

Um die Welt neu zu entwerfen, müssen die Barrieren zwischen den Menschen eingerissen werden.

Roger Schutz

Die vielen Theologien und der eine Glaube

Genitiv-Theologie ist längst zu einem – meist in ironischer bis hämischer Absicht gebrauchten – geflügelten Wort geworden. Man relativiert damit skeptisch die Versuche, die jeweils neueste theologische bzw. in die Theologie importierte Idee zum Formalprinzip der Theologie zu machen, von der Theologie der *Revolution* bis zur neuerdings entdeckten (und erste Früchte angestrenzter Gedankenlyrik zeitigenden) Theologie der *Zärtlichkeit*. Daß eine bestimmte Sache, zu der die Theologie mehr oder weniger viel zu sagen hat, zum strukturierenden Moment der Theologie selber gemacht und diese einer von einer anderen Sache her konturierten Theologie gegenüber-, wenn nicht entgegengestellt wird, ist das Neue an solcher Genitiv-Theologie – die es als Theologie der Kirche, der Gnade, der Sakramente usw. immer gegeben hat, aber eben nur in dem Sinn, daß damit Gegenstandsbereiche, Traktate der *einen* Theologie bezeichnet waren. Eine andere Spielart desselben Phänomens sind die verschiedenen Adjektiv-Theologien, wie die asiatische, die schwarze oder die feministische Theologie, wobei die Adjektive sowohl das Formalprinzip, unter dem diese Theologien betrieben werden, bezeichnen, wie auch die Subjekte, die diese Art der Theologie vertreten. Diese Theologien definieren sich, wie die angeführten Beispiele zeigen, entweder *sachlich*, also von bestimmten Erfahrungsinhalten her, oder *regional*, von bestimmten geographischen Bezügen her. Beide Spielarten überlappen sich aber häufig sowohl im theoretischen Ansatz wie in der Art und Richtung ihres Engagements.

Hinter diesen, in einzelnen Fällen von modischen Einschlägen durchaus nicht freien Konzepten steht ein tiefreichendes Problem: die *zunehmende Pluralisierung der Theologie* (Theologie in einem sehr weiten Sinn verstanden als reflektiertes Glaubensverständnis, das in die Glaubenspraxis hineinreicht). Je stärker in den meisten christlichen Kirchen von der Theologie Erfahrungsnähe und Situationsbezogenheit gefordert wurden, desto mehr diversifizierten sich konsequenterweise die theologischen Ansätze entsprechend den oft genug radikal verschiedenen Erfahrungen und Situationen, auf die sie sich zu beziehen haben. Seine für die ganze Christenheit bedeutsamste Gestalt hat

dieser Plural von Theologien in der Herausbildung von *Theologien in der Dritten Welt* gefunden, die sich entschlossen und mit Nachdruck an ihrem eigenen Kulturkreis orientieren.

Theologie im Kontext

Diese Entwicklung übergreift die einzelnen christlichen Konfessionen. Sie spielt sich im katholischen genauso wie im protestantischen Raum ab. Für den katholischen Bereich sind dafür zweifellos die Impulse von Bedeutung, die vom Zweiten Vatikanum im Sinn einer theologischen Aufwertung der Ortskirchen und einer Ermutigung der „jungen“ Kirchen zu eigenständiger Verwirklichung ihres christlichen Zeugnisses ausgegangen sind. Im Missionsdekret wurden diese Kirchen aufgefordert, „aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit“ alles zu entlehnen, was zur Ehre des Schöpfers und zur rechten Gestaltung des Christenlebens beitragen kann (Nr. 22). Es müsse, so heißt es weiter, „in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte ... aufs neue durchforscht“. Das christliche Leben werde so der Eigenart jeder Kultur angepaßt und die Traditionen der Völker würden in die katholische Einheit hineingenommen. Noch wesentlich entschiedener erklärte sich der Ökumenische Rat unter dem Stichwort „*Kontextualisierung*“ für die Legitimität unterschiedlicher Ausprägungen von Kirche, Verkündigung und Theologie je nach ihrem sozialen Kontext und kulturellen Ort.

Mit solchen Markierungen reagierte man auf das wachsende *Selbstgefühl* der zur nationalen Unabhängigkeit gelangten Völker der Dritten Welt, das freilich identisch war (und ist) mit einem wachsenden Bewußtsein der gewachsenen und fortbestehenden *Abhängigkeit*. Die Entdeckung der eigenen sozialen, kulturellen und dann eben auch kirchlichen und theologischen Identität vollzog sich – und

vollzieht sich immer noch – in und mit der Absetzung von den als „entfremdend“ erfahrenen Einflüssen und Prägungen von außen, von der „alten“ Welt, von den „alten“ Kirchen. In einem eindringlichen Bild beschrieb im letzten Jahr bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Dar-es-Salaam ein indonesischer Redner diese Erfahrung: „Wir sind viel zu lange daran gewöhnt, alle das Wasser aus demselben Brunnen zu schöpfen, in der Annahme, daß dies der einzige Ort sei, an dem das Wasser, das aus der einen Quelle fließt, gefunden werden kann. Das hat uns verdorben. Denn das Wasser in dem alten Brunnen hat den Geschmack seiner Umgebung angenommen. Wir brauchen Brunnen, die näher bei unseren Häusern liegen und doch von derselben Quelle gespeist werden und dasselbe Wasser des Lebens, das wir benötigen, liefern. Konkret: Es ist höchste Zeit, daß wir die verschiedenen