

Interkulturelle Lernprozesse in der Kirche?

Plädoyer für eine polyloge Katholizität

Gerät die Kirche im deutschen Sprachraum notgedrungen in eine Situation, die von interkulturellen Einflüssen geprägt ist, ohne dass sie sich bewusst dafür entschieden hätte? Oder könnte die Begegnung mit außereuropäischen Priestern einen Lernprozess in Gang bringen, der für beide Seiten zu einem überraschenden – und auch bereichernden – Ergebnis führt? **Franz Gmainer-Pranzl**

Internationalität wird in der katholischen Kirche gerne zur Schau gestellt, beginnend bei der Mitwirkung von VertreterInnen unterschiedlicher kultureller Traditionen bei bestimmten Anlässen (etwa am „Sonntag der Völker“) über die Einladung von Gästen zu Gottesdiensten und Vorträgen (am „Sonntag der Weltkirche“ bzw. „Sonntag der Weltmission“) bis hin zum Verweis auf die multikulturelle Zusammensetzung von Priesterseminaren und Ordenshäusern, die internationale Beteiligung an Weltjugendtagen oder liturgische Feiern mit einem explizit „weltkirchlichen“ Charakter. Das Faktum, dass immer mehr Priester aus afrikanischen und asiatischen Ländern in mittel- und westeuropäischen Diözesen als Gemeindepfarrer tätig sind, fügt sich in dieses Szenario der Internationalität gut ein. Dass der Einsatz „ausländischer“ Priester durchaus neue Perspektiven eröffnet und positive Impulse setzen kann, aber auch Probleme mit sich bringt und grundsätzliche Fragen des Kirchen- und Gemeindeverständnisses aufwirft, ist bekannt. Weniger im Blickfeld ist das politische Potential eines solchen „internationalen“ Einsatzes, der sich deutlich von der Logik einer nach rein ökonomischen Prinzipien struk-

turierten Globalisierung unterscheidet und angesichts rechtspopulistischer oder gar xenophober Entwicklungen in europäischen Gesellschaften einen markanten Gegenakzent setzt. Die Entscheidung, die Leitung einer deutschen/österreichischen/Schweizer Pfarrei einem Priester aus dem Kongo, aus Indien oder aus Nigeria anzuvertrauen, ist ein Signal, dessen Bedeutung gesellschaftlich nicht zu unterschätzen ist. Diese Fragen, aber auch damit zusammenhängende Schwierigkeiten sind allerdings nicht das Thema meines Beitrags; hier geht es um einen Aspekt des Einsatzes von Priestern und Ordensleuten aus nichteuropäischen Ländern, der weniger Beachtung findet: Welche Vorstellungen und Prinzipien interkultureller Kommunikation kommen in der Begegnung zwischen „hiesigen“ Gemeindemitgliedern und „fremden“ Priestern zum Tragen? Welches Potential birgt diese Er-

Franz Gmainer-Pranzl

geb. 1966, Dr. theol., Dr. phil., Habilitation im Fach Fundamentaltheologie (Universität Innsbruck 2011), seit 2009 Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg.

fahrung „ungewollter Interkulturalität“? Welche Haltungen sind zu kritisieren, welche einzuüben, und wie hängen solche interkulturellen Lernprozesse mit dem *notum ecclesiae* der „Katholizität“ zusammen? Um diese Fragen zu klären, versuche ich, (1) begriffliche Differenzierungen vorzunehmen, die sich am Diskurs interkulturellen Philosophierens orientieren, (2) einige Folgerungen für die Auseinandersetzung mit Problemfeldern im kirchlichen Umfeld zu ziehen und von daher (3) Perspektiven aufzuzeigen, was Theorie und Praxis des Interkulturellen im Kontext der katholischen Kirche betrifft. Meine Überlegungen sind von der Vermutung geleitet, dass die durchaus spannungsreiche Beziehung zwischen mittel-/westeuropäischen KatholikInnen und afrikanischen/asiatischen Priestern eine Lernerfahrung eröffnet, in der der Anspruch „*katholischen* Christseins“ als – für *alle* Beteiligten – kritische und produktive Größe zur Geltung kommt.

