INTERKULTURELLE TRADITIONS- HERMENEUTIK

|| Zur grenzüberschreitenden Kommunikation der christlichen Tradition
bei Robert J. Schreiter

von Norbert Hintersteiner

Der US-Amerikaner Robert John Schreiter, Professor für Systematische Theologie am Catholic Theological Union in Chicago und erster Inhaber des Leerstoel Theologie en Cultuur in Nijmegen (»Edward-Schillebeeckx-Lehrstuhl«), zählt zu den unermüdlichen Pionieren einer erneuerten *interkulturellen Tradierungs-* und *Kommunikationskompetenz* in der Theologie. Seine intellektuelle Arbeit ist dabei auf jene doppelte Herausforderung bezogen, welche die Theologie und die christlichen Tradierungsprozesse der letzten Jahrzehnte weltweit nachhaltig geprägt haben: die regionale Entwicklung sogenannter kontextueller Theologien einerseits und die massive Veränderung der kulturellen Kontexte der Theologie durch die Globalisierungsprozesse andererseits. Vor diesem Hintergrund hat er sich in seinen Veröffentlichungen auch um ein erneuertes Traditionsverständnis in der Theologie bemüht. Seine Traditionstheorie und seine Auffassung von der interkulturellen Kommunikation der christlichen Tradition finden sich im Wesentlichen bereits in der frühen Arbeit *Constructing Local Theologies* (1985).¹ Die dortigen Überlegungen zu Tradition im Horizont der Entwicklung kontextueller Theologien hat er angesichts der veränderten, globalisierten Kulturkontexte – dargelegt in seinen Frankfurter Vorlesungen *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local* (1997)² – in einem eigenen »Traditionsaufsatz« (1998)³ reformuliert und im Hinblick auf Themen der Identität und Kommunikationsfähigkeit von religiösen Traditionen expliziert.

Diese theoretischen Anläufe und Bemühungen sollen hier in vier Schritten als Ansatz zu einer »interkulturellen Traditions hermeneutik«⁴ systematisch vorgestellt werden: (1) Die

¹ R.J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll / N.Y.: Orbis Books 1985 (abgek.: CLTh). Dt.: DERS., *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg: Verlag Anton Pustet (edition solidarisch leben), 1992 (abgek.: AGE), da besonders 58ff. 148f. 150–186.

² DERS., *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1997. Dt.: DERS., *Die neue Katholizität. Globalisierung und die Theologie*. Aus dem Amerik. übers. von Norbert Hintersteiner und Martin Ried (Theologie Interkulturell 9), Frankfurt a.M.: IKO-Verlag 1997 (abgek.: DNK).

³ DERS., A semiotic-linguistic theory of tradition, identity and communication amid cultural difference, in: B. SCHOPPELREICH / S. WIEDENHOFER (Hg.), *Zur Logik religiöser Traditionen*, Frankfurt 1998, 87–118 (abgek.: SLTh).

⁴ Der Begriff findet sich bereits im Untertitel der Antrittsvorlesung von M.E. BRINKMAN, *Verandering van geloofsinzicht. Oecumenische ontwikkelingen in Noord en Zuid. Een aanzet tot een interculturele traditiehermeneutiek*,

Auseinandersetzung beginnt mit Schreiters kulturtheologischer Grundlagenarbeit CLTh, der nach wie vor wichtigsten systematischen Darstellung kontextueller Theologie.⁵ Darin hat er konsequent den interdisziplinären Diskurs mit den Sozial- und Kulturwissenschaften wahrgenommen und an methodischen Fragen der kontextuellen Theologieentwicklung in verschiedenen Kulturen gearbeitet: kontextuelle Theologien sind die entscheidenden Orte der interkulturellen Tradierung des Christentums. (2) Um ein neues Verständnis von Kontextualisierung der Theologie und interkultureller Kommunikation des christlichen Glaubens zu ermöglichen, geht Schreiter vor allem »kulturologisch« vor und rückt eine semiotisch-linguistische Theorie der Kultur in den Mittelpunkt seiner Grundlegung. (3) In der interkulturellen Bemühung um die Entwicklung und Begründung kontextueller Theologien auf der Basis einer theologisch relevanten Kulturanalyse werden zugleich Fragen nach dem Verständnis von der christlichen Tradition und verschiedene Probleme hinsichtlich ihres Verhältnisses zu kontextuellen Theologien virulent. (4) Vor diesen Problemstellungen lässt sich Schreiter weder auf eine Diskussion mit einem hier oder dort vorherrschenden, aber von der interkulturellen oder gar interreligiösen Problemlage weithin unberührten theologischen Traditionsbegriff ein, noch versucht er Tradition in von der Aufklärung geprägten epistemologischen Denkformen der Rationalität oder Historizität zu entwickeln. Vielmehr geht es ihm darum, seinem kulturologischen Ansatz treu, skizzenhaft eine kultursemiotisch-linguistische Sicht von der Tradition und von da aus erste Überlegungen zu einer interkulturellen theologischen Traditionstheorie zu entwerfen.⁶

1. Interkulturelle Tradierung durch kontextuelle Theologien

Schreiters Theologie setzt grundsätzlich bei der Reflexion über lokale christliche Gemeinschaften mit ihren kulturellen Identitäten an und entwirft von da aus ein erneuertes Verständnis der interkulturellen Tradierung des Christentums. Der folgende Abschnitt skizziert nach kurzen Hinweisen auf den Hintergrund seines Denkens Schreiters Entwurf zur Entwicklung von »local theologies«. Um die Entwicklung lokaler Theologien und die interkulturelle Öffnung bzw. Grenzüberschreitung der christlichen Tradition zu verzahnen, sind im Weiteren die Frage nach einer theologisch relevanten Kulturanalyse und eine spezifische Traditionstheorie maßgeblich.

Zoetermeer: Uitgeverij Meinema 2000. Eine umfassendere Darstellung Schreiters im Rahmen des weiteren traditions-theoretischen Feldes Nordamerikas sowie die Entfaltung der Frage nach einer interkulturellen Traditions hermeneutik finden sich in N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditions hermeneutik*. Mit einem Vorwort von Robert J. Schreiter, Wien: WUV 2001.

⁵ Zu kontextueller Theologie vgl. die Definition und Bestimmung bei G. COLLET, »Kontextuelle Theologie«, in: LThK, Band 6, Freiburg u.a. ³1997, 327–329.

⁶ SLTh.

Der frühe Theoriehintergrund

Wesentlich für Schreiters theologisches Denken ist sein Ausgangspunkt bei der Beachtung der Einzigartigkeit von Kulturen. Er weist schon früh darauf hin, dass jede Kultur in ihrer eigenen Integrität gehört werden muss. Dieses Anliegen führt er zurück auf das frühe 19. Jahrhundert. Es beruht auf einem Kulturverständnis, das zwar aus der Aufklärung erwächst, aber grundsätzlich gegen die Universalisierungsansprüche der Aufklärung reagiert. Schreiter sieht dieses Anliegen schon bei Giambattista Vico und Johann Gottfried Herder. Vor allem Herders Arbeit betont, »[that] the real or the genuine is to be found in the particular, not in the universal.«⁷ Schreiter stellt drei Implikationen in Herders Denken heraus: (1) Die Geschichte wird vermehrt zu einem partikularistischen Projekt, in welchem die Einzigartigkeit jeder Kultur geschätzt wird; die Pluralität von Standpunkten gilt folglich als wertvoll. (2) Die Rationalität ist nicht die einzige Form der Erkenntnis; es muss auch anderen Aspekten des Menschseins, wie Gefühlen, unbewussten Motiven und Intuitionen Raum gegeben werden. (3) Die Entdeckung von Bedeutung und Zusammenhängen wird damit zum Brennpunkt der Anthropologie.⁸ Insgesamt hatte das Misstrauen in universale Kategorien dazu geführt, die Partikularitäten der Kultur ernst zu nehmen. Diese Anliegen finden sich nun in Schreiters Arbeit wieder.

Zum Hintergrund von Schreiters Denken gehört sicherlich auch das Zweite Vatikanische Konzil. Zwei Grundgedanken sind hier für ihn wesentlich: Der erste besteht in der Anerkennung der Pluralität der Weltanschauungen. Damit war gleichzeitig der von westlichen oder nordatlantischen Perspektiven dominierte theologische Rahmen in Frage gestellt. Der zweite Grundgedanke betrifft die Anerkennung regionaler, örtlicher (local) Einzigartigkeit, was zur besonderen Beachtung der Ortskirchen und lokalen Kulturen führte.

Der frühe Hintergrund Schreiters wäre unvollständig wiedergegeben, würde man nicht Edward Schillebeeckx erwähnen, bei dem Schreiter seine Dissertation an der Universität Nijmegen geschrieben hat.⁹ Aus Schreiters Perspektive ist Schillebeeckx ein Theologe, »[who] struggled to combine fidelity to the Christian tradition with fidelity to contemporary experience.«¹⁰ Die Betonung, welche Schillebeeckx auf die Geschichte legte, inspirierte Schreiter dazu, die menschliche Erfahrung und die Sprache zum Ausgangspunkt der Theologie zu machen.¹¹ Schreiter teilt so mit Schillebeeckx das Anliegen der Kontextualisierung, »the need for change in theology to meet more adequately the new situation.«¹²

⁷ R.J. SCHREITER, Culture, Society and Contextual Theologies, in: *Missiology* 12 (1984), 266.

⁸ Diese dritte Implikation von Herders Denken findet ihre Folgewirkung im Anwachsen der gesamten symbolischen Anthropologie in den USA seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, vgl. ebd. 264–268.

⁹ DERS., *Eschatology as a Grammar of Transformation*, Katholieke Universiteit Nijmegen 1974.

¹⁰ DERS., Taking Christian Experience Seriously: A Profile of Edward Schillebeeckx, in: *The Critic* 42 (1988), 21. Vgl. auch DERS., *The Schillebeeckx Reader*, New York, NY: Crossroad 1984.

¹¹ DERS., Taking Christian Experience Seriously, a.a.O., 19.

¹² Ebd.

Schreiter setzte also bei der Idee der Partikularität an und suchte nach einer Möglichkeit, diese in ihrer Ganzheit entdecken zu können. Für eine solche Theorie holistischer Kulturbeschreibung wurde ihm Clifford Geertz' Konzept der »Dichten Beschreibung« zu einer wertvollen Hilfe.¹³ Das Verständnis von Kultur als einem integrativen und kohäsiven System verdankt er auch der Semiotik insgesamt. Er greift hier besonders auf die russisch-osteuropäische Kultursemiotik zurück, bekannt als Moskau-Tartu-Schule.¹⁴ Wie diese unterschiedlichen Ideen und Theoriestränge Schreiters Entwurf formen, werde ich im Folgenden darstellen.

