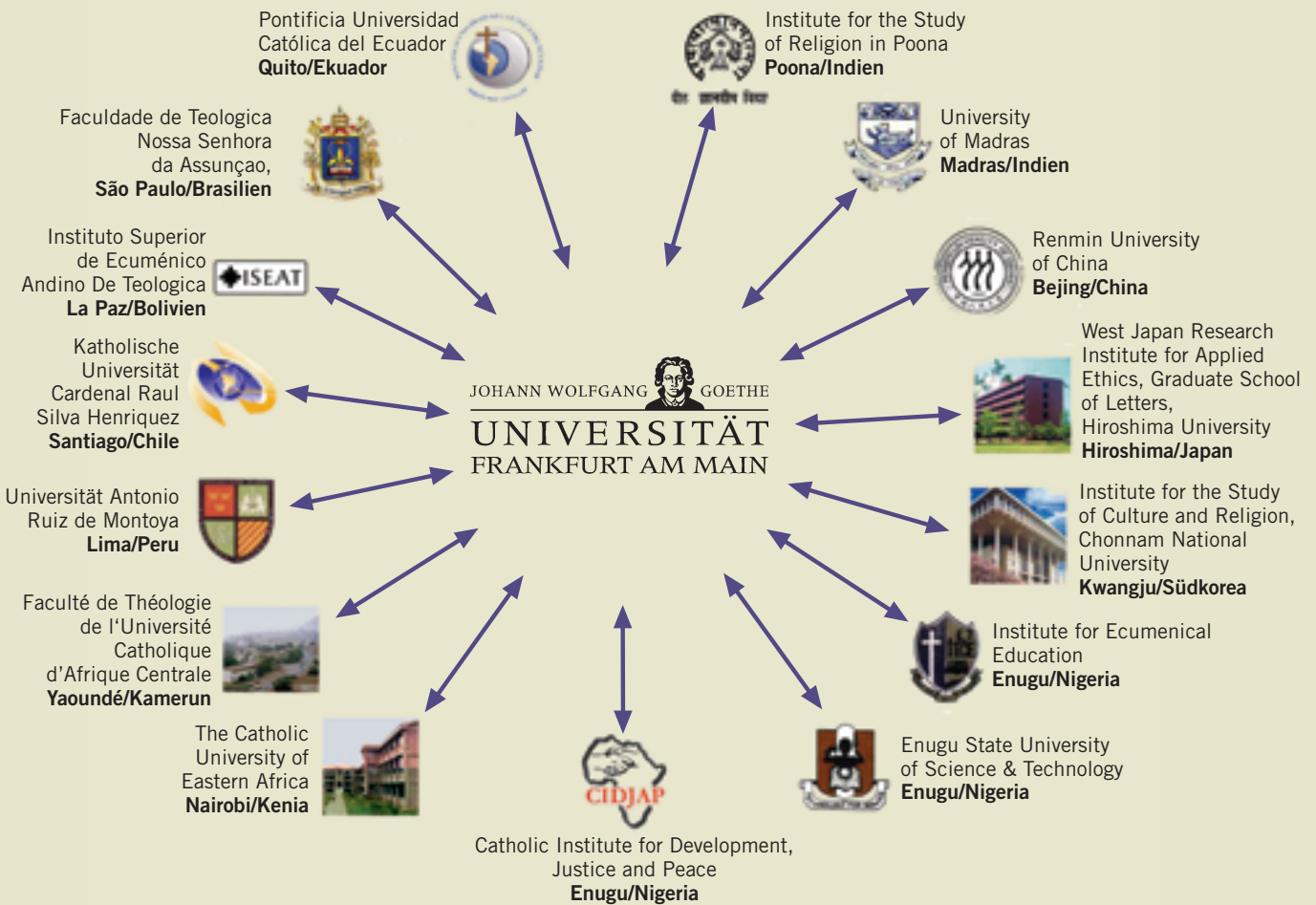
Jubiläumssymposium »Aufbruch in eine Welt für alle. Glaubenskommunikation in der Vielfalt der Kulturen«

20 Jahre »Theologie interkulturell« geben Anlass zur Bestandsaufnahme und zur Formulierung weiterführender Perspektiven. Alle ehemaligen Gastprofessorinnen und -professoren werden vom 18. bis 20. Mai zu einem internationalen Forschungssymposium in Frankfurt zusammenkommen. Damit wird das zentrale Anliegen von »Theologie interkulturell«, ein Forum der Begegnung und des Dialogs zwischen Kontinenten und ihren kulturellen Kontexten im Horizont der christlichen Botschaft zu schaffen, in besonderer Weise umgesetzt. Denn im Rahmen dieser Veranstaltung treten die Kolleginnen und Kollegen aus Afrika, Asien, Nord- und Südamerika und dem Pazifik erstmals auch untereinander in den theologisch-interkulturellen Diskurs. Das Jubiläumssymposium findet unter dem programmatischen Titel statt: »Aufbruch in eine Welt für alle. Glaubenskommunikation in der Vielfalt der Kulturen.«

Als authentische Repräsentanten ihrer eigenen Kulturen werden die ehemaligen Gastprofessorinnen und

