

Wohnungen des Windes auf den Wegen der Menschen

Eine Theologie der Hierodiversität

Marcelo Barros

Als ich Anfang der 90er Jahre zum ersten Mal den afrobrasilianischen Tempel *Opô Afonjá* in Salvador besuchte, tat ich dies in der Absicht, die für mich „fremdartige“ schwarze Seele Brasiliens besser zu begreifen, aber auch, um den Dialog mit der afrikanischen Kultur in meine Spiritualität zu integrieren: die Spiritualität eines Benediktinermönchs, der mitten unter den Armen lebt.

Heute bin ich, je mehr ich in die von den Yoruba geprägte afrobrasilianische Kultur einzudringen versuche, umso faszinierter von der Religion, die diese Gemeinschaft lebt und mit mir teilt. Diese Religion stellt in keiner Weise meinen christlichen Glauben in Frage, doch es kostet mich einige Anstrengung, sie ganz zu verstehen. Seit ich als Christ und als Mönch beschlossen habe, mich auf den Candomblé einzulassen, spüre ich, dass die religiöse Überzeugung mich wieder zu einer tiefen Gemeinschaft mit der Kultur geführt hat, die der Spiritualität als Ausdrucksform dient, jedoch weit über die Religion hinausgeht. Diese Erfahrung hat etwas Unaussprechliches. Dennoch bringt sie einige Überlegungen hervor, die ich brüderlich mit Ihnen teilen möchte.

Wie es in Lateinamerika üblich ist, beginne ich mit der Frage, wie sich dieses Verhältnis von Kultur und Religion in der Welt darstellt. Anschließend versuche ich, einige Konzepte zu erklären und lege eine theologische Vertiefung des Begriffs der Hierodiversität vor, den ich zum ersten Mal von José Maria Vigil und Luiz Carlos Susin gehört habe und der mir sehr geeignet zu sein scheint, um über einen neuen Weg nachzudenken, den zu leben die Menschheit in der gegenwärtigen Welt auf die eine oder andere Weise berufen ist.

I. Schreckgespenster der kulturellen und religiösen Verschiedenheit

Manche Schreckgespenster sind der Phantasie von Menschen entsprungen, die felsenfest davon überzeugt sind, dass sie diese Erscheinungen durch die Luft haben fliegen sehen. Andere Schreckgespenster sind dagegen schlichtweg erfunden, beginnen nach ihrer Erschaffung jedoch offenbar ein Eigenleben zu führen. Das Entsetzen und die Welle der Furcht, die einige Institutionen und Personen im Hinblick auf die Vielfalt der Kulturen und den religiösen Pluralismus ausgelöst haben, gehört jener zweiten Sorte an. Wir alle wissen, dass die Welt immer

pluralistisch gewesen ist. Seit dem Altertum besitzen die Völker unterschiedliche Kulturen, die zuweilen friedlich nebeneinander bestanden und zuweilen zu Konflikten geführt haben, wobei Letzteres in der Geschichte leider Gottes häufiger der Fall war. Nichtsdestoweniger hat dieses alte Phänomen der Vielfalt der Kulturen in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts größere Proportionen angenommen und begonnen, auf andere Weise wahrgenommen zu werden. Der italienische Schriftsteller Ennio Flaiano sagt: „Wir leben in einer Epoche des Übergangs“, um dann ironisch hinzuzufügen: „Wie immer.“¹ Die zunehmende Ungerechtigkeit der internationalen Politik, die die Armut in der Dritten Welt verschärft, und die Migration tragen dazu bei, dass die kulturelle und religiöse Pluralität neue Formen annimmt und aktuellere Interpretationen erforderlich macht.