Die Entwicklung kontextueller Theologien

Schreiters Hauptanliegen kann in der Frage zusammengefasst werden: »[H]ow to be faithful both to the contemporary experience of the gospel and to the tradition of Christian life that has been received?«¹⁵ Der Versuch, das Evangelium in der jeweiligen Situation zu reflektieren, bedarf nach ihm zwei wichtiger Überlegungen. Die erste betrifft *die lokale gegenwärtige Erfahrung der Menschen*. Um die Botschaft des Evangeliums für die Menschen einer bestimmten Situation verständlich und bedeutsam zu machen, müssen deren kulturelle Erfahrungen recht verstanden werden, damit sie in adäquater Weise im interkulturellen Tradierungsprozess inkorporiert und angesprochen werden können. Von da aus erwächst Schreiters Aufmerksamkeit für die jeweils lokale Kultur. Schreiter weist deshalb umgekehrt jenes Verständnis des Christentums und bestimmter Ansätze im missiologischen Bereich ab, das eine paternalistische Einstellung gegenüber den Menschen verrät.¹⁶

Die zweite Überlegung betrifft die sogenannte *christliche Tradition*, wie sie von christlichen Gemeinschaften oder den Kirchen weitergegeben wird. Die Schwierigkeit von ChristInnen in unterschiedlichen Kulturen besteht vor allem darin, ihre Erfahrungen mit Christus auf die christliche Tradition zu beziehen, die oft in einer völlig verschiedenen Sprache und in fremdem konzeptuellem Rahmen ausgedrückt ist. Von da aus sieht Schreiter die Notwendigkeit, eine Traditionstheorie zu entwickeln, die für die Entwicklung lokaler Theologien geeignet ist.

Auf diesem Hintergrund beginnt Schreiter seine Studie mit der Frage, was kontextuelle Theologie sei. Er unterscheidet drei Theologiemodelle, die im interkulturellen Tradierungsprozess gängig sind: Übertragungs-, Anpassungs- und kontextuelle Modelle. Für das Letztere sei charakteristisch, dass es eben aus lokalen Kontexten hervorgehe.

Unter *kontextueller Theologie* (»local theology«)¹⁷ versteht er dann den Versuch,

¹³ C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1987.

¹⁴ Vgl. zur Moskau-Tartu-Schule N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O., 80–94.

¹⁵ CLTh, xi.

¹⁶ Ebd., 39.

¹⁷ Die deutschsprachige Übersetzung tut sich mit dem Ausdruck »local theology« notwendigerweise schwer, da im Deutschen »lokal« etwas anderes bedeutet als das Englische »local«. Vgl. dazu E. ARENS, Kontextuelle Theologie. Von der Forderung zu einer methodisch reflektierten Basis, in: *Orientierung* 57 (1993) 214–216; M. RIED, *Kirchliche Einheit*

Theologie konsequent unter Berücksichtigung der sozialen und kulturellen Kontexte zu treiben. Die Analyse der sozialen Bedingungen und der jeweiligen kulturellen Formationen ist für dieses Theologieverständnis konstitutiv und nicht bloß lästiges Beiwerk. Kontextuellen Theologien liegt daher auch nicht an einer prinzipiell universalisierbaren Theorie, sondern an einer konkreten Artikulations- und Reflexionsform des Glaubens, wie er durch die jeweils dominierenden ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Lagen gefordert ist. Dennoch ist ihr Anspruch nicht auf ihren Kontext reduzierbar, ansonsten ginge ihre kritische Funktion verloren und sie würden bloß ein Produkt ihrer jeweiligen Lebenswelt bleiben. Vielmehr erheben Kontextuelle Theologien ebenfalls einen Universalisierungsanspruch, aber nicht im Sinne einer Totalität, sondern als Fähigkeit bzw. Versuch, jenseits ihres eigenen Umfelds zu sprechen und die Stimmen auch jenseits der eigenen Grenzen hören zu wollen. Von ihrer Genese her Dritte-Welt-Theologien, sind sie in den sechziger bis achtziger Jahren zuerst außerhalb Europas und Nordamerikas als Reaktion auf die universalisierenden Theologien des Westens entstanden, weil diese nur allzu oft als unpassend und aufoktroiert empfunden wurden. Man erkannte die fatalen Konsequenzen der Aufklärungstheologien westlicher Provenienz, tendenziell transkulturell zu agieren und somit in gewisser Weise die herrschenden Verhältnisse zu festigen.

Schreiter definiert »local theology« als eine dynamische Interaktion von Evangelium, Kirche und Kultur.¹⁸ Diese drei Aspekte sind die Wurzeln der *local theologies*, und sie stehen in einer bestimmten dialektischen Beziehung zueinander.¹⁹ In der dynamischen Interaktion dieser drei Aspekte ist der Gemeinschaftskontext für den Entwicklungsprozess lokaler Theologien ein entscheidendes Moment. Von der Gegenwart des Geistes und der Macht des Evangeliums getragen bringen in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft Dichter, Propheten und Lehrer ihre Charismen zur Geltung. Professionelle Theologen haben die Aufgabe, die Beziehung zwischen Orts- und Weltkirche herzustellen.

Diese verschiedenen Aspekte werden in der Entwicklung von »local theologies« entsprechend den jeweiligen Kontexten unterschiedlich zu gewichten sein. Ausgangspunkt wird aber immer der »hörende« Zugang zu einer (fremden) Kultur sein, der die *lokal bedeutsamen Themen* hervorbringt, um die herum erst eine Ortstheologie entwickelt werden kann. Parallel zur Erschließung einer Kultur verläuft die *Öffnung der christlichen Tradition*. Sie legt das Verständnis frei, dass die Tradition eigentlich aus einer »Abfolge regionaler Theologien ..., die in enger Verbindung und Wechselwirkung zu verschiedenen kulturellen Bedingungen stehen,«²⁰ besteht. Schreiter betont, dass die christliche Tradition das Evangelium ist, welches sich im soziokulturellen Kontext der Kirche inkarniert. Der dann folgende Prozess besteht in der Auseinandersetzung bzw. Begegnung von kirchlicher

und kulturelle Vielfalt. Zum Verhältnis von Kirche und Kultur, ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil, Frankfurt a.M.: IKO-Verlag 1993, 270 n. 8; B. FRESACHER, *Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche*, (Salzburger theologische Studien 2) Innsbruck / Wien: Tyrolia-Verlag 1996, 314 n. 437.

¹⁸ CLTh, 21.

¹⁹ Ebd., 20.

²⁰ AGE, 148f.; vgl. ebd., 58f.

Tradition und lokal bedeutsamen Themen.²¹ Dieser Prozess ist um die Begegnung von zwei parallelen strukturellen Aspekten zentriert: den *lokalen Theologien in der kirchlichen Tradition* und den *lokal bedeutsamen Themen* – und zwar dem Inhalt, dem Kontext oder der Kombination dieser Aspekte nach. Diese Begegnung beinhaltet einen komplexen Prozess: (1) den Einfluss der Tradition auf lokale Theologien, (2) den Einfluss lokaler Theologien auf die Tradition und (3) den Einfluss lokaler Theologien auf die kulturelle Situation.²²

Der »hörende« Zugang und die Perspektivenfrage

Aus dem erkenntnisleitenden Interesse der Entwicklung kontextueller Theologien sind für Schreiter im interkulturellen Tradierungsprozess zwei miteinander zusammenhängende Themen entscheidend. Das eine ist der *»hörende« Zugang* zu einer (fremden) Kultur und das andere betrifft die Klarheit über die *Perspektive in der Kulturanalyse*. Kulturanalyse wird unter diesen Voraussetzungen zu einer hinhörenden, verstehenden und interpretierenden Tätigkeit. Für Schreiter ist diesbezüglich die *semiotische Kulturanalyse* am besten geeignet, die Entwicklung kontextueller Theologien zu befördern, da sie den Aspekten des Hinhörens auf eine Kultur und der Klarheit in der Perspektive am besten nachkommen kann. Schreiter gibt nun zwei Gründe an, warum er mit dem Thema des Hinhörens auf eine (fremde) Kultur, oder mit dem »Hören mit dem Herzen« (listening heart²³), wie er es nennt, beginnt.

Die Gründe sind methodologischer und theologischer Natur:²⁴ Methodologisch gesehen ist für ihn jede Theologie von vornherein an Kultur, Zeit und Raum gebunden. Sie entsteht durch soziokulturelle Umstände. Mit diesem grundsätzlichen Verständnis wehrt er der Gefahr einer Fortschreibung einer langen paternalistischen Geschichte in der interkulturellen Tradierung des christlichen Glaubens,²⁵ in welcher Außenstehende bestimmen, was für andere Menschen und lokale Volksgruppen am besten ist. Ein Anfang bei der christlichen Tradition, wie dies weithin in der Missionswissenschaft oder im bekannten Translationsmodell der Fall war, würde gerade eine derartige Gefahr darstellen. Die Schwäche der paternalistischen Einstellung liegt ja gerade darin, dass sie andere Menschen in die eindringende Kultur hineinsozialisiert und sie damit zugleich ihrer eigenen kulturellen Wurzeln entfremdet.

Theologisch gesehen geht Schreiter von der Überzeugung aus, dass sich das Evangelium in irgendeiner Weise bereits seit der Schöpfung schon immer im realen Leben von Menschen inkarniert(e). Daher müsse das menschliche Leben und die Kultur trotz der

²¹ Ebd., 58–63.

²² Ebd.

²³ CLTh, 40. Den Begriff »listening heart« verdankt Schreiter R. FACELINE, Une theologie en situation, in: *Revue de Sciences Religieuses* 48 (1974), 320.

²⁴ R.J. SCHREITER, Culture, Society and Contextual Theologies, a.a.O., 261f.

²⁵ CLTh, 39.