DIFFERENZIERUNGEN: BEGRIFFE UND KONZEPTE DES (INTER-)KULTURELLEN

Die Begegnung mit Menschen aus fremden Gesellschaften führt unweigerlich zu einer Auseinandersetzung mit dem Verständnis von „Kultur“. Der Bruch von Selbstverständlichkeiten, was Kommunikationsformen und Argumentationsweisen, Verhaltenscodices, Wertvorstellungen und ethische Normen betrifft, hat Zuschreibungen von kultureller Identität zur Folge: „Der/die ist so, *weil...*“ Die Irritation ungewohnter Verhaltensweisen, Denkansätze und Bedeutungsgebungen wird nicht selten dadurch „bewältigt“, dass diese Erfahrung des Fremden durch das Spezifikum einer „Kultur“ eingeholt und „erklärt“

wird: „Ja, wissen Sie, unser Pfarrer kommt aus Afrika – bei *denen* ist das *so...*“

Auch wenn gegenwärtig ein größeres Problembewusstsein dafür entwickelt wird, dass kulturelle Zugehörigkeiten nicht substantialistisch erklärt werden können – als wäre die „Kultur“ eines Menschen ein exklusives, totales und unveränderliches Merkmal –, neigen viele Menschen in Problem- und Konfliktsituationen zu einer essentialisierenden Erklärung kultureller Verhaltensweisen. Menschen aus bestimmten Ländern sowie ganzen Gesellschaften wird eine kulturelle Kennzeichnung zugeschrieben, die als „evident“ gilt. Was der Kulturphilosoph Elmar Holenstein als hermeneutisches Problem jeglicher interkultureller Vergleiche aufwies – nämlich eine konkrete Konstellation von Merkmalen einer Gesellschaft als „*die spezifische Eigenschaft*“ einer Kultur zu sehen (vgl. *Holenstein*, 137) und dabei die *intrakulturellen* Variationen innerhalb einer kulturellen Tradition zu übersehen (vgl. *Holenstein*, 149-152) –, macht sich in innerkirchlichen Auseinandersetzungen, Selbst- und Fremdcharakterisierungen immer wieder bemerkbar. Ich erinnere mich etwa an einen aus Nigeria stammenden Priester und Doktoranden, der in einer Lehrveranstaltung sehr heftig und emotional „*die Ungläubigkeit der Österreicher*“ beklagte und als Grund dafür die geringe Anzahl der Messbesucher und -besucherinnen angab. Zugleich reklamierte er „Gläubigkeit“ und „Kirchentreue“ für seine eigene ethnische Gruppe in Nigeria. Dass auf dem Hintergrund einer solchen Identitätskonstruktion keine differenzierte Wahrnehmung unterschiedlicher kultureller und religiöser Entwicklungen möglich ist, liegt auf der Hand. Es ist eben nicht kulturell festgelegt, dass die einen „religiös“ und die anderen „säkular“ sind.

Kulturwissenschaftliche Differenzierungen haben längst zu einer Verabschiedung essentialistischer Kulturbegriffe geführt. „Kulturen“ sind, um die Typologie des Kultursoziologen Andreas Reckwitz aufzugreifen, nicht mehr (a) normativ im Sinn einer „ausgezeichneten Lebensweise“ oder (b) totalitätsorientiert als „holistisches Konzept“ zu begreifen, sondern auch (c) differenzierungstheoretisch – als ausdifferenziertes Teilsystem innerhalb der Gesellschaft – oder (d) bedeutungsorientiert als „Komplex symbolischer Ordnungen“ (vgl. Reckwitz, 64-90). Ein Blick in jüngere Übersichts- und Einführungswerke (zum Beispiel *Moebius/Quadflieg*, *Därmann*, *Kirloskar-Steinbach/Dharampal-Frick/Friele*) verdeutlicht die enorme Ausdifferenzierung gegenwärtiger Kulturtheorien sowie die Unmöglichkeit, von „Kulturen“ wie von vorgegebenen Identitäten zu sprechen. Tappt nicht manche innerkirchliche Redeweise über „die Kultur(en)“ der jeweils Anderen in jene „Identitätsfalle“, die nach Amartya Sen darin besteht, von „der Illusion einer einzigartigen Identität, zu der es keine Alternative gibt“ (Sen, 11), auszugehen?

INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE

Die kritische Reflexion des Verhältnisses, das wir zu eigenen und fremden „Kulturen“ einnehmen, ist Aufgabe interkultureller Philosophie in ihren unterschiedlichen Ansätzen. Hier zeigt sich ein breites Forschungsfeld und eine komplexe Struktur an (inter-)kulturellen Haltungen, in der sich – sehr vereinfacht – fünf Positionen ausmachen lassen: (a) eine exotistische Haltung, die das Gute und Erstrebenswerte nur bei den Anderen findet, (b) eine paternalistische Haltung, die eine Logik der Abwertung Anderer mit einer Semantik der

Wertschätzung überdeckt, (c) eine xenophobe Haltung, die „das Fremde“ grundsätzlich als Bedrohung des „Eigenen“ wahrnimmt, (d) eine imperialistische Haltung, die Angehörige einer Tradition B insofern „zu ihrem Glück zwingt“, als sie ihnen die kulturelle Identität A aufoktroyiert, sowie (e) eine polyloge Haltung, die nach Franz Martin Wimmer darin besteht, einander als Gleiche anzuerkennen, in einen prinzipiell offenen, vorbehaltlosen und reziproken Prozess des Austausches und der Kommunikation einzutreten und so kulturelle „Zentrismen“ zu überwinden (vgl. Wimmer, 66-73).

Wer auf dem Hintergrund dieser Unterscheidungen den Diskurs über „Kultur(en)“, wie er in den Medien, in Politik und Wirtschaft, aber auch im kirchlichen Leben betrieben wird, kritisch verfolgt, wird sich wohl kaum dem Eindruck verschließen können, dass die gängige Redeweise über Kultur und Interkulturalität in Kirche und Gesellschaft vom Konzept eines totalitäts- und identitätsorientierten Kulturbegriff und einer de facto paternalistischen Haltung geprägt ist. Zwar wird „Interesse“ und „Verständnis“ für andere kulturelle Lebensformen signalisiert, aber die eigene Tradition de facto als „selbstverständlich“ vorausgesetzt. Gewiss garantiert nicht schon der hochreflektierte Umgang mit Begriffen und hermeneutischen Ansätzen interkulturellen Philosophierens das Gelingen fremdkultureller Begegnungen; dennoch kann eine am kritischen Anspruch von „Polylogen“ orientierte Auseinandersetzung mit (Inter-)Kulturalität helfen, Einseitigkeiten, unhinterfragte Plausibilitäten und Stereotypen in Bezug auf die „Kultur des Anderen“ in Frage zu stellen – und das sollte im Raum kirchlichen Lebens wohl möglich sein.

FOLGERUNGEN: AUFBRUCH AUS KIRCHLICHEN KULTURALISMEN

Die wichtigste Folgerung, die aus der Differenzierung von Begriffen und Haltungen in Bezug auf interkulturelle Begegnungen zu ziehen ist, besteht in der Überwindung kulturalistischer Positionen, das heißt in der kritischen Revision kultureller Selbst- und Fremdzuschreibungen, die andere Menschen von einem totalitären Verständnis von „Kultur“ her zu begreifen versuchen. Ein solcher erkenntnistheoretischer und -praktischer Kulturalismus ist deshalb zu kritisieren, weil er dem Anspruch von Pluralität, Alterität und Exteriorität (also der Herausforderung des Vielen, des Anderen und des Fremden) nicht gerecht wird. Angesichts der Begegnung mit Menschen aus fremden kulturellen Lebenszusammenhängen, wie sie innerhalb einer „Weltkirche“ schon fast zum „Normalfall“ geworden ist, ergeben sich daraus mehrere Folgerungen:

Die „Fremdheit“ eines Menschen resultiert nicht aus einer völlig andersartigen „kulturellen Substanz“, die jemandem „angeboren“ wäre, sondern aus der konkreten Geschichte einer Gesellschaft, deren politische, ökonomische, kulturelle und religiöse Prägungen sich von einer anderen Gesellschaft in einigen Aspekten unterscheiden. Der Flüchtling aus Syrien, die Migrantin aus Afghanistan, der Pfarrer aus Kerala oder die Ordensfrau aus dem Kongo sind eben nicht „kulturell ganz anders“, sondern kommen aus Gesellschaften, deren Fragen, Probleme und Herausforderungen in manchem durchaus mit den Bedingungen europäischer Gesellschaften vergleichbar sind, in manchem wiederum nicht. Wer fremde Länder nicht durch eine kulturalistische Brille interpretiert, sondern sich mit ihren politischen Strukturen, ökonomischen Lebens-

bedingungen, gesellschaftlichen Gegebenheiten und religiösen Entwicklungen auseinandersetzt, wird erfahren, dass sich die angeblich „klare“ Grenze zwischen Vertrautem und Fremdem – wie sie etwa von rechtspopulistischen Bewegungen konstruiert wird – nicht so eindeutig ziehen lässt. Und aufmerksamen ZeitgenossInnen wird nicht entgehen, dass manche Positionen eines ausländischen Priesters, die möglicherweise für manche Kritik und Empörung in der Pfarrgemeinde sorgen und als Folge seiner „Kultur“ interpretiert werden, in der eigenen Gesellschaft genau so vertreten werden. Autoritäres Gehabe oder frauenfeindliche Bemerkungen etwa sind ein Problem in *allen* Gesellschaften der Welt – auch wenn natürlich Länder, in denen sich freie Medien, eine kritische Öffentlichkeit und eine differenzierte Rechtsstaatlichkeit entwickelt haben, anders mit solchen Missständen umgehen können als traditionale Gesellschaften.

KONTEXTUALISIERUNG

Der Leitbegriff, der im Zusammenhang eines gesellschaftlich sensibilisierten Verständnisses von Interkulturalität Sinn macht, ist demnach nicht „Inkulturation“, sondern „Kontextualisierung“. Die Forderung, jemand solle sich „inkulturieren“, ist zu einem selbstverständlichen Teil des kirchlichen Jargons geworden, wirft aber die Frage auf, in welche „Kultur“ jemand hinein soll, und wie das überhaupt geschehen soll. „Inkulturation“ – jener theologische Kunstbegriff zwischen „Enkulturation“ (der Internalisierung sozialer Vorgaben durch eine neue Generation), „Akkulturation“ (der Herausforderung des Fremdkulturellen durch Migration, gesellschaftliche Umbrüche usw.) und „Inkarnation“ (dem

