

Theologie und Interkulturalität

Joachim G. Piepke

Die Anfänge des Christentums als jüdische Sekte binden die neue Gemeinde an ein partikulares Religionssystem, aus dem sie sich langsam löst und das Staatskirchentum des Römischen Reiches übernimmt. Theologisch werden die Philosophenschulen des Hellenismus zur Grundlage des Denkens, sodass hier ein exemplarischer Prozess der Inkulturation jüdischen Erbes in eine neue Welt stattfindet. Leider gerät dieses Phänomen im Mittelalter in Vergessenheit und wird durch einen geographisch-kulturellen Eurozentrismus verdrängt. Erst das II. Vatikanische Konzil bricht mit dieser Tradition und öffnet dem theologischen Denken neue kulturelle Denkmuster. Der absolute Heilsanspruch des Christentums wird durch die Anerkennung anderer nichtchristlicher Heilswege relativiert. Die heutige Theologie kann sich dieser Öffnung nicht verschließen und muss ein neues Paradigma theologischen Denkens erarbeiten.

The beginning of Christendom as a Jewish sect links the new community to a particular religious system from which it frees itself slowly and takes over the public religious system of the Roman Empire. The Hellenistic schools of philosophy become the basis of thinking, so that an exemplary process of inculturation into a new world takes place. This phenomenon falls unfortunately into oblivion during the Middle Ages and is replaced through a geographic and cultural Eurocentrism. It is the Vatican Council II that breaks with this tradition and opens new cultural patterns of theological reflection. The claim for exclusive salvation is relativized by the recognition of other non-Christian ways of salvation. The present-day theology cannot neglect this opening and has to elaborate a new theological paradigm.

1. Partikularität und Universalität

Die Frage nach Partikularität und Universalität des christlichen Glaubens stellt sich seit den Anfängen des Christentums. Die Gründe dafür liegen in der Tatsache, dass der christliche Glaube eine Ruptur mit der israelitischen Religion und Kultur vornimmt, d.h. mit einer partikulären Religions- und Kulturform, und sich im Rahmen des damals so verstandenen universalen Römischen Reiches als eine universale, für alle Menschen verbindliche Religionsform entwickelt. Der Übergang von einer jüdischen Sekte zu einer römisch-universalen Glaubensgemeinschaft vollzieht sich bereits in den ersten Jahrhunderten nach Christus und prägt das Christentum durch die Kontextualisierung im hellenistisch-römischen Raum, parallel dazu auch im afrikanischen (Ägypten, Äthiopien, Nordafrika) und asiatischen Raum (Syrien, Persien, Indien). Als Grundlage dieses Inkulturationsprozesses diente das christologische Inkarnationsprinzip, das die Menschwerdung Jesu Christi grundsätzlich unabhängig von einer spezifischen Religionsform machte, wenngleich Jesu geschichtliche Existenz durchaus im Judentum verankert blieb, und die Überzeugung, dass der nachösterliche Christus repräsentativ die universale Menschheit umfasst, in der es keine kulturellen und religiösen Unterschiede mehr gibt.

Dieses Faktum geriet im Laufe der staatskirchlichen Etablierung der Kirche im Abendland mehr und mehr in Vergessenheit, was zu nicht unerheblichen menschlichen Katastrophen und Genoziden im Mittelalter und in der frühen Neuzeit führte. Von der Zeit der spanisch-portugiesischen Konquista-Mission, der Reformation bis zum Antimodernistenstreit der Neuzeit und den wieder aufgenommenen zentralistisch geprägten Inzentiven der nachkonziliaren Päpste durchzieht der Gedanke eines universal, eines für alle Mal auf der Grundlage scholastischer Philosophie und Weltanschauung definierten Glaubensgebäudes die Kirchen- und Theologiegeschichte. Die auf dem II. Vatikanischen Konzil erarbeitete gegenläufige Tendenz, in offiziellen kirchlichen Dokumenten den Wert und die Gültigkeit nichtchristlicher Kulturen und Religionen anzu-

erkennen und ihnen sogar eine (wenn auch eingeschränkte) Heilzusage zuzuschreiben, war ein mutiger Schritt zur Anerkennung der Partikularität menschlicher Existenz auf der Suche nach endgültigem Heil (vgl. LG 16, GS 22, 29, 42, 92, NA 2, AG 11 und 22, DH 2 und 3). Das grundlegende hermeneutische Problem der Geschichtlichkeit, Kultur- und Zeitgebundenheit jeder Kultur und Religion – und damit eingeschlossen des Christentums und seiner einzelnen Denominationen – ist bis heute ein latenter Streitfaktor innerhalb der Theologien und ihrer Kirchengemeinschaften, weil die Unterscheidung zwischen partikularer Offenbarung und universaler Gültigkeit schwerfällt.