In den 90er Jahren hat Samuel Huntington seine These formuliert, wonach die Kriege zu Beginn dieses Jahrhunderts Konflikte zwischen den Kulturen sein würden.² Die kulturelle und religiöse Unterschiedlichkeit, die heute überall auf unserem Planeten herrscht, widerlegt diese Theorie. Amartya Sen weist beispielsweise darauf hin, dass Indien nach Indonesien und Pakistan das Land mit der weltweit größten muslimischen Bevölkerung ist.³ Schon 1965 sagte das Zweite Vatikanische Konzil, dass es falsch wäre, das Christentum mit der abendländischen Kultur gleichzusetzen. Es gibt eine Pluralität im Innern des Christentums (vgl. *Ad Gentes*, 22). In Lateinamerika zeigt ebenso wie in Afrika und Asien das Aufkommen zahlreicher indigener und ländlicher Bewegungen, die verschiedene Kulturen in sich vereinen, wie falsch diese pessimistische, im Grunde ethnozentrische und kolonialistische Theorie ist.

II. Jenseits der Konzepte

Nach der Definition von Edward B. Tylor ist Kultur „ein komplexes Gefüge, das Kenntnisse, Überzeugungen, Kunst, Moral, Recht, Brauchtum und jegliche andere Fähigkeit umfasst, die das menschliche Wesen als Mitglied einer Gesellschaft erwirbt“⁴. Kardinal Ratzinger hat dies so zusammengefasst: „Kultur ist die geschichtlich gewachsene gemeinschaftliche Ausdrucksgestalt der das Leben einer Gemeinschaft prägenden Erkenntnisse und Wertungen.“⁵

Eine der am weitesten verbreiteten und wichtigsten Ausdrucksformen einer Kultur ist das, was sich auf das Verhältnis des Menschen zum letzten Geheimnis bezieht. In vielen alten Kulturen ist diese Dimension so zentral und in allen Aspekten des Lebens gegenwärtig, dass eine als eigener Bereich organisierte Religion im Grunde gar nicht existiert. Die Aktivitäten und Funktionen des Lebens sind geradezu durchtränkt von dieser Beziehung zum Mysterium. Der Kult ist ein wichtiges und im Hinblick auf Personal und Ritus besonderes, aber nicht exklusives Moment. Die spirituellen Traditionen haben sich fast immer in einer gewissen Osmose mit den Kulturen ausgedrückt. Oft ist es schwierig, Kultur und Religion auseinanderzuidividieren. Wenn man sagt, dass jemand Jude

ist, dann kann das bedeuten, dass er dem jüdischen Volk oder dass er der jüdischen Religion angehört. Dasselbe gilt für Indios und andere Kulturen. Die Religionen der Clans, der Stämme, der Städte, der Reiche waren und sind noch immer ein fester Bestandteil jeder sozialen Symbolik. Zuweilen hat diese Beinahe-Fusion zwischen Spiritualität und Kultur soziale Systeme hervorgebracht, die vom Heiligen beherrscht sind und wo das Verständnis vom Göttlichen die bestehende Ordnung und Macht legitimiert. Anderen Gesellschaften, die ebenfalls vollkommen von dieser spirituellen Kultur durchdrungen sind, gelingt es dagegen, nicht in ein sakrales Regime zu verfallen.