-professoren schildern, wodurch ihr jeweiliger Lebensraum heute gekennzeichnet ist und welche Herausforderungen sich aktuell stellen. Sie werden auch davon berichten, welche kultureigenen Potenziale mobilisiert werden, um diesen Herausforderungen zu begegnen. Folgende Fragen werden den Diskurs bestimmen: Wie kann angesichts der häufig unmenschlichen Zustände von Gott gesprochen werden? Welche Rolle spielen Religion, Ortskirche und Theologie, wenn sie um der Menschen willen beispielsweise Einspruch gegen politische und soziale Missstände erheben und sie dennoch ihr ursprüngliches Selbstverständnis nicht in humanitärer Hilfe allein aufgehen lassen wollen? Ist die Kirche auf einem richtigen Weg, unterstützt oder hemmt sie den Aufbruch in eine Welt für alle? In welche Richtung gehen theologische Überlegungen im jeweiligen Kontext? Und schließlich: Lassen sich gemeinsame Optionen aus einer christlichen Perspektive formulieren, die kulturelle Differenzen beachten und somit dem Anspruch genügen, Theologie interkulturell zu betreiben?

Thomas Schreijäck



Vernetzung des Fachbereichs Katholische Theologie mit theologischen Forschungs- und Lehrinrichtungen an Universitäten weltweit: Auch 20 Jahre nach der Gründung ist »Theologie interkulturell« ein in Deutschland einmaliges Programm in Forschung und Lehre, das im wissenschaftlich-theologischen Diskurs untrennbar mit der Universität Frankfurt verbunden ist. Seit Beginn des Programms wurden 15 Kooperationsverträge geschlossen; zwei weitere stehen kurz vor der Unterzeichnung.

ihn nicht in unsere allzu menschlichen Vorstellungen vom Absoluten herabziehen. Wo sich diese Unterscheidung aber extrem und absolut setzt, stellt sie ebenfalls eine Pervertierung der Religion dar. Denn sie entzieht dem Göttlichen in dieser Welt jedwede Erscheinungsform und muss letztlich relativistisch auf jede Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Nicht-Heiligen verzichten. Beide strukturellen Fehlformen von Religion können allein nicht existieren; sie legitimieren sich faktisch mit dem Hinweis auf die jeweils andere Fehlform: der Fundamentalist etwa mit Verweis auf die Ehrfurchtslosigkeit der westlichen Kultur und der liberale Gläubige, der Liberalist, umgekehrt etwa mit Verweis auf den blutigen Terror des Fundamentalismus. Wenn das so ist, dann hat das auch Konsequenzen politischer und pädagogischer Art. Der politische Kampf gegen den Fundamentalismus reicht dann nämlich nicht aus.

Es bedarf dann in einer pluralistischen Gesellschaft zugleich auch eines wirkungsvollen politisch-rechtlichen Schutzes dessen, was den Gläubigen heilig ist und einer öffentlichen Achtung ihrer religiösen Überzeugungen. Nicht jede antireligiöse Karikatur ist dann durch die Meinungsfreiheit legitimiert. Aber vor diesem Hintergrund wäre es mindestens möglich, dass Religionskritik und damit auch antireligiöse Karikaturen von den Gläubigen als Hinweis für die Notwendigkeit der Erneuerung von bestimmten Zeichengestalten ihrer religiösen Tradition verstanden und akzeptiert

werden. Von der Dialektik religiöser Erfahrung her gehört es ohnedies zu den unbedingten und steten Aufgaben religiöser Gemeinschaften, ihre konkreten religiösen Zeichengestalten so zu erneuern, dass sie zu einem transparenten Zeichen göttlicher Gegenwart in der Welt werden. ♦

Weiterführende Literatur

S. Wiedenhofer (2004): Tradition – Geschichte – Gedächtnis. Was bringt eine komplexe Traditionstheorie?, in: Erwägungen Wissen Ethik 15. Nr. 2, S. 229 – 240 (mit Diskussion, S. 240 – 277 und Replik »Traditionstheorie auf dem Prüfstand«, S. 277 – 284).

S. Wiedenhofer (2004a): Logik, Hermeneutik und Pragmatik des theologischen Begriffs »successio

apostolica«, in: Theodor Schneider, Gunther Wenz (Hrsg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Bd. I: Grundlagen und Grundfragen, Freiburg, Basel, Wien, Göttingen: Herder, Vandenhoeck & Ruprecht (Dialog der Kirchen 12/I), S. 417 – 484.

S. Wiedenhofer (1990): Tradition, Traditionalismus, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), Ge-

schichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 6, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 607 – 650.

B. Schoppelreich, S. Wiedenhofer (Hrsg.) (1998): Zur Logik religiöser Traditionen, Frankfurt a.M.: IKO Verlag.

T. Larbig, S. Wiedenhofer (Hrsg.) (2005): Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu

einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse, Münster: LIT Verlag, (Studien zur Traditionstheorie/ Studies in tradition theory 1).

T. Larbig, S. Wiedenhofer (Hrsg.) (2006): Tradition and Tradition Theories: An International Discussion, Münster: LIT Verlag, (Studien zur Traditionstheorie/ Studies in tradition theory 2).

Anzeige

Es gibt viele Möglichkeiten der Fürsorge – Neue Medikamente sind eine davon.