Sündenbehaftetheit ernst genommen werden.²⁶ Vor diesem Hintergrund schlägt Schreiter vor, mit der Entdeckung Christi inmitten der menschlichen Kultur zu beginnen, anstatt Christus in eine Situation bringen zu wollen. Sonst läuft man Gefahr, das Christentum als Fremdkörper in eine Kultur einzuführen und es darin so zu erhalten, dass das Wort Gottes in dieser Kultur niemals wirklich Wurzeln schlagen kann.²⁷ Dies kann gerade zu einem synkretistischen Lebensstil führen, in welchem das Christentum und ein älteres Bedeutungssystem nebeneinander existieren, »with each being selectively used by the people as needs arise.«²⁸ Die Verpflichtung des Hinhörens auf eine Kultur hört auch nach dem Beginn der Entwicklung von *local theologies* nicht auf. Das hinhörende Herz ist damit eine Grundvoraussetzung der interkulturellen Tradierung wie im Prozess der fortwährenden Konstruktion kontextueller Theologien.²⁹

Das zweite Thema im kulturologischen Angang zur Entwicklung kontextueller Theologien betrifft die Klarheit hinsichtlich der Perspektive. Das Hinhören auf eine Kultur ruft nach Schreiter vier wichtige Fragen hervor: »(1) How does one listen in such a way as to hear Christ already present? (2) How, as a foreigner, does one grow in understanding a culture on its own terms, rather than forcing cultural realities into the foreigner's categories? (3) How, for a native culture, does one come to that kind of reflexive thought about one's own culture particularly if one has never experienced the contrast of another culture? (4) How does a community bring its experience to expression in such a way that it can indeed become the fertile ground out of which a local theology grows?«³⁰

Ist die Gegenwart Christi bereits in der Kultur »hörbar«, wird die *Perspektive* entscheidend. Hier wird eine Komplementarität hinsichtlich der Perspektive der Außenstehenden und der Perspektive der Insider in Bezug auf das Hinhören und die Analyse einer Kultur vorgeschlagen. Schreiter erinnert die Außenstehenden an die Unangebrachtheit, «[to] bring categories from our own culture and apply them to this situation, whether they fit or not.«³¹ Hinsichtlich der Perspektive der Insider bestätigt er, dass deren eigene Weise des Hinhörens und deren Analyse ihrer Kultur zentral ist. Allerdings betont er, dass das Hinhören und die Analyse der Insider nur dann vollständiger wird, wenn sie in eine dialektische Diskussion zwischen einer Analyse von innerhalb der Kultur und einer Analyse von Seiten anderer Kulturen geschieht.³² Bei aller Wertschätzung der Einzigartigkeit einer Kultur betont dieser Gesichtspunkt, dass eine gültige Kulturbeschreibung sowohl die Bestätigung der Menschen dieser Kultur selbst als auch von Menschen, die außerhalb der betreffenden Kultur stehen, braucht.³³

²⁶ DERS., *Culture, Society and Contextual Theologies*, a.a.O., 262; DERS., *Absolute Truth and Local Circumstances*, in: *Dialog* 25 (1986), 181–85.

²⁷ CLTh, 39.

²⁸ Ebd., 39f.

²⁹ Ebd., 40.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., 41.

³² Ebd., 40.

³³ Ebd., 41.

Ungeachtet seiner Zurückweisung von dominanten universalen Kategorien, die auf Kulturen bezogen werden, hält Schreiter universale Kategorien zur Analyse und zum Verstehen einer bestimmten Kultur für bedeutsam. Derartige Kategorien zeigten sich allerdings eher im Prozess und in bestimmten Beziehungsformen als im Inhalt,³⁴ sie ermöglichten erst eine kulturelle Grenzen überschreitende Kommunikation. Schreiter findet sie in der Semiotik grundgelegt.

2. Kulturtheorie und kulturologische Theologieentwicklung

Eine Kulturanalyse ist laut Schreiter für kontextuelle Theologien dann brauchbar, wenn sie erstens ganzheitlich verfährt, also keinen reduktionistischen, etwa an bestimmten hochkulturellen Maßstäben orientierten Kulturbegriff voraussetzt, wenn sie zweitens in der Lage ist, die identitätsstiftenden und -erhaltenden Kräfte in einer Kultur aufzuzeigen, und drittens dem Problem des gesellschaftlichen Wandels gerecht wird.³⁵ Im Durchgang durch verschiedene kulturtheoretische Ansätze diskutiert er die Leistungen und Schwächen funktionalistischer, ökologischer, materialistischer sowie strukturalistischer Zugänge zur Kultur,³⁶ um die semiotische Kulturanalyse dann als den Ansatz auszuzeichnen, der den drei Faktoren Ganzheitlichkeit, Identität und gesellschaftlicher Wandel am deutlichsten Rechnung trägt.

Ein semiotisch ausgerichteter Ansatz begreift Kultur als ein riesiges Kommunikationsnetz, in dem in Zeichen codierte Botschaften auf vielfach vernetzte Weise ausgetauscht werden, wobei die Interaktion der Zeichen und Zeichengruppen nach bestimmten Regeln und Regelsystemen erfolgt, deren Zusammenspiel die jeweilige Kultur ausmacht.³⁷ Eine wichtige Bereicherung für das Kulturverständnis wie für die semiotische Kulturanalyse bringt die aus der russischen Kultursemiotik stammende Einführung des *Textbegriffes* und *texterzeugender Mechanismen* (wie z.B. Codes, Regelsysteme und andere semiotische Mechanismen).³⁸ Sie erlaubt, Texte als grundlegende kulturelle Einheiten und Prozesse zu verstehen, die Analyse auf *Kulturtexte* zu richten und Kultur als die Summe all jener Kulturtexte zu begreifen, die einer bestimmten Personengruppe gemeinsam ist. Ist der Kulturtext die elementare Einheit für die semiotische Analyse, so hat diese die Aufgabe, Kulturtexte zu »lesen«, die wiederum Teil umfassender Texte sind und semiotische Bereiche darstellen. Kulturanalyse wird unter diesen Voraussetzungen zu einer hinhörenden, verstehenden und interpretierenden Tätigkeit.

Eine semiotische Kulturanalyse ist nach Schreiter am brauchbarsten für die Entwicklung kontextueller Theologien, da sie den wesentlichen Aspekten des »hinhörenden« Zugangs zur

³⁴ Ebd.

³⁵ AGE, 73–77.

³⁶ Ebd., 78–84.

³⁷ Ebd., 84.

³⁸ Vgl. N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O., 80–94.

Kultur zusammen mit einer Klarheit über die *Perspektive* in der Kulturanalyse am besten nachkommen kann: Erstens ist sie interdisziplinär angelegt und betrachtet die Kultur in einer integrativen und vernetzten Weise. Zweitens vermag sie die Identität von Mitgliedern einer Kultur zu achten; insofern sie die unterschiedlichen Zeichensysteme und deren Konfiguration in einer Kultur genau beobachten kann, versteht sie die Mechanismen der Identitätsbildung zu beschreiben. Drittens ist es ihr möglich, Veränderungsmuster und -verarbeitungen einer Kultur festzustellen. Diese Möglichkeiten der Kultursemiotik sind insofern bedeutsam, als kontextuellen Theologien nach Schreiter gerade diese wichtigen Rollen der kulturellen Integration, Stabilitätsentwicklung und der Transformation eigen sind.³⁹ Schließlich sind große Bereiche der christlichen Theologie an Symbole und Metaphern geknüpft.⁴⁰

Der kultursemiotische Ansatz

Ausgangspunkt der *Kultursemiotik* ist die allgemeinere Semiotik, die Wissenschaft von den Zeichen (griech: semeion) und Zeichensystemen. Sie selbst ist dann die Beschreibung der Kultur als Zeichenphänomen und Zeichensystem. Neben dem semiotischen Kulturkonzept von Clifford Geertz bezieht sich Schreiter vor allem auf den kultursemiotischen Spezialdiskurs der Moskau-Tartu-Schule innerhalb der Semiotik.

Die Theorie der »dichten Beschreibung« von Clifford Geertz⁴¹ stellt für Schreiters Kulturverständnis einen wichtigen Ausgangspunkt dar; sie entspricht seinem Gedanken vom Hinhören auf eine Kultur. Geertz geht von einem deskriptiven Kulturbegriff aus, nach dem Menschen sich in einem selbst gesponnenen semiotischen Netzwerk von Bedeutungen befinden.⁴² In diesem Bedeutungsgewebe verständigen sich Menschen über den Austausch von Informationen, Botschaften, Zeichen und Symbolen. Geertz begrenzt seinen Kulturbegriff auf den Bereich der Kommunikation und die mit ihr verbundenen Bedeutungssysteme. Sein Kulturbegriff ist damit auf Einzelphänomene ausgerichtet; diese werden hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Rolle, ihrer Funktion und ihrer Form befragt, um den »sozial festgelegten Bedeutungscharakter«⁴³ einer bestimmten Kultur oder Subkultur auszumachen. Zeichen und Kommunikationsformen sollen in ihrer »öffentlichen Bedeutung«⁴⁴ dargestellt werden. *Diese* Methode wie auch die Darstellung von Zeichen und -komplexen als kulturelle Systeme (wie z.B. Religion, Ideologie, Kunst, »common sense«)⁴⁵

³⁹ CLTh, 44f.

⁴⁰ Ebd., 52f.; DERS., *Culture, Society and Contextual Theologies*, a.a.O., 269.

⁴¹ C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung*, a.a.O., 7–43.

⁴² Ebd., 9.

⁴³ Ebd., 19.

⁴⁴ Ebd., 18.

⁴⁵ Vgl. C. Geertz' Beiträge »Religion as a Cultural System« und »Ideology as a Cultural System«, in: C. GEERTZ, *Interpretation of Cultures*, New York 1973, 87–124 und 193–233; DERS., Art as a Cultural System, in: *Modern Language Notes* 91 (1976), 1473–1499; DERS., Commonsense as a Cultural System, in: *Antioch Review* 33 (1975), 5–26.

ist eine ethnographische. Sie liefert eben eine »dichte Beschreibung« derselben. Ist Geertz' dichte Kulturbeschreibung wichtig für Schreiters eigenes Kulturverständnis und seine Betonung des Hinhörens auf eine Kultur, so verdankt seine Auffassung zur semiotischen Kulturanalyse sicherlich der russisch-osteuropäischen Kultursemiotik noch weit mehr: Bestimmend für Schreiters kulturologisches Denken sind daraus vor allem die grundsätzlichen Überlegungen über die Kultur und die *Perspektiven* (in) einer Kultur,⁴⁶ über den Begriff des *Zeichens* und der *Semiosphäre*,⁴⁷ über das Textverständnis und den *Kulturtext*,⁴⁸ wie auch über den Begriff des *kulturellen Gedächtnisses*⁴⁹ und zu anderen semiotischen Mechanismen einer Kultur. Mit Geertz und Lotman versteht Schreiter die Kultur als ein komplexes Phänomen, das in einem integrativen und hierarchischen Zeichensystem besteht. Dem Kulturbegriff der MTS bzw. Lotmans ist er unter anderem auch deshalb verpflichtet, weil da die Verwobenheit der verschiedenen Zeichensysteme betont wird, wogegen Geertz' unterschiedliche Systeme eher unsystematisch nebeneinander stehen. In Anlehnung an Geertz und Lotman definiert Schreiter die Kultur als ein »riesiges Kommunikationsnetzwerk, in dem sich verbale und nonverbale Botschaften auf genau ausgearbeiteten und ineinander vernetzten Bahnen bewegen.«⁵⁰

Botschaften schaffen ein Bedeutungssystem und Bedeutungen bilden das Zentrum einer Kultur. Bedeutungen sind selbst wie Regeln in einem System. Die Botschaften zirkulieren innerhalb einer Kultur mittels Codes und Zeichen.⁵¹ Die Codes sind wesentlich für die Verständlichkeit einer Botschaft, insofern das gleiche Zeichen verschiedene Bedeutung haben kann. Sie fungieren eben wie eine Grammatik in einem Kulturtext.⁵² Zeichen haben einen sehr unterschiedlichen Charakter.⁵³ Sie sind Teil einer sogenannten »Semiosphäre«,

⁴⁶ Hier beruft er sich vor allem auf die 1973 veröffentlichten kultursemiotischen Thesen von J.M. LOTMAN / B.A. USPENSKIJ / V.V. IVANOV / V.N. TOPOROV & A.M. PIJATIGORSKIJ, *Theses on the Semiotic Study of Culture*, in: J.V.D. ENG and M. GRYGAR (Hg.), *Structures of Texts and Semiotics of Culture*, The Hague 1973, 1–28.

