

DER INTERKULTURELLE UND INTERRELIGÖSE DIALOG EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE CHRISTLICHE MISSION

Peter C. Phan
Georgetown University

Dass ich einmal die Ehre haben würde zum Außerordentlichen Generalkapitel des Minderbrüderordens zu sprechen, der sich hier in der Heiligen Stadt Assisi auf die Feier des 800. Jahrestages seiner Gründung vorbereitet, ist für mich eine nicht selbstverständliche Auszeichnung und ein Augenblick der Gnade, den ich mir in meinen kühnsten Träumen nicht hätte vorzustellen vermocht.

Es ist aber auch so etwas wie eine vertraute Heimkehr, da ich tatsächlich im Schatten eines Franziskanerklosters geboren worden bin¹; einem architektonischen Juwel hoch oben auf einem Berg mit Blick auf das Meer, in Cu Lao, Nha Trang, in Vietnam. Mein Elternhaus lag etwa fünf Minuten Fußweg oberhalb des Klosters. Als Kind ging ich (mehr der Wahrheit entsprechend müsste es heißen 'wurde ich gegangen') täglich in den frühen Morgenstunden zur Messe und auch zum abendlichen Segen. Oft war ich Messdiener und murmelte lateinische Sätze im Dialog mit den Brüdern, die in der Zeit vor dem II. Vatikanum ihre stille Messe in einer Seitenkapelle lasen.

Mit 10 Jahren trat ich in das Kleine Seminar der Franziskaner im selben Kloster ein. Dort lebte ich drei Jahre und lernte den franziskanischen Geist in mich aufzunehmen – besonders durch die Fioretti. Einer meiner Mitschüler war Ihr hervorragender Mitbruder Fr. Ambrosio Nguyen Van Si. Nicht selten waren einige der prominenten Brüder des Klosters zu festlichen Mählern bei uns zu Hause eingeladen, da mein Großvater ein ausgezeichnete Koch der französischen Küche war. Während dieser festlichen Mähler standen mein älterer Bruder und ich am Tisch, um den Gästen, während sie sich an den Gaben der Erde ergötzten, etwas Kühlung zuzufächeln, da es in jenen Tagen weder eine Klimaanlage noch einen elektrischen Ventilator gab.

Trotz meiner verdienstvollen Tätigkeiten zum Wohle der Brüder – sei es am Altar oder während des Mahles - war es nicht in der Absicht der Göttlichen Vorsehung, mir eine franziskanische Berufung zukommen zu lassen, was für den Orden kein allzu großer Verlust gewesen ist. Dennoch ist es unmöglich, seine Herkunft einfach zu vergessen. Bei einer kürzlichen Reise nach Vietnam besuchte ich das alte Kloster, das leider von der kommunistischen Regierung beschlagnahmt worden war und sich in einem nicht mehr wiederherzustellenden Zustand befindet. Ich hatte jedoch das Glück, einige meiner früheren Mitschüler zu treffen und mich mit ihnen der guten alten Tage im Kleinen Seminar von damals zu erinnern – ein halbes Jahrhundert danach!

Ich bin sehr dankbar für die Gelegenheit, zu meinen frühen franziskanischen Wurzeln zurückzukehren und danke für die Einladung, mit Ihnen meine Gedanken zum Thema interkultureller und interreligiöser Dialog zu teilen. Zunächst beginne ich mit ein paar Reflexionen darüber, warum gerade heute der Dialog in unserer Welt und in unserer Kirche eine so dringende Notwendigkeit darstellt. Zweitens möchte ich erklären, wie der interkulturelle Dialog zu verstehen und durchzuführen ist. Drittens möchte ich die Herausforderungen des interreligiösen Dialogs und seiner verschiedenartigen Modalitäten betrachten. Ich schließe mit ein paar Anmerkungen zur Spiritualität des Dialogs als Grenzüberschreitung. Ziel meiner Ausführungen ist es, den interkulturellen und interreligiösen Dialog mit der evangelisierenden Mission der Kirche in Beziehung zu setzen, und mich dabei von den Erfahrungen und Lehren der Kirchen Asiens leiten zu lassen.²

INTERKULTURELLER DIALOG UND MISSION DER KIRCHE

Auf Ihrem letzten Generalkapitel in 2003 hat sich der Orden fünf Prioritäten gesetzt; eine davon ist 'Evangelisierung und Mission'³ Die Evangelisierung in allen ihren Formen, heißt es dort, stellt "die größte Herausforderung des 3. Jahrtausends" dar und bedarf daher dringend einer neuen Begründung, einer Erneuerung im Geist, in den Formen und Strukturen".¹ Der Bericht des Generalministers (J. Bini, d. Ü.) betont des Weiteren, dass die Mission "von Anfang an ein integrierender Bestandteil der franziskanischen Berufung" ist, wie es kurz und präzise in dem Satz: *vocavit nos Deus ut eamus per mundum*, ausgedrückt ist und so das Selbstverständnis des Ordens als 'Bruderschaft in Mission'² in Erinnerung ruft. Unter den vielen neuen Formen der Evangelisierung wählt der Bericht den Dialog als die am dringendst notwendige und für unsere pluralistische, das heißt multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft geeignete Modalität aus.

Daraus folgt, dass der Dialog auf zwei Feldern geführt werden muss: auf den Feldern Kultur und Religion. Insofern die Gegenwartskultur gemeint ist, beleuchtet das Schlussdokument von 2003 vier Merkmale der gegenwärtigen Gesellschaft: die Hegemonie der Marktwirtschaft durch Globalisierung, die Ausbreitung der Gewalt, das Auftauchen des Fundamentalismus und die Vorherrschaft der Massenmedien. Um diesen Kräften entgegen zu steuern, fordert das Generalkapitel die Praxis einer Ökonomie der Solidarität, des Friedensaufbaues, des Dialogs und einer Kultivierung der medialen Bilderwelt.³ Die Praxis dieser vier alternativen Lebenswege definiert den Minderbruder als 'eine Person des Glaubens, des Dialogs, des Unterwegsseins, eine Person, die mit Freude eine Botschaft überbringt, und die die Berufung zur Heiligkeit in der Gemeinschaft lebt'.⁴ Es sind diese fünf Elemente (Glaube, Dialog, Unterwegssein, Evangelisation und Heiligkeit in Gemeinschaft), die die alternative franziskanische Spiritualität konstituieren, mit der die Minderbrüder ihren ihnen eigenen Beitrag für Kirche und Welt leisten können.

Um die Aufgabe des interkulturellen Dialogs voranzutreiben, könnte es hilfreich sein, kurz ein Augenmerk auf die Entwicklung des Kulturbegriffes zu werfen, besonders darauf, wie er in der Postmoderne verstanden wird, um dann die Implikationen dieses Verständnisses für den Dialog unter den Kulturen, - im Besonderen zwischen der Christenheit und der Kultur zu entfalten.

Das anthropologische Konzept der Kultur

In der neueren Anthropologie, sei sie nun funktionalistisch, strukturalistisch oder symbolisch, wird Kultur gewöhnlich für ein menschliches Konstrukt oder eine Übereinkunft gehalten: überall gegenwärtig, aber doch verschieden entsprechend der sozialen Gruppierungen; zusammengefügt aus so unterschiedlichen Elementen wie Sprache, Glaube und Werten, sozialen Sitten und Institutionen, Ritualen und Symbolen, sowie verschiedenen Artefakten, in die hinein die Mitglieder einer Gruppe sozialisiert sind und deren Muster sie in ihrem Lebensstil (way of life) folgen.

Dieser anthropologische Gebrauch des Begriffes 'Kultur' tauchte in den Zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts vor allem in den USA auf und beleuchtet dessen sozial verfasste Natur, seine gruppenunterscheidende Funktion, seinen ganzheitlichen (holistischen) Charakter und seine kontextabhängige Entwicklung.⁵ Als Gegenteil zu dem, was 'natürlich' und 'animalisch' ist, ist Kultur das Produkt menschlicher Kreativität und das menschliches Sein definierende Kennzeichen. Gleichzeitig formt und gestaltet Kultur selbst - als menschliche Übereinkunft - die Lebensart und Interaktionen ihrer 'Schöpfer' untereinander und macht sie zu einer Gruppe, die von anderen Gruppen mit ihren je eigenen Kulturen verschieden ist. So stellt Kultur identitätsbestimmende Lebensarten (ways of life) für eine Gruppe auf und charakterisiert 'gehorsame' Mitglieder als gute, und Missetäter als vom Wege abgekommene Bürger. Kultur in

diesem Sinne, unterschieden von Sozialverhaltensweisen, wird als integriertes und integrierendes Ganzes begriffen. Die dieses Ganze ausmachenden Elemente stehen in einer funktionalen gegenseitigen Zusammengehörigkeit, weil sie es verstehen, ein übergeordnetes Bedeutungssystem darzustellen: gegenseitige Übereinstimmung, Handeln nach bestimmten allgemeingültigen Gesetzen und Strukturen, sowie die Unterstützung und Förderung der sozialen Ordnung. Und weil Kultur schließlich ein menschliches Produkt ist, entwickelt und verändert es sich, dies aber immer nur in Abhängigkeit und im Kontext zur Gruppe. Um eine bestimmte kulturelle Praxis zu verstehen, muss man sie in Relation zu den anderen Elementen der Kultur setzen, auch kulturüberschreitend, und somit alle relevanten Elemente einheitlich analysieren.

Eine wichtige Eigenschaft der anthropologischen Auffassung von Kultur ist, dass sie keine bewertende Position bezieht. Anders als die Befürworter eines elitär gefassten Begriffes von *Zivilisation* mit seinem einheitlichen und universal bindenden Ideal, oder einer *Kultur* (sic in Engl.) mit ihrem Anspruch auf intellektuellen, künstlerischen und spirituellen Adel, oder einer *Hochkultur* mit dem Prinzip der Sozialreform und Maßstab individueller Selbstdisziplin, betrachten die Kulturanthropologen Kulturen (beachte den Plural!) – einschließlich ihrer lokalen und volkstümlichen Gewohnheiten - als sich selbst kontrollierende, klar umgrenzte, innerlich gefestigte und voll funktionstüchtige Systeme. Infolgedessen vermeiden sie jeglichen Ethnozentrismus und konzentrieren sich vielmehr auf die genaue Beschreibung einer bestimmten Kultur, als dass sie diese nach bestimmten vorgefassten Normen wie Wahrheit, Gutheit und Schönheit, beurteilen. ⁶

Das moderne anthropologische Kulturkonzept hat seine eigenen Vorteile. Wie Robert Schreier festgestellt hat, spricht vieles für das Konzept einer Kultur als integriertes System von Glaubensüberzeugungen, Werten und Verhaltensnormen. Es fördert unter anderem Ganzheitlichkeit und den Sinn für Kohärenz und Kommunion als Gegengewicht zur Fragmentierung der Massengesellschaft; es ist bestens geeignet für die Harmonisierung der in den Kulturen des gesprochenen Wortes (oral cultures) bevorzugten Denkgewohnheiten, und eignet sich auch als Gegenmittel zu den korrodierenden Wirkungen der Moderne und des Kapitalismus. ⁷

Die postmoderne Kritik

In den letzten Jahren ist dieses moderne anthropologische Kulturkonzept jedoch einer vernichtenden Kritik unterworfen worden.⁸ Die Auffassung von Kultur als einem sich selbst kontrollierenden, klar umgrenzten, innerlich gefestigten und integrativem System von Glaubensüberzeugungen, Werten und Verhaltensnormen, das wie das Ordnungsprinzip einer sozialen Gruppe funktioniert, in die hinein ihre Mitglieder sozialisiert sind, wurde als Theorie entlarvt, die auf nicht zu haltenden Annahmen basieren⁹ Gegen diese Kulturverständnis wurde wie folgt argumentiert:

- es habe ausschließlich eine Kultur im Blick, die wie ein abgeschlossenes Produkt ist, und hat von daher nur eine ungenügende Aufmerksamkeit für eine Kultur, die als ein historischer Prozess verstanden wird;
- die Sicht, dass Kultur ein bestehendes Ganzes ist, ist mehr von dem ästhetischen Bedürfnis der Anthropologen und der Forderung nach einer Synthese bestimmt als von der lebendigen Realität, wie sie die Kultur selbst ist;
- die Betonung des Konsenses als dem Prozess der Kulturbildung verdunkelt die Realität einer Kultur, die Austragungsort von Kampf und Streit ist;
- sein Blick auf die Kultur als einem Prinzip der Sozialordnung setzt die Rolle der Mitglieder einer Sozialgruppe als Kulturschaffende herab;
- dieser Blick auf die Kultur bevorzugt die unveränderlichen Elemente der Kultur und zieht nicht genügend die ihr innewohnende Neigung zu Veränderung und Neuanfang in Betracht;
- und das Bestehen auf klaren Grenzen für kulturelle Identität ist nicht länger notwendig, da es heu-

te weithin bekannt ist, dass Veränderung, Konflikt und Widersprüchlichkeit in der Kultur selbst angelegt sind, und nicht einfach durch äußere Zerrüttung und Zwietracht verursacht werden.¹⁰

- Kultur wird heute weniger als scharf umrissenes, selbständiges, homogenes und integriertes Ganzes gesehen, sondern eher als „ein Boden für den Wettstreit in Beziehungen“¹¹ und als eine sich historisch entwickelnde, bruchstückhafte, unbeständige, konfliktträchtige, konstruierte, immer sich verschiebende und poröse soziale Wirklichkeit. In diesem Beziehungswettbewerb ist die Rolle der Macht bei der Formgebung kultureller Identität von ausschlaggebender Bedeutung. Das ist eine Tatsache, die das moderne Konzept von Kultur weitgehend ignoriert. In der Vergangenheit neigten Anthropologen dazu, die Kultur eher als eine unschuldige Ansammlung von Konventionen zu betrachten denn als eine konfliktgeladene Realität, in der die Siedler, die Mächtigen, die Sieger und die Herrschenden die Glaubensüberzeugungen und Wertvorstellungen der Unterworfenen, Schwachen, Armen, Besiegten und Unterjochten einfach auslöschen können. Diese Rolle der Macht nimmt, wie Michel Foucault und andere Meister de Skepsis argumentiert haben, eine zentrale Rolle in der allgemeinen Wissensbildung ein.¹² In der Ausbildung von kultureller Identität ist die Rolle der Macht sogar noch weit reichender, da sie von Gruppen mit einander widerstreitenden Interessen ausgeübt wird, und die Sieger nur allzu oft ihre kulturellen Norm- und Wertvorstellungen den Verlierern aufnötigen.
- Wie das anthropologische Konzept einer Kultur als einheitlicher Ganzheit hat auch das globalisierte Konzept einer Kultur als Austragungsort des Wettstreits der Beziehungen seine eigenen Stärken und Schwächen. Auf der positiven Seite werden Eigenschaften der Kultur in den Blick genommen, die von den Vorgängern vernachlässigt worden sind. Auch wenn Harmonie und Ganzheitlichkeit als Ideale erhalten bleiben, so wird sie doch auch als lebendige Realität von Zerbrechlichkeit, Konflikt und Vergänglichkeit in den Blick genommen. Kulturelle Ziele (meanings) werden nicht einfach als gebrauchsfertig angesehen; sie entstehen und werden produziert in dem nicht gewaltfreien großen Kessel asymmetrischer Machtverhältnisse. Das lässt die wichtige Rolle der Macht in der Bildung von kultureller Identität erkennen. Weiterhin sieht dieses Konzept die Kultur als historischen Prozess, der in sich unbeständig und ohne ein a priori klar definiertes *telos* ist und ohne kontrollierbare und voraussagbare Synthese. Auf der Negativseite dieses postmodernen Konzeptes von Kultur ist die Gefahr der Anfachung fundamentalistischer Tendenzen zu erkennen, der kulturellen und sozialen Ghettobildung, sowie des romantischen Rückzugs in eine idealisierte Vergangenheit.¹³

Der Dialog unter den Kulturen, insbesondere der Dialog zwischen der Christenheit und den Kulturen

Im Lichte des postmodernen Kulturbegriffes, der die Machtverhältnisse bei der Bildung kultureller Identität offen legt, ist der Dialog unter den Kulturen keineswegs eine unschuldige und selbstlose Begegnung; das ist besonders dann nicht der Fall, wenn es sich um ein enormes Ungleichgewicht der Machtverhältnisse handelt, wie zum Beispiel zwischen den Kulturen des Westens und denen der Menschen in anderen Teilen des Globus. In Anbetracht der Hegemonie des Westens, speziell der Vereinigten Staaten, in fast allen Bereichen des Lebens - besteht besonders für junge Menschen ein schier unwiderstehlicher Druck, die Ideen, Werte und Lebensstile des Westens in sich aufzunehmen.

Diese Kategorie von Kultur verschlimmert sich noch durch den Globalisierungsprozess, in dem sich die modernen Ideale von wissenschaftlicher Rationalität und technologischer Kontrolle der Natur über die ganze Welt auszubreiten beginnen (Globalisierung als *Extension*); unterstützt und begünstigt durch ein einziges ökonomisches System (des neoliberalen Kapitalismus) und neuer Kommunikationstechnologien.¹⁴ Heute sind durch die Globalisierung geographische Grenzen zusammengebrochen, die einmal geholfen haben, kulturelle Identität zu definieren. Sogar unser Zeitempfinden ist weitestgehend komprimiert; die Gegenwart ist die dominierende Zeitempfindung und die Trennungslinie zwischen Vergangenheit und Zukunft wird immer mehr verwischt (Globalisierung als *Kompression*). In diesem Prozess der Globalisierung entsteht eine homogenisierte Kultur. Diese wird durch eine ‚Hyperkultur‘ verstärkt, die

auf Konsum basiert –speziell durch Exportwaren aus USA, wie zum Beispiel Kleidung (T-Shirts, Design - Jeans, Athletic-Schuhe), Ernährung (Mac Donald und Coca Cola) und Unterhaltung (Filme, Videos und Musik).

Trotzdem ist diese globalisierte Kultur von lokalen Kulturen nicht vollständig akzeptiert. Zwischen den globalen und lokalen Kulturen findet ein fortwährender Kampf statt; erstere kämpfen um die politische und ökonomische Vorherrschaft, letztere um ihr Überleben und ihre Integrität. Durch die ungeheure Anziehungskraft, welche die globale Kultur besonders auf die jüngere Generation ausübt, fühlen sich die lokalen Kulturen oft in die Enge getrieben. Dabei sind sie aber alles andere als ohnmächtig. Um dem fremden Einfluss entgegen zu wirken, haben sie verschiedene Strategien des Widerstandes, der Subversion, des Kompromisses und der Aneignung erfunden.¹⁵

Was den Dialog zwischen der Christenheit und den Kulturen betrifft – oft wird hier auf den Neologismus 'Inkulturation' hingewiesen - ist die Feststellung wichtig, dass es sich dabei nicht um einen Prozess simpler Übertragung, Anpassung oder sogar 'Inkarnation' zeitloser, unwandelbarer und kulturunabhängiger christlicher Wirklichkeit (wie zum Beispiel der ewige Logos) in eine andere Kultur handeln kann. Die Metapher von der 'Inkarnation' für den Prozess der Inkulturation, ist trotz ihrer erläuternden Kraft, letztlich irreführend. Die Gute Nachricht oder das Evangelium kommt nicht 'nackt' und direkt vom Himmel zu den Kulturen, sondern ist schon eingekleidet in spezifischen Sprachen und kulturellen Formen. Auch die Dokumente – inspiriert oder nicht, in denen das Evangelium Gestalt gefunden hat, wurden von Menschen aufgeschrieben, aufbewahrt und in einem Kanon zusammengefasst: Das alles ist nicht ohne eigennützige Interessen und Machtkämpfe geschehen. Daraus ergibt sich konsequenterweise, dass bei der Übertragung des Evangeliums die Stimme der Randgruppen, wie etwa der Frauen oder der nicht zum Westen Gehörenden zum Schweigen gebracht oder gar ganz ignoriert wurde. 'Inkulturation' hingegen ist eine *interkulturelle* Begegnung zwischen dem Evangelium und den Kulturen, die diese in sich aufgenommen hat (wie zum Beispiel die jüdische, hellenistische, römische, germanische usw.) auf der einen Seite, und der lokalen Kulturen auf der anderen.

Genauer ausgedrückt: Inkulturation ist nicht bloße *Anpassung*, bei der zwei Kulturen auf der Grundlage gegenseitigen Respekts und gegenseitiger Toleranz einfach nebeneinander gestellt werden, ohne dass auf beiden Seiten auch nur an einen Wandel im Inneren gedacht werden müsste. Bringen wir es in eine Formel: Akkulturation ist $A + B = AB$. Bei der Inkulturation vollzieht sich hingegen die Begegnung zwischen den beiden Kulturen in drei Prozessschritten: diese sind Interaktion, gegenseitige Assimilation und Transkulturation. Die Formel dafür ist: $A + B = C$. A ist nicht länger nur einfach A, sondern wird in der Interaktion und Assimilation mit der Kultur B zu C. In gleichem Maße bleibt die Kultur B nicht einfach nur die Kultur B, sondern wird in Interaktion und Assimilation mit A zu C. Dennoch wird die Kultur A nicht zur Kultur B, wie auch die Kultur B nicht zur Kultur A wird.¹⁶ Es ist vielmehr so: jede Kultur behält ihre wesentlichen Elemente, wird aber doch innerlich verwandelt und so in die Lage versetzt, eine neue Kultur zu bilden (Transkulturation). In der Praxis heißt das, dass sich in der Inkulturation ein Prozess der gegenseitigen Herausforderung, der Korrektur und der Bereicherung zwischen der Christenheit und den Kulturen entwickelt. Hierbei wird das Evangelium in eine bestimmte Kultur eingepflanzt, wie auch umgekehrt diese Kultur ins Evangelium eingepflanzt wird, so dass beide, das Evangelium und die Kultur, zu einer neuen Wirklichkeit umgewandelt werden, deren Charakteristika nicht gänzlich vorausgesagt noch gesteuert werden kann.

Sowohl im interkulturellen Dialog als auch im Dialog zwischen der Christenheit und den Kulturen bleibt die Realität asymmetrischer Machtverhältnisse unausweichlich erhalten. Es ist deshalb von herausragender Bedeutung, dass das Generalkapitel von 2003 den Kampf für Frieden und Gerechtigkeit als konstitutives Element des Dialogs angesehen hat; der symbolische Ausdruck dafür ist das Unterwegssein (Itineranz): „Das Unterwegssein ist der Ausdruck absoluter Disponibilität, um das Reich Gottes den Armen zu verkünden und uns durch sie evangelisieren zu lassen ...Wir sollten uns zusammentun und auf friedliche Weise protestieren, wenn die Strukturen das Recht auf ein würdiges Leben nicht begünstigen.“¹⁷

DER DIALOG MIT DEN RELIGIONEN: AUF INTERRELIGIÖSE WEISE RELIGIÖS SEIN

Zusätzlich zum interkulturellen Dialog betont das Generalkapitel von 2003 die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs als wesentlichen Bestandteil der franziskanischen Mission. Dabei wird auf die Begegnung des heiligen Franziskus mit dem Sultan Malik-Al-Kamil in Damietta (Aegypten) im Juni 1219 hingewiesen, die als Prototyp eines Gesprächs zwischen Glaubenden verschiedener Religionen gilt: „In Damietta hat Franziskus die Erfahrung der Reziprozität gemacht. Er hat das aufgenommen, was er Positives im Sultan gesehen hat und ist mit einem großen Respekt vor den Sarazenen, welche er als Gläubige anerkannte, nach Assisi zurückgekehrt. Er zeigt uns einen andern wunderbaren und aktuellen Aspekt der Evangelisierung; die Mission ist Hören und Kommunikation; sie ist Leben mit den anderen; sie ist die Augen öffnen für die Realität des anderen; es ist der Glaube dass das Reich Gottes um uns ist, in der Tiefe, in jeder Person –auch in der nicht-christlichen; es ist Geben und Nehmen gleichzeitig.“¹⁸

Die neuen Zeichen der Zeit

Es ist schon fast ein Gemeinplatz, dass das II. Vatikanum eine neue Ära in der Beziehung zwischen der Katholischen Kirche und den anderen Religionen, insbesondere der jüdischen, eröffnet hat. Es ist auch wahr, dass Johannes Paul II., mehr als jeder andere Papst, einen unermesslichen Beitrag zum interreligiösen Dialog geleistet hat. Das gilt sowohl für seine verbalen Äußerungen als auch für seine symbolischen Gesten – besonders in dieser heiligen Stadt selbst. Gerade in der gegenwärtigen geopolitischen und religiösen Lage, besonders angesichts des so genannten ‘clash of civilizations’, wird dem interreligiösen Dialog eine schier absolute Notwendigkeit beigemessen, wenn es um den Frieden in der Welt und die Harmonie unter den Religionen geht. Hans Küng’s oft zitiertes Diktum: “Kein Friede unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen. Kein Dialog zwischen den Religionen ohne Grundlagenforschung über die Religionen”¹⁹ beweist in der gegenwärtigen internationalen Situation einmal mehr seine Richtigkeit, zumal in der Zeit nach dem 11. September 2001.

Aber auch in der Christenheit selbst haben in jüngster Zeit tief greifende Entwicklungen stattgefunden, die den ökumenischen und interreligiösen Dialog dringend erforderlich machen. Eines der auffälligsten religiösen Phänomene in der postkolonialen Zeit des 20. Jahrhunderts ist das Auftreten des Christentums als *Weltreligion*. Karl Rahner (1904 – 1984) hat treffsicher festgestellt, dass die Römisch Katholische Kirche erst auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962 – 1965) wahrhaft zur ‘Weltkirche’ geworden ist. Diese Beobachtung des deutschen katholischen Theologen gilt genauso für andere christliche Konfessionen.

Was sich im Christentum ereignet hat, ist dies: während es aufgehört hat, die dominierende Religion und sozio-politische Kraft im Westen zu sein, wo die Präsenz der Religion rapide zurückgeht, ist die Anzahl der Christen und die Vitalität des Christentums in anderen Kontinenten außerordentlich sprunghaft gewachsen. Und noch etwas: die westliche Form des Christentums, die seit dem 16. Jahrhundert in die so genannten Länder der Dritten Welt exportiert wurde, hat durch die lokalen Kirchen eine Umwandlung erfahren, bei der der Wiedererkennungseffekt manchmal nur schwer gelingt. Eine neue Christenheit ist im Werden, die als ‘Welt-Christenheit’ bezeichnet werden kann. Zusammenfassend kann über das Christentum als *Weltreligion* Folgendes gesagt werden:

In der Dritten Welt hat eine demographische Explosion der Weltbevölkerung stattgefunden, wohingegen in der Ersten Welt nur ein Nullwachstum oder sogar negative Zahlen festzustellen sind. Die demographische Explosion in der Dritten Welt, wo sich das Christentum rapide ausbreitet, bringt eine gewaltige Anzahl von Problemen globalen Ausmaßes mit sich, und das Christentum wird hier eine

Schlüsselrolle haben, diese zu lösen.

Im Christentum hat sich der demographische Schwerpunkt vom Norden in den Süden verlagert. 1950 lebten ca. 80 % aller Christen in der nördlichen Hemisphäre (Europa und Nordamerika). Um das Jahr 2025 werden Dreiviertel der Christen in der südlichen Hemisphäre leben (Asien, Afrika, und Lateinamerika). Diese Schwerpunktverlagerung impliziert eine wachsende Bedeutung der Christen aus der Dritten Welt, wenn es um die Bestimmung der zukünftigen Ausrichtung der Christenheit geht.

Allgemein ist zu sagen: die Dritte Welt ist arm, politisch instabil und undemokratisch, sozial konservativ und religiös vielgestaltig. Es ist unvermeidlich, dass die Christen der Dritten Welt ihren Glauben unter diesen sie begrenzenden Bedingungen praktizieren werden müssen, und dass ihr Glaube – wo er sich ausdrücken will – diese Bedingungen wird reflektieren müssen.

Die Anzahl der Christen wird gegenwärtig auf 2 Milliarden geschätzt. Das Christentum ist damit die größte und am schnellsten wachsende Weltreligion. Ihr stärkster Konkurrent ist der Islam. Aber auch das Neuaufleben des Buddhismus und Hinduismus ist eine Herausforderung für das Christentum. Rivalitäten, ob nun offen erkennbar oder nicht, werden ihren Niederschlag in ganz verschiedenen Bereichen der Gesellschaft finden.

Das Christentum ist von allen Religionen die mit den meisten Unterschieden und am meisten pluralistisch. Dies kann man besonders in der südlichen Hemisphäre beobachten. Mehr als 2000 Sprachen dieser Welt werden bei der Übersetzung der Bibel, in der Liturgie, im Gottesdienst und in der Theologie benutzt. Darüber hinaus hat die Christenheit im Süden Elemente ihre lokalen Kulturen und Gebräuche in ihre Glaubenspraxis eingefügt, wie zum Beispiel den Ahnenkult, Initiationsrituale, Heirats- und Beerdigungspraktiken, landesübliche Verehrungsformen, sowie Musik und Tanz, welche die Christen der Ersten Welt als wunderlich empfinden werden, wenn nicht gar abstoßend oder abergläubisch.

Das spektakuläre Wachstum und die dynamische Präsenz der Pfingstkirchen in der Dritten Welt bilden mit ihrer Betonung der wörtlichen Auslegung der Bibel, ihren Wunderheilungen, Prophezeiungen, Exorzismen, ihrer Glossolie und ihrem ethischen Rigorismus eine ernste Herausforderung für die Großkirchen. Ob nun gut oder schlecht, diese Art des Christentums hat eine tiefe Resonanz bei den Menschen der Dritten Welt gefunden; ihr Erfolg erfordert ein sorgfältiges Studium, wenn es um die zukünftige Gestalt des Christentums geht.

Eine andere bedeutsame Eigenschaft des Christentums als Weltreligion ist das Anwachsen einer großen Zahl von unabhängigen christlichen Kirchen (z.B. African Independent Churches) und neuer religiöser Bewegungen, die zwar christlich inspiriert sind, von den Großkirchen aber nicht anerkannt werden (z.B. die Unification Church, die von Rev. Sun Myung Moon gegründet worden ist). Diese Kirchen haben eine große Zahl von Anhängern und provozieren Fragen nach der Natur, der Struktur und dem Führungsstil der Christenheit.

Dank der Globalisierung und der weit reichenden Migration, ist die Präsenz der Christen aus der Dritten Welt - aber auch der Nichtchristen, besonders der Muslime, - in der Ersten Welt rapide gewachsen. Dies stellt extrem schwierige Anforderungen an die christliche Mission und die Beziehung zwischen der Kirche und den anderen Religionen.

Ein vierfacher interreligiöser Dialog: Auf interreligiöse Weise religiös sein

Im Lichte dieser neuen Zeichen der Zeit ist der Dialog sowohl unter Christen (ökumenisch) als auch zwischen Christen und Nichtchristen (interreligiös) eine absolute Notwendigkeit. In akademischen Kreisen des Westens ruft das Wort 'Dialog' normalerweise Bilder eines gekonnt geführten Gesprächs und eines freundlichen Ideenaustausches unter Intellektuellen hervor, wie er fast zur Selbstverständlichkeit an Universitäten und Instituten höherer Bildung geworden ist, oder auch auf Konferenzen und Symposien gepflegt wird, auf denen neue Ideen und Forschungsergebnisse vorgestellt und diskutiert werden, wobei alles in einer Atmosphäre des gegenseitigen Respekts und der echten Suche nach Wahrheit geschieht.

Dieses Bild vom Dialog als einem intellektuellen Geben und Nehmen ist immer wieder auf den interreligiösen Dialog übertragen worden, dessen Teilnehmer mehrheitlich professionelle Theologen sind: Religionswissenschaftler, sowie religiöse Repräsentanten wie Rabbiner, Bischöfe, Priester, Mönche und Nonnen, Imame und Mullahs.

Es ist von Bedeutung, dass das Generalkapitel von 2003 den Dialog als eine Verpflichtung „aller Dimensionen unseres Lebens gegenüber der Schöpfung, der Gesellschaft, der Bruderschaft und gegenüber unserem Sendungsauftrag“ beschreibt²⁰. Folglich ist es richtiger, wenn wir anstatt vom ‚interreligiösen Dialog‘ zu reden, davon reden würden, wie man auf ‚interreligiöse Weise religiös‘ sein kann. Heute ist Religiössein nämlich nur im Dialog mit anderen Religionen möglich.

Auch die Föderation der Asiatischen Bischofskonferenz favorisiert nicht den intellektuellen Austausch unter Religionsfachleuten, oder die Übernahme von Stichworten aus dem Dokument der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog; sie spricht vielmehr von dessen vierfacher Wirkweise:

- a) Der *Dialog des Lebens*, bei dem sich die Menschen bemühen in einem offenen und nachbarschaftlichen Geist miteinander zu leben und ihre Freuden und Sorgen, sowie ihre menschlichen Probleme und Voreingenommenheiten miteinander zu teilen.
- b) Der *Dialog der Tat*, wo Christen und andere an der integralen Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten.
- c) Der *Dialog des theologischen Austausches*, bei dem Fachleute das Verständnis ihres eigenen religiösen Erbes zu vertiefen suchen, und wo einer des anderen geistige Werte schätzen lernt.
- d) Der *Dialog der religiösen Erfahrung*, bei der Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum miteinander teilen, z. B. in Gebet und Kontemplation, im Glauben und auf den Wegen, auf denen sie Gott oder das Absolute suchen.²¹

Es ist wichtig zu sagen, dass der ‚*Dialog des theologischen Austausches*‘, der ja zum notwendigen und nützlichen Teil des interreligiösen Dialogs gehört, nur einer von den vier Weisen dieses Dialogs ist, und gewiss nicht der wichtigste und wirkungsvollste, wenn man die Ziele des interreligiösen Dialogs zu erreichen versucht. Unsere gegenwärtige Situation des religiösen Pluralismus erfordert nicht nur diese eine Praxis des interreligiösen Dialogs - die auf der theologischen Ebene, sondern vor allem, dass wir auf interreligiöse Weise religiös sind.

Deshalb muss der größte Raum zuerst dem *Dialog des Lebens* gegeben werden, in dem Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen miteinander leben und „in einem offenen und nachbarschaftlichen Geist“ ihre Freuden und Sorgen, sowie ihre menschlichen Probleme und Voreingenommenheiten miteinander teilen. Dieses Zusammenleben mit Nichtchristen kann uns die Augen und Herzen für die Glaubensüberzeugungen anderer öffnen und uns zu der Wahrnehmung befähigen, dass die Nichtchristen keine ‚Heiden‘ und auch nicht zur ewigen Verdammnis bestimmt sind, sondern dass auch sie schon unter der Macht des Heiligen Geistes leben.

Die andere Weise des interreligiösen Dialogs, die die gleiche Betonung verlangt, ist die Zusammenarbeit zwischen Christen und Anhängern anderer Überzeugungen zum Wohle ‚der integralen Entwicklung und Befreiung der Menschen‘ (*Dialog der Tat*). Besonders in Asien, wo die Christen nur etwa 3 % der Bevölkerung ausmachen, sind der Dialog des Lebens und der der Tat kein intellektueller Luxus, sondern eine fundamentale Notwendigkeit für das Überleben und die Erlangung des Gemeinwohls. In jedem asiatischen Land – außer den Philippinen – kann sich ein Christ nicht nach rechts oder links wenden, ohne nicht buchstäblich an Nichtchristen zu stoßen, und ohne dabei zu lernen, mit ihnen in Harmonie zusammen zu leben und mit ihnen gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden zu arbeiten, die ja doch wesentliche Elemente des kirchlichen Evangelisierungsauftrages sind.

Die dritte Art des interreligiösen Dialogs ist die wohl am meisten herausfordernde, aber auch sicher die spirituell fruchtbarste: in ihr bleiben die Gläubigen „verwurzelt in ihren eigenen religiösen Tradi-

tionen“ und teilen ihren spirituellen Reichtum miteinander, z. B. in Gebet und Kontemplation, im Glauben und auf den Wegen, auf denen sie Gott oder das Absolute suchen (*Dialog der religiösen Erfahrung*). Die offizielle Formulierung dieser Art des interreligiösen Dialogs ist nicht ganz eindeutig; sie kann einerseits eine intellektuelle Konversation mit anderen über geistliche Traditionen meinen, sie kann sich aber auch auf den *gemeinsamen Akt* einer religiösen Erfahrung beziehen, bei dem Christen und Nichtchristen, verwurzelt in ihren eigenen religiösen Traditionen z. B. miteinander beten, meditieren, sich der Kontemplation widmen, ihren Glauben bekennen und nach Gott oder dem Absoluten suchen (die zuletzt genannte Bedeutung ist auch für nicht theistische Religionen offen, wie z. B. Buddhismus und Jainismus). Die gängige Interpretation optiert für diese zweite Leseart, und die Begegnungen von Papst Johannes Paul II. zum Friedensgebet mit den Führern anderer Religionen - 1986 und in den folgenden Jahren in Assisi - werden als Beispiel für diese Art des Dialoges der religiösen Erfahrung angeführt.

Aber auch die Aktionen von Johannes Paul II., so symbolträchtig und bedeutsam sie auch für die Lehre der Kirche sind, bleiben dennoch hinter dem zurück, was der Dialog der religiösen Erfahrung auch sein könnte oder gar sein sollte. In Assisi haben sich Menschen an einem Ort versammelt, um zu beten; jeder machte das auf seine Weise, wahrscheinlich betete auch jeder zu seinem eigenen Gott; man war nicht zusammen gekommen *um zusammen zu beten*. Das wurde nicht nur von katholischen Repräsentanten aus Angst vor Synkretismus abgelehnt. Dennoch gibt es eine Anzahl von Theologen, die es für nötig halten, dass es auch für Menschen, ‚die in ihren eigenen religiösen Traditionen verwurzelt bleiben‘, und dies auch bleiben sollen, möglich und höchst wünschenswert wäre, miteinander zu beten. Die gilt besonders dann, wenn es sich um Anhänger einer theistischen Religion handelt (wie z.B. Juden, Christen, Muslime, Hindus und Konfuzianer), und wenn es um Situationen von Gewaltanwendung und um Konflikte geht, die im Namen der Religion verursacht worden sind.

Schlussendlich ist da noch der Dialog des theologischen Austausches. Ich behandle diese Form des Dialogs aus zwei Gründen an letzter Stelle. Erstens: mit Blick auf das Ziel des interreligiösen Dialogs soll es ja zu einer besseren Wahrnehmung von Gottes rettender Gegenwart in allen Religionen und um das Zeugnis für Gottes Reich der Wahrheit, der Liebe, des Friedens und der Gerechtigkeit gehen. Wenn es also um die Effektivität und Bedeutsamkeit geht, dann rangiert der theologische Dialog hinter den drei anderen Dialogweisen. Der theologische Dialog ist naturgemäß auf einen eng umgrenzten Expertenkreis beschränkt und beschäftigt sich meistens mit Themen, die für den durchschnittlichen Gläubigen eher zu hoch sind. Zweitens: noch wichtiger aber ist es, dass diese Art des Dialogs *nach* den drei anderen geschieht, oder bereits tief in diesen verwurzelt ist. Wie aus der Geschichte der Theologie hervorgeht, haben Dogmen und Lehraussagen ihre Gestalt immer in kontroversen Auseinandersetzungen gefunden, ehe sie in Texte eingefroren wurden, die man oft nur noch aus ihrem historischen Kontext zu begreifen vermag. Eigentlich gelingt es nur innerhalb des Dialogs des Lebens, der Tat und der religiösen Erfahrung, dass man das richtige Augenmaß für die nur relative Wichtigkeit solcher Lehraussagen bekommt, oder um einen Begriff des II. Vatikanums zu verwenden: wenn es um die ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ geht.

Nehmen wir zum Beispiel die Erklärung *Dominus Jesus* der Glaubenskongregation (6. August 2000), die erklärt: „wenn es auch wahr ist, dass die Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich *objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen“ (*Dominus Jesus*, 22). Vor kurzem wurde berichtet, dass offizielle Lehrbücher für Islamstudien in Saudi Arabien zuallererst feststellen, dass „jede andere Religion als der Islam“ falsch ist. Obwohl die jüngste Aussage (der Glaubenskongregation) die unheimlich vorkonziliar klingende katholische Lehre über die nichtchristlichen Religionen wiederholt, möchte ich den Blick dennoch nicht auf ihre Parallelität mit saudi-arabischen Lehrbüchern hinlenken. Vielmehr geht es mir um die Darstellung, dass sich die Aussage von *Dominus Jesus* in den Korridoren der Glaubenskongregation anders liest und verstanden wird als im Kontext eines Dialogs mit dem Islam; ganz zu schweigen von dem gegenwärtigen geopolitischen Kontext, und unabhängig davon, ob man Anhänger der These vom „clash of civilizations“ – zwischen Christen und Muslimen – ist oder nicht.

Außerdem ist es sicher nur nach ernsthaften und langen Dialogen des Lebens, der Tat und der religiösen Erfahrung möglich, mit einigermaßen Sicherheit zu sagen, ob ein frommer Nichtchrist sich immer

und 'objektiv gesprochen', in 'einem schwer defizitären Zustand befindet', und deshalb notwendigerweise schlechter dran ist als ein Katholik, der in seiner Disposition 'die Fülle der Heilmittel' besitzt. Diese Art Dialoge werfen die Frage auf, ob solche ärgerniserregenden Vergleiche zwischen Christen und Muslimen oder jeder anderer Religion überhaupt gemacht werden sollten, da sie doch die nicht zu leugnende Möglichkeit für Missverständnisse und Gewalt enthalten.

Deshalb finde ich es außerordentlich hilfreich, dass das Generalkapitel von 2003 die Wurzeln für den Fundamentalismus in der Auffassung der eigenen Überlegenheit über andere sieht, besonders wenn es um Religion geht. Fundamentalisten „wähnen sich im Besitz der Wahrheit und behaupten von vorneherein, dass sich die anderen geirrt haben und ein Dialog deshalb nicht notwendig sei.“²² Es ist ein Faktum: der Fundamentalismus lauert unterschiedslos hinter jeder Religion, bei Christen und Nichtchristen.

Eine christliche Theologie der Religion

Vielleicht passt es gut, an dieser Stelle über das zu referieren, was man eine christliche Theologie der Religion oder des religiösen Pluralismus nennt. Es ist eine christliche Reflexion über die Rolle Christi und der Kirche in Bezug auf die anderen Religionen. In seinem jüngsten Werk hat der katholische Theologe Paul F. Knitter, der sehr ausführlich über den religiösen Pluralismus geschrieben hat, eine wirklich hilfreiche Einteilung der gegenwärtigen theologischen Denkansätze in vier Grundtypen vorgenommen; er nennt sie das Ersatz-, Erfüllungs-, Gegenseitigkeits- und Akzeptanzmodell.²³ Das erste Modell bekräftigt die Auffassung, dass das Christentum die einzig wahre Religion ist, und dass es ganz oder teilweise, alle anderen Religionen ersetzen wird, die im Grunde für sündhafte Selbsterlösungs-Versuche der Menschheit gehalten werden. Das zweite Modell bekräftigt ebenfalls die Auffassung, dass das Christentum die einzig wahre Religion ist, erkennt aber die Anwesenheit von Elementen der Wahrheit und Gnade in anderen Religionen an, und befürwortet eine gegenseitige, wenn auch nicht gleichrangige Komplementarität durch Dialog zwischen den Christen und den anderen Religionen. Das dritte Modell geht davon aus, dass es viele wahre Religionen gibt, von denen keine notwendigerweise über einer anderen stehen muss, und die alle zum Dialog und zur Zusammenarbeit miteinander aufgerufen sind, besonders wenn es um Befreiungsprojekte geht, und sie gerade hier ihre wahre Natur verwirklichen können. Das vierte Modell betont die grundsätzliche Verschiedenheit der Religionen und weist es zurück, nach einem ihnen gemeinsamen Grund zu suchen; es drängt vielmehr jede Religion dazu, ihre eigenen Ziele und Handlungsweisen zu pflegen. Viele angesehene christliche Theologen aller Konfessionen sind unter allen vier Positionen zu finden, und sie haben zuverlässige Zeugen in Schrift und Tradition gefunden, die ihre Auffassung unterstützen.

Es besteht Zweifel, dass die offizielle Lehre der Katholischen Kirche, zuletzt in Dominus Jesus (DJ) artikuliert, das zweite oben genannte Modell favorisiert (auch bekannt unter der Bezeichnung Inklusivismus) und vor der Gefahr des Relativismus warnt, wie er im dritten Modell vermutet wird (auch bekannt unter dem Begriff Pluralismus). Sie bekräftigt kategorisch die „Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi (DJ / I.)“, die „Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi (DJ / III.)“, und „die Einzigkeit und Einheit der Kirche (DJ / IV.)“. In Bezug auf die Kirche wird festgehalten, „dass es dem katholischen Glauben widerspräche, die Kirche als *einen Heilsweg* neben jenen in den anderen Religionen zu betrachten, die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären, insofern sie mit dieser zum eschatologischen Reich Gottes konvergieren (kursiv in DJ / 21)“.

Heißt das, dass andere Religionen – auch nicht in einer gewissen Weise – als Heilswege angesehen werden können? Die Katholische Bischofskonferenz Indiens gibt hierzu eine nuancierte Auslegung:

Christus ist das Sakrament, das definitive Zeichen von Gottes Heilswillen für alle Menschen. Das ist es, was seine erlösende Einzigkeit und Universalität im indischen Kontext bedeutet. Das heißt jedoch nicht, dass es nicht auch andere Zeichen gibt, die auf ihre eigene Weise wertvoll sind, und die der Christ in Beziehung auf das definitive Zeichen Jesus Christus ansehen kann. Was damit ausgesagt sein soll ist, dass das Heil zu Abermillionen unserer Mitmenschen nicht trotz, sondern

durch und in ihren unterschiedlichen soziokulturellen und religiösen Traditionen gelangt. Daher können wir diesen nichtchristlichen Religionen eine Heilsrolle nicht a priori absprechen.²⁴

Ist hier nur eine feine Unterscheidung ohne einen deutlichen Unterschied zwischen *Dominus Jesus* und der indischen Bischofskonferenz festzustellen? Oder haben die indischen Bischöfe aufgrund ihres Magisteriums nicht den Boden für die Auffassung bereitet, dass die nichtchristlichen Religionen in gewisser Weise auch ‚Heilswege‘ sind (siehe: durch sie, in ihnen, Heilsrolle) ohne dadurch die universale Bedeutung Christi und der Kirche gefährdet zu haben? Ist es auszuschließen, dass die indischen Bischöfe zu dieser Schlussfolgerung erst nach ihrem Dialog des Lebens, der Tat und der religiösen Erfahrung mit Menschen anderer religiöser Überzeugungen gekommen sind?

Ein anderer Weg des Zugangs zu diesem Thema ist die Frage, ob die religiöse Verschiedenheit einfach nur ein zufälliges Faktum der Geschichte ist (ein de facto religiöser Pluralismus), oder doch eher etwas Gottgewolltes (religiöser Pluralismus de jure oder in principe). Jacques Dupuis, dessen Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997) von der Glaubenskongregation mit einer Zensur belegt worden ist, hält daran fest, dass die Mitglieder nichtchristlicher Religionen, in und durch ‚die Elemente der Wahrheit und Gnade‘ gerettet werden, die sie in ihren Religionen finden, und dass diese Religionen einen positiven Platz in Gottes einzigartigem und überall geltenden Heilsplan haben. Sie sind – in Dupuis Worten – ‚Gaben Gottes für die Menschen in der Welt‘. Es überrascht nicht, dass es hier sehr deutliche Parallelen zwischen Dupuis und den indischen Bischöfen gibt. Dupuis selbst gesteht: „Wenn ich nicht 36 Jahre in Indien gelebt hätte, würde ich nicht die Theologie verkündigen, die ich heute verkündige.“ Interessant ist, dass diese Thesen, die Dupuis in seinem letzten Buch *Christianity and the Religions* (2002) weiter ausgearbeitet hat, von der Kongregation nicht mehr verurteilt worden sind.

EINE SPIRITUALITÄT DER GRENZÜBERSCHREITUNG

Eine der Grundüberzeugungen des Generalkapitels von 2003 war die, dass man der franziskanischen Berufung zum Dialog in unserer multikulturellen und multireligiösen Welt nur gerecht werden kann, wenn man zu einer radikalen Umkehr auf der individuellen und institutionellen Ebene bereit ist: „Wir sehen insbesondere die Notwendigkeit, die prophetischen Worte des Evangeliums nicht zu domestizieren, um sie einem bequemen Lebensstil anzupassen. Im Gegenteil: wir möchten den Geist empfangen und den inneren Drang des Evangeliums spüren, ‚von neuem geboren zu werden‘ (Joh 3,3), sowohl auf persönlicher als auch auf institutioneller Ebene. Mit allen Männern und Frauen guten Willens (vgl. Lk 2,14; GS 22) möchten wir eine neue Epoche schaffen, eine neue Vision des Lebens und der Beziehungen wecken, die auf Gerechtigkeit und Liebe als dem Weg zum Frieden gründen“.²⁵

Grenzen und Grenzüberschreitungen

Ich möchte jetzt diese „neue Vision des Lebens und der Beziehungen“ in den Termini einer Spiritualität des Dialogs als Grenzüberschreitung darzustellen versuchen. Man könnte der Meinung sein, dass in unserer Welt des kulturellen und religiösen Pluralismus, der sich immer weiter ausdehnenden Globalisierung und der unmittelbaren weltweiten Kommunikation, auch die Grenzen, die ein Land vom anderen, eine Religion von der anderen, und Christen von Nichtchristen trennen, so durchlässig geworden sind, dass sie aufgehört haben, als eindeutige und hilfreiche Identitätsmarkierungen zu funktionieren. Paradoxerweise sind zur gleichen Zeit Grenzen, obwohl sie durchlässig sind, in Anzahl und Komplexität exponentiell gewachsen. Infolgedessen ist die Grenzüberschreitung, die eine alltägliche Notwendigkeit gerade für jene ist, die sich im Dialog engagieren, in erheblichem Maße schwieriger geworden.

Grenzen und Trennungslinien haben im allgemeinen drei unterschiedliche Funktionen: sie markieren individuelle und gemeinschaftliche Identität; sie dienen als Zäune, um Menschen auszugrenzen, die anders sind als wir selbst; sie können aber auch vorgeschobene Posten sein, von denen aus man sich

in neue Horizonte wagt, um das eigene Wissen und den Radius seiner Beziehungen zu erweitern.²⁶ Entsprechend dieser dreifachen Funktion von Grenzen muss eine grenzüberschreitende Spiritualität dem Missionar zu allererst den Respekt lehren, mit dem er die unterschiedliche Identität und das 'Anderssein' derer achtet, denen er das Evangelium verkünden soll. Auf der einen Seite müssen die Unterschiede nicht mit dem Hinweis auf eine allgemeine Menschennatur verwischt werden; andererseits dürfen sie genauso wenig in einer Ideologie des Ethnozentrismus und Nationalismus verabsolutiert werden. Die grenzüberschreitende Spiritualität muss auch den Missionar dazu drängen, ungerechte Grenzzäune abzubauen, die von einflussreichen Interessensgruppen errichtet werden, um ihre Privilegien zu schützen, die Marginalisierten auszugrenzen und ihnen dadurch ein annehmbares Leben verweigern. Schließlich muss diese Spiritualität den Missionar dabei unterstützen, alle Arten von Schwierigkeiten zu überwinden und neue Perspektiven zu eröffnen, um eine 'Zivilisation der Liebe' aufzubauen. Diese Zivilisation kann nicht nur die Bestätigung alter Identitäten sein; sie ist im Gegenteil die Vorreiterin einer neuen, gemeinsamen Identität, in der das Negative jeder Gruppierung überwunden und das jeweils Beste aus ihnen zusammengeführt wird, damit wahrhaft interkulturelle Menschen nach dem Bild des Dreieinigen Gottes heranwachsen können.

Diese Grenzüberschreitung bringt für die christliche Mission neue Herausforderungen und verlangt deshalb nach einer geeigneten Spiritualität. Ich nehme meine Stichworte von den Realitäten wie sie in Asien sind, aus den unterschiedlichen Verlautbarungen der Föderation der asiatischen Bischofskonferenzen und ihrer Einrichtungen, sowie von der Asien-Synode und dem Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Asia*²⁷ von Johannes Paul II., um vier Charakteristika einer Spiritualität der Grenzüberschreitung darzustellen: Präsenz, Kenosis, Harmonie und Ganzheitlichkeit.

Eine Spiritualität der Präsenz, der Kenosis, der Harmonie und der Ganzheitlichkeit

Das Leben in unserer multikulturellen und multireligiösen Welt ist eine ständige Überschreitung von Grenzen, die eine fast schwindelerregende Verschiedenartigkeit von Sprachen, Rassen, Ethnien, Kulturen und Religionen voneinander trennen. Zu diesen traditionellen Grenzen sind neue hinzugekommen: durch den Prozess der Globalisierung und den sich vertiefenden Graben zwischen reich und arm; den religiösen Fundamentalismus, die politischen und militärischen Konflikte zwischen Nationen, und einer allgemein gestiegenen Gewaltbereitschaft. Heute ein Bote des Evangeliums zu sein, heißt zu allererst, präsent zu sein in all diesen Welten mit ihren Grenzen. Diese Präsenz geht natürlich über die bloß physische Anwesenheit hinaus. Sie erfordert die Akzeptanz des Pluralismus nicht als Fluch, sondern als ein Segen und eine Gelegenheit für gegenseitige Zusammenarbeit und Bereicherung. Weiterhin fordert sie eine affektive und effektive Solidarität, sowie echte Freundschaft mit Menschen auf beiden Seiten der Grenzen, besonders mit den Marginalisierten und Unterdrückten.

Diese Spiritualität der Präsenz ist umso notwendiger und die von ihr durchdrungene missionarische Arbeit desto effektiver in den Teilen der Welt, in denen eine explizite Verkündigung Jesu verboten ist, in denen die religiöse Freiheit eingeschränkt ist oder gar verweigert wird. Diese Präsenz in der Art des 'stillen Lebenszeugnisses' ist vielleicht nicht immer die Art, die den westlichen Missionaren entspricht, in deren Ausbildung doch eine starke Betonung auf die verbale und explizite Verkündigung Jesu als dem einzigen und universalen Retter gelegt wurde, und für die alles, was unterhalb dieser expliziten Verkündigung angesiedelt ist, wie eine Unterlassung von Mission aussieht. Wie dem auch sei, wenn dieses stille Lebenszeugnis in der Erfahrung Gottes wurzelt und von einem Lebensstil begleitet wird, der durch 'Verzicht, innere Freiheit, Demut, Einfachheit und Schweigen' charakterisiert ist, ist es mit Sicherheit der wirkungsvollste und überzeugendste Weg der Evangelisierung.

Zweitens ist diese Präsenz eine Präsenz des Verzichtes auf Macht und der Verwundbarkeit, oder *kenosis*. Was mit einer kenotischen Spiritualität gemeint ist, hat das Institut für Interreligiöse Angelegenheiten gut beschrieben: "Das Risiko einzugehen, beim Tun der Liebe verwundet zu werden; Verständnis zu suchen in einem Klima der Missverständnisse – das sind keine leicht zu tragenden Lasten. Der Dialog erfordert eine tiefe Spiritualität, die jemanden befähigt, so wie Jesus Christus unerschütterlich auf Gottes

Liebe zu bauen, selbst wenn alles verloren zu sein scheint. Dialog verlangt schließlich eine totale christusähnliche Selbstentäußerung, damit wir, unter der Führung des Geistes, zu immer wirkungsvolleren Instrumenten beim Aufbau des Reiches Gottes werden.“²⁸

In der Terminologie der Evangelisation überschreiten die Missionare mit einer kenotischen Spiritualität die Grenzen weniger als Gebende, sondern vielmehr als Empfangende. Sie gehen nicht mit einer fortschrittlichen Technologie in die Missionsländer, um die Unterentwickelten zu modernisieren, oder um Barbaren mit einer höherwertigen Kultur zu zivilisieren, auch nicht, um mit einer wahren Religion den Aberglauben auszurotten, oder mit einem Satz geoffenbarter Wahrheiten die Unerleuchteten zu belehren. Wie Anthony Gittins sagt, kommen sie zuerst als Fremde und als Gäste. Sie kommen als Fremde, weil sie von ihren Gastgebern als ‚fremd, unnormal, andersartig, seltsam und merkwürdig‘ wahrgenommen werden. Als Gäste sind sie von der Großzügigkeit und Freundlichkeit ihrer Gastgeber abhängig. Sie tun gut daran, die Regeln zu beachten und die Sitten der neuen Umgebung zu befolgen. Etwas an der Lebensart zu verändern geht nur, wenn danach gefragt oder wenn es gestattet worden ist. Vor diesem Hintergrund sind die Tugenden, die in der Vergangenheit zur Ausstattung eines erfolgreichen Missionars gehörten – Unabhängigkeit, Selbstvertrauen, Risikobereitschaft und Erfindergeist – zumindest während der Phase der Eingliederung in die konkrete Gemeinschaft vor Ort wohl nicht mehr länger ganz angemessen. Sie müssen ersetzt werden durch die Bereitschaft, sich selbst zurück zu nehmen, verwundbar zu sein, sich in gegenseitiger Abhängigkeit zu wissen, Rücksicht zu nehmen und sich anzupassen.²⁹

Drittens ist es eine Tatsache, dass Grenzen nicht nur einfach Identität definieren und sichern. Gute Zäune machen nicht immer auch schon gute Nachbarn. Es hängt alles davon ab, wer den Zaun zieht, wo das geschieht und zu welchem Zweck. Es kann ja sein, dass ein Nachbar, zumal wenn er stärker ist, einen Zaun errichtet, um andere außen vor zu halten, oder er zieht ihn über die Grenzen seines Eigentums hinaus und dringt so unbefugt in das Land anderer ein; oder er zieht einen Zaun, um den unlauter erworbenen Reichtum zu schützen und die ungerechten Privilegien für sich allein zu genießen. Es gehört auch zur Lebenserfahrung, dass Gast und Gastgeber nicht immer in freundschaftlicher Beziehung zueinander leben und dass Gastfreundschaft in Feindseligkeit umschlagen kann. Dann geht es um die Notwendigkeit, Frieden zu stiften und die Harmonie wieder herzustellen. Harmonie ist nicht nur die Abwesenheit von Streit, sie gründet vor allem in der Akzeptanz und im Respekt vor der Verschiedenartigkeit und dem Anderssein des andern. Sie ist auch mehr als nur eine pragmatische Strategie für ein erfolgreiches Leben inmitten von Auseinandersetzungen. Sie ist zutiefst eine Spiritualität, die alle vier Dimensionen der menschlichen Existenz umfasst: das individuelle Selbst, die Beziehung zu anderen Menschen, das ganze Universum und Gott.

Viertens ist es die Ganzheitlichkeit, die mit der Harmonie und der Versöhnung ganz eng verbunden ist. Im Zentrum einer grenzüberschreitenden Spiritualität steht eine holistische Anthropologie, welcher die Harmonie als Umgreifung der vier Dimensionen des menschlichen Lebens zugrunde liegt: das Selbst, der Mitmensch, der Kosmos und Gott. In der holistischen Spiritualität hören die Grenzen auf, Barrieren zu sein, und werden zu vorgeschobenen Posten, von denen aus der Missionar sich hinauswagt, um mit Menschen auf beiden Seiten der Grenzen, von dem, was ihnen gemeinsam wertvoll ist, neue Realitäten zu schaffen.

Jesus, der paradigmatische Grenzüberschreiter

Die grenzüberschreitende Spiritualität ist eine Notwendigkeit für Missionare in einer Kultur mit multiplen und porösen Grenzen, wie sie die Globalisierung, die Postmoderne und der religiöse Pluralismus hervorgebracht haben. Sie ist mehr als nur eine praktische Strategie für erfolgreiche Evangelisation, sie ist ein theologischer Imperativ an ein christliches Leben, das sich als *imitatio Christi* versteht. Wenn wir Grenzen überschreiten, dann folgen wir den Fußspuren Jesu Christi, des Grenzüberschreiters par excellence, besonders in seiner Menschwerdung, seiner Sendung, seinem Tod und seiner Auferstehung.³⁰

Das Mysterium von der Fleischwerdung des Wortes Gottes in Jesus kann mit Sicherheit als ein Akt

der Grenzüberschreitung angesehen werden. Sie ist der eigentliche Höhepunkt der ganz ursprünglichen Grenzüberschreitung, durch die der dreieinige Gott aus seinem Gottsein und der Ewigkeit herausgetreten ist in die *andere* Welt, in die Welt aus Raum und Zeit, die Gott durch diesen Urakt der Grenzüberschreitung ins Sein gerufen hat. In der Inkarnation wurde nicht nur die Grenze überschritten, die das Ewige vom Zeitlichen trennt: das Unsichtbare vom Sichtbaren, den Geist von der Materie, und noch deutlicher das Göttliche vom Menschlichen mit seiner Realität von Seele und Leib. Die Grenze zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit ist nicht länger eine Barriere, die Gott und den Menschen daran hindert, zusammenzukommen. In der Überschreitung der gott-menschlichen Grenze hat der Logos die Grenze in einen vorgeschobenen Posten verwandelt und so eine neue Realität geschaffen: Jesus von Nazareth, dessen Menschlichkeit der Logos angenommen und zu seiner eigenen gemacht hat. In dieser Menschlichkeit existiert der Logos jetzt in einer neuen Weise, die es vor seiner Inkarnation so nicht für ihn gab. Diese historische Existenzweise in Raum und Zeit, und darüber hinaus, wie wir wissen, in Leiden und Sterben, gehört jetzt zu Gottes ewigem und dreieinigem Leben selbst.

Als Grenzüberschreiter vom ersten Augenblick seines Seins an, übte Jesus seinen Dienst der Verkündigung und Hinführung zum Reiche Gottes immer an den Orten aus, an denen Grenzen aufeinander trafen, und wo die Grenzlinie verlief, an der zwei Welten voneinander getrennt wurden. Als 'Marginal-Jude' überschritt er die Grenzen vor und zurück, wiederholt und freiwillig, ob sie nun geographisch, ethnisch, sexuell, sozial, ökonomisch, politisch, kulturell oder religiös gewesen sein mochten. Das Neue an seiner Botschaft vom Reich Gottes, die eine Gute Nachricht für die einen und ein Skandal für die anderen ist, war für ihn, dass alle Grenzen als Barrieren entfernt sind, die natürlichen und die von Menschen gemachten, und dass alle absolut mit in dieses Reich einbezogen sind. Jesus hat Juden und Nichtjuden, Männer und Frauen, Alte und Junge, Reiche und Arme, Starke und Schwache, Gesunde und Kranke, Reine und Unreine, Gerechte und Sünder, sowie alle anderen erdenklichen Kategorien von Menschen und Gruppen in das Haus seines barmherzigen und vergebenden Vaters eingeladen. Nicht einmal in seiner 'bevorzugten Option für die Armen' hat er die Reichen und Mächtigen verurteilt oder ausgeschlossen. Auch sie hat er zur Umkehr gerufen und dass sie ein gerechtes und alle einschließendes Leben führen sollten.

Obwohl Jesus zwischen beiden Welten stand, hat er keine ausgeschlossen, sondern beide umarmt. Er war in der Lage, beide voll und ganz in sein Heilswerk mit hinein zu nehmen. Er war aber auch die marginalisierte Person *par excellence*. Menschen im Zentrum der Gesellschaft, so ist es die Regel, besitzen Reichtum, Macht und Einfluss. Wie die dreifache Versuchung Jesu zeigt, hat er als Grenzüberschreiter und Angehöriger des gesellschaftlichen Randes, genau auf diese drei Dinge verzichtet. Durch sein Leben am gesellschaftlichen Rand hat Jesus in seiner Verkündigung und in seinen Wundertaten ein neues und ganz anderes Zentrum geschaffen. In diesem Zentrum begegnen sich die Grenzen vieler und ganz verschiedener Welten, die oft im Konflikt miteinander liegen, und von denen jede noch einmal ihr eigenes Zentrum hat und *die andern* an die Ränder verweist. Dort, wo der Rand zur Mitte wird, begegnen jene einander, die an den Rand gedrängt worden sind. In Jesus wurde der Rand, an dem er lebte, zum Zentrum einer neuen Gesellschaft ohne Grenzen und Barrieren, die alle Menschen miteinander versöhnt: „Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen“ (Gal 3,28).

Jesu gewaltsamer Tod am Kreuz war das direkte Ergebnis seiner Grenzüberschreitung und seines Dienstes an denen, die am Rande leben; dadurch wurde er zu einer ersten Bedrohung der Interessen all jener, die die ökonomischen, politischen und religiösen Zentren besetzt halten.³¹ Sogar die Form seines Todes, die Kreuzigung, zeigt, dass Jesus ein Ausgestoßener war; er starb, wie der Hebräerbrief sagt „außerhalb des Lagers und außerhalb des Tores (Hebr 13,11f). Symbolisch gesehen hing er wirklich zwischen Himmel und Erde, am Rande beider Welten. Deshalb ist er der Mittler zwischen Gott und den Menschen.

Aber nicht einmal in seinem Tod blieb Jesus in den Grenzen, die der Tod nun einmal zieht: Scheitern, Vernichtung, Zerstörung. Durch seine Auferstehung hat er die Grenze des Todes in ein neues Leben überschritten, das Hoffnung bringt, wo Verzweiflung wohnt, Sieg wo Niederlage ist, Freiheit, wo Sklaverei herrscht, und Leben, wo der Tod regiert. So wurde auch die Grenze des Todes zu einem vorgeschobenen Posten des Lebens in Fülle.

Im Licht des Geheimnisses Jesu, des Grenzüberschreiters, erreicht die Zusammenfassung des Schlussdokumentes des Generalkapitels von 2003 eine neue Tiefe: "Die Worte und Herausforderungen scheinen recht einfach zu sein. Es handelt sich um den Weg des Evangeliums. Das Wort kam in Freude und Einfachheit, in Form von Dialog und Unterwegssein. Es kam im Mindersein, um die Gute Nachricht zu predigen. Der Herr, das fleischgewordene Wort, verschmähte es nicht, unser Bruder zu sein. Er gab sein Leben für seine Freunde. Er ist auferstanden, um unsere Zweifel und unsere Befürchtungen zu zerstreuen."³²

Anmerkungen:

¹ Einige der hier entwickelten Ideen habe ich in meiner Trilogie dargestellt: *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004); *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2004); and *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005).

² Fr. Giacomo Bini, *Vocavit nos Deus ut eamus per mundum. Relatio ministri generalis* (Ufficio Comunicazione: Roma, 2003), nos. 109-123. **Fortan: Relatio.** Siehe auch *Il Signore ti dia pace. Capitulum generale Assisi, 2003* (Roma: Curia generale OFM, 2003), Nr. 4. **Fortan; Il Signore.** Die Zitation nennt die Nummern der Paragraphen und nicht die Seitenzahl. Die englische Übersetzung dieser Dokumente und anderer stammt von mir, wenn nicht anders vermerkt. (Anmerkung des Übersetzers: die Übersetzung entspricht den deutschen Textausgaben)

³*Relatio*, no. 146.

⁴*Relatio*, no. 148.

⁵ See *Il Signore*, nos. 10-19.

⁶ *Il Signore*, no. 21.

⁷ Für eine Geschichte des Kulturkonzeptes siehe Alfred A. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (Cambridge, Mass.: Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University, 1952). Für einen kurzen Überblick siehe Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Minneapolis: Fortress, 1997), 3-24. Tanner verwendet den Kulturbegriff, wie er in Frankreich, Deutschland und Großbritannien verwendet wird vor seinen heute gängigen Gebrauch in der Anthropologie. Für eine Darstellung des Kulturverständnisses, wie es vom II. Vatikanischen Konzils gesehen wird und seiner Entwicklung, einschließlich des Kulturbegriffs von Johannes Paul II. siehe Michael Paul Gallagher, *Clashing Symbols: An Introduction to Faith & Culture* (New York: Paulist Press, 1998), 36-55.

⁸ Für die Entwicklung dieses Kulturkonzeptes siehe Kathryn Tanner, *Theories of Culture*, 25-37.

⁹ Siehe Robert Schreier, *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997), 49-50.

¹⁰ Für die folgende Reflexion des postmodernen Kulturkonzeptes siehe Peter C. Phan, "Religion and Culture: Their Places as Academic Disciplines in the University," in Peter Ng, ed., *The Future of Religions in the 21st Century* (Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, 2001), 321-53.

¹¹ Siehe Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); James Clifford, *The Predicament of Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988); George Marcus and Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Ulrich Beck, *Risk Society: Toward a New Modernity* (London: Sage, 1992); Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994); Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage, 1994); Mike Featherstone, *Undoing Modernity: Globalization, Postmodernism and Identity* (London: Sage, 1995).

¹² Für eine detaillierte Darstellung dieser sechs Einsprüche gegen das anthropologische Konzept von Kultur siehe Kathryn Tanner, *Theories of Culture*, 40-56.

¹³ Diese Phrase ist von R. Schreiter, *The New Catholicity*, 54.

¹⁴ Siehe Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972); *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage Press, 1975); *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, ed. Michael Kelly (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1994); *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, trans. Richard Howard (New York: Vintage Books, 1988); *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald Bouchard and trans. Donald Bouchard and Sherry Simon (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977); *Power/Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1987); *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings*, ed. Lawrence D. Kritzman and trans. Alan Sheridan (New York: Routledge, 1988).

¹⁵ Zu diesen drei Tendenzen oder kulturellen Folgerungen, nämlich Antiglobalismus, Ethnifikation und Primitivismus siehe Robert Schreiter, *The New Catholicity*, 21-25. Für eine erhellende Darstellung und Kritik des Postmodernismus siehe Dale T. Irvin, "Christianity in the Modern World: Facing Postmodern Culture and Religious Pluralism," in Peter Ng, ed., *The Future of Religions in the 21st Century*, 253-66. Für Irvin trägt der Postmodernismus die Verantwortung für drei Versuchungen: die schnelle Akzeptanz des Prozesses der Verbraucherherrschaft und der Gebrauchsgüter, die Verachtung der Tradition und Erinnerung und die Reduktion der historischen Vergangenheit auf ihre westliche Kulturform.

¹⁶ Zur Diskussion der historischen Entwicklung der Globalisierung siehe die Werke von Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic, 1974) and *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750* (New York: Academic, 1980); Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 1991); und Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992). Grundsätzlich führt Wallerstein die Globalisierung auf einen ausschließlich ökonomischen Ursprung zurück, während Giddens ihn in vier Faktoren begründet sieht: im Nationalstaatssystem, der Weltmilitärordnung, der weltweit kapitalistischen Ökonomie und der internationalen Verteilung der Arbeit und Robertson betont mehr die kulturbedingten Faktoren der Globalisierung.

¹⁷ Für eine kurze Diskussion der Globalisierung siehe Robert Schreiter, *The New Catholicity*, 4-14. Der Sozialwissenschaftler Arjun Appadurai führt fünf Faktoren an, die zur 'Deterritorialisierung' der gegenwärtigen Kultur beitragen: "ethnoscape" (die andauernde Bewegung von Personen wie Immigranten, Flüchtlingen, Touristen, Gastarbeitern, Exilanten), "technoscape" (mechanische und informierende Technologien), "finanscape" (Geldfluss durch Währungsmärkte, nationale Börsen, Handelsspekulation), "mediascape" (Tageszeitungen, Magazine, Fernsehen, Filme), "und "ideoscape" (Schlüsselideen wie Freiheit, Wohlstand, Menschenrechte, Unabhängigkeit, Demokratie). Siehe sein "Disjuncture and Difference in the Global Economy," *Public Culture* 2/2 (1990), 1-24.

¹⁸ Ich entlehne diese Formulierungen den Werken des philippinischen Liturgikers Anscar Chupungco. Für eine Diskussion von Chupungco siehe mein *Being Religious Interreligiously*, 32-34.

¹⁹ *Il Signore*, no. 33.

²⁰ *Relatio*, no. 155.

²¹ Siehe Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, trans. John Bowden (New York: Crossroad, 1991), xv.

²² *Il Signore*, no. 28.

²³ *Dialogue and Proclamation* (May 19, 1991), par. 42.

²⁴ *Il Signore*, no. 14.

²⁵ Siehe P. Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002).

²⁶ Peter C. Phan, ed., *The Asian Synod: Texts and Commentaries* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002), 22.

²⁷ *Il Signore*, no. 2.

²⁸ Siehe Anne E. Patrick, "Markers, Barriers, and Frontiers: Theology on the Borderlands," in María Pilar Aquino and Roberto S. Goizueta, eds., *Theology: Expanding the Borders* (Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1998), 7-16.

²⁹ Die Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) ist eine freiwillige Vereinigung der Bischofskonferenzen Süd-, Südost-, Ost- und Zentralasiens, die 1972 vom Heiligen Stuhl errichtet und bestätigt wurde. Die Vollversammlung findet normalerweise alle vier Jahre statt. Die Konferenz hat ein Zentralkomitee, einen ständigen Rat, ein Zentralsekretariat und verschiedene Büros. Die Dokumente der FABC und seiner Büros sind in drei Bänden zugänglich: Gaudencio Rosales and C. G. Arévalo, eds., *For All Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1970 to 1991* (Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1992); Franz-Josef Eilers, ed., *For All Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1992 to 1996* (Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1997); and idem, ed., *For All Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences. Documents from 1997 to 2001* (Quezon City, Philippines, 2002). Diese Dokumente haben die Zitation *For All Peoples*, das Erscheinungsjahr folgt in Parenthesen. Für die Asiensynode und *Ecclesia in Asia* (EA), siehe *The Asian Synod: Texts and Commentaries*, ed. Peter C. Phan (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002) und James H. Kroeger und Peter C. Phan, eds., *The Future of the Asian Churches: The Asian Synod & Ecclesia in Asia* (Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 2002).

³⁰ *For All Peoples* (1992), 311.

³¹ Eine hilfreiche Reflexion über die Dynamik von Geben und Empfangen als Modell der Mission findet sich bei Anthony Gittings, *Gifts and Strangers: Meeting the Challenge of Inculturation* (New York: Paulist Press, 1989), 84-109 and *Ministry at the Margins: Strategy and Spirituality for Mission* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002), 107-20.

³² Einer der viel über Jesus als 'Randexistenz' par excellence (und auch als Grenzüberschreiter) nachgedacht hat und über das Christenleben als eine Art der Marginalisierung, ist Jung Young Lee. Siehe sein *Marginality: The Key to Multicultural Theology* (Minneapolis: Fortress, 1995).

³³ Eine Reflexion des Todes Jesu unter diesen Aspekten macht Choan-Seng Song, *Jesus, the Crucified People* (New York: Crossroad, 1990), 89-100.

³⁴ *Il Signore*, no. 46.

Übersetzung: Hadrian W. Koch OFM, D-63538 Grosskrotzenburg
