

*Klaus Vellguth\**

**DIE REZEPTION VON AMORIS LAETITIA  
IN VERSCHIEDENEN KULTUREN  
Eine interkulturelle Herausforderung**

*Die Behandlung von Ehe und Familie in den jüngsten Bischofssynoden und dem postsynodalen Schreiben „Amoris Laetitia“ löste viele Diskussionen aus. Sie haben mit der kulturellen Verfassung von Ehe und Familie zu tun, die im aktuellen Zusammenhang von Weltkirche neue Herausforderungen an das Verständnis von Kirche als Ortskirche und Weltkirche und davon ausgehend an die Theologie überhaupt stellen. Der Autor geht dabei grundlegenden Fragen von Inkulturation und dem Übergang zu Interkulturalität nach. Dabei zeigt sich, dass von der Thematik Ehe und Familie auch ein universal gemeinter moraltheologischer Diskurs betroffen ist. Kirche wird sich mehr im Beziehungsraum von vielfältigen Ortskirchen mit unterschiedlichen kulturellen Horizonten und Zugängen verstehen müssen, um zu einer „Familie Gottes“ zu werden, wie afrikanische Christen die Kirche verstehen wollen.*

„Die Freude der Liebe, die in den Familien gelebt wird, ist auch die Freude der Kirche“, haben die Synodenväter auf der Ordentlichen Bischofssynode im Jahr 2015 formuliert. Daran hat Papst Franziskus in seinem Nachsynodalen Schreiben *Amoris Laetitia* (AL) erinnert und schreibt, „dass trotz der vielen Anzeichen einer Krise der Ehe, vor allem unter den Jugendlichen der Wunsch nach einer Familie lebendig [bleibt]“. Und er zitiert die Synodenväter und fügt hinzu: „Als Antwort auf diese Sehnsucht ist ‚die christliche Verkündigung über die Familie [...] wirklich eine frohe Botschaft‘.“

Das klingt zunächst einmal sehr harmonisch. Aber allein die Tatsache, dass sich das Nachsynodale Schreiben *Amoris Laetitia* anschließend in 325 Abschnitten mit Fragen zur Familie beschäftigt,

\* Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth (\*1965) unterrichtet Missionswissenschaft an der Theol. Hochschule der Pallottiner/Vallendar, ist Leiter der Stabsstelle Marketing von *missio* in Deutschland und Schriftleiter des „Anzeiger für die Seelsorge“. Einen Schwerpunkt seiner Arbeit bilden Publikationen mit pastoraltheologischem, weltkirchlichem und religionspädagogischem Fokus sowie Veröffentlichungen in spirituellen Perspektiven. Darüber hinaus ist er seit vielen Jahren intensiv in verschiedenen Bereichen des kirchlichen Fundraisings tätig.

zeigt, dass der Diskurs zur Familie alles andere als unkompliziert ist. Ja, es kann sogar richtig anstrengend sein, wenn man sich im weltkirchlichen Kontext über eine für uns alle so wichtige Frage wie der Frage nach dem Leben in der Familie austauscht. Denn die Familie ist nicht irgendein beliebiges Thema. Es geht nicht um eine beliebige „Beziehungskiste“, sondern um die wichtigste gesellschaftliche Keimzelle, in der Menschen kontextübergreifend und weltweit als Kinder ihre Primärsozialisation erfahren und als Erwachsene ihr Lebensglück suchen.

Doch auch wenn die Familie weltweit die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft darstellt, wird sie doch in ganz unterschiedlichen Kontexten in unterschiedlichen Erscheinungsformen gelebt. Und so erfolgt die Auseinandersetzung mit dem Thema Familie stets mit Blick auf einen spezifischen Kontext beziehungsweise vor einem kontextuellen Hintergrund. Dies zeigte sich sowohl auf der Außerordentlichen Generalversammlung zur Bischofssynode im Oktober 2014 als auch auf der XIV. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode im Oktober 2015, zu der 270 gewählte Bischöfe aus allen Teilen der Weltkirche zusammenkamen. „Mir ist – mitten in der Weltkirche – sehr deutlich geworden, dass ich mit ganz speziellen Ohren höre. Den Ohren einer Frau aus einer offenen Gesellschaft mit einer freiheitlichen Rechtsordnung, mit den Ohren aus dem Land der Reformation, einem Land mit einer hochprofessionellen Caritas, mit einem sozialen Absicherungssystem, in dem hauptamtliche Laienmitarbeiterinnen und -arbeiter ihren Dienst tun“<sup>1</sup>, schrieb Ute Eberl, Auditrix der Außerordentlichen Familiensynode 2014 zu ihrer spezifischen Synodenerfahrung. Und Michael Sievernich, Auditor der Ordentlichen Bischofssynode im Jahr 2015, schrieb nach seiner Teilnahme an der Synode rückblickend, dass „Fragen sich im interkulturellen Zusammenhang neu stellen“, was „beispielsweise der Kontext afrikanischer<sup>2</sup> Traditionen von Ehe und Familie oder interreligiöse Ehen im Kontext asiatischer Traditionen“<sup>3</sup> zeige, wobei die katholi-

---

<sup>1</sup> Vgl. Ute Eberl, Schaut in die Wohnzimmer der Familien, nicht in ihre Schlafzimmer: *Lebendige Seelsorge* 66:5 (2015) 333-340, hier: 333 f.

<sup>2</sup> Auch wenn uns aus westeuropäischer Perspektive manche im Vorfeld oder Verlauf der Synoden formulierten Wortmeldungen zum Ehe- und Familienverständnis aus afrikanischer Sicht sperrig erscheinen, dürften diese unter Umständen sogar dem biblischen Verständnis von Ehe näherkommen, da auch in der Bibel das Ziel der Ehe die Geburt von Kindern, insbesondere von Söhnen, war, denen in biblischer Zeit eine wesentliche soziale Funktion zukam. Vgl. Bettina Eltrop, Zahlreich wie die Sterne. Gedanken zu Ehe/Familie/Beziehungen in der Bibel: *Das Magazin* 14:3 (2015) 5-7, hier: 6.

<sup>3</sup> Michael Sievernich, Die Bischofssynode zur Familie: *StdZ* 234:2 (2016) 87-98, hier: 88.

sche Kirche versuche, Einheit und Vielfalt zusammenzudenken und zusammenzubringen.

Dies kommt auch im Nachsynodalen Schreiben *Amoris Laetitia* zum Ausdruck, wenn Papst Franziskus im zweiten Kapitel darauf eingeht, vor welchen Wirklichkeiten und Herausforderungen die Familie in den verschiedenen weltlichen Kontexten steht.