⁴⁷ Vgl. SLTh, 104f. Vermutlich kennt Schreiter diesen bereits 1984 von Lotman eingeführten Begriff [siehe J.M. LOTMAN, O Semiosfere, in: *Trudy po znakovym sistemam XVII* (Beiträge zur Erforschung der Zeichensysteme XVII) (1984) 5–23; Dt.: DERS., Über die Semiosphäre, in: *Zeitschrift für Semiotik* 12,4 (1990), 287–305] erst mit der Veröffentlichung in Y. LOTMAN, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, Bloomington 1990, 121–214.

⁴⁸ AGE, 92f. Schreiter sieht den »Textbegriff« zum ersten Mal bei A.M. PIJATIGORSKIJ, Nekotorye obščie zamečanija otnositel'no rassmotrenija teksta kak raznovidnost' signala (Allgemeine Notizen über die Betrachtung des Textes als Variante des Signals), in: K. EIMERMACHER (Hg.), *Texte des sowjetischen literaturwissenschaftlichen Strukturalismus*, München 1971, 78–88, a.a.O., erarbeitet.

⁴⁹ Es bleibt allerdings unklar, ob Schreiter die entsprechenden Gedächtnis- und Erinnerungstexte aus der MTS gekannt hat, wie vor allem J.M. LOTMAN, 'Pamjat' v kulturologičeskom osveščeenii (Das Gedächtnis unter kulturologischem Gesichtspunkt), in: *Wiener Almanach* 16 (1985), 5–9, und J.M. LOTMAN, Pamiat' kul'tury (Das kulturelle Gedächtnis), in: R.I. PAVILĖNIS (Hg.), *Jazyk, nauka, filosofija: logiko-metodologičeskij i semiotičeskij analiz*, Vilnius: Akad. Nauk Litovskoj SSR, Inst. Filosofii, Sociologii i prava 1986, 193–204.

⁵⁰ Ebd., 84. Vgl. SLTh, 103f.

⁵¹ Ebd., 104.

⁵² Vgl. CLTh, 49f. 67. Schreiter folgt hier im Wesentlichen den Ansichten der MTS, welche die Codes auf die Gebiete der Syntax, Semantik und Pragmatik verlegt (ebd., 50).

⁵³ SLTh, 104: »Signs carry the messages along the pathways that codes establish. Signs can be physical (such as sounds, gestures, persons, objects in the environment) or non-physical (such as concepts). They may carry but a single meaning (as in a numeral), or many meanings (as do water or fire). Signs may interact with other signs, creating sign systems.«

in der es zu vielfältigen »semiotisierenden« Prozessen der Bedeutungsgenerierung kommt. In der Semiosphäre wird nach Schreiter durch die semiotischen Aktivitäten des Kulturgedächtnisses (memory), der Selbstbeschreibung (worldview) und durch die Grenze (boundary) einer angestrebten Gruppenzugehörigkeit die Identität herausgebildet – alles Elemente, die für Schreiters theologisch relevante Kulturanalyse von Bedeutung sind.⁵⁴

Die theologisch relevante Kulturanalyse

Die umfassende semiotische Kulturanalyse, sagt Schreiter, »verlangt geradezu die Entwicklung einer systematischen Theologie.«⁵⁵ Durch diese Art der Kulturanalyse ist nämlich die systematische Theologie nicht mehr lediglich »Übersetzung aus einem anderen Lebenszusammenhang«.⁵⁶ Aufgrund der Anwendung der semiotischen Kulturbeschreibung verläuft ihre Entwicklung als kontextuelle Theologie langsam und in vielen kleinen Schritten. Schreiter hebt bezüglich der theologischen Relevanz folgende Richtlinien und Themenstellungen hervor: (1) Die Perspektive in der Beschreibung einer Kultur, (2) die semiotische Beschreibung von Kulturtexten, (3) die semiotische Beschreibung von Identität, (4) die semiotische Beschreibung gesellschaftlicher Veränderungen.

Von der Theorie der Kultursemiotik her ist klar, dass die Beschreibung einer Kultur von der jeweiligen Perspektive abhängt und von daher unterschiedlich ausfällt. Schreiter betont in Anlehnung an die entsprechenden Konzepte der MTS zwei jeweils binäre Perspektiven: die Perspektiven der Insider und Outsider und der Sprecher und Hörer. Innerhalb der Entwicklung kontextueller Theologien hat jede Perspektive ihren eigenen Stellenwert: »Inner descriptions help a community to find its authentic voice. Outer descriptions help it to deal with change and with cross-cultural communication. Speaker-oriented descriptions help it to preserve the integrity of its traditions; hearer-oriented descriptions are necessary to ensure continued intelligibility and liveliness of those traditions.«⁵⁷ Schreiter zieht allerdings deutlich das Hörerorientierte Modell vor; dieses liegt vor allem seinem Zugang zu Kulturen zugrunde.⁵⁸

⁵⁴ Für weitere Hinweise zu Schreiters Bezugnahmen vgl. N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O., 80–94. 278f. – Verwunderlich ist in diesem Zusammenhang, dass die bisherigen deutschen Arbeiten zu Schreiters Ansatz diese Abhängigkeit ganz außer Acht gelassen haben. Siehe M. RIED, *Kirchliche Einheit und kulturelle Vielfalt*, a.a.O., 277: »Der semiotische Ansatz, den Schreiter ausführlicher darstellt und sich zu eigen macht, geht auf die Arbeiten von Clifford Geertz zurück.« Ried führt auch genau dies dann aus (ebd., 277–280). Die Bezüge zu Lotman und die russische Kultursemiotik werden nicht einmal erwähnt. Ebenso unterlässt B. FRESACHER, *Gedächtnis im Wandel*, a.a.O., in seiner Behandlung von Schreiters Traditionskonzeption (ebd., 312–323) die entsprechende Verbindung zur MTS.

⁵⁵ AGE, 95.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ CLTh, 61.

⁵⁸ Ebd., 60.

Hat man in der Entwicklung einer kontextuellen Theologie die Perspektiven bestimmt, besteht der nächste Schritt darin, den »Kulturtext« festzustellen. Wie für die MTS ist dieser auch für Schreiter die grundlegende Analyseeinheit. Kultur wird eben als ein Macrotext begriffen, der aus vielen aufeinander bezogenen Subtexten besteht.⁵⁹ Diese Texte werden auch als »semiotische Domäne« bezeichnet.⁶⁰ Das Lesen der Kulturtexte bildet nun das Hauptaugenmerk der Kulturanalyse. Sie besteht in der Lokalisierung der Zeichen, der Codes, welche die Zeichen in eine dynamische Interaktion setzen und der damit vermittelten Botschaften.⁶¹ Entsprechend der Funktion von kontextuellen Theologien gibt Schreiter jenen Kulturtexten Priorität, die über die Identität und sozialen Veränderungen sprechen.⁶²

Die Frage der kulturellen Identität liegt im Zentrum von Schreiters Ansatz. Die dafür wichtigen Elemente der Gruppenzugehörigkeit und der Weltanschauung stehen auf vielfache Weise zueinander in Beziehung und haben Auswirkungen auf die Form, die Interessen und Inhalte kontextueller Theologien.⁶³ Gruppenzugehörigkeit unterscheidet vor allem das *Interne* vom *Externen* einer Gruppe. Die Unterscheidung von Außen und Innen betrifft aber nicht nur diese, sie formt auch gleichzeitig die Weltanschauung der Menschen. Die interne Welt wird dabei als wirklich aufgefasst, während die äußere als unterlegen und weniger wertvoll gilt.⁶⁴ Damit geht ein anderer zentraler Begriff für die Identität einer Kultur einher: der Begriff der *Grenze*.⁶⁵ Um die Grenzen und Grenzmarkierungen ausfindig zu machen, muss man die Verhaltenscodes im Zeichensystem eruieren. Die Rekonstruktion der Grenzen bedeutet die Rekonstruktion der Identitäten. Sicherlich sind die Grenzen ein Gebiet der Mehrdeutigkeit. Die Machtverhältnisse sind im Grenzgebiet nicht eindeutig nach Zeichen und Codes eines internen oder externen Systems bestimmbar. Daher sind sie für Schreiter bedeutsame Transformationsquellen.⁶⁶ Die semiotischen Vorgänge rund um die *Grenzen* der Semiosphäre werden aber insgesamt als einheits- und identitätsstiftend aufgefasst.

Schließlich betrachtet Schreiter die Phänomene des sozialen Wandels. Veränderung kann nach ihm als Einfügung neuer Zeichen, Codes und Botschaften in ein kulturelles System verstanden werden. Weiters kann ein sozialer Wandel als konflikthafter Prozess betrachtet werden, in dem zwei Zeichensysteme in Konkurrenz zueinander stehen. Insofern dann ein System als unvollständig beurteilt wird, können die neuen Zeichen, Codes und Botschaften

⁵⁹ Vgl. R. LACHMAN, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt/M. 1990.

⁶⁰ CLTh, 61: »It can consist of a single sign, but more commonly it is a series of interlocking signs, held together by a set of codes and/or by a common message. One culture text can serve as a subset of a larger culture text as well (e.g., the gestures that are part of a ritual; the gestures can be understood as a separate sign system).«

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd., 62.

⁶³ CLTh, 44.

⁶⁴ CLTh, 63–66.

⁶⁵ SLTh, 105.

⁶⁶ CLTh, 66. – Neben seiner Abhängigkeit vom kulturelsemiotischen Grenzverständnis ist Schreiters Grenzbegriff auch angelehnt an Victor Turners Schwellenbegriff (liminality), z.B. in V.W. TURNER, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites De Passage*, in: *The Proceedings of the Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society* (1964), 234–243.

als Ergänzung in ein existierendes System aufgenommen werden. Das existierende System bleibt aber die dominante Basis für die Identität der betreffenden Kultur. Im konflikthafter Prozess dominiert zuletzt ein System das andere.⁶⁷ Die Überschreitung der Grenzen ist der eigentliche Anlass für einen Wandel. Sie ruft eine Reorganisation der semiotischen Domäne, einschließlich einer Transformation der Zeichensysteme hervor. Dieser Prozess provoziert eine Veränderung der Beziehungen der Zeichen zu ihren Botschaften und Codes, welche die Interaktion der Zeichen bestimmen. Die Veränderung sollte nach Schreiter aus zweierlei Gründen in der semiotischen Analyse Beachtung finden: Der erste Grund liegt in der Tatsache, dass wir uns beständig in einer kulturellen Veränderung befinden und daher die Wirkung der Veränderungen auf die Identität der Menschen und einer Kultur nicht geleast werden kann. Der zweite Grund ist ein theologischer und beruht auf dem Verwandlungsprozess, welcher nach der christlichen Erfahrung mit der Erlösung durch Gott einhergeht. Indem sich Schreiter mehr auf die Konsistenz der internen Kriterien denn auf die externen beschränkt, liegt sein Augenmerk stärker auf der kulturellen Analyse und weniger auf der sozialen.