2. Mythologie und Wahrheit

Dazu kommt, dass zwar die Theologie gewisse Schilderungen der christlichen Heiligen Schriften als „mythologische“ Aussagen anerkennt, sie aber dennoch in ihrer theologischen Aussagekraft im realgeschichtlichen Sinn interpretiert. Ein klassisches Beispiel dafür ist das Kapitel zur Erbsündenlehre im Katechismus der Katholischen Kirche von 1993, der von namhaften europäischen Theologen verfasst wurde. Dort heißt es: „Der Bericht vom Sündenfall verwendet eine bildhafte Sprache, beschreibt jedoch ein Urereignis, das zu *Beginn des Menschen* stattgefunden hat“ (Nr. 390, S. 130) ... „Vom Teufel versucht, ließ der Mensch in seinem Herzen das Vertrauen zu seinem Schöpfer sterben, missbrauchte seine Freiheit und *gehörte* dem Gebot Gottes *nicht*. Darin bestand die erste Sünde des Menschen“ (Nr. 397, S. 132) ... „Schließlich wird es zur Folge kommen, die für den Fall des Ungehorsams ausdrücklich vorhergesagt worden war: der Mensch wird zum Erdboden zurückkehren, von dem er gekommen ist“ (Gen 3,19). *Der Tod hält Einzug in die Menschheitsgeschichte*“ (Nr. 400, S. 132). Zunächst spricht man von einer „bildhaften“ Sprache der Heiligen Schrift, lehrt aber im selben Satz, dass das in der bildhaften Sprache Ausgesagte realgeschichtliches Faktum ist, das als Konsequenz den Tod des Menschen nach sich gezogen hat. Blendet man absichtlich das Grundprinzip des ganzen Kosmos und allen Lebens

aus, das im Werden und Vergehen, d.h. im Geborenwerden und Sterben besteht und von Anbeginn des Kosmos existiert? Worin aber besteht nun der „Ungehorsam gegenüber Gott“, der eine solch einschneidende ontologische Veränderung der biologischen Verfassung des Menschseins mit sich gebracht haben soll, wenn die Geschichte vom Sündenfall als bildhafte Sprache eingestuft wird? Die Antwort bleibt die Theologie schuldig. Hier zeigt sich konkret die Angst vor der Inkulturation der Offenbarungsaussagen in ein modernes, von der Evolution des Kosmos und des Lebens geprägtes Welt- und Menschenbild, weil man die Partikularität der Offenbarungswahrheiten und damit ihre Zeit- und Kulturgebundenheit nicht als solche anerkennen will und vor einer hermeneutischen Transposition in eine neue Partikularität unserer Zeit zurückschreckt.

Von daher stellt sich die grundsätzliche Frage: Gibt es überhaupt universal gültige Aussagen für immer? Ich möchte auf diese philosophische und fundamentaltheologische Frage hier nicht weiter eingehen. Ich möchte nur auf den Ausgangspunkt zurückkommen und sagen: Es gibt in allen Religionen gültige Aussagen und wirksame Heilmittel, weil Gottes Heil in Jesus Christus allgegenwärtig und von Zeit und Kultur unabhängig ist. Die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD), der ich angehöre, hatte bereits in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens begriffen, dass die Kirche nur dann authentische Missionierung fremder Völker und Kulturen betreiben kann, wenn sie die autochthonen Werte der jeweiligen Kultur anerkennt, wobei die Religion ein entscheidender Baustein darstellt. P. Wilhelm Schmidt gründete bereits 1906 die internationale Zeitschrift *Anthropos* mit dem Ziel, die Arbeit der Missionare vor Ort mit den Erkenntnissen der akademischen Welt der Ethnologie, Religionswissenschaft und Linguistik zu konfrontieren und somit zu einer auf die einheimische Kultur zentrierte Verkündigung zu gelangen. Diese Weitsicht hat sich fünfzig Jahre später ausgezahlt, als der Begriff