Wie unterschiedlich über (Ehe und) Familie gedacht wird und wie stark die eigene Reflexion etwa von einem monogamen oder polygamen kulturellen Hintergrund, von einem matrilinearen beziehungsweise patrilinearen Kontext, von der eigenen Lebenssituation als lediger beziehungsweise verheirateter Christ oder auch von der spezifischen Perspektive einer Frau beziehungsweise eines Mannes abhängt, wurde bereits in den zahlreichen Wortmeldungen im Vorfeld der beiden Synoden deutlich und zeigt auf, vor welchen Herausforderungen die Weltkirche im Zeitalter der Globalisierung steht.<sup>4</sup> Exemplarisch soll dies an einem Vorbereitungstreffen der SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar) auf die Außerordentliche Bischofssynode aufgezeigt werden, an dem ich im Jahr 2014 teilnehmen durfte.

### *Stimmen zu Ehe und Familie aus Afrika*

Über 80 Teilnehmer aus 18 afrikanischen Staaten kamen im Juni 2014 in Cotonou (Benin) zusammen, um auf Einladung der Vereinigung der afrikanischen Bischofskonferenzen SECAM über Fragen der Familie in Afrika zu diskutieren.<sup>5</sup> Nicht ausgespart werden sollten dabei gerade auch auf dem afrikanischen Kontinent brisante Fragen wie die der Promiskuität, des vorehelichen Geschlechtsverkehrs, der Polygamie oder Homosexualität. Gerade hinsichtlich der letztgenannten Frage hatten Stellungnahmen afrikanischer Bischöfe zuletzt für Irritationen nicht nur in Europa gesorgt, da sie sich anlässlich einer Verschärfung der Strafgesetzgebung bei homosexuellen Handlungen positiv darüber äußerten und Homosexualität als „widernatürlich“ und „unafrikanisch“ einordneten. Schon in seiner Begrü-

---

<sup>4</sup> Vgl. Klaus Vellguth, Durch Veränderungen herausgefordert. Ein afrikanisches Vorbereitungstreffen zur Familiensynode: *Herder Korrespondenz* 68:8 (2014) 427-431; Preetha Varayilan, Das Konzept der „Joint Family“: *Lebendige Seelsorge* 66:5 (2015) 371-376. Dies., Das Konzept der „Joint Family“. Das Familienverständnis im indisch-hinduistischen Kulturkreis, in: George Augustin/Rainer Kirchdörfer (Hrsg.), *Familie. Auslaufmodell oder Garant unserer Zukunft?*, Freiburg 2014, 364-380.

<sup>5</sup> Vgl. zum Folgenden Klaus Vellguth, Durch Veränderungen herausgefordert.

ßungsansprache thematisierte Antoine Ganyé, Erzbischof von Cotonou und zugleich Vorsitzender der Bischofskonferenz von Benin, die Herausforderungen des traditionellen Bildes der Familie in Afrika durch Scheidung, Promiskuität, Polygamie, gleichgeschlechtliche Partnerschaften etc. und verwies angesichts der Transformationsprozesse der Familie in Afrika auf die zweifache Notwendigkeit, das Evangelium in eine konkrete gesellschaftliche Situation hinein zu inkulturieren, was dem Evangelium eine Anpassungsfähigkeit abverlangt und zugleich die Gesellschaft durch die Kraft des Evangeliums verändert.

Dies stellt nicht nur eine hermeneutische Herausforderung dar, sondern impliziert letztlich das Aushalten eines Paradoxons, das stets dann besteht, wenn sich theologisches Denken nicht in konzentrischen Kreisen um einen einzigen Mittelpunkt legt, sondern ellipsenförmig um zwei Brennpunkte angeordnet ist, die eben nicht deckungsgleich, doch für die Form der Ellipse geradezu existenznotwendig sind.

### ***Das Fremde im weltkirchlichen Diskurs aushalten***

Ich darf zugeben: Manches, was in Cotonou zu Fragen der Familie gesagt wurde, blieb mir fremd. Mit Blick auf die in Cotonou geäußerte Position beispielsweise zur Homosexualität stellt sich für europäische Theologen allerdings die Frage: Muss nicht gerade akzeptiert beziehungsweise toleriert werden, dass eine in Europa längst als überwunden geglaubte Position zur Homosexualität nun von Vertretern afrikanischer Ortskirchen vertreten wird und (zur Verwunderung bzw. zum Befremden europäischer Theologen) auf allgemeinen Zuspruch stößt? Kann die von Kardinal John Onaiyekan vorgebrachte Affirmation, Homosexualität sei (ebenso wie der Feminismus) nicht in der afrikanischen Kultur verwurzelt, sondern ein westliches Konzept, aus europäischer Sicht (fast schon ein wenig peinlich berührt) als deplatziert bewertet werden?

Dies würde die Frage provozieren, ob kontextuelle Ansätze nur dann akzeptiert würden, wenn sie in das eigene theologische Referenzsystem passen beziehungsweise dieses sogar argumentativ stützen. Wie weit muss man als Vertreter einer kontextuellen Theologie (im Bestreben, einen Eurozentrismus in der Theologie zu überwinden) gehen, wenn es darum geht, den Ortskirchen eigene – gerade auch fremd anmutende – theologische Positionen zuzugestehen? Geht kontextuelle Theologie gerade einmal so weit, wie das eigene westlich geprägte theologische Denken sowie der darum gelegte eigene Toleranzrahmen reicht? Was bedeutet die Wertschätzung der Ortskir-

chen mit ihren kontextuellen Perspektiven und Theologien für einen gleichberechtigten Dialog auf der Bischofssynode und in einer Weltkirche, deren Mehrheit längst auf der südlichen Hemisphäre lebt?

### ***Anmerkungen zur weltweiten Lektüre von „Amoris Laetitia“***

Die Synode hat gezeigt, wie schwierig ein weltkirchlicher Diskurs über Fragen einer Familie als Modell dauerhaften Zusammenlebens sich gestaltet.<sup>6</sup> Und erst recht zeigt die Frage, wie das Nachsynodale Schreiben *Amoris Laetitia* denn nun zu interpretieren sei – hier sei nur auf die jüngst veröffentlichte Antwort von Papst Franziskus auf eine zuvor gestellte Anfrage aus Argentinien<sup>7</sup> verwiesen – die Schwierigkeit auf, Weltkirche zu leben. Dies entpflichtet aber nicht von der Notwendigkeit, sich diesem polyphonen Diskurs zu stellen, eigene Positionen einzubringen, Alterität wahrzunehmen und sich vom Fremden bereichern zu lassen.