3. Die Traditionsfrage in der Entwicklung kontextueller Theologien

In den vorausgegangenen Abschnitten habe ich Schreiters interkulturelles Konzept der Entwicklung kontextueller Theologien und seinen kultursemiotischen Ansatz skizziert. Damit ist der Horizont erarbeitet, von dem aus das Thema der *christlichen Tradition* und Schreiters Arbeit an einem *traditionstheoretischen* wie *traditionstheologischen* Ansatz verständlich wird.

Nach Schreiter ist die Begegnung junger Kirchen und ihrer Kulturen mit der christlichen Tradition im Wesentlichen ein Dialog zwischen den beiden. Die vorgestellte semiotische Kulturanalyse war seine »missiologische« Methode gewesen, um sich der kulturellen Verfasstheit einer zu christianisierenden Kultur anzunähern oder jungen Kirchen ein »kulturologisches Werkzeug« zu bieten, mit dem sich kontextuelle Theologien auf der Grundlage ihrer Kulturen entwickeln können. Ebenso bedarf es nach Schreiter eines adäquaten Verständnisses von der *christlichen Tradition*, um die Probleme ihres Verhältnisses zu den Theologien der jungen Kirchen zu verstehen.

In dieser Hinsicht besteht sein grundsätzlicher Vorschlag darin, die christliche Tradition als eine *Aufeinanderfolge regionaler Theologien* aufzufassen.⁶⁸ Davon ausgehend gewinnen Probleme, die sich aus der Begegnung zwischen den lokalen Theologien in den jungen Kirchen auf dem Hintergrund ihrer Kulturen und der christlichen Tradition ergeben, einen anderen Stellenwert. So sieht sich Schreiter insgesamt dazu veranlasst, Grundzüge einer *Traditionstheorie* zu entwickeln, die der interkulturellen Öffnung des Christentums

⁶⁷ CLTh, 70f.

⁶⁸ AGE, 58f., 148f.

entsprechen. Die Adäquatheit einer solchen Theorie liegt nach Schreiter in ihrer Fähigkeit, die Fragen der Identität und Kommunikation zu erfassen.⁶⁹

Ein erstes grundsätzliches Problem in der Begegnung kontextueller Theologien der jungen Kirchen mit der christlichen Tradition besteht nach Schreiter darin, wie mit der vorhandenen überlieferten christlichen Tradition selbst umgegangen wird. Um diesbezüglich zu einer Antwort zu kommen, geht Schreiter im Anschluss an seine semiotische Analyse-methode von einer grundsätzlichen Kontextgebundenheit der Theologie aus: »Eine Annäherung an die kirchliche Tradition in der Entwicklung regionaler Theologien bedeutet nicht nur, zu verstehen, wie Fragen und Inhalte dieser Tradition Gestalt gewinnen, sondern auch die kulturelle Bedingtheit der Paradigmen dieses Denkens selber zu erfassen. Diese Paradigmen des Denkens sowie ihre Beziehung zur jeweiligen Kultur müssen bei der Bildung einer entsprechenden regionalen Theologie berücksichtigt werden.«⁷⁰ Schreiter weist zudem folgende Zugänge zum Verständnis christlicher Tradition zurück: Erstens, Zugänge, die eine eindeutige »neutestamentliche Kirche« voraussetzen. Denn die neutestamentlichen Autoren präsentieren eine Vielfalt von Kirchen mit unterschiedlichen sozio-kulturellen Hintergründen. Zweitens weist er diejenigen Zugänge zurück, welche die traditionellen westlichen theologischen Auffassungen direkt in eine bestimmte lokale oder regionale Situation »übersetzen« und dabei davon ausgehen, dass die Theologie immer an einen bestimmten philosophischen Rahmen gebunden ist, weshalb in der Begegnung der christlichen Tradition mit anderen Kulturen versucht werden müsste, ähnliche Rahmen zu finden bzw. zu konstruieren.⁷¹

Für die Überprüfung der Beziehung von Theologieformen zu ihren kulturellen Kontexten und zur Behandlung der Fragen der christlichen Tradition in ihrer eigenen Integrität verwendet Schreiter Einsichten der Wissenssoziologie.⁷² Seine Soziologie der theologischen Reflexionsformen unterscheidet vier grundlegende Theologieformen, die mit bestimmten kulturellen Bedingungen in Beziehung stehen: 1. Theologie als situationsbedingte Variation eines heiligen Textes. Diese Theologieform hat ihren sozio-kulturellen Ort vornehmlich in mündlichen Kulturen und geschlossenen Gesellschaften. 2. Theologie als Weisheit. Sie findet sich in einheitsfähigen und einheitsfördernden Kulturen, »in denen menschliches Wachstum nicht als persönliches Verdienst gesehen wird, sondern als Entdecken der zugrundeliegenden und unveränderlichen Strukturen des Universums.«⁷³ Diese ersten beiden Theologieformen sind bedeutsam für die Entwicklung kontextueller Theologien. 3. Theologie als sicheres Wissen. Das ist für Schreiter die im Westen, sowohl in der römisch-katholischen als auch im Hauptstrom der protestantischen Kirche vorherrschende Theologie,

⁶⁹ Ebd., 150–187; vgl. auch SLTh.

⁷⁰ Ebd., 125.

⁷¹ Ebd., 124f.

⁷² Ebd., 130–147. Die Wissenssoziologie befasst sich gerade damit, wie sich Ideen und Gedankensysteme zu ihrem sozio-kulturellen Kontext verhalten. Schreiter erkennt die Wurzeln dieser Disziplin in den Arbeiten von Francis Bacon und Karl Marx. Vgl. auch P.L. BERGER / TH. LUCKMAN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY 1966.

⁷³ Ebd., 139.

mit ihren Wurzeln im Mittelalter. Sie unterstreicht die exakte, durch die menschliche Vernunft geleitete Wissensform. Diese Theologieform erweist sich innerhalb hoch spezialisierter und differenzierter urbaner Situationen sowie in Kontexten des Pluralismus und konkurrierender Weltanschauungen als adäquate Denkform. Wegen ihres abstrakten Systemcharakters hat sie sicherlich in vielen anderen kulturellen Kontexten der Welt keinen Platz: unter den Armen, den Ungebildeten, der Landbevölkerung, vielen lokalen christlichen Gemeinden. 4. Theologie als Praxis. »*Theologie als Praxis* entwickelt sich dort, wo Menschen unterdrückt werden. Als Form der Reflexion zielt sie auf Transformation und bleibt der wirksamste Weg zur Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, den Theologie heute zur Verfügung hat.«⁷⁴ Diese Theologieform zielt auf eine religiöse und politische Ideologiekritik, auf eine kritische Reflexion der Glaubenspraxis und eine theologische Unterstützung einer transformierenden Praxis. Sie weist zum Teil Schwachstellen auf in der Frage der Identität und im Umgang mit den komplexen Zusammenhängen einer Volksreligion. – Indem Schreiter diese Theologieformen auf das Gebiet der christlichen Tradition bezieht, wird die christliche Tradition als Ausdruck und Aufeinanderfolge von unterschiedlichen kontextuellen Theologien erkennbar.

Um die kontextuellen Theologien als gültigen Beitrag christlich-theologischen Erbes bestimmen zu können, müssen sie im Bezug zur christlichen Tradition verstanden sein. Die Herstellung dieses Bezuges und seine Gestaltung ist ein wechselseitiger dialektischer Prozess. Dabei benennt Schreiter Probleme, die sich in der Auseinandersetzung kontextueller Theologien mit der christlichen Tradition ergeben,⁷⁵ und solche, welche das Aufeinandertreffen von christlicher Tradition und regionaler Theologie betreffen.⁷⁶ Es sind Probleme, welche für die Kirchenleitung in Hinblick auf die Traditionsfrage mitunter zentraler sind als für jene, die innerhalb der regionalen Kirche nach Lösungen suchen. Diese Probleme der Auseinandersetzung kreisen um zwei Grundthemen: Paternalismus und kultureller Romantizismus. Diese wiederholen sich in den Fragen der kulturellen Vielfalt und Einheit des Christentums, genauso wie in den Anfragen der Normativität der christlichen Tradition und der Suche nach der Identität einer christlichen Gemeinschaft. Im Umfeld dieser Problemkontexte ist es für Schreiter wichtig, ein adäquates Verständnis der christlichen Tradition zu finden. Um der Bandbreite der erwähnten Probleme entsprechen zu können, sollte eine Theorie der Tradition einen möglichst integrativen und holistischen Charakter haben.

4. Zu einer interkulturellen Theorie und Theologie der Tradition

Seine Konzeption von der christlichen Tradition und die Probleme, die im Verhältnis der christlichen Tradition zu den jungen Kirchen und kontextuellen Theologien (meist außerhalb

⁷⁴ Ebd., 147.

⁷⁵ Ebd., 150–159.

⁷⁶ Ebd., 159–162.

Europas) virulent sind, hat Schreiter in seinen Arbeiten an Überlegungen zu einer Traditionstheorie gebunden. Grundsätzlich entscheidend ist dabei der durchgehaltene epistemologische Ausgangspunkt: Es geht ihm darum, Tradition insgesamt in kontextuellen, kulturellen Begriffen und nicht in von der Aufklärung geprägten epistemologischen Denkformen der Rationalität oder Historizität zu entwickeln: »[W]hereas the basic challenge to the concept of tradition during the Enlightenment and subsequent modernity was from the side of rationality and historicity, in late- or postmodernity the challenge comes from issues of culture and identity. ... A challenge tradition faces in both periods its communicability, both as to its credibility and its intelligibility.«⁷⁷ Ist schon Schreiters systematisch-theologische Arbeit insgesamt »kulturologisch« angelegt, so basiert auch sein traditions-theoretischer Ansatz auf einem »kulturologischen« Denkformenbündel.