„Inkulturation“ zum ersten Mal geprägt wurde und in der Folgezeit in offizielle kirchliche Dokumente gelangte.¹

Heute betreiben wir an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin ein Theologiestudium, das im Dialog mit den Religionen und Kulturen der Völker steht. Unsere Studentenschaft besteht zur Hälfte aus Menschen außereuropäischer Nationen, die ihre eigenen Kulturen und eigene Religiosität mitbringen. Auf Grund meiner langjährigen Lehrerfahrung in Brasilien und in Europa bin ich der Überzeugung, dass eine Theologie, die keine interkulturelle Dimension aufweisen kann, eine tote Theologie ist. Der christliche Glaube hat zwar eine europäische Vergangenheit und Geschichte, erfordert aber heute eine Diversifizierung in globalem Ausmaß, der sich alle Disziplinen der Theologie stellen müssen. D.h. mit anderen Worten, traditionelle Dogmen, Liturgien, ethische Grundsätze und Rechtsvorschriften müssen kulturell hinterfragt und in ihrer Relativität gesehen werden. An einigen Beispielen aus dem Bereich der Sakramentenlehre möchte ich dies kurz exemplifizieren.

3. Heilszeichen nichtchristlicher Religionen

Im Zuge der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils erarbeitete 1969 das „All India Liturgical Meeting“ einen 12-Punkte Kanon, der kleinere liturgische Anpassungen an das kulturelle Erbe Indiens erlaubte. Die Anpassungen bezogen sich vornehmlich auf die Körperhaltung des

¹ Der Begriff „Inkulturation“ erscheint zum ersten Mal bei dem französischen Missionstheologen Pierre Charles 1953 und wurde von J. Masson als *catholicisme inculturé* übernommen. In offiziellen kirchlichen Dokumenten erscheint er zum ersten Mal in Johannes Paul II. „Catechesi Tradendae“ 1979. Der Begriff wurde in Anlehnung an den englischen, von der Soziologie geprägten Begriff der *enculturation* bei M. Herskovits (Man and His Work. The Science of Cultural Anthropology, 1948) übernommen. Vgl. A. Quack: Enkulturation/Inkulturation. In: H. Cancik, B. Gladi-gow, M. Laubscher (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band II, Stuttgart 1990, 283–289.

Priesters und der Gläubigen während der Eucharistiefeier, auf die Form des Friedensgrußes, des Weihrauchgefäßes, des Weihwassergebrauchs, der Messgewänder und der Kerzen. Der Offertoriumsritus durfte durch ein dreifaches Schwenken von Blumen, Weihrauch und Licht (*arati*) hinduisiert werden. Es kam aber nicht zu einer in der indischen Kultur beheimateten eucharistischen Liturgie, weil die Angst vor dogmatischen Veränderungen zu groß war. Die einzigen bleibenden Ansätze in dieser Hinsicht haben sich in den christlichen Ashrams herausgebildet, die auf Grund ihrer Offenheit gegenüber hinduistischen Kulturelementen und Religionsformen die christliche Liturgie im indischen Kontext zu inkulturieren gedachten. Bahnbrechend für eine indigene indische Eucharistie war der syro-malankarische Kurisumala Ashram in Kerala, Südindien, dessen Liturgie vielen anderen zum Vorbild wurde.

Vorbild der eucharistischen Feier dieser Liturgie ist die hinduistische *Puja*, die hinduistische Verehrung einer Gottheit. Die Feier beginnt mit der Bereitung des Altars, auf den die Bibel und das Kreuz zusammen mit Blüten gelegt werden. Die Gemeinde bringt Brot und Wein sowie Blumen und Weihrauch, wodurch sie sichtbar in das Opfergeschehen eingebunden wird. Der Priester und die Gläubigen bezeichnen ihre Stirn mit Sandelholzpaste zum Zeichen dafür, dass man in der Opferfeier der Gnade Gottes teilhaftig wird. Danach vollzieht der Priester den *Arati*, den Lichtritus, worin Christus, der Lichtbringer und Hohepriester, symbolisch gegenwärtig wird. Alle Anwesenden halten nun ihre Handflächen über die Flamme und führen die Hände zu ihren Augen, über die Stirne und den Kopf. Damit geben sie der Bitte Ausdruck, dass Christus sie erleuchten möge. Anschließend werden der Altar, die Opfergaben und alle Anwesenden mit geweihtem Wasser zum Zeichen der Reinigung besprengt. Die folgenden Lesungen sind der Bibel und den heiligen Schriften des Hinduismus (vornehmlich den Upanishaden, dem Rigveda und der Bhagavadgita) entnommen. Danach folgt eine Zeit der Stille und Meditation. Nach der Darbringung der Versammelten als lebendige Opfergabe erfolgt die Epiklese, die in der hinduistischen Tradition die „Einladung Gottes“ zur Feier (*avahanam*) ist, und das eucharistische