Eine besondere Herausforderung besteht darin, das Fremde gelten zu lassen, ihm Räume zu öffnen, ohne das Eigene zu verleugnen. Entwickelt werden müssen dazu Prozesse des weltkirchlichen Diskurses, in denen unter anderem auch geklärt wird, inwiefern die Vielfalt an familiären Modellen dauerhaften Zusammenlebens nebeneinander existieren und wie die Kirche in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Modelle praktizieren und kultivieren kann. Sowohl die Außerordentliche Bischofssynode im Jahr 2014 als auch die Ordentliche Bischofssynode im Folgejahr zu Fragen der Familie haben gezeigt, dass keine kirchliche Uniformität, sondern eine ekklesiale Polyphonie in wesentlichen Fragen des christlichen Glaubens und menschlichen Zusammenlebens in einer Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends zum Klingen gebracht werden muss.

Vermutlich müssen regionale Lösungsansätze entwickelt werden, die in einer gewissen Heterogenität nebeneinander existieren dürfen. Vermutlich ist es auch an der Zeit, im Zeitalter der Globalisierung kirchenrechtliche Regelungen zu Ehe und Familie nicht so schnell mit Blick auf die Gesamtkirche zu formulieren, sondern auch mit Blick auf kirchenrechtliche Vorgaben den regionalen Bischofskonferenzen den Gestaltungsraum zu lassen, angemessene Lösungen zu entwickeln. Diesbezüglich ist ermutigend, dass Papst Franziskus be-

---

<sup>6</sup> Vgl. Alois Buch/Petra Buch, „Weltkirche im synodalen Prozess. Beobachtungen und Notizen zur Familien-Synode“, in: *Forum Weltkirche* 135 (2016) 2, S. 13–17.

<sup>7</sup> Vgl. <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/papst-so-wird-amoris-laetitia-richtig-ausgelegt> (21.2.2017).

reits in der Einleitung zu seiner Exhortatio *Evangelii Gaudium* betont hat, dass er die „Notwendigkeit, in einer heilsamen ‚Dezentralisierung‘ voranzuschreiten“,<sup>8</sup> spürt.<sup>9</sup>

Es ist eine Herausforderung, die Polyphonie familialer Wirklichkeiten in einem Konzert erklingen zu lassen, wenn unterschiedliche Instrumente zum Klangerlebnis beitragen – und es erfordert nicht zuletzt zahlreiche Proben (bei denen auch manch schiefer Ton erlaubt sein muss), bis eine solche Polyphonie tatsächlich gelingt. Insbesondere erfordert es viel Taktgefühl, um die verschiedenen Mitwirkenden an einem solchen Konzert zu orchestrieren. Die Auseinandersetzung mit *Amoris Laetitia* in den verschiedenen Kulturen bildet dazu einen verheißungsvollen Auftakt.

Am wichtigsten dürfte dabei eine Haltung der Demut sein, wie sie aus *Amoris Laetitia* spricht. Dort schreibt Papst Franziskus mit Blick auf die Realität von Familien, in der sich letztlich die Realität gebrochenen menschlichen Lebens widerspiegelt: „Ich danke Gott, denn viele Familien, die sich bei weitem nicht für vollkommen halten, leben in der Liebe, verwirklichen ihre Berufung und gehen voran, auch wenn sie unterwegs viele Male fallen. Das Ergebnis der Überlegungen der Synode ist nicht ein Stereotyp der Idealfamilie, sondern eine herausfordernde *Collage* aus vielen unterschiedlichen Wirklichkeiten voller Freuden, Dramen und Träume“ (AL 57).

Mir scheint, es ist nicht die Aufgabe der Kirche, immer nur ein uniformes Familienideal zu propagieren, das vermutlich nur höchst selten gelebt werden kann. Die Aufgabe der Kirche ist es eher, das Unvollkommene anzunehmen und uns zugleich mit Papst Franziskus diesen „Wirklichkeiten voller Freuden, Dramen und Träume“ zu stellen.

### *Familie und Inkulturation*

Letztlich geht es in dieser in Demut zu führenden Debatte um die Gestaltung einer lebendigen Weltkirche im postkolonialen Zeitalter der Globalisierung und um die Prozesse, die dazu initiiert werden müssen, wenn auch auf den Familiensynoden sowie im Nachsynodalen Schreiben *Amoris Laetitia* über Fragen der kulturellen Ausprägung von Familie sowie über Fragen einer Inkulturation traditioneller Vorstellungen von Ehe und Familie diskutiert wurde. Zugleich

---

<sup>8</sup> EG 16.

<sup>9</sup> Vgl. Bernd Jochen Hilberath, Das Konzil verwirklichen! Papst Franziskus' ekklesiologische Agenda: *Diakonia* 47:2 (2016) 87-93.

geht es bei diesem Diskurs auch um die Frage einer Inkulturation des Glaubens der Kirche in unterschiedliche Kontexte.

Dabei ist das Bewusstsein für die Bedeutung dieses Inkulturationsprozesses in den letzten 50 Jahren seit dem Zweiten Vatikanum gewachsen. Die Erweiterung des Offenbarungsverständnisses durch das Zweite Vatikanum führte wesentlich dazu, dass der Neologismus Inkulturation und der Begriff der Kontextualisierung<sup>10</sup> bisherige Begriffe wie Akkommodation, Akkulturation, Adaption, Anpassung, Assimilation, Indigenisierung, Konnaturalisierung, Prä-Evangelisierung,<sup>11</sup> Transformation etc. abgelöst haben und als neue „missions-theologische Programmatik“ in die Missionswissenschaft eingeführt werden konnten.<sup>12</sup>

Inkulturation bezeichnet den Prozess, in dessen Verlauf das Christentum – bereits in einer spezifischen kulturellen Vermittlung – als Kultur auf eine andere Kultur trifft, wobei es im Rahmen eines reziproken hermeneutischen Prozesses zu einer gegenseitigen Be-

---

<sup>10</sup> Im Gegensatz zur sprachwissenschaftlich-philosophischen Hermeneutik meint Kontextualität in der Theologie nicht nur den Kontext- bzw. Umfeldbezug eines Textes bzw. den Sitz im Leben des biblischen Textes. Giancarlo Collet weist darauf hin, dass eine eindeutige Klärung des Kontextbegriffs in der Theologie noch aussteht. Vgl. Giancarlo Collet, Stichwort „Kontextuelle Theologie“, in: *LThK* Bd. 6, Freiburg 1997, 327-329, 329. Shaki Coe/Aharon Sapsezin, *Report on Theological Education Fund*, 1972.