Er macht mehrere sozial- und kulturwissenschaftliche Diskursstränge für die Entwicklung seines Traditionsverständnisses nutzbar. Sein traditionskulturologisches *cluster concept*⁷⁸, ein »semiotisch-linguistisches Modell«⁷⁹ der Konzeptualisierung von Tradition, stützt sich dabei neben den erwähnten Thesen der russisch-osteuropäischen Kultursemiotik auf den amerikanischen soziologischen Diskurs über Tradition in den späten siebziger Jahren, insbesondere nach Edward Shils.⁸⁰ Schließlich rezipiert er die generative Linguistik von Noam Chomsky speziell für ein aktualisiertes theologisches Verständnis von Tradition.⁸¹ Seine jüngste kommunikationswissenschaftliche Reflexion zur interkulturellen Hermeneutik blieb bislang mit dem Traditionsthema unverbunden.⁸²

In seinem Buch CLTh und im Aufsatz SLTh (1998; vorgetragen 1995 in Frankfurt) war von Schreiter das Traditionsthema in semiotisch-linguistischer Hinsicht formuliert worden.⁸³ Die semiotische Beschreibung der Tradition kam innerhalb der Benennung von Elementen einer traditionstheoretischen Matrix zum Tragen, als es Schreiter darum ging, einige Überlegungen zu Funktion und Charakteristika der Tradition in einer Kultur menschlicher Gemeinschaft und Kultur anzustellen und das Thema der Perspektiven in die Traditionsfrage einzuführen.⁸⁴ In beiden Texten werden als Funktionen der Tradition Identität, Kommunikation und Information, als besondere Verhältnismerkmale des Bezuges zwischen Tradition und Kultur, Glaubwürdigkeit, Verstehbarkeit, Autorität und Innovation hervorgehoben. Hinsichtlich der Perspektive wurde die kultursemiotische Unterscheidung

⁷⁷ SLTh, 89.

⁷⁸ Der Begriff *cluster concept* stammt von H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Cambridge 1972, 2.

⁷⁹ Der Ausdruck »semiotisch-linguistisches Modell« zur Bezeichnung von Schreiters Traditionsansatz stammt von Siegfried Wiedenhofer anlässlich einer internationalen Fachtagung zum Thema »Zwischen Neuer Kontextualisierung und Neuem Universalismus«, vom 20.–22. Mai 1993 in Salzburg.

⁸⁰ E. SHILS, *Tradition*, Chicago 1981. In den Fußnoten seiner Beiträge zu Tradition verweist Schreiter auch auf die Arbeit von R. SENNETT, *Authority*, New York 1981.

⁸¹ N. CHOMSKY, *Aspects of a Theory of Syntax*, Cambridge, MA 1965.

⁸² Vgl. DNK, 53–76, 77–96; DERS., Theorie und Praxis interkultureller Kommunikationskompetenz in der Theologie, in: E. ARENS (Hg.), *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation* (Quaestiones disputatae 156), Freiburg 1995, 9–30.

⁸³ CLTh, 104–117; SLTh, 87–118.

⁸⁴ AGE, 163–176; SLTh, 106–108.

Insider/Outsider auf die Traditionsfrage bezogen. Erst in SLTh hat Schreiter den kultursemiotischen Basisbegriff des kulturellen Gedächtnisses aufgegriffen, ihn mit dem Identitätsthema verbunden und damit den Traditionsbegriff noch deutlicher in einen kultursemiotischen Rahmen gestellt.⁸⁵

In Hinblick auf die Traditionstheologie griff Schreiter in beiden Texten jedoch auf den linguistischen Theorierahmen von Noam Chomsky und dessen Unterscheidung von Kompetenz, Performanz und Grammatik in Sprachsystemen zurück. Damit sollte eine Traditionstheorie angeboten werden, in der erklärt werden kann, wie die »christliche Tradition« als eine vermittelnde und identitätsbildende kulturelle Größe zwischen Glaubensfähigkeit (competence) und ihren interkulturellen Ausformungen (performances) denkbar ist.⁸⁶

Kultursemiotischer Traditionsprospekt

Bevor Schreiter eine Traditionstheorie vorschlägt, »die den Bedürfnissen regionaler Theologien in der Kirche entspricht«,⁸⁷ versucht er, kultursemiotische Elemente einer Matrix für eine solche zu entwickeln. Will man diese rekonstruieren, ist man im Wesentlichen auf zwei Theoriestränge verwiesen: (1) auf die kultursemiotischen Aspekte rund um das »kulturelle Gedächtnis« und (2) auf jene rund um die Themen Grenze, Translation und Dialog.

Zunächst werden der Tradition und der Kultur analoge Funktionen im Leben einer Gemeinschaft zugeschrieben: Sowohl die Tradition als auch die Kultur sind wichtige Faktoren im Prozess der Identitätsbildung einer Gemeinschaft. Kultursemiotisch gesehen dürfte der Schnittpunkt beider Begriffe (Tradition und Kultur) das kulturologisch gedachte Gedächtnis sein. Hatte sich für Schreiter bereits 1985 die kultursemiotische Konzeption des *kulturellen Gedächtnisses* als Basisbegriff für einen entsprechenden theologischen Traditionsbegriff angeboten,⁸⁸ war ein solcher erst zehn Jahre später explizit eingeführt worden. Das Traditions-geschehen wird jetzt grundsätzlich als *kulturelles Gedächtnis* (*memory*) aufgefasst. Entsprechend dem kultursemiotischen Konzept kommt der Tradition hinsichtlich der De- und Resemiotisierungsprozesse innerhalb und an den Grenzen der Semiosphäre daher eine bedeutsame Rolle zu.⁸⁹ Von da aus vermag Schreiter mehrere

⁸⁵ SLTh, vor allem 105–118.

⁸⁶ CLTh, 104–117; AGE, 177–182.

⁸⁷ Ebd., 164.

⁸⁸ In CLTh (1985) hatte Schreiter vermerkt: »Kultur ist aber auch *Erinnerung*, gespeicherte und abrufbare Information, die die Auswahl und das Ausschließen neuer Informationen innerhalb eines Kultursystems regelt; außerdem stellt sie die zur Entwicklung von Identität notwendigen Informationen zur Verfügung. *Das Konzept der Erinnerung ist besonders wichtig für unser Verständnis von Tradition.*« (Hier nach AGE, 93, Hervorhebung NH). Leider wird diese programmatische Ansage in Schreiters Traditions-kapitel von 1985 nicht in theoretische Rückbindungen umgesetzt; zu Lotmans entsprechenden Texten, vgl. oben Anm. 49.

⁸⁹ SLTh, 105f.

funktionale Gesichtspunkte seines Traditionsverständnisses anzugeben: Identität, Kommunikation, Information und Innovation.

Tradition vermittelt zwischen dem kulturellen Gedächtnis und der Identität einer Gemeinschaft.⁹⁰ Tradition befördert ein Kommunikationssystem, welches die *Kohäsion* und *Kontinuität* in einer menschlichen Gemeinschaft verstärkt.⁹¹ Indem Schreiter an den Stellenwert der Codes im semiotischen Raum anknüpft, lässt sich Tradition kultursemiotisch auch als *Kommunikationssystem* betrachten. Ein Kommunikationssystem ist das Traditions-geschehen aufgrund der Bewahrung und unterschiedlichen Ausarbeitung der Codes einer Kultur. Aber wie Schreiter vermerkt, geht es um mehr als nur um Codes: »A semiotic approach would keep an overemphasis on tradition as propositions from occurring, by emphasizing that traditions are more than codes; they are memory and enactment as well, and are embedded in cultures not just through their ideas, but also in their performances and material signs.«⁹²

Es ist soweit klar geworden, dass unter Rückgriff auf die Konzeption des kulturellen Gedächtnisses Tradition kultursemiotisch nicht als isoliertes oder erloschenes und totes Gedächtnis einer Kultur zu betrachten ist. Vielmehr stellt sie eine semiotische Aktivität dar, welche mit ihren Codes – und damit kommen wir zur dritten Funktion der Tradition – auch neue *Informationen* verarbeiten und *Innovationen* erzielen kann.⁹³ Hat eine Kultur mit neuem Informationsmaterial zu tun, dann kommt es nach Schreiter zu folgenden zwei Möglichkeiten: »Entweder wird sie durch Erweiterung und Transformation ihres Codes belebt und gestärkt, indem sie neue Zeichen unterbringt; oder die Codes erweisen sich als unfähig, neue Zeichen und Botschaften untereinander bzw. mit der Tradition als Kommunikationsnetzwerk zu verknüpfen, können also Zusammenhalt und Kontinuität für eine Kultur nicht länger garantieren, was schließlich deren Zusammenbruch zur Folge haben muss. ... Zerbricht aber eine Tradition, dann verliert sie auch das Vertrauen ihrer Anhänger.«⁹⁴

Damit eine Tradition diese Funktionen erfüllen und ihre zentrale Rolle in einer Gemeinschaft einnehmen kann, muss sie nach Schreiter mehrere wesentliche *Charakteristika* aufweisen, welche die Tradition in Beziehung zur umliegenden Kultur bringen. Erstens muss ihr eine *Glaubwürdigkeit* im Sinne einer Akzeptanz unter allen Mitgliedern einer Kultur eigen sein.⁹⁵ Ein zweites Charakteristikum ist ihre *Verständlichkeit* (Intelligibilität). Das heißt, sie soll in der Bildung eines »common sense« in der Kultur wirksam sein.⁹⁶ Drittens muss ihr eine *Autorität* zukommen, so dass sie für die Mitglieder einer Gemeinschaft normativen Charakter und daher die Macht hat, das Leben der Gemeinschaft zu leiten.⁹⁷ Viertens muss Tradition über Mittel der *Bestätigung* und *Erneuerung* verfügen,

⁹⁰ Ebd., 106; AGE, 166.

⁹¹ Ebd.

⁹² SLTh, 112.

⁹³ Ebd., 107.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ SLTh, 107.

⁹⁶ Ebd., 107.

⁹⁷ Ebd., 108.

besonders wenn es darum geht, neue Ideen in das frühere Kultursystem zu inkorporieren oder zwischen den Problemen einer Kultur zufriedenstellend zu vermitteln bzw. das Vertrauen und die Treue von Anhängern in die Tradition zu erneuern und am Leben zu halten.⁹⁸

Genau wie in der semiotischen Kulturanalyse können auch hier unterschiedliche *Perspektiven* in der Auffassung der Tradition unterschieden werden.⁹⁹ Die *Insider-Perspektive* ist stärker am Prozess der Überlieferung der *Tradita* interessiert und versucht, die Autorität einer Tradition zu wahren, die Tradition synchron zu lesen und Innovationen in das Traditionssystem zu inkorporieren. Die Sprecher-Perspektive ist auf die Integrität und Intelligibilität der Tradition angewiesen und wird daher mit der Insider-Perspektive übereinstimmen. Die *Outsider-Perspektive* ist mehr am Überlieferungsprozess der Tradition selbst interessiert. Der »Traditionstext« wird hier eher diachron und in Hinblick auf die Fortentwicklung desselben gelesen. Wert und Normativität des Traditionstextes sind Anliegen der Outsider-Perspektive. Um ein Normativitätspotential und eine entsprechende Wertschätzung einer Tradition zu garantieren, sind für das Traditionsgeschehen zwei Kriterien unerlässlich: die Adäquatheit (adequacy, adaequatio) und die Umfassendheit (comprehensiveness). Die *Hörer-Perspektive* verfolgt schließlich vor allem die Interaktion der Tradition mit ihrem Umfeld. Indem Hörer die Glaubwürdigkeit einer Tradition bestätigen, garantieren sie ihre Autorität. – Diese unterschiedlichen Perspektiven sind nach Schreiter in der interkulturellen Tradierung der christlichen Tradition im Rahmen der Entwicklung kontextueller Theologien am Werk.