Dankgebet (*utgeeta*), in der das Gedächtnis der gesamten Heilsgeschichte sakramental erneuert wird. In Entsprechung zum hinduistischen *Prasad* (Gunsterweis) werden Leib und Blut Christi in der Heiligen Kommunion empfangen. Auf diese Weise tragen die Ausgießung der göttlichen Gnade und die Wiederherstellung des kosmischen Rhythmus durch das Opfer Christi in den Gläubigen sakramentale Frucht. Die *Puja* endet mit einem Gebet um das Bleiben der Gegenwart Gottes unter den Gläubigen.

Das hinduistische Opfer dient der Wiederherstellung des *Dharma*, der kosmischen Ordnung. Im *Purusha*-Mythos wird das Urwesen *Purusha* von den Göttern geopfert und zerteilt, sodass aus seinen Gliedmaßen der Kosmos, Himmel und Erde, die Menschen mit ihren Kasten entstehen. *Purusha* ist als Urwesen unsterblich und beseelt alles Lebendige. Die Analogien zum christlichen Opfergedanken sind augenscheinlich. Die kosmische Ordnung bedeutet das Heil für den Menschen, das durch Opfergaben erlangt wird. Der Mensch ist das Opfer, er selbst gibt etwas Kostbares seines Selbst der Gottheit hin. So kann auch das eucharistische Opfer durch die Selbsthingabe Jesu Christi als des kosmischen Menschen die kosmische Unordnung wieder gutmachen, wodurch dem daran teilhabenden Menschen die Versöhnung mit dem Absoluten, d.h. Heil in Gott geschenkt wird. Das vedische Denken legt den größeren Akzent auf die Wiederherstellung der Harmonie des Universums, nicht aber auf das Erlangen des individuellen Heils. Hier treffen sich hinduistisches und christliches Denken, wenn man in Betracht zieht, dass auch das Kreuzesopfer Jesu Christi die universale Heilsordnung der Menschheit herstellt, die in der Person des Auferstandenen repräsentativ christozentrisch dargestellt wird. Typisch indisch theologische Gedanken kommen zum Ausdruck. So stellen das Eintreten in die Gegenwart Gottes und das Zurückkehren in die Welt keinen Gegensatz dar, sondern bringen die soziale und kulturelle Welt durch den Eingangsritus in die Gegenwart Gottes und lassen gleichzeitig Gottes Gegenwart durch den Entlassungsritus sichtbar in der Welt sein. Die Welt Gottes und die Welt

der Menschen durchdringen sich und verbinden die Not dieser Welt mit der Wiederherstellung der kosmischen Harmonie.

Der indische Theologe Subhash Anand schreibt: „Nicht aber nur Brot und Wein, sondern jedes Nahrungsmittel ist Bruchstück des einen Brotes, das vom Himmel kam. Mann und Frau sind die Teile des einen androgynen Auferstandenen Herrn. Gemeinschaften verschiedenen Glaubens sind die Bruchstücke des einen Volkes Gottes. Die vielen Schriften der Menschheit sind die Teile des einen Wortes, in dem alle Dinge geschaffen und erlöst wurden. Die Eucharistie des Auferstandenen Herrn ist ein Ruf zur Ganzheit. Unser Brotbrechen muss das Sammeln aller dieser gebrochenen Stücke sein.“²