theologischen Begriff für die Menschwerdung Gottes) – suggeriert Vorstellungen, die als „Kern-Schale“-Modell oder auch als „Übertragung“ bekannt geworden sind: der „Kern“ des Evangeliums umhüllt sich mit verschiedenen „kulturellen Schalen“ bzw. die Kirche wird in den „kulturellen Boden“ einer außereuropäischen Gesellschaft „eingepflanzt“ (vgl. *Schreiter* 1992, 23-26). Manche Vorschläge, wie sich Priester aus fremden Ländern in Europa verhalten sollten, sind von dieser „Inkulturations-Logik“ geprägt und gehen von fixen kulturellen Vorgaben aus, in die sich ein Fremder „hineinversetzen“ oder an die er sich „anpassen“ sollte. Es entspricht allerdings dem Netz- und Symbolcharakter kultureller Zusammenhänge sowie konkreten interkulturellen Lebenserfahrungen eher, diesen Begegnungs- und Lernprozess zwischen Menschen aus unterschiedlichen Gesellschaften als „Kontextualisierung“ zu sehen. Insofern „Kulturen“ als Netze zu begreifen sind, als „Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrung interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten“ (*Geertz*, 99), meinen interkulturelle Begegnungen einen Prozess, bei dem verschiedene „Netze“ miteinander verknüpft werden. Dieser Prozess der Kontextualisierung erfolgt also nicht durch das „Einpfropfen“ eines fremdkulturellen Wesens in eine „eindeutige Kultur“, sondern durch das Wahrnehmen des „Gewebes“ eines Symbolzusammenhangs, mit dem sich unterschiedliche Verknüpfungen herstellen lassen. Die Aufforderung also, ein ausländischer Priester solle sich gefälligst „inkulturieren“, verfehlt den komplexen, offenen und auch ambivalenten Charakter kultureller „Vernetzung“ und führt – aufgrund der Befürchtung, sich nicht entsprechend zu „inkulturieren“ – entweder zu oberflächlichen kulturellen Imitationen oder zur Aus-

bildung einer Gegenkultur – oder zu beidem gleichzeitig.

VERBÜNDETE

Wenn kulturelle Prägungen offene, veränderliche und vielgestaltige Netzwerke sind, wird eine spezielle interkulturelle Strategie fragwürdig, die sich im Umfeld mancher Priester aus dem Ausland beobachten lässt: KatholikInnen, die den Zerfall traditioneller kirchlicher Milieus, Traditionen und Strukturen mit Unbehagen und Angst wahrnehmen, sehen vor allem in Priestern aus Afrika „Verbündete“, die sich der Auflösung vertrauter kirchlicher Identitäten durch den „europäischen Säkularismus“ entgegenstellen. Mag diese Erwartung zu Recht oder zu Unrecht bestehen: diese manchmal zu beobachtende Koalition einer europäischen *Gegen*moderne mit einer afrikanischen *Außer*moderne (bezogen auf die westlich-aufklärerische Tradition) hat ein klares (kirchen-)politisches Ziel, aber ein ziemlich brüchiges Fundament. Zwar weisen nicht wenige Priester aus afrikanischen Ländern durch ihre traditionelle Seminausbildung und die Atmosphäre einer postkolonialen Kritik am „Säkularismus“ und „Liberalismus“ der westlichen Gesellschaft eine spezifische Prägung auf, die ihnen – zumindest auf den ersten Blick – eine Affinität zu konservativen Kreisen im deutschsprachigen Katholizismus verleiht; doch darf nicht übersehen werden, dass in den Ländern Afrikas vieles in Bewegung geraten ist und die dortige katholische Kirche nach neuen Wegen sucht, um den aktuellen gesellschaftlichen Transformationen kreativ zu begegnen. Das Bild des „afrikanischen Christentums“, in dem der Glaube „treu“ gelebt wird und es noch viele „Berufungen“ gibt, ver-

deckt die Tatsache, dass Religionen in einer Transformationsgesellschaft, die nicht von der europäischen Aufklärung geprägt ist, generell einen anderen Status haben als in einer ausdifferenzierten säkularen Gesellschaft in Europa, und übersieht außerdem, dass die Situation der katholischen Kirche in vielen afrikanischen Ländern nicht so rosig ist, wie sie manchmal dargestellt wird. Von daher sollten Priester aus Afrika oder Asien, die eine österreichische Pfarrei leiten, nicht als „Fels in der Brandung“ gesehen werden – als Vertreter einer „gläubigen“ und „lebendigen“ Kirche, der gekommen ist, um einer „säkularisierten“ und „alten“ Kirche zu helfen –, sondern als Partner, die aus Ortskirchen kommen, die genauso wie die europäischen Ortskirchen um einen guten Weg in die Zukunft ringen – wenn auch unter anderen Bedingungen, die in Europa nicht einfach kopiert werden können.