Interkulturelle Traditionsprozesse

Der kultursemiotische Traditionsprospekt von Schreiter erfährt in seinem »Traditionsaufsatz« (1998) noch eine interessante Erweiterung. Schreiter stellt auch eine Verbindung zu den semiotischen Mechanismen der Grenze, der Übersetzung und des Dialoges her.¹⁰⁰

In einem semiotischen System entstehen an den Grenzen semiotische Binärismen und Asymmetrien, Einheiten von Identität und Differenz.¹⁰¹ *Binärismen und Asymmetrien*, so zitiert Schreiter Lotman, sind die bindenden Gesetze eines jeden semiotischen Systems.¹⁰² Sie werden für Schreiter ein zweites (neben dem kulturellen Gedächtnis) kultursemiotisches Grundelement für seine kultursemiotische Konzeptualisierung von Tradition: in den Asymmetrien liegt eine kreative Kraftbewegung und ein Übersetzungsprozess hin zur

⁹⁸ Ebd., 113.

⁹⁹ AGE, 170–176.

¹⁰⁰ Zu den genannten semiotischen Mechanismen vgl. Y. LOTMAN, *Universe of the Mind*, a.a.O.; N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O., 90ff.

¹⁰¹ SLTh, 114: »Boundaries create binarisms, beginning with sameness and difference.«

¹⁰² Ebd., 114: »Binarism and asymmetry are the laws binding on any real semiotic system.« Vgl. Y. LOTMAN, *Universe of the Mind*, a.a.O., 123.

semiosis.¹⁰³ Unter dem Gesichtspunkt der Binärismen und Asymmetrien einer Kultur lässt sich für Schreiter die Tradition grundsätzlich als Prozess der Kreativität und kulturellen *Imagination* vorstellen.¹⁰⁴

Im Zusammenhang der Binärismen und Asymmetrien gewinnt Schreiter auch eine Möglichkeit, den Zusammenhang von *Tradition und interkultureller Kommunikation* in doppelter Hinsicht kultursemiotisch zu bestimmen. Zum Ersten: In der Kultursemiotik Lotmans war die Überwindung der binären, asymmetrischen Verfasstheit der Kultur an *semiotisierende Übersetzungsprozesse* gekoppelt. Die Konzepte der »Übersetzung« und des »Dialoges« bekamen damit eine zentrale Bedeutung. An diese Überlegungen dürfte auch Schreiter hinsichtlich der interkulturellen Kommunikation der Tradition anschließen, denn auch er versteht diese mitunter als Übersetzungsproblem.¹⁰⁵ Dies wird dann ausdrücklich auf das christliche Traditionsverständnis übertragen.¹⁰⁶ Zum Zweiten: Über den Übersetzungscharakter der interkulturellen Kommunikation der Tradition hinaus weist Schreiter auch auf die Möglichkeit der Kreativität hin, die in asymmetrischen Strukturen der interkulturellen Kommunikation liegen kann. Die Asymmetrien in der interkulturellen Kommunikation der Tradition werden auch das Beziehungsgefälle von Dominanz und Unterdrückung signalisieren.¹⁰⁷ Unter Einbeziehung der Handlungsfähigkeit der Unterdrückten¹⁰⁸ kann die Asymmetrie aber als Quelle der Kreativität aufgefasst werden. In dieser Hinsicht müssten die Lehrsätze des christlichen Glaubens unter der Rücksicht ihrer Asymmetrien untersucht werden, um Bereiche der Kreativität freizulegen.¹⁰⁹

Ich schließe damit die Darstellung des kultursemiotischen Aufrisses des Traditionsthemas bei Schreiter ab. Es hat sich gezeigt, dass wesentliche Überlegungen von ihm zur Funktion und den wichtigsten Merkmalen einer Tradition sowie hinsichtlich der unterschiedlichen Perspektiven in der Traditionsfrage im Zusammenhang mit kultursemiotischen Grundbegriffen und Grundfiguren entwickelt wurden. Allerdings muss man gleichzeitig festhalten, dass Schreiter nur in sehr kurzen Strichen auf den kultursemiotischen Theoriehintergrund selbst eingeht und seine Anwendung mancher kultursemiotischer Grundbegriffe und Grundfiguren auf den Traditionsbegriff eine vertiefte konzeptionelle Verschränkung vermissen lässt.

¹⁰³ SLTh, 114.

¹⁰⁴ Ebd., 102; Schreiter verweist auf C. CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris 1975.

¹⁰⁵ SLTh, 115.

¹⁰⁶ Ebd.: »A fruitful place to explore this would be to examine the different understandings of tradition within the ecumene of Christian Church to see how the message has been translated across cultural boundaries. A semiotic of culture could explore the transformation and elaboration of codes in the process of the move of the message across those boundaries.«

¹⁰⁷ Ebd., 116.

¹⁰⁸ Ebd. Schreiter macht die lokalen Gemeinschaften zu Autoren der kontextuellen Theologien und bemüht so die Handlungsfähigkeit (agency) marginalisierter Kirchen mit ihren Kulturen und Theologietraditionen.

¹⁰⁹ Ebd., 116f.

Theologische Traditionstheorie in linguistischer Analogie

In Hinblick auf den linguistischen Teil seiner Traditionstheorie greift Schreiter, wie gesagt, auf den linguistischen Theorierahmen von Noam Chomsky mit der Unterscheidung von Kompetenz, Performanz und Grammatik in Sprachsystemen zurück.¹¹⁰ Diese nach den Komponenten einer linguistischen Theorie gebildete Traditionsauffassung wird dann analog auf den Prozess der gesamten christlichen Tradition übertragen.

Beim Versuch, ein Modell zur Beschreibung natürlicher Sprachen zu entwickeln, unterschied Chomsky in seiner *generativen Transformationsgrammatik* zwischen *Kompetenz* und *Performanz* in der Sprache. Sprachkompetenz besitzt jeder Mensch in seiner Muttersprache. Kompetenz meint in diesem Rahmen die Kenntnis angeborener sprachlicher Universalien und das Potential, eine bestimmte natürliche Sprache während der Kindheit zu erlernen. Die tatsächlich produzierten sprachlichen Äußerungen nennt Chomsky Performanzen. Ob eine Performanz korrekt gebildet ist oder nicht, wird durch die *Grammatik* beschrieben. Kompetenz und Performanz werden durch die Grammatik vermittelt. Die Chomsky'sche Idee der Kompetenz ist nach Schreiter zwar nur ein logisches Konstrukt, aber dennoch notwendig. Zwei weitere Schlüsse betreffen zum einen das Verhältnis der Grammatik zur Performanz und Kompetenz und zum anderen das Verhältnis der Grammatik zur Sprache als solcher: »Obwohl Grammatik Performanztexte beschreiben und dabei den Bereich der Kompetenz betreffen kann, stellt sich ihre Beziehung zur Kompetenz anders dar als jene zur Performanz, die vergleichsweise viel enger ist, die Abhängigkeit von ihr viel stärker. Grammatik ist daher bestenfalls ein nützliches, keineswegs aber immer adäquates Mittel zur Beschreibung von Kompetenz. ... Die Grammatik stellt nicht die Norm für eine Sprache dar, produziert auch nicht alle insgesamt möglichen Performanzen. Dennoch aber hat sie eine normative Funktion, die sich weiterentwickelt, während sich Sprachperformanzen vervielfachen.«¹¹¹

Das System der drei Faktoren der Sprache, von Chomsky als traditionstheoretisches Erklärungsmodell verstanden, wendet Schreiter theologisch¹¹² und versucht damit die Tradition in der Kirche zu erklären. Die christliche Tradition ist dabei analog zum Sprachsystem zu verstehen. Glaube wird analog zur Sprachkompetenz, Theologie und ihre Tradition (kontextuelle Theologien, Liturgie oder andere Formen der Praxis) analog zu Sprachperformanz aufgefasst und die Orthodoxie (d.h. der Kanon der Heiligen Schrift, Glaubensbekenntnis, Dogmen und Lehrsätze, Lehrentscheidungen und Konzilien, etc.) repräsentiert die Grammatik, welche Kompetenz und Performanz verbindet.¹¹³ Er bietet damit eine Traditionstheorie an, in der erklärt werden kann, wie die »christliche Tradition« als grundsätzliche Glaubensfähigkeit aller (competence) in ihren interkulturellen, diachronen wie synchronen Ausformungen (performances) und hinsichtlich ihrer normativen

¹¹⁰ SLTh, 109f. Schreiter bezieht sich im Wesentlichen auf N. CHOMSKY, *Aspects of the Theory of Syntax*, a.a.O.

¹¹¹ AGE, 179.

¹¹² Ebd., 179–182.

¹¹³ Ebd., 177–182; SLTh, 108–110.116.

Orientierung (grammar) denkbar ist und eine identitätsbildende, performative, kommunikativ-vermittelnde wie steuernde kulturelle Größe darstellt. Diese Theorie soll abschließend in ihrer Skizzenhaftigkeit wiedergegeben werden.

Wird die christliche Tradition analog zum Chomsky'schen Sprachsystem verstanden, muss auch in seiner traditionstheologischen Wendung die Kompetenz den Ausgangspunkt bilden: »Christliche Kompetenz ist der Glaube, auf den jeder Christ getauft ist. Er ist die Quelle unserer Beziehung zu Gott und nicht nur Gelehrten und Weisen zugänglich, sondern (ganz wie die Sprache) auch Kindern und sogar geistig Behinderten. Er ist die Quelle christlicher Performanzen. Glaube als unerschöpfliches, unendlich kreatives Phänomen kann nie gänzlich beschrieben werden. Was uns vom Glauben her für unsere beschreibenden Absichten zur Verfügung steht, ist nicht die unsichtbare Welt, sondern die Welt der christlichen Performanzen – d.h. der theologische Ausdruck in all seiner Vielfalt ...«¹¹⁴

Der Ausgangspunkt der christlichen Tradition ist also nach Schreiter die kreative Glaubenskompetenz aller Glaubensgemeinschaften in ihren pluralen Äußerungen. Aus der Glaubenskompetenz einzelner Gemeinschaften entstehen kontextuelle Theologien. Sie sind christliche Traditionen. Aus ihrer jeweiligen Perspektive betrachten und gestalten sie die Glaubensäußerungen, integrieren andere Glaubenstraditionen und gestalten sie um. Schreiters Traditionsmodell betrifft sowohl das ›Lesen‹ als auch die Produktion von kontextuell-theologischen Performanzen.¹¹⁵ Es kann den Beitrag der jüngeren Kirchen würdigen.¹¹⁶ Die Normativitätsfrage innerhalb der Glaubenskompetenz und der anerkannten Vielzahl der kontextuellen Ausformungen des christlichen Glaubens wird in dieser linguistischen Traditionstheologie über das Thema der Grammatik eingeführt: »Den Loci der Grammatik entsprechen in der christlichen Tradition die Loci der Orthodoxie.«¹¹⁷ Die Loci ihrer (der Orthodoxie) Grammatik sind Antworten auf die Performanzen christlicher Gemeinschaften. Wie die Grammatik, so zielt auch die Orthodoxie meist darauf, die schlechten Ausdrucksformen zu erkennen, obgleich ihre Formulierungen mitunter auch positiv sein können.¹¹⁸ Glaubenssätze grenzen den Glauben ab. Sie wollen nicht alle Ausdrucksvarianten innerhalb der Grenzen vorgeben: »Die Loci der Orthodoxie schaffen keine Theologie für eine Gemeinschaft.«¹¹⁹ Vielmehr gilt wie für die Grammatik, dass die Loci der Orthodoxie selbst Transformationen unterworfen sind, sobald sich Performanztexte (regionaltheologische Texte) ändern.¹²⁰

Schließlich fasst Schreiter seine traditionstheologische Skizze folgendermaßen zusammen: »Folgen wir diesem Modell, so ist Tradition das Äquivalent zum Sprachsystem. Tradition

¹¹⁴ AGE, 179f.

¹¹⁵ Ebd., 181.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd., 180.

¹¹⁸ Vgl. SLTh, 110.

¹¹⁹ AGE, 180f. »Die Theologie einer Gemeinschaft rein von einem theologischen oder auch biblischen Lehrsystem abzuleiten wäre dasselbe, als würde man Idiome aus grammatikalischen Regeln ableiten wollen. ... Orthodoxie ist nicht so sehr Quelle von Texten als vielmehr Garant für korrekt gebildete Performanztexte.« Ebd., 180.

¹²⁰ Ebd., 181. Ein Sonderfall in dieser Hinsicht ist die Bibel. Sie kann einerseits als Performanztext begriffen werden, andererseits als normativer Teil christlicher Grammatik (siehe ebd., 182).

ist mehr als unartikulierter Glaube, schließt ihn jedoch mit ein. Tradition ist auch mehr als die Loci der Orthodoxie, hat aber auch sie zum Inhalt. Weiters umfasst Tradition zwar die Geschichte der Theologie, ist aber mehr als nur dies. Ohne die Kompetenz des Glaubens sind die Loci der Orthodoxie leer. Und ohne die Performanztexte der Gemeinschaften bleibt der christliche Glaube stumm. Ohne die Grammatik der Orthodoxie lösen sich Performanztexte in leere Worthülsen auf. ... Um aber die Autorität der Grammatik zu bewahren, muss sie verständlich und glaubwürdig sein. Sie muss Kompetenz und Performanz entsprechen.«¹²¹ Im Wechselspiel von Kompetenz, Performanzen und Grammatik wird der christliche Glaube als lebendiger Traditionsprozess offengehalten für den neuen Ausdruck, das Fremde und das Idiomatische. Die lebendigen idiomatischen Traditionen der Kirche und ihre kontextuellen Theologien lassen sich nicht einfach in Deckung mit dem Ganzen der Tradition, insbesondere ihrer orthodoxen Gestalt bringen.¹²²

5. Schluss

So bleibt abschließend zu fragen, ob es Schreiter gelingt, mit der expliziteren kulturtheoretischen Ebene sowohl den empirischen Gehalt und die theoretische Valenz des theologischen Traditionsbegriffes überzeugender zur Geltung bringen als auch geeignete Ansatzpunkte für einen interkulturellen theologischen Traditionsbegriff in den Blick zu rücken.

Dazu lässt sich festhalten: 1. Die Diskussion über die theologische Adäquatheit bestimmter traditionstheoretischer Denkformen, in denen sich ein theologisches interkulturelles oder interreligiöses Traditionsverständnis entwickeln lässt, steht insgesamt erst am Anfang. 2. Schreiter geht es hier darum, aus seiner Arbeit mit den kontextuellen Theologien das Gespräch mit dieser Diskussion aufzunehmen¹²³ und eine interdisziplinäre theologische Traditionstheorie zu skizzieren; er beerbt hierfür ansatzweise Stränge aus der amerikanischen Traditionsliteratur als auch aus der osteuropäisch-sowjetischen Traditionologie und verbindet sie mit kommunikationswissenschaftlicher und linguistischer Theoriebildung. Seine Skizze hat vom theoretischen Gerüst her einen gewissen Sprach- und Kulturgrenzen überschreitenden Charakter. 3. Inhaltlich ist sein Modell in der Lage, die Normativität der christlichen Tradition und deren Entwicklung zu erklären. Sie kann dabei die Vielfalt innerhalb der christlichen Tradition wie auch ihr Bemühen um Orthodoxie anerkennen. 4. Es gelingt ihm, angesichts der Komplexität interkultureller Kommunikations- und Kulturprozesse einen globalen Horizont anzugeben. Er heißt bei ihm die »Neue Katholizität«: »Eine neue Katholizität ist durch eine einschließende Ganzheit und Glaubensfülle entlang von interkulturellem Austausch und interkultureller Kommunikation gekennzeichnet.

¹²¹ Ebd., 181.

¹²² Vgl. SLTh, 116.

¹²³ Vgl. R.J. SCHREITER, *Interkulturelle Hermeneutik: Anliegen und Perspektive*, in: DNK, 53–76.; R.J. SCHREITER, *Theorie und Praxis interkultureller Kommunikationskompetenz in der Theologie*, a.a.O.

In dem Maße, wie diese Katholizität realisiert wird, kann eine heutige universale Theologie entstehen, die paradigmatisch Gleichheit und Differenz einschließt, in einer Orthopraxis verwurzelt ist und teloi für eine globalisierte Gesellschaft bereithält.«¹²⁴ 5. In der neuen Diskussion um die Entwicklung einer entsprechenden Traditionstheorie und Traditionstheologie gibt es natürlich weitere Modelle und Paradigmen. Mit ihnen müsste ein separates Gespräch geführt werden.¹²⁵ Das aktuelle Bemühen um eine interkulturell brauchbare Traditionstheorie und Traditionstheologie hat jedenfalls in Schreiters Arbeit einen über kulturelle Grenzen hinweg überzeugenden amerikanischen Gesprächspartner gefunden.¹²⁶

Zusammenfassung: Die Entwicklung einer interkulturellen Traditionstheorie ist ein dringend notwendiges wie auch schwieriges Unterfangen. Seine Dringlichkeit liegt im Entstehen der Weltkirche. Wie kann eine Religion wie das Christentum, das eine lebendige Tradition für ihre Identität zentral erachtet, grenzüberschreitend ihren Selbstaussdruck in den vielen Kulturen der Welt von heute finden? Der Beitrag stellt Robert J. Schreiters Ansatz als einen Entwurf einer interkulturellen Traditionstheorie dar. Er beginnt mit seinen Überlegungen zur Entwicklung regionaler Theologien als eigentlicher Anfang eines interkulturellen Traditionsprozesses (1). Dann wird seine semiotisch-linguistische Kulturtheorie rekonstruiert, die diesen Prozess reflektiert (2). Mit Schreiters Entwurf ist es insgesamt nicht nur möglich, zentrale Fragen im Verhältnis von ›der christlichen Tradition‹ und ihren unterschiedlichen kulturellen Ausformungen zu verstehen und darzulegen (3), sondern auch einen Traditionsbegriff zu entwickeln, der sich jenseits der epistemologischen Herausforderungen im Gefolge der Aufklärung stärker den Themen der Identitätsbildung und der kulturellen Konstruktion im aktuellen Wirbel der Globalisierung stellen kann (4). Der Vorschlag macht jedenfalls klar, dass das Christentum nicht ohne eine interkulturelle Traditionstheorie auskommt, wenn es ihrer Mission treu bleiben will.

Summary: The possibility of developing an intercultural theory of tradition presents itself as both an urgent necessity and a formidable obstacle. The urgency has come about because of the emergence of the world church. How can a religion like Christianity, which sees a living tradition as central to its identity, find self-expression across the many cultures in the world today? The article presents Robert J. Schreiter's approach as a proposal for such an intercultural theory of tradition. It starts off with his reflections on constructing local theologues as the very entry towards a process of intercultural traditioning (1), and then reconstructs his semiotic-linguistic theory of culture reflecting this process (2). Schreiter's overall proposal not only allows to understand and to map crucial questions of the relationship between ›the Christian tradition‹ and its various cultural formations (3), but helps to develop a notion of tradition, which goes beyond the epistemological challenges to the concept of

¹²⁴ DNK, 203–226, ebd., 225. An anderer Stelle heißt es: »Es scheint mir, dass das Konzept der *Katholizität* ein theologisches Konzept sein kann, das am ehesten geeignet ist, eine theologische Sicht von der Theologie zwischen dem Globalen und dem Lokalen in einer weltweiten Kirche zu entwickeln« (ebd., 206).

¹²⁵ Das Gespräch mit anderen Denktraditionen und dem weiteren internationalen traditionstheoretischen Feld hat beispielhaft in den ersten Bänden der von Siegfried Wiedenhofer neu eröffneten Reihe »Studien zur Traditionstheorie / Studies in tradition theory« (LIT-Verlag: Münster / Hamburg / London) einen lebendigen Anfang genommen. Die Stärke des angloamerikanischen Denkens hinsichtlich der Frage nach einem interkulturellen theologischen Traditionsbegriff liegt dabei sicherlich im Vorzug der empirisch-pragmatischen Theoriebildung.

¹²⁶ Vgl. dazu N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten*, a.a.O.; J.H. PRANGER, *Redeeming Tradition, Sri Lankan Inculturation, Contextualization and Tradition in a Postcolonial Perspective*, Diss., Groningen 2001.

tradition raised by the Enlightenment, and more to issues of identity formation and cultural construction in the current whirl of globalization (4). After all, the proposal makes it clear that Christianity cannot *not* have an intercultural theory of tradition, if it is to be true to its mission.

Sumario: El desarrollo de una teoría intercultural de la tradición es una empresa a la vez urgentemente necesaria y difícil. Su necesidad se debe a la universalidad reinante en la Iglesia. ¿Cómo puede una religión como el cristianismo, que considera una tradición viva como parte central de su identidad, encontrar hoy en las diferentes culturas del mundo una expresión que supere las fronteras culturales? El artículo expone la contribución de Robert J. Schreiter al desarrollo de una teoría intercultural de la tradición. Comienza con sus ideas sobre el desarrollo de teologías regionales como principio de un proceso intercultural de tradición (1). Después se reconstruye una teoría semiótico-lingüística de la cultura que reflexiona sobre dicho proceso (2). Con la Teoría de Schreiter no sólo es posible comprender y exponer preguntas centrales referentes a la relación de la »tradición cristiana« con sus diferentes expresiones culturales (3); también se puede desarrollar un concepto de tradición que, aparte de los desafíos epistemológicos a la sombra de la Ilustración, se ocupe además de los temas de la formación de identidad y de la construcción cultural en el huracán actual de la globalización (4). La teología de Schreiter deja claro que el cristianismo, si quiere seguir siendo fiel a su misión, no puede prescindir de una teoría intercultural de la tradición.