Arnold Toynbee hat als einer der ersten darauf hingewiesen, dass die Begegnung zwischen Religion und Kultur oder „Zivilisation“, wie er es nannte, innerlich und wesentlich ist.⁶ Für die Anthropologie von Émile Durkheim ist „die Religion die Seele der Kultur“. Kardinal Ratzinger bevorzugt den Begriff „Herz“. Er schreibt über den Evangelisierungsprozess: „Nimmt man aus einer Kultur die ihr eigene, sie zeugende Religion heraus, so beraubt man sie ihres Herzens; pflanzt man ihr ein neues Herz – das christliche – ein, so scheint es unausweichlich, dass der ihm nicht zugeordnete Organismus das fremde Organ abstößt. Ein positiver Ausgang der Operation ist schwer vorstellbar.“⁷ Als Papst Benedikt XVI. entscheidet er gerade, das Päpstliche Sekretariat für den interreligiösen Dialog und das Päpstliche Sekretariat für die Kultur zusammenzulegen. Niemand würde behaupten, dass eine enge Zusammenarbeit dieser beiden Organe nicht wichtig wäre, doch es gibt Stimmen, die diesen Akt so interpretieren, als ob der Papst damit sagen wollte, dass zwischen den Religionen keine Einheit und vielleicht nicht einmal ein Dialog möglich sei. Das Beste, was man erreichen könne, sei ein friedliches Nebeneinander der Kulturen. Die lateinamerikanische Erfahrung des Makro-Ökumenismus, in dem die Religionen einander zum Dialog und zum gelebten Zeugnis im Dienst an ihrem Volk begegnen, widerspricht diesem institutionellen Pessimismus. Vor allem aber wollen wir hoffen, dass diese Entscheidung des Papstes keinerlei Überlegung impliziert, die den Islam oder eine beliebige andere Religion der Menschheit auf die allgemeinere Kategorie der „Kultur“ reduziert. Es sei denn, auch das Christentum würde nicht mehr als Religion, sondern als bloße abendländische Kultur verstanden, die mit etwas ausgestattet ist, das wir als „christliche Spiritualität“ bezeichnen können.

Zum einen vermischen sich die Gemeinschaften und Völker, zum anderen müssen die spirituellen Traditionen den Kulturen helfen, über sich selbst hinauszuwach-

Der Autor

Marcelo Barros, geb. 1944 in Camaragibe/Brasilien, ist Benediktiner und Bibelwissenschaftler. Nach seiner Professur 1965 wurde er 1969 zum Priester geweiht. Er ist Mitglied der lateinamerikanischen Theologischen Kommission von EATWOT und Berater von Pastoral de la Tierra und den kirchlichen Basisgemeinden. In den 80er Jahren hat er innerhalb der Befreiungstheologie die „Theologie der Erde“ entwickelt. Seit seiner Eingliederung in eine Gemeinschaft afrikanischer Prägung engagiert er sich für den kulturellen und religiösen Pluralismus. Er hat 30 Bücher veröffentlicht. Zuletzt erschien „Dom Helder Câmara, profeta para nossos dias“ (GoIás 2006). Anschrift: Avenida dos Ipês, Quadra 53 lote 11, Parque das Laranjeiras, 74855-390 Goiânia/GO, Brasilien. E-Mail: irmarcelobarros@uol.com.br.

sen, und aus diesen beiden Gründen streben alle großen Religionen, obwohl sie auch weiterhin der Kultur, aus der sie hervorgegangen sind, verbunden bleiben, nach größerer Freiheit und danach, sich selbst als interkulturell oder sogar als universal zu definieren. Zwar hält Papst Benedikt allem Anschein nach die Begriffe Christentum und Hellenismus für praktisch gleichbedeutend (vgl. seine Ansprache in Regensburg vom 12. September 2006), doch alle christlichen Kirchen betrachten die Katholizität als ein *notum ecclesiae*. Der Islam bezeichnet sich als universal. Eine *madre de santo*, eine Candomblé-Priesterin, hat mich einmal korrigiert: Ich solle nicht schreiben, dass die Religion der Orixas eine afrobrasilianische Religion, sondern, dass sie eine Religion afrikanischer Prägung ist. Tatsächlich gehören viele ihrer Gläubigen nicht der afrikanischen Kultur an. Kultstätten des Candomblé und des Umbanda gibt es auch in Spanien, der Schweiz und Italien. Selbst in Religionen, die (wie beispielsweise der tibetanische Buddhismus) sehr eng mit einer bestimmten Kultur verbunden sind, haben der Lauf der Zeiten und der Austausch mit anderen Zivilisationen dazu geführt, dass man mittlerweile zwischen der Religion im eigentlichen Wortsinn und einer Kultur unterscheidet. In gewisser Weise ist es das Abendland gewesen, wo sich die Gesellschaft am stärksten von der Religion emanzipiert hat. Die Unterscheidung zwischen Kultur und Religion hat die Laizität sozusagen erst möglich gemacht. Manche vertreten sogar die Ansicht, dass der Begriff „Religion“ im Sinne einer spezialisierten Institution eine abendländische Erfindung ist.⁸