<sup>11</sup> Der Begriff der Prä-Evangelisierung geht auf die Jesuitenmissionare in Japan zurück, denen der Visitor Alexander Valignano (1539–1606) die Anweisung gegeben hatte, ihre Missionsstrategie den einheimischen Bräuchen anzupassen. Er sah im Erlernen der fremden Kultur den ersten Schritt, um den Menschen das Evangelium zu verkünden und ein tiefes Verständnis für die christliche Botschaft zu vermitteln. Vgl. Shun'ichi Takayanagi, Für eine neue Missionsstrategie im säkularisierten Japan: *StdZ* 234:1 (2016) 15-22, 20.

<sup>12</sup> Vgl. Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013. Walter Kasper, *Katholische Kirche*, Freiburg 2011, 459. Vgl. zum Begriff der Kontextualisierung auch Darren C. Marks, *Shaping a Global Theological Mind*, Aldershot 2008. Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, NY 2002. Clemens Sedmak, *Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht*, Freiburg 2000. Dean Gilliland (Hrsg.), *The Word Among Us. Contextualizing Theology for Mission Today*, Dallas u. a. 1999. Klaus Vellguth, Die Kirche muss raus. Fischer Wind durch Evangelisierung, Inkulturation und interreligiösen Dialog: *Pastoralblatt* 60:10 (1998) 302-303. Peter Beer, *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*, Paderborn 1995. Volker Küster, *Theologie im Kontext. Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie*, Nettetal 1995, zugl. Heidelberg, Univ., Diss. 1994. Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, NY 1985 (dt.: *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*, Salzburg 1992).

fruchtung der Kulturen kommt.<sup>13</sup> Kultur kann dabei – wie in *Gaudium et Spes* ausgeführt – als das verstanden werden, „wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Laufe der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit“.<sup>14</sup>

### *Inkulturation im moraltheologischen Diskurs*

Während die Relevanz der Inkulturation in den meisten theologischen Disziplinen in den vergangenen Jahrzehnten betont worden ist, fehlt mit Blick auf moraltheologische Fragen noch eine klare Positionierung. Gilt die Notwendigkeit der Inkulturation auch mit Blick auf den moraltheologischen Diskurs? Würde dies implizieren, dass die Kirche sich nicht länger für universal gültige Normen einsetzen könnte, sondern dass diese in einem Nebel der kulturellen Vielfalt – oder gar eines kulturellen Relativismus – verschwimmen? Oder würde dies evtl. sogar bedeuten, dass sich das Verständnis von christlichen Normen einerseits weiten würde und dass diese christlichen Normen andererseits leichter in spezifischen kulturellen Kontexten rezipiert werden könnten – womit eine mögliche Antwort gefunden wäre auf den Bruch des Evangeliums und der Kultur, den Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* als „das Drama unserer Zeitepoche“<sup>15</sup> bezeichnet hat?

Vielleicht hilft zunächst einmal ein Blick zurück in die Geschichte des Christentums. Seinen geschichtlichen Erfolg verdankte das Christentum schließlich gerade seiner Fähigkeit, seine Botschaft stets erneut und angepasst in unterschiedlichen Kulturen anzubieten und auszudrücken. Es war diese Fähigkeit, die das Christentum be-

<sup>13</sup> Vgl. Hans Waldenfels, Stichwort „Inkulturation“, in: Ulrich Ruh/David Seeber/Rudolf Walter (Hrsg.), *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Freiburg/Basel/Wien 1986, 169-173, 171.

<sup>14</sup> GS 53.

<sup>15</sup> Paul VI., *Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“* „Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute, hrsg. von Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn 1975, [EN] 20.

reits in seinen Anfängen auszeichnete.<sup>16</sup> Gerade der Übergang des Christentums von einer jüdischen Sekte hin zu einer römisch-universalen Glaubensgemeinschaft war von einer beindruckenden Kontextualisierung vor allem in den hellenistisch-römischen Raum hinein geprägt, während zeitlich parallel dazu eigene Kontextualisierungsprozesse in den afrikanischen (Ägypten, Äthiopien, Nordafrika) und asiatischen (Syrien, Persien, Indien) Raum stattfanden.<sup>17</sup> Gerade in einer abgrenzenden und aufnehmenden Auseinandersetzung mit den ägyptischen, hethitischen, sumerischen, babylonischen, persischen und hellenistischen Kulturen gewann das Christentum seine Gestalt.<sup>18</sup>

Bei der Inkulturation geht es ja nicht nur um das Auftragen eines oberflächlichen christlichen Farbanstrichs, sondern um eine tiefgehende, radikale Begegnung des Christentums mit einer Kultur, die diese Kultur bis in ihre Wurzeln hinein verändert.<sup>19</sup> Ottmar Fuchs schreibt über das Verhältnis der beiden oft synonym gebrauchten Begriffe Kontextualisierung und Inkulturation: „Während man Kontextualität eher als horizontales Nebeneinander verschiedener flächiger Vernetzungen und Strukturkomplexe eines Tatbestandes beschreibt, benennt Inkulturation dessen vertikale, also wurzelhafte Tiefenstruktur und Tektonik im Kulturgefüge. Es geht um eine Tiefener-

---

<sup>16</sup> Auch wenn die Fähigkeit zur Inkulturation ein Spezifikum des Christentums ist, ist dieses Spezifikum nicht exklusivistisch zu verstehen. Auch andere (Welt-)Religionen haben die Fähigkeit entwickelt, sich unterschiedlichen Kontexten anzupassen. Auf die Kontextsensibilität des Islam hat zuletzt beispielsweise der liberale muslimische Theologe Mouhanad Korchide hingewiesen: „Die Unterscheidung zwischen historischen (kontextabhängigen) und überhistorischen (kontextunabhängigen) koranischen Aussagen ist von großer Bedeutung, um Scharia nicht im Sinne einer Ansammlung von detaillierten Regelungen zu verstehen. [...] Die Aussagen [...] sind weiterhin ein konstitutiver Bestandteil islamischer Tradition, jedoch nicht in ihrem Wortlaut, sondern in dem eigentlichen Inhalt, den sie uns heute mitteilen wollen. Daher müssen wir aus ihnen allgemeingültige Prinzipien ableiten, wie Gerechtigkeit oder Bewahrung der Schöpfung. [...] Dies müssen wir für unseren heutigen Kontext selbst ausarbeiten.“ (Mouhanad Korchide, *Scharia – der missverstandene Gott*, Freiburg 2013, 99.) Vgl. dazu auch Mouhanad Korchide, Mekka und Medina: *Frankfurter Allgemeine* vom 23. November 2015, 6. Joachim Valentin, Scharia oder Liebesethik? Die Begründung ethischen Verhaltens in Islam und Christentum: *Herder Korrespondenz* 68:6 (2014) 295-299.

<sup>17</sup> Vgl. Joachim G. Piepke, Theologie und Interkulturalität, in: *Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin* Vol. 1 (2013): *Theologie im Dialog mit der Welt*, Sankt Augustin 2013, 9-22, 10.

<sup>18</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2003, 58.

<sup>19</sup> Vgl. EN 15 f. Karl Josef Rivinius, Inkulturation: *StdZ* 212:10 (1994) 687-696, 687.

fassung von Kultur/Kulturen bis in deren Wurzeln hinein“.<sup>20</sup> Dabei setzten sowohl der Begriff der Kontextualisierung als auch der Inkulturation voraus, dass die mit den Begriffen verbundenen Prozesse sich jeweils dem zu vermittelnden Text bzw. der christlichen Botschaft verpflichtet wissen.<sup>21</sup> Die Bemühung, mit der Botschaft nah an dem zu bleiben, was wir von Jesus Christus verstanden haben, muss stets handlungsleitend sein. Darauf weist Hans Waldenfels hin, wenn er schreibt: „Inkulturation darf heute – in Umkehr früherer Verfahren – auch nicht monophysisch zur Kulturromantik werden, in der das Fremde bis zur Selbstaufgabe christlicher Identität unkritisch gestützt wird. Im Sinne des ‚unvermischt und ungetrennt‘ von Chalkedon muss das Christliche in den Kulturen Heimat und Fremde zugleich bedeuten, so dass es weder mit einer Kultur identisch wird noch sich gleichsam ghettohaft neben den Kulturen der Welt verwirklicht.“<sup>22</sup>

Es geht im Prozess der Inkulturation also nicht um eine bloße Anpassung an eine Kultur bzw. eine Übernahme spezifischer Symbole, Riten oder sprachlicher Codes, sondern eine wesentliche Durchdringung der bzw. einer Kultur. In einem komplexen Prozess der Transkulturation begegnet und durchdringt die christliche Botschaft jeweils unterschiedliche Kulturen, durchsäuert sie wie ein Sauerteig und veredelt die Kulturen in einer je spezifischen Weise mit dem christlichen Glauben. Diese transformierende bzw. inkulturierende Begegnung mit unterschiedlichen Kulturen führt aber nicht zu vom Original abweichenden, „verblicheneren“ Formen eines ursprünglichen Christentums. Dem Verständnis von Inkulturation liegt das Paradigma zugrunde, dass es das Christentum niemals in einer reinen, kulturunabhängigen Form gab oder gibt, sondern dass das Christentum stets in ein judenchristliches, hellenistisches, lateinisches, romanisches, germanisches, slawisches oder anderes Gewand gekleidet existiert. Inkulturation stellt demnach ein dialogisches Geschehen dar, das beide Richtungen kennt: Das Christentum befruchtet eine Kultur, zugleich wird das Christentum aber auch von der jeweiligen Kultur, die selbst ebenfalls über fundamentale Erfahrungen, Werte

<sup>20</sup> Vgl. Ottmar Fuchs, Gott hat einen Zug ins Detail, „Inkulturation“ des Evangeliums hierzulande, in: Ottmar Fuchs/Norbert Greinacher/Leo Karrer/Norbert Mette/Hermann Steinkamp, *Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche*, München 1995, 72.

<sup>21</sup> Vgl. Hans Waldenfels, Gottes Wort in der Fremde. Inkulturation oder Kontextualität, in: Monika Pankoke-Schenk/Georg Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weltkirchlichen Austausch*. FS Ludwig Bertsch, Frankfurt 1994, 114-123, 122.

<sup>22</sup> Waldenfels, Stichwort „Inkulturation“, 173. Vgl. Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen 2011.

und kulturelle Schätze verfügt, bereichert. Inkulturation ist ein lebendiger, sich perpetuierender Prozess, der theologisch betrachtet als ein Paschageschehen betrachtet werden kann. Es geht dabei „um eine Art Taufe, bei der Altes sterben muss, damit Neues wird, wobei das Neue das Alte nicht einfach zerstört, sondern im dreifachen Sinn aufgehoben wird: es wird aufbewahrt, gereinigt und zur innersten Erfüllung gebracht. Der Dialog schreitet voran in dem Dreischritt: Anerkennen und bewahren – reinigen – vollenden.“<sup>23</sup>

### *Von der Inkulturation zur Interkulturalität*

Der Begriff der Inkulturation hat sich zu einem theologischen Paradigma entwickelt und besitzt eine hohe Plausibilität. In *Evangelii Gaudium* verweist Papst Franziskus auf deren Relevanz mit Blick auf das missionarische Wirken der Kirche.<sup>24</sup> Viele Theologen gerade aus Ländern des Südens gehen noch einen Schritt weiter und legen Wert auf die Unterscheidung zwischen „Inkulturation“ einerseits und „Interkultureller Begegnung“ andererseits.<sup>25</sup> Sie bemängeln am allgemein geläufigen Verständnis der Inkulturation, dass es sich um einen Begriff handelt, der in den Kirchen des Südens von westlichen Missionaren eingeführt wurde und letztlich aus ihrem westlich geprägten Blickwinkel heraus auf die Beheimatung der Religion in einer spezifischen Kultur schaut.<sup>26</sup> Dagegen wendet beispielsweise der indische Theologe Felix Wilfred ein, dass dabei oft übersehen wird, dass dieser Blickwinkel nicht „spezifisch christlich“ ist, sondern selbst in einem geprägten Prozess der Inkulturation des Christentums in den „christianisierten“ Kulturen entstanden ist und dass er in anderen Kontexten eine andere Relevanz entfaltet. „Während Inkulturation in den Weltreligionen mit langer christlicher Tradition den Dialog mit der zeitgenössischen Kultur und die Bemühung bedeutet, dem christlichen Glauben mit einem Gespür für moderne kulturelle und philosophische Entwicklungen einen Sinn zu geben, bedeutet dieser Ausdruck in [...] vielen Ländern der Dritten Welt weit mehr. Inkulturation bedeutet [hier] vor allem die Anerkennung der Kulturen als etwas Positives, mit dem der christliche Glauben in

---

<sup>23</sup> Walter Kasper, *Katholische Kirche*, Freiburg 2011, 459.