Bei den Bhil im Nordwesten Indiens findet die Trauungszeremonie gewöhnlich vor dem Haus der Braut statt. Ein Baldachin wird errichtet, um das Brautpaar vor der sengenden Sonne zu schützen und das Zeremonialgewand des Hindupriesters auszulegen. Der Bräutigam und seine Familie werden feierlich empfangen. Der Brautpreis und die Hochzeitsgewänder werden überreicht. Die Schwester der Braut nimmt einen Messingteller, gefüllt mit einer kleinen Öllampe, Blumen, Reis und safrangelber Paste. Sie vollzieht mit der Öllampe den *Arati* und bezeichnet mit einem Daumenabdruck ihrer rechten Hand, benetzt durch die Paste, die Geschenke, die Kleidungsstücke und die Stirn der Ankommenden. In derselben Weise wird der ankommende Hindu-Priester begrüßt. Die Brautmutter begrüßt nun ihrerseits den Bräutigam mit dem *Arati* und bezeichnet ihn mit roter Farbe. Die Brautmutter wirft das Ende ihres Obergewands um den Nacken des Bräutigams und geht dann einige Schritte zurück, den Bräutigam dreimal bis zur Schwelle des Hauses mitziehend. Anschließend streut sie ungeschälten Reis auf seine Kopfbedeckung. Der ungeschälte Reis gilt als besonderes Symbol der Fruchtbarkeit. Währenddessen zieht die Braut die Hochzeitskleider an und erwartet den Bräutigam. Der Bräutigam wird neben die Braut gesetzt und

² Anand, S.: The Inculturation of the Eucharistic Liturgy, 293, in: *Vidyajyoti* 57 (1993), 269–293.

das Paar erhält Rohrzucker vermischt mit Weizenmehl zu essen. Es drückt die Freuden des ehelichen Lebens aus. Das eine Ende des Brautkleides wird nun mit dem des Bräutigams verknotet, wodurch der Wille der Brautleute zum Ausdruck gebracht wird, ihr ganzes Leben im gemeinsamen ehelichen Band zu verbringen. Das Paar umkreist nun gemeinsam siebenmal den vor dem Haus errichteten „Weltenbaum“ (*Sori*), der ein Phallussymbol ist, wodurch dieser Ritus auf die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau Bezug nimmt. Währenddessen wird das Paar durch den Priester mit Wasser besprengt, das aus einem neuen Brunnen geschöpft wurde, was ebenfalls auf die Fruchtbarkeit hindeutet. Es folgen abschließende ermahrende Worte des Vaters der Braut und des Bräutigams. Die Schlusszeremonie besteht aus dem Ritus des „Füllen des Schoßes“ (*Kholo Bharawu*). Das Paar setzt sich, die Schwester des Bräutigams oder seine Tante väterlicherseits legen eine Münze, einige Kokosnussstücke und einfachen Reis in den Schoß der Braut. Diese Geste deutet die Fruchtbarkeit an, aus der der Kinderreichtum kommen soll, und gleichzeitig die Fülle des Lebensunterhalts, die die Braut mit in das neue Heim nehmen kann. Es ist ein Privileg des jüngeren Bruders des Bräutigams, die Kokosnussstücke aus dem Schoß der Schwägerin aufzunehmen. Erst jetzt wird der Knoten gelöst, der Braut und Bräutigam zusammengehalten hatte. Es folgt das Hochzeitsmahl.³

Unter den Begriff der allgemein „sakramentalen“ Handlungen fällt ebenso die Ahnenverehrung in China. Der traditionelle Ritus besteht aus einem familiären Mahl, bei dem Speise und Trank vor die Ahnentafeln gelegt werden, die zu einem späteren Zeitpunkt (auch am folgenden Tag) von der Familie gemeinsam verzehrt werden. Dadurch wird der Kontakt zwischen den Lebenden und Toten angezeigt, der in der chinesischen Kultur durch die Verehrung der Eltern durch die Kinder in Form des Anbietens von Speisen ausgedrückt wird. Die Ahnentafel symbolisiert die Gegenwart der Toten, wobei im chinesischen Volksglauben an der Einwohnung einer der drei oder vier Seelen des Verstorbenen in der

³ Vgl. Peringalloor, Th.: Towards a Bhil Christian Marriage Rite, Roma 1995.

Tafel festgehalten wird. Die Darbringung der Gaben wird durch eine Einladung und eine Prostratio begleitet. Kerzen und Weihrauch werden angezündet, zu besonderen Anlässen findet eine Verkündigung statt und die Verstorbenen werden mit Lob und Preis begrüßt. Von ihnen wird erwartet, dass sie den Lebenden ihren Segen verleihen, d.h. für den chinesischen Volksglauben Glück und Erfolg im irdischen Leben. Die Einladung, die Prostratio, die Kerzen und der Weihrauch deuten darauf hin, dass jetzt die Verstorbenen gegenwärtig sind und am Mahl teilnehmen. Kerzen und Weihrauch verwandeln sich durch das Verbrennen des Wachses bzw. des Harzes in etwas Geistiges, das dem Bereich der verstorbenen Seelen zugeordnet wird. Dadurch wird sichergestellt, dass die materielle Welt Verbindung mit der geistigen Welt aufgenommen hat, ja dass sich die materielle Welt in die geistige Welt verwandeln kann.⁴

Ein anderes Beispiel aus Indonesien. Die Einwohner Javas besitzen ein religiös-soziales Gemeinschaftsfest, in dessen Mittelpunkt ein feierliches Ritual des Mahlhaltens steht. Das Fest geht wohl ursprünglich auf vorarabische Wurzeln zurück und wurde im Zuge der Islamisierung des Landes zu einem festen Bestandteil muslimischer religiöser Praxis.⁵ Dieses *Slametan*-Fest wird bei allen wichtigen Anlässen und Krisen des Lebens oder der Gemeinschaft sowie an den wichtigsten Stationen des Reisanbaus gefeiert. Der menschliche Lebenszyklus und der Wachstumszyklus des Reises stehen in Parallelismus und sind miteinander verbunden. *Slametan* wird gewöhnlich in der Familie gefeiert. Nachbarn und Freunde werden eingeladen, die ganze Familie ist in der Vorbereitung des Festes eingebunden. Die Männer nehmen im Hauptraum des Hauses Platz, die Frauen und Kinder in der Küche. Beide Räumlichkeiten sind durch eine durchlässige Bambuswand voneinander getrennt,

⁴ Vgl. Gutheinz, A.: Christliche Ahnenverehrung in China? In: *Die katholischen Missionen* 90 (1971), 152–156.

⁵ Vgl. Sukarto, A.: Witnessing to Christ through Eucharist. A Proposal for the Java Christian Churches to Contextualize and to Communicate the Gospel to Its Community, Ann Arbor 1995, 66–73.

sodass die Kommunikation zwischen den beiden Gruppen ermöglicht wird. Wenn alle Gäste zugegen sind, beginnt der Gastgeber, den Anlass des Festes zu erklären, bedankt sich für das Kommen der Gäste, bittet um Vergebung aller Verfehlungen der Familie gegenüber den Gästen und der Gemeinschaft und nimmt die Anwesenden zu Zeugen des guten Willens der Familie, sodass der „Gute Geist“, d.h. Gott, sich der Familie nicht versagen kann. Dann spricht der Älteste ein Gebet und man isst ein wenig von den zubereiteten Speisen (Reis, Fleisch, Gemüse). Der Rest wird in Bananenblätter gewickelt und an die Gäste zum Mitnehmen verteilt, damit auch die Familien der Geladenen an dem Ritus des gemeinsamen Friedens, der Ruhe und der Harmonie teilhaben können. Selbst die am Fest Verhinderten erhalten ihren Anteil des Mahles in einem kleinen Bambuskorb zugestellt. Damit wird sichergestellt, dass die ganze Gemeinschaft an dem besagten Anlass der gastgebenden Familie gebührend Anteil nimmt und dadurch dem „Guten Geist“ Genüge getan wurde. Der Indonesier Aristarchus Sukarto schreibt dazu: „Denn Spannungen und Trennungen werden als eine Quelle für Verfehlungen angesehen und lassen eine nicht-*slamet* Situation entstehen. *Slametan* ist daher ein Ritus, der darauf abzielt, eine psychologische und innere Stabilität (homeostasis) unter den Menschen zu erwirken. Daher ist das dem *Slametan* zugrunde liegende Ziel, unbeschadet des vom Gastgeber explizit genannten Anlasses, den Status sozialer und spiritueller Ausgeglichenheit wieder her- und sicherzustellen, was die Javaner *slamet* nennen.“⁶

Dieser *Slametan*-Ritus bietet sich an, das eucharistische Opfermahl der Versöhnung im kulturellen Rahmen der Javaner zu feiern. Es ist ein gemeinsames Teilen der Gabe des Lebens im Symbol der Speisen (*andum bujana asih*). Gottes Selbsthingabe des Lebens wird an die Menschen verteilt, die wiederum die Gabe an ihren Nächsten weitergeben. Dadurch wird das Leben des Individuums wie auch der Gemeinschaft real verändert, weil Gottes erlösende Gegenwart in das Leben der Men-

⁶ Vgl. ebd., 77.

schen einbricht. Die eucharistische Feier trifft den javanischen Menschen in seinem innersten Kern, weil sie in Sprache und Form das Gefühl, die Sensibilität und das Verstehen der einheimischen Menschen anspricht. Der Reis spielt dabei eine wichtige Rolle. Er ist das Brot für die Javaner, von dem das Leben und Überleben – auch für die Ewigkeit – abhängt. Das Teilen des Reises bedeutet die Hauptquelle des Lebens. Daher kann die eucharistische Gegenwart Christi sich ebenso in der Species „Reis“ vollziehen, wie sie es jahrhundertlang in der abendländischen Tradition im „Brot“ getan hat. Denn für die Realpräsenz kommt es auf die symbolische Signifikanz der Materie und nicht auf deren physische Beschaffenheit an.

Als Mittelpunkt des christlichen Lebens und Alltags muss die Eucharistie Freuden und Leiden des Lebens integrieren können. Der *Slametan*-Ritus bietet sich dafür an, denn er verbindet die Familie, das Haus, den Lebenszyklus mit seinen Höhen und Tiefen mit dem Leben der Gemeinschaft und Gott. Die Integration von Alltag und übernatürlichem Leben findet in der häuslichen Feier des *Slametan* statt, der auf die ganze Gemeinschaft ausgedehnt wird. Das eucharistische Mahl bildet somit eine einzigartige Lebenseinheit. Die (westlichen) Unterschiede von profan und sakral heben sich auf und werden durch die (asiatische) Erfahrung des Einsseins mit Gott und dem Kosmos ersetzt. Der Vollzug eines eucharistischen *Slametan* hat auch zur Folge, dass die Teilnahme nicht nur auf Kirchenmitglieder beschränkt bleibt, sondern in diesem kulturellen Kontext Öffnung nach außen bedeutet, zu allen, die guten Willens sind, das Wort Gottes in der Form des Mahles zu empfangen. Denn die Gegenwart Gottes selbst spricht den Menschen an und verwandelt ihn – aus seiner isolierten Selbstbezogenheit hin zu einer Öffnung größerer Lebensgemeinschaft im Reich Gottes. Gegenwart Gottes ereignet sich im Grenzen überschreitenden *Slametan*, durch den Hindernisse zwischen den Menschen abgebaut und neue Brücken geschlagen werden.⁷

⁷ Vgl. dazu ebd., 238–249.

4. Eine interkulturelle Theologie

Wie weit sind wir mit unserer abendländischen Theologie von einer interkulturellen Theologie entfernt? Das Konzil von Florenz 1439 erklärte: „Es gibt sieben Sakramente des Neuen Bundes ... Sie unterscheiden sich weit von den Sakramenten des Alten Bundes. Denn diese wirkten nicht Gnade, sie wiesen nur darauf hin, dass die Gnade durch Christi Leiden einmal gegeben werde. Diese unsere Sakramente aber enthalten die Gnade und teilen sie denen mit, die sie würdig empfangen...“ (DS 1310-1313; vgl. auch die Aussagen des Tridentinums DS 1601–1630). Wer würde heute eine solch einschränkende Definition des Sakramentes noch unterschreiben wollen? Gottes personales Heilsangebot ist immer gegenwärtig – in der Geschichte der Welt, der Religionen und Völker, der Frömmigkeit der Menschen, der hingebenden und selbstlosen Nächstenliebe. Gott ist weder weit entfernt von dieser Welt, abwartend dieser Welt gegenüber noch verwaltet er ein Heilsreservoir, dessen sich der Mensch quantenweise bedienen darf. Sakramente sind Begriffe der christlichen Theologie, die damit die spezielle Heilsgegenwart Jesu Christi, des Auferstandenen, bezeichnet. Von dieser Heilsgegenwart wissen wir, dass sie uns in der Feier des Mysteriums geschenkt wird. Sakramentale Heilsvermittlung ist ein Spezifikum christlichen Glaubens, der an den Glauben an den Auferstandenen gebunden ist. Dennoch gibt es Heilsgegenwart Gottes außerhalb der sichtbaren christlich-ekklesialen Vermittlung, die das II. Vatikanische Konzil als „Vestigia“ der Heilsgegenwart Gottes in den anderen Religionen bezeichnet. Auch in ihnen wird Heil durch Zeichen und Symbole, verbunden mit dem je eigenen Glaubenswort, vermittelt. Die Quelle allen Heils dieser Welt ist die erlösende Heilsgnade Jesu Christi, die der ganzen Menschheit zugesprochen und in seinem Heiligen Geist in der Geschichte der Menschen gegenwärtig und wirksam ist. Daher kann man davon ausgehen, dass es in anderen Religionen Vermittlung von Heilsgnade gibt, die sich in christlichen Sakramenten durchaus ähnlichen Zeichen und Ritualen kundtut. Rituelle Handlungen in anderen Religi-

onen, insofern die Bedingungen des ihr inhärenten Glaubensaktes gegeben sind, wirken dann „sakramental“.

Interkulturelle Theologie muss nicht nur im Dialog mit anderen Religionen und Kulturen stehen, sondern muss ebenso religiöse Elemente von diesen Religionen aufnehmen und neu überdenken. Interkulturell Kirche-Sein bedeutet Offenheit gegenüber dem Anderen und angstfreies Sich-Begegnen im Glauben an die Heilsmächtigkeit des Einen Gottes unter den Menschen. Mission ist somit nicht mehr Überwältigung des Anderen durch Strategien der Adaptation, sondern Öffnung gegenüber den anders Denkenden, Auseinandersetzung mit der eigenen traditionellen Selbstverständlichkeit und Erarbeitung eines neuen theologischen Paradigmas des Miteinanders der Kulturen und Religionen.

Franz Gmainer-Pranzl schreibt am Ende seiner Ausführungen über die Thematik interkultureller Theologie: „Was heißt es also, unter ‚globalen‘ Bedingungen Theologie zu treiben? Es bedeutet, diese Welt als Ort des Handelns Gottes und als Ort des Glaubens der Menschen anzuerkennen; es bedeutet, die Menschen zu lieben und sich den ‚Zeichen der Zeit‘ zu stellen – wachsam und kritisch, offen und solidarisch, couragiert und diskursiv. Interkulturelle Theologie kann in diesem Sinn der Schrittmacher einer Form der Glaubensverantwortung sein, die sich als ‚Welt-Theologie‘ versteht: als intellektuelle Rechenschaft einer Hoffnung, die tatsächlich *allen* Menschen gilt.“⁸

Interkulturelle Theologie stellt somit eine unausweichliche Herausforderung an unsere christliche Tradition dar⁹:

- Sie stellt die heilsvermittelnde Funktion der christlichen Kirchen unter ein neues Paradigma der universalen Heilsmittlung in Christus;

⁸ Gmainer-Pranzl, F.: Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive, in: *ZMiss* 38 (2012), 408–433, hier 432.

⁹ Vgl. dazu Fornet-Ponse, Th.: Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung, in: *ZMR* 96 (2012), 226–240.

- Sie muss sich mit dem religionstheologischen Pluralismus auseinandersetzen, der die christologische Inkarnationstheologie eliminiert und die Person Jesu Christi auf ein geschichtliches Prophetentum reduziert;
- Sie muss Religionen und Kulturen auf dem Hintergrund des „cultural turn“¹⁰ neu verstehen lernen und die abendländische christliche Tradition in ihrer beschränkten Kultur- und Zeitgebundenheit erkennen;
- Sie muss das essentialistische Paradigma und Weltbild überwinden, das in der Folge der griechischen Philosophie die abendländische Theologie bis heute prägt und ein evolutionistisches, naturwissenschaftliches Weltbild der Moderne ihrer Reflexion zugrunde legen;
- Sie muss eine Makroökumene anstreben, d.h. eine Ökumene der Weltreligionen, vor der die Differenzen der christlichen Denominationen in den Hintergrund treten;
- Sie muss ein neues Kirchenbild entwickeln, in dem die christlichen Kirchen als sichtbare Gemeinschaft des neuen Menschen in Christus die eschatologische Einheit von Gott und Mensch in der Geschichte aufscheinen lassen.

¹⁰ Geertz, C.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983 [The Interpretation of Cultures. Selected Essays, New York 1973.]. Vgl. ders.: Religion as a Cultural System, in: M. Banton (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, London 1966, 1–46.