Keine Kultur ist statisch. Die Grenzen sind immer interkulturell und pluralistisch. Ebenso ist jede Religion an mehrere und nicht nur an eine Kultur gebunden. Das Christentum hat jüdische Ursprünge, eine semitische Seele, und doch war es die hellenistische Kultur, in der es sich entfaltet hat. Wir sind zurzeit bestrebt, ein weniger abendländisches und stärker lateinamerikanisches, afrikanisches, asiatisches oder ozeanisches Christentum zu leben. In Japan, Tibet und China gibt es heute mehr Buddhisten als in Indien, wo der Buddhismus entstanden ist. Immer mehr Muslime stammen nicht aus dem arabischen Kulturkreis. Welche Herausforderung und welcher Weg für die Menschheit verbergen sich dahinter?

III. Die Verschiedenheit als grundlegender Bestandteil jeder Gesellschaft

Die Vielfalt der Kulturen und der aus ihr resultierende religiöse Pluralismus sind eine unumgängliche Realität. Das Gesicht der gegenwärtigen Welt ist letztlich das einer Vielfalt von Pluralismen. Das ist kein unvermeidliches Übel, mit dem wir nun einmal leben müssen, im Gegenteil: Es ist eine Gnade Gottes, die gleichsam eine neue Offenbarung Gottes in sich birgt. Es geht nicht nur darum zu glauben, dass so, wie die Bibel die Niederschrift einer göttlichen Offenbarung für die jüdischen und christlichen Gemeinden enthält, der Koran dasselbe für die Muslime ist, die Veden für die Hindus und so fort. Es geht um viel mehr als das.

Es geht darum, dass ich in meiner Identität als Christ eine göttliche Offenbarung des Wortes empfangen, das Gott an andere in ihrer Identität als Muslime, Buddhisten oder Gläubige indigener oder afrikanisch geprägter Traditionen gerichtet hat. Diese Offenbarungen sagen uns in der Tat etwas Neues über Gott und über uns selbst. Nicht um uns von unserer eigenen Religion abzubringen, sondern um unseren Glauben für die Vielfalt der göttlichen Worte zu öffnen, die der Menschheit aus Liebe geschenkt sind. Diese theologische Dimension der interkulturellen und interreligiösen Begegnung ist es, die wir als *Hierodiversität* bezeichnen könnten. Sie besteht darin, die religiöse Andersartigkeit und die Authentizität des jeweiligen spirituellen Weges nicht nur für den Einzelnen, der ihn gewählt hat, sondern für die gesamte Menschheit anzuerkennen. Dann aber bietet die Vielfalt der spirituellen Wege sich uns eben nicht als bunter Markt von religiösen Angeboten dar, auf dem wir uns mit jenem religionsübergreifenden Eklektizismus bedienen können, wie er heute so häufig ist. Ein kultureller und religiöser Pluralismus, der wirklich für die Hierodiversität offen ist, beinhaltet natürlich einen gewissen Synkretismus – insofern nämlich, als kein religiöses System alleine steht und immer eins das andere beeinflusst. Dennoch handelt es sich nicht um einen Synkretismus, der alles durcheinander wirft, und auch nicht um jenes Modell des Multikulturalismus, das heute in der Gesellschaft vorherrscht und das Zygmunt Bauman als „Kakophonie von Stimmen, Verwirrung und sogar Ideologie vom Ende der Ideologie“⁹ charakterisiert. Dieser Multikulturalismus über den Kulturen ist von einem übersteigerten Individualismus und von der Unfähigkeit der Menschen gekennzeichnet, sich über irgendetwas zu definieren.