<sup>24</sup> Vgl. EG 68; 69; 122; 129.

<sup>25</sup> Vgl. Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn*.

<sup>26</sup> Vgl. Giancarlo Collet, Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität. Neue Fragen für ein altes Problem oder alte Fragen für ein neues Problem: *Theologie der Gegenwart* 58:2 (2015) 131-143, 139 f.

Beziehung zu bringen ist.“<sup>27</sup> Die undifferenzierte Übertragung dieser bereits in einen spezifischen Kontext inkulturierten Form des Christentums betrachten viele Theologen des Südens als einen von einem (bis heute im wirtschaftlichen und sozialen Bereich ebenso wie im Bereich der Theologie und Mission anzutreffenden) postkolonialen Denken<sup>28</sup> geprägten Prozess. Um dies zu betonen, schlagen sie statt des Begriffs der Inkulturation als eine alternative Terminologie die Bezeichnung „Interkulturelle Begegnung“ vor.<sup>29</sup> Dadurch würde zum Ausdruck gebracht, dass das Christentum heute nicht als ein „prä-kulturelles Evangelium“ bzw. als „unveränderte christliche Botschaft an sich“ auf eine Kultur trifft, sondern stets bereits von einer anderen (in der Regel westlich geprägten) Kultur rezipiert worden ist und erst nach diesem Rezeptionsprozess (in der Regel in westlichem Gewand) in den Dialog mit einer anderen Kultur tritt.<sup>30</sup>

Kulturverbindend betont der deutsch-brasilianische Theologe Paulo Suess, dass das Evangelium sich nicht mit einer Kultur identifiziert<sup>31</sup> und eben „keine Kultur allgemein gültige Eigentumsrechte am Evangelium hat, sondern dass die Glaubensbotschaft stets über alle kulturellen Grenzen hinausgeht“.<sup>32</sup> Eine interkulturelle Theologie, die Räume für interkulturelle Begegnungen öffnet, darf nicht nur die Absicht verfolgen, sich selbst in fremde Kontexte hinein zu kommunizieren, sondern zeichnet sich durch eine Offenheit aus, religiöse Elemente und Einsichten von anderen Religionen aufzugreifen, im Horizont des Evangeliums zu reflektieren und ggf. zu übernehmen. Interkulturalität geht von der multikulturellen Realität im Zeitalter

---

<sup>27</sup> Felix Wilfred, *An den Ufern des Ganges. Theologie im indischen Kontext*, Frankfurt a. M. 2001, 46.

<sup>28</sup> Vgl. Roger Schroeder, Interculturality and Prophetic Dialogue: *Verbum SVD* 54 (2013) 8-21, 9.

<sup>29</sup> Vgl. Collet, Akkulturation – Inkulturation – Interkulturalität, 140. Felix Wilfred, Inkulturation oder interkulturelle Begegnung, in: ders., *An den Ufern des Ganges*, 45-68.

<sup>30</sup> Ein weiteres Argument, das Felix Wilfred vorbringt, verweist darauf, „dass das Evangelium mehr ist als ein Bündel von Dogmen, nämlich letztlich ein Mysterium“ (ibid., 117). Der Übergang von einem Inkulturationsdenken hin zu einem Verständnis interkultureller Begegnung würde der Herausforderung gerecht werden, „von unseren eigenen Wurzeln her die christliche Erfahrung in ihren vielen Dimensionen und Facetten [bei den anderen] zu entdecken und zu erfahren“ (ibid., 131).

<sup>31</sup> Vgl. EN 20.

<sup>32</sup> Paulo Suess, Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten, in: Mariano Delgado/Hans Waldenfels (Hrsg.), *Evangelium und Kultur*. FS für Michael Sievernich SJ, Fribourg 2010, 271-287, 275.

der Globalisierung aus, das von weltweiter Kommunikation(technologie) und weltweiten Migrationsbewegungen geprägt ist. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie multikulturell bzw. kulturverbindend ist, dass sie einen reziproken Charakter besitzt und reziproke Bezüge fördert und dass sie Dialog ermöglicht.<sup>33</sup> Dabei bestehen wechselseitige, reziproke Beziehungen zwischen den verschiedenen kulturellen Räumen, die miteinander in einen so lebendigen und offenen Dialog gebracht werden, dass die kulturellen Räume sich gegenseitig befruchten, bereichern und verändern.<sup>34</sup>

Solch eine Form der interkulturellen Theologie setzt eine Offenheit für den Anderen und das Andere ebenso voraus wie die Fähigkeit, dem Anderen angstfrei zu begegnen – im Vertrauen darauf, dass der eine Gott auch in anderen Kontexten, Kulturen und Religionen zu entdecken ist.<sup>35</sup> Kennzeichnend für solch eine interkulturelle Theologie, die als eine „Inkulturation in actu“ verstanden werden kann, ist das heilsgeschichtliche Verständnis, dass die heilsvermittelnde Funktion der christlichen Kirchen sich zunächst am Paradigma der universalen Heilvermittlung in Christus orientieren muss. Darüber hinaus entwickelt sie auf dem Hintergrund des „cultural turn“ ein neues Verständnis von der Zeit- und Kulturabhängigkeit der abendländischen christlichen Tradition und überwindet dabei auch das essentialistische Weltbild, dass die von der griechischen Philosophie geprägte abendländische Theologie bis in die Gegenwart hinein prägt. Schließlich setzt sich eine interkulturelle Theologie mit dem religionstheologischen Pluralismus auseinander und öffnet sich für eine „Makroökumene“ als einer Ökumene der Weltreligionen.<sup>36</sup> Dabei ist eine interkulturelle Theologie vom Bewusstsein geprägt, dass es sich bei einer interkulturellen Kommunikation stets um eine analoge (und nicht univoke) Sprechweise handelt, die ihren Ursprung nicht in Begriffen, sondern in der Erfahrung hat, und die eben nicht denotativ eindeutige Fakten im Bereich der Kultur bezeichnet, sondern konnotativ auf die spirituelle Ebene der Realität verweist. Franz Gmainer-Pranzl fasst sein Verständnis einer solchen interkulturellen „Welt-Theologie“ zusammen: „Was heißt es also, unter ‚glo-

<sup>33</sup> Vgl. Phil Gibbs, *Interculturality and Contextual Theology: Verbum SVD* 54 (2013) 75-89, 82.

<sup>34</sup> Vgl. Franz Xaver Scheuren, *Interculturality. A Challenge for the Mission of the Church*, Bangalore 2001, 232.

<sup>35</sup> Vgl. Piepke, *Theologie und Interkulturalität*, 20.

<sup>36</sup> Vgl. Thomas Fornet-Ponse, *Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung: ZMR* 96:3-4 (2012) 226-240. Franz Gmainer-Pranzl/Beate Kowalski/Tony Neelankavil (Hrsg.), *Herausforderungen Interkultureller Theologie*, Paderborn 2016.

balen‘ Bedingungen Theologie zu treiben? Es bedeutet, diese Welt als Ort des Handelns Gottes und als Ort des Glaubens der Menschen anzuerkennen; es bedeutet, die Menschen zu lieben und sich den ‚Zeichen der Zeit‘ zu stellen – wachsam und kritisch, offen und solidarisch, couragiert und diskursiv. Interkulturelle Theologie kann in diesem Sinn der Schrittmacher einer Form der Glaubensverantwortung sein, die sich als ‚Welt-Theologie‘ versteht: als intellektuelle Rechenschaft einer Hoffnung, die tatsächlich allen Menschen gilt.“<sup>37</sup>

### ***Weltkirche und relationale Ekklesiologie***

Sozialwissenschaftliche Studien haben herausgestellt, dass Interkulturalität einen Beitrag zu einer Welt leisten kann, in der Individuen und Nationen wertschätzend und sich gegenseitig fördernd miteinander umgehen.<sup>38</sup> Wenn sich die Kirche als eine römisch-katholische Kirche im Zeitalter der Globalisierung versteht, so stellt die Entwicklung einer interkulturellen Kommunikations-Kompetenz die entscheidende Herausforderung an die Kirche dar. Dabei müssen grundlegende ekklesiologische Perspektiven theologisch neu reflektiert werden. Wenn in der Vergangenheit beispielsweise über das Verhältnis von der Universalkirche einerseits und den Ortskirchen andererseits reflektiert wurde, so reduzierte sich die Fragestellung schnell auf die Frage, ob der Ortskirche oder der Universalkirche der Primat zukommt. Eindrucksvoll wurde um diese Frage und das dahinterstehende ekklesiologische bzw. ontologische Verständnis im als „Cardinals Dispute“ bekannt gewordenen Diskurs zwischen den damaligen Kurienkardinälen Walter Kasper und Joseph Ratzinger in den Jahren 1999 bis 2001 gerungen.<sup>39</sup> Und es ist der große Verdienst von Walter Kasper, dass er dabei durchgängig an die Dignität der Ortskirchen erinnerte und ein zeitgemäßes Verständnis der Universalkirche angemahnt sowie an die notwendige Differenzierung zwischen Universalkirche und Papstamt hingewiesen hat: „Vollends problematisch wird die Formel (die Kirche in und aus der Kirche‘), wenn die eine universale Kirche unter der Hand mit der römischen

<sup>37</sup> Franz Gmainer-Pranzl, Welt-Theologie. Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive: *ZMiss* 38 (2012) 408-433, 432.

<sup>38</sup> Vgl. Schroeder, Interculturality and Prophetic Dialogue, 10.

<sup>39</sup> Vgl. Walter Kasper, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: *Auf neue Art Kirche sein*, FS J. Homeyer, München 1999. Joseph Ratzinger, The Local and the Universal Church: *America*, vol. 185, Nr. 16 vom 19.11. 2001, 7-11. Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002. Medard Kehl, Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen: *StdZ* 128:5 (2003) 219-232.

Kirche, de facto mit Papst und Kurie, identifiziert wird. [...] Das Verhältnis von Orts- und Universalkirche ist aus der Balance geraten.“<sup>40</sup>

Mehr als eine Dekade nach diesem ekklesiologischen Diskurs stellt sich aber die Frage, ob tatsächlich primär eine ontologische Neubestimmung des Verständnisses von Universalkirche bzw. Ortskirche ansteht oder ob es nicht primär um das Verhältnis dieser beiden Größen gehen muss. Man mag einwenden, dass zunächst einmal das ontologische Verständnis von Universalkirche und Ortskirche geklärt werden muss, um in einem weiteren Schritt (und vom ersten Schritt abgeleitet) deren Verhältnis zu bestimmen. Dies entspricht nicht einem ganzheitlichen, sondern eher einem reduktionistischen Glauben daran, dass die Wirklichkeit dadurch erschlossen werden kann, dass man sie in ihre einzelnen Teile zerlegt und diese erforscht, um die Teilerkenntnisse anschließend zu synthetisieren.<sup>41</sup>

Auch wenn solch ein methodisches Vorgehen oftmals zu einem hilfreichen Verständnis der Wirklichkeit führt, geht mit ihm oft ein „Übersehen der Zwischenräume“ einher. Wenn diese Zwischenräume aber gerade beim Diskurs zu Universalkirche und Ortskirche nicht reflektiert werden, wird eine entscheidende Größe der Relation übersehen, die in der letztlich reziproken Beziehung eine wesentliche Rolle spielt.<sup>42</sup> Denn vielleicht muss Universalkirche im dritten Jahrtausend viel stärker relational als die Beziehung zwischen den einzelnen Ortskirchen verstanden und der Universalkirche zunächst einmal keine material entscheidende, sondern eine formal moderierende und modal dienende Funktion im dynamischen Netzwerk der Ortskirchen zugewiesen werden.

Der weltkirchliche Diskurs zu Fragen von Ehe und Familie und die beiden Familiensynoden zeigen anfanghaft, wie die Universalkirche sich in solch einer weltkirchlichen Polyphonie neu realisiert und dass dem Bischof von Rom dabei zu Beginn des dritten Jahrtausends eine herausragende Rolle zukommt – wobei die Autorität und damit auch das Amt des Bischofs von Rom durch die Einladung zum welt-

---

<sup>40</sup> Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, 44.

<sup>41</sup> Vgl. Leonardo Boff/Mark Hathaway, *Befreite Schöpfung. Kosmologie – Ökologie – Spiritualität. Ein zukunftsweisendes Weltbild*, Kevelaer 2016, 66-68.

<sup>42</sup> Eindrucksvoll beschreibt Leonardo Boff die Bedeutung der „Zwischenräume“ und deren reziproke Beziehung zu den Subjekten, wenn er auf die Formation der Zugvögel verweist, deren Strukturen und Dynamiken wohl nicht auf einen strukturierenden Impuls eines einzelnen Subjektes zurückzuführen sind. Boff bemüht dabei die (naturwissenschaftlich nicht allgemein anerkannte) Theorie der morphischen Resonanz. Vgl. *Befreite Schöpfung*, 132-140.

kirchlichen Diskurs und durch dessen behutsame Moderation nicht geschmälert, sondern ganz im Gegenteil gestärkt wird.

### ***Weltkirche lebt als Familie Gottes***

Als die afrikanischen Bischöfe auf den Synoden die Situation der Familien in Afrika thematisiert haben, führte dies dazu, dass die Alltagsrealitäten von Polygamie, Androgamie, traditionellen religiösen Ehezeremonien etc. die Diskussion der Synode geweitet haben und dass spezifisch afrikanische Aspekte der Familie zur Sprache gebracht wurden, die bislang höchstens als (eigentlich schon überwunden geglaubtes) „exotisches Randphänomen“ im Blickfeld europäischer Theologen und Bischöfe zu hören waren. Auch tauchten aus Afrika eher kritische Töne des Unverständnisses beziehungsweise der Ablehnung auf, wenn Bischöfe und Theologen aus Europa und den USA versuchten, eine Öffnung der kirchlichen Haltung und Pastoral zu Fragen der Homosexualität zu erreichen. Es trafen in Rom Welten aufeinander, als die Bischöfe aus aller Welt zu den beiden Bischofssynoden zusammenkamen, um Fragen der Familie zu diskutieren.

Weltkirche lebt. Die Kunst bei diesem Aufeinandertreffen verschiedener kultureller Welten wird darin bestehen, als Christen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten nicht einfach die besseren Argumente gegenüber dem unverständlichen Anderen formulieren zu wollen beziehungsweise diesem mit einer möglichst großen affirmativen Kraft (hinter der sich tatsächlich eine „getarnte kulturelle Überheblichkeit“ verbergen könnte) zu begegnen, sondern mit der notwendigen interkulturellen Empathie hermeneutisch zu vermitteln – und dabei in Kauf zu nehmen, dass die eigene Position durch das – zunächst vielleicht sogar schockierende – Andere (gerade in den sensiblen Bereichen von Ehe und Familie) in Frage gestellt wird.

Die Kirche hat sich auf einen langen Weg gemacht, ihre eigene (nicht zuletzt europäisch geprägte) Provinzialität zu überwinden und Weltkirche zu werden. Karl Rahner stellte nach dem Zweiten Vatikanum noch vorsichtig formulierend fest, das Konzil sei „in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selbst zu finden sucht, der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als Weltkirche“<sup>43</sup> gewesen. Einen

---

<sup>43</sup> Karl Rahner, Theologische Grundinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV: In Sorge um die Kirche, Zürich 1980, 287-302, 288. Mit Blick auf die Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanums als weltkirchliches Geschehen merkt Hans-Joachim Sander an, dass das Konzil das erste ökumenische Konzil einer Kirche gewesen sei, „die erstmals im Raum einer globalisierten Menschheit bestehen muss und

großen Schritt vorwärts in Richtung Weltkirche machte die Kirche, als sie im Jahr 2013 erstmals in ihrer zweitausendjährigen Geschichte einen Nicht-Europäer zum Papst gewählt hat. Doch nun muss die Kirche lernen, sich auf den oft verschlungenen, nicht immer komfortabel asphaltierten Wegen der Weltkirche zu bewegen.

Doch die Kirche versteht sich ja – wiederholt haben gerade die afrikanischen Bischöfe darauf aufmerksam gemacht – als Familie Gottes.<sup>44</sup> Damit eine Familie tatsächlich „funktioniert“, muss sie Dissens aushalten, eine Diskussionskultur entwickeln und Rollen immer neu aushandeln, um den Bedürfnisse und dem jeweiligen Entwicklungsstand ihrer Mitglieder zu entsprechen. Wenn die Kirche sich als Familie Gottes versteht, wird ihr nicht nur von ihren afrikanischen Familienmitgliedern genau diese Fähigkeit und Dynamik abverlangt werden, die eine Voraussetzung dafür ist, dass die Kirche als Familie an der Verschiedenartigkeit ihrer Mitglieder nicht zerbricht, sondern letztlich wachsen wird.

#### ABSTRACTS

The treatment of marriage and family according to the latest bishops' synods and the subsequent letter *Amoris Laetitia* led to a lot of discussions. They have to do with the cultural conditions of marriage and family, which confront the present-day universal church with new challenges to her self-understanding as church between the local and the global. These challenges affect furthermore the entire field of theology. The author deals with questions of inculturation and the subsequent development of interculturality. Thus he shows that the topics of marriage and family impinge also on a supposedly universal discourse of moral theology. Church will have to be understood rather in the relational contexts of local churches with different cultural approaches and perspectives in order to arrive at an understanding of church as the "family of God," as African Christians like to express it.

El tratamiento de matrimonio y familia en los recientes sínodos de obispos y la subsiguiente carta *Amoris Laetitia* provocó muchas discusiones. Ellas tienen que ver con la configuración cultural de matrimonio y familia que en el contexto actual de la iglesia universal le plantea nuevos desafíos al concepto de iglesia local y global y, a partir de ahí, a la teología en general. El autor discute cuestiones fundamentales de inculturación y el paso hacia la interculturalidad. Ahí se muestra que la temática de matrimonio y familia

---

dort eben auch radikal scheitern kann“ (Hans-Joachim Sander, Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit, in: Christoph Böttigheimer, *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision* [Quaestiones disputatae 261], Freiburg 2014, 157-179, 159).

<sup>44</sup> Vgl. Christian Mazenik, *Katholisches Kirchenverständnis auf dem Weg. Kirche als Familie Gottes in der Pluralität der Kirchenmetaphern*, Paderborn 2016.

afecta también al discurso supuestamente universal de la teología moral. La iglesia tendrá que articularse más en el espacio relacional de iglesias locales variadas con sus diferentes horizontes y condicionamientos culturales para llegar a ser “familia de Dios”, como los cristianos en África quieren entender a la iglesia.

Le traitement du mariage et de la famille selon les derniers synodes des évêques et la lettre *Amoris Laetitia* qui en est issue a entraîné de nombreuses discussions. Elles concernent les conditions culturelles du mariage et de la famille qui présentent à l'Église universelle de notre temps de nouveaux défis quant à son autocompréhension en tant qu'Église située au confluent du local et du global. De plus, ces défis affectent tout le champ de la théologie. L'auteur traite des questions d'inculturation et des développements de l'interculturalité qui s'ensuivent. L'Église devra être plutôt comprise dans les contextes relationnels des Églises locales avec leurs approches et perspectives culturelles diverses pour pouvoir atteindre une conception d'Église-« famille de Dieu », comme les chrétiens africains aiment à la désigner.