BEGEGNUNG MIT DEM FREMDEN

Das kreative Potential, das in der Zusammenarbeit mit einem „fremdländischen“ Priester entwickelt werden kann, besteht nicht zuletzt in der Kompetenz, mit dem Fremden umzugehen. Gerade in einer Gesellschaft, die sich dem Anspruch des Fremden auf vielfache Weise verweigert – durch eine restriktive Einwanderungspolitik, kulturellen Assimilationsdruck und die Ausgrenzung irritierender und kritischer Elemente des Lebens –, kann die konkrete Lern- und auch Krisenerfahrung in der Zusammenarbeit mit „fremden“ Priestern helfen, eine politisch und ethisch höchst relevante Kompetenz auszubilden: die Begegnung mit dem Fremden. Wer im konkreten Alltag fremdkulturelle Erfahrungen sammelt, weil er mit Menschen zu tun hat, die „andere“

Werte, Handlungsweisen, gesellschaftliche Leitbilder, Genderperspektiven usw. vertreten, wird das Fremde weder verklären noch bekämpfen, sondern sich dieser Herausforderung stellen und dadurch die eigene Identität weiterentwickeln. Geglückte Formen der Zusammenarbeit, aber auch Krisen und Enttäuschungen können auf diese Weise Teil eines interkulturellen Erfahrungsschatzes werden, von dem nicht nur die Kirche, sondern die gesamte Gesellschaft zehrt. Die Begegnung mit einem Priester, der tausende von Kilometern von seiner Heimat entfernt lebt, sich mit ungewohnten Sozial- und Lebensformen auseinandersetzen muss und auch die betreffende (Fremd-)Sprache erlernt hat, kann jene Grundstruktur kirchlichen Lebens wieder deutlicher zum Vorschein kommen lassen, die als „Mission“ bezeichnet wird: als Sendung zu den Völkern. Zwar ist nüchtern im Blick zu behalten, dass sich Priester aus unterschiedlichsten Gründen in anderen Ländern aufhalten; so unterscheidet etwa die empirische Studie „Ausländische Priester in Deutschland“ (vgl. *Gabriel/Achtermann/Leibold* 2009) zwischen den Typen des „globalen“, des „entsendeten“, des „doktorierenden“ und des „hängen gebliebenen“ Priesters (vgl. *Gabriel/Achtermann/Leibold* 2010, 14-15). Dennoch zeigt sich durch den Einsatz eines solchen Priesters, dass die Existenzform der Kirche in der Migration besteht: die Kirche ist eine Pilgerin, Volk Gottes unterwegs, wie dies das Zweite Vatikanische Konzil betont. Wenn Mission nicht als selbstmächtige Expansion oder gar als kulturelle Kolonisation verstanden wird, sondern – wie dies neuere Ansätze der Missionstheologie vertreten – als „Kenosis“, als Selbstentäußerung in die Fremde, kann die interkulturelle Existenz eines Priesters bzw. die interkulturelle Lernerfahrung einer Pfarrgemeinde eine Verwirkli-

chung jener *missio ad gentes* sein, die nicht nur Auftrag, sondern Grundzug der Kirche als solcher ist.

POLYLOG

Aus diesen Überlegungen, die einen Perspektivenwechsel von einem kirchlichen Kulturalismus zu einer theologischen verantworteten Interkulturalität unternehmen, folgt eine maßgebliche Einsicht: „Katholizität“ ist nicht als Kultur, sondern als Interkulturalität zu begreifen. Nicht zuletzt die (unfreiwillige) kulturelle Grenzüberschreitung, die in der Begegnung mit ausländischen Priestern erfolgt, macht deutlich, dass das Merkmal des „Katholischen“ nicht in der Bindung an *eine* kulturelle Prägung oder gesellschaftliche Ordnung besteht, sondern in der Fähigkeit, Austausch und Kommunikation zwischen unterschiedlichen Traditionen zu fördern (vgl. Schreiter 1997, 224–225). Es ist „typisch katholisch“, den christlichen Glauben im Raum des Interkulturellen zu leben und dadurch fähig zu sein, den einen Grund christlicher Hoffnung in der Vielfalt menschlicher Lebenswelten wahrzunehmen und je neu zu verantworten. Die „Muttersprache“ des Katholischen ist der Polylog: der offene, allseitige und vorbehaltlose Austausch mit den Menschen und Völkern, denen ich begegne; von daher widerspricht es eindeutig dem Geist der Katholizität, an *einer* partikulären Tradition festzuhalten oder *einen* bestimmten Kontext zu kanonisieren, als ob der Anspruch des Christlichen monokulturell definiert werden könnte. Die Herkunft eines Gemeindeleiters aus einem anderen Land ist zwar keine Garantie dafür, dass eine Pfarrei einen „katholischen“ Geist (im Sinn einer weltkirchlich-interkulturellen Hal-

tung, nicht einer konfessionellen Bestimmung) verwirklicht, aber sie kann ein Anstoß dazu sein, die gewohnte Gleichsetzung des Katholischen mit bestimmten nationalen Eigenheiten, kulturellen Traditionen oder herrschenden Milieus aufzubrechen.

PERSPEKTIVEN: AUTHENTIZITÄT UND RESPONSIVITÄT

Der grenzüberschreitende Charakter des Katholischen wird durch Theorien interkultureller Kommunikation und Diskurse interkulturellen Philosophierens nicht konstituiert, sondern expliziert. Anders gesagt: die Kirche ist „polylog“ wegen des Evangeliums, nicht wegen zeitgenössischer Trends zur Interkulturalität (wobei – nebenbei gesagt – gegenwärtige gesellschaftliche Trends weniger zur Interkulturalität als zu einer neuen *law and order*-Politik gehen). Es ist letztlich der „katholische“ Charakter des christlichen Glaubens, der Christinnen und Christen „von Haus aus“ interkulturell sensibilisiert. Von daher eröffnen sich Perspektiven für die pastorale Arbeit, das kirchliche Selbstverständnis, die gesellschaftliche Auseinandersetzung und die theologische Reflexion, die gerade in der gegenwärtigen (globalen) Situation von Bedeutung sind.

Erstens: kulturelle Charakteristika und interkulturelle Differenzen sind im kirchlichen Leben weder zu nivellieren noch zu essentialisieren. In deutlichem Kontrast zu einem relativierenden Multikulturalismus, der Konflikte ignoriert, einem assimilierenden Monokulturalismus (Stichwort „McDonaldisierung“) oder einer politisch aufgeheizten Ausländerfeindlichkeit, die Schreckensbilder des Fremden und Stereotypen der

„kulturell Anderen“ konstruiert, orientiert sich eine christliche Perspektive an der Ausbildung kultureller Authentizität und wechselseitiger Anerkennung. Der Glaube wird nicht dadurch lebendiger, dass kulturelle Traditionen unterdrückt oder eliminiert werden (wie eine mitunter als leidvoll erfahrene Missionsgeschichte lehrt); vielmehr heißt Christsein, eigene und fremde kulturelle Identitäten als authentische Orte des Glaubens wahrzunehmen.

HALTUNG DER ANTWORTLICHKEIT

Zweitens: kulturelle Fremdheit kann zum Schlüssel für die Erfahrung des interkulturellen Potentials des Evangeliums werden. In der Irritation und Verunsicherung, die der Fremde auslöst, kann jener Anspruch des Glaubens zur Geltung kommen, der den Menschen zu Neuaufbrüchen und Veränderungen bewegt. Die Erfahrung des Fremden zu „bewältigen“, zu verdrängen oder zu unterdrücken, ist hingegen Ausdruck jener „Normalisierung“, die Andere gleichschaltet und ihnen den „Stachel des Fremden“ zieht. Demgegenüber versteht sich der biblische Glaube als Haltung und Praxis der Responsivität, der Antwortlichkeit, die sich jenen Ansprüchen stellt, von denen sich Menschen herausgefordert erfahren. Kirchliches Leben und theologische Reflexion sollten von einer solchen Haltung der Antwortlichkeit und Verantwortung getragen sein, die sich von Neuem, Ungewohntem und „Außer-Ordentlichem“ beanspruchen lässt. Wer in Kirche und Gesellschaft die Vertrautheit des immer schon Bekannten höher schätzt als das Risiko des Befremdenden, wird nie etwas Neues lernen und in seinen eigenen Vorstellungen – mögen sie auch noch so „kritisch“ und „(post-)

modern“ erscheinen – befangen bleiben. Die „Krise“, die ausländische Priester durch ihre Präsenz auslösen, kann in diesem Sinn eine Chance sein – eine Chance zur Veränderung für *beide* Seiten.

KATHOLIZITÄT ALS KRITISCHES PROJEKT

Drittens: wenn die Perspektive der Authentizität dazu ermutigt, kulturelle Identität zu stärken, und die Perspektive der Responsivität dazu herausfordert, sich auf Ansprüche (des Fremden) einzulassen, erweist sich „Katholizität“ als Größe, die weder kulturell domestizierbar ist noch anthropologisch oder institutionell verfügbar wird. Katholizität ist ein kritisches Projekt, ein Horizont, der sich in interkulturellen Begegnungen je neu erschließt, aber niemals abschließen lässt. Die Inspiration und Irritation, die in der Begegnung und Zusammenarbeit mit fremden Priestern virulent wird, stellt letztlich nicht ein „Problem“ der Kirche dar, sondern eine Erfahrung, an der deutlich wird, was Kirche bedeutet: sie ist nicht eine Organisation, die „von oben“ oder „von unten“ hergestellt wird, sondern „Volk aus allen Völkern“, eine Gemeinschaft von Glaubenden, die zusammengerufen ist, um eine grenzüberschreitende und menschenverbindende Hoffnung zu bezeugen. Der Einsatz von Priestern aus anderen Kontinenten und die Auseinandersetzung mit kulturellen Befremdungen, die sich daraus ergeben, kann ein kleines Fragment sein, in dem sich die Vielfalt und Buntheit, aber auch Komplexität und Widersprüchlichkeit der großen Szene „Weltkirche“ widerspiegelt, die als *global player* und *global prayer* zugleich agiert. ■

LITERATUR

Därmann, Iris, Kulturtheorien zur Einführung, Hamburg 2011.

Gabriel, Karl / Achtermann, Rainer / Leibold, Stefan, Ausländische Priester in Deutschland. Konzept einer empirischen Studie, in: Forum Weltkirche 128 (2009), Heft 5, 14–17.

Gabriel, Karl / Achtermann, Rainer / Leibold, Stefan, „Ausländische Priester in Deutschland“. Ergebnisse einer empirischen Studie, in: Forum Weltkirche 129 (2010), Heft 6, 13–17.

Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (= stw 696), Frankfurt 1995.

Holenstein, Elmar, Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung (= stw 534), Frankfurt 1985, 104–180.

Kirloskar-Steinbach, Monika / Dharampal-Frick, Gita / Friele, Minou (Hg.), Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe, Freiburg/München 2012.

Moebius, Stephan / Quadflieg, Dirk (Hg.), Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden 2006.

Reckwitz, Andreas, Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weilerswist 2008.

Schreiter, Robert J., Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992.

Schreiter, Robert J., Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie (= Theologie Interkulturell, Band 9), Frankfurt 1997.

Sen, Amartya, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007.

Wimmer, Franz Martin, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (= UTB 2470), Wien 2004.