In einer so komplexen Gesellschaft wie der gegenwärtigen ist es weniger denn je angebracht, die Menschen vereinfachend nach einer einzigen und einheitlichen Identität zu klassifizieren, sei sie nun religiöser oder kultureller Art. Jeder von uns kann sich gleichzeitig mit der Stadt oder dem Land identifizieren, in dem er geboren ist oder wo er lebt, mit der Religion, der er angehört, mit einer philosophischen Gruppe, mit der er sich trifft, mit der sozialen Schicht, aus der er stammt, mit dem Beruf, den er ausübt, mit einer bestimmten Weise des sexuellen Empfindens usw. Die kulturelle Identität von einzelnen Personen wie auch von Gesellschaften ist in sich selbst immer differenzierter und vielfältiger. Früher bestand das gemeinsame spirituelle Ideal der klassischen Religionen darin, die „innere Vereinigung“ zu erreichen. Zu diesem Zweck schrieb der Weg der Mönche oder *Sanyasin* die gängigen Verzichtübungen vor. Heute kann die spirituelle Weisheit nicht so sehr im Verzicht als vielmehr darin bestehen, diese göttliche Vielfalt in uns selbst, in den Religionen und in der Welt zu harmonisieren.

Pater Jacques Dupuis hat eine neue pneumatische Theologie vorgelegt, in der er über das Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Religionen und spirituellen Traditionen nachdenkt, um „zu entdecken, wie dieser Geist den anderen Wahrheit und Gnade über das hinaus offenbart, was für uns in der christlichen Tradition verfügbar ist“¹⁰. Eine Theologie der Hierodiversität erkennt diese den anderen zuteil gewordene Offenbarung an und versucht mit ihrer Hilfe das zu erkennen, was Gott uns, den Christen, an Neuem und Andersartigem zu sagen hat.

IV. Die Herausforderungen der Hierodiversität

Ein Denken im Sinne der Hierodiversität bedeutet vor allem anderen anzuerkennen, dass unsere Theologie und unser Diskurs über Gott unvollständig und fragmentarisch sind. Die Hierodiversität stürzt jede Art von Wahrheitstotalitarismus in eine Krise, gleichgültig, ob es sich dabei um einen anmaßenden Totalitarismus (wie er in gewissen amtskirchlichen Stellungnahmen und Erklärungen noch immer präsent ist) oder um einen diplomatischen und freundlichen Totalitarismus handelt, der aber deshalb nicht weniger davon überzeugt ist, im Besitz der Wahrheit zu sein.

Einige Konflikte, die bis heute innerhalb jeder religiösen Konfession bestehen, machen deutlich, wie schwierig es ist, die göttliche Gegenwart und das göttliche Wirken im Anderen anzuerkennen. Die zum Teil sogar gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppierungen ein und desselben islamischen Glaubens oder zwischen Christen der verschiedenen Kirchen im Kosovo oder in Irland haben soziale und politische Gründe, doch die Spiritualität, die, wenn sie sich der Wahrheit verpflichtet fühlt, eigentlich ein Werkzeug des Friedens sein müsste, wird hier zu einer Quelle der Gewalt.

Solche Konflikte gibt es nicht nur in Gebieten wie dem Irak oder Ländern, in denen Krieg herrscht. In Brasilien und anderen Ländern des Kontinents wurde die schwarze Bevölkerung jahrhundertlang dazu gezwungen, sich taufen zu lassen. Dies führte dazu, dass viele Menschen katholisch oder evangelisch wurden, insgeheim jedoch weiterhin an afrikanischen Kulthandlungen teilnahmen. In den 80er Jahren sprachen sich einige Priester und Priesterinnen des Candomblé gegen diesen Synkretismus aus und verurteilten die doppelte Religionszugehörigkeit. Sie taten dies, um die afrikanische Kultur zu schützen und sich von denjenigen Teilen der katholischen Hierarchie unabhängig zu machen, die sie nicht akzeptierten. Dennoch gibt es nach wie vor zahlreiche Gläubige, die diese doppelte Religionszugehörigkeit praktizieren und nicht nur ihren Eltern ihre Zugehörigkeit zum Candomblé, sondern auch der *madre de santo* ihre Zugehörigkeit zur Kirche verheimlichen.

Daneben führen einige Priester pfingstlicher Kirchen einen wahren Kreuzzug gegen die Kulte afrikanischer Prägung. Sie kämpfen auch gegen den Karneval und jegliche Manifestation einer „weltlichen“ Kultur mit Ausnahme der kapitalistischen Politik, an der sie sich beteiligen, „um das Reich Gottes auszubreiten“. Auf der 4. Synode der italienischen Kirche in Verona (Oktober 2006) hat Don Luigi Adami, ein Vorreiter der Ökumene, Folgendes erklärt: „Für den Dialog zwischen den Religionen sind zwei Kehrtwendungen erforderlich: Erstens den Anspruch aufzugeben, dass die eigene Sichtweise vollständig ist, zweitens von der Haltung des Beherrschens zu der des beständigen Suchens der Wahrheit übergehen. Nur auf der Grundlage dieser beiden Kehrtwendungen wird der Dialog im Sinne einer Pädagogik des Zuhörens möglich sein.“

V. Eine Theologie und Spiritualität der Hierodiversität

Wohnungen
des Windes
auf den
Wegen der
Menschen

Diversität ist etwas Gutes, denn das Leben, so wie es ist, ist diversifiziert. Der Artenschutzkonvention zufolge ist die „Biodiversität“ nicht nur die Vielfalt der lebendigen Organismen, die auf dem Land, im Wasser und in der Luft existieren, sondern auch die Komplementarität und Beziehung, die zwischen ihnen herrscht. Das Leben entsteht, wenn verschiedene Mikroorganismen interagieren und sich zu einem komplexen Gefüge zusammensetzen, das den lebendigen Körper einer Pflanze oder eines Tieres bildet. Um leben zu können, hängt das Wesen von der Gesundheit seines Organismus, aber auch von einem Netzwerk des Lebens, dem so genannten „Ökosystem“ ab.

Als wissenschaftliches Konzept ist die Biodiversität etwas Neues, doch schon seit alter Zeit glaubten die Kulturen unserer Vorfäter an ein Einheit stiftendes Prinzip, das in der Vielfalt der Lebewesen gegenwärtig ist. Die Xingu-Indianer sagen, dass der Geist der Wasser im Wald ausruht und der Geist des Waldes im Fluss Erholung sucht. Afrikanische Gemeinschaften sprechen von *Axé*, der göttlichen Energie, die sich auf ganz unterschiedliche Arten als Quelle der Liebe und Freude manifestiert.

Eine Theologie der Hierodiversität wendet dasselbe Prinzip auf die Kulturen an. Keine Gruppe kann ohne das Miteinander mit anderen auskommen. Dieser Zusammenhang hat eine im anthropologischen Sinne spirituelle Dimension, eine Dimension, in der die Kultur nicht glaubt, dass sie sich selbst genügt, sondern sich selbst über die Verbindung mit anderen definiert. Die Religion kann als Methode dienen, uns menschlicher zu machen. Die Hierodiversität geht durch die religiösen Gemeinschaften hindurch und gleichzeitig über die Religionen hinaus: Man kann einem bestimmten Glauben angehören, ohne in ihn eingesperrt zu sein. Auf der anderen Seite bezeugt eine Theologie der Hierodiversität nicht nur, dass die Vielfalt der Kulturen und Religionen ein Raum ist, in dem sich das Göttliche manifestiert, sondern überdies, dass in dieser immer vielfältigeren Liebesbeziehung Gottes zur Menschheit die Göttlichkeit verschiedene Formen annimmt und mithin nicht nur die Einheit, sondern auch die Verschiedenheit zum göttlichen Attribut wird. Auf einem neuen Weg wird so die Ahnung der alten apophatischen Theologie bestätigt. Gott ist Mysterium oder, wie es die Alten formuliert haben: Alles, was wir über ihn sagen können, sagt mehr über uns aus als über ihn. Wir müssen unsere künstlichen Klassifizierungen überwinden, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden, und auf die patriarchischen Analogien des traditionellen christlichen Gottesbildes verzichten. Das ist eine große Herausforderung für die Religionen, die immer der Versuchung des Dogmatismus ausgesetzt sind. Der brasilianische Theologe Faustino Teixeira spricht in seinem wunderbaren Werk *Theologie der Religionen* von der „Einzigartigkeit des Christentums als einer Religion der Andersheit“¹¹.

Dieses Vorhaben setzt voraus, dass ich in meiner eigenen Kultur verwurzelt und gerade deshalb fähig bin, ein, wie Pater Ernesto Balducci es nennt, „planetari-

scher Mensch“ zu sein. Er selbst erklärt dies so: „Ohne irgendetwas von dem, was ich bin, zu verleugnen, muss ich eine neue Identität als Gläubiger erspüren. Der planetarische Mensch ist insofern post-christlich, als sich auf ihn keine Definitionen anwenden lassen, die ihn von der Allgemeinheit der übrigen Menschen unterscheiden. [...] Der neutestamentliche Ausdruck, der meinen Glauben am besten in Worte fasst, ist der, der uns an mehreren Stellen im Buch der Apostelgeschichte und der Offenbarung aus dem Mund der Apostel und Propheten begegnet: ‚Ich bin nur ein Mensch.‘ [...] Das ist mein Glaubensbekenntnis in der Form der Hoffnung. Wer sich noch zum Atheismus oder Laizismus bekennt und einen Christen braucht, um die Reihe der Vorstellungen auf dem Proszenium der Kultur zu vervollständigen, soll mich nicht fragen. Ich bin nicht mehr als ein einfacher Mensch.“¹²

¹ Vgl. Stefano Allievi, *Pluralismo*, Bologna 2006, 12.

² Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1996.

³ Amartya Sen, *Identità e Violenza*, Rom 2006, 48 (Orig.: *Identity and Violence*, New York 2006; dt.: *Die Identitätsfalle*, München, erscheint im März 2007).

⁴ Dies ist die klassische Definition, die Tylor 1871 in *Primitive Culture* vorgelegt hat, zit. nach Anna Casella Paltrinieri, *Oltre le Frontiere, Antropologia per avvicinare i popoli*, Negarine di S. Pietro in Cariano 2002, 38.

⁵ Joseph Ratzinger, *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 50.

⁶ Arnold Toynbee, *Kultur am Scheidewege*, Wien 1949, Orig.: *Civilization on Trial*, London 1948.

⁷ Ratzinger, *Glaube - Wahrheit - Toleranz*, aaO., 49.

⁸ Vgl. Gwen Griffith-Dickson, *Religion - eine westliche Erfindung?*, in: *CONCILIUM* 39 (2003/4), 398-407.

⁹ Zygmunt Bauman, *Comunidade: a Busca por segurança no mundo atual*, Rio de Janeiro 2003, 112 (Orig.: *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge 2001).

¹⁰ Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll ²2000, zit. nach Paul Knitter, *Introduzione alle Teologie delle Religioni*, Brescia 2006, 188-189.

¹¹ Faustino Teixeira, *Teologia das Religiões, Visão Panorâmica*, São Paulo 1995, 218ff. Dieser Text ist als Artikel in „Relat“ (Servicios Koinonia) auch im Internet allgemein zugänglich: www.servicioskoinonia.org.

¹² Ernesto Balducci, *L'Uomo Planetario*, Brescia 1985, 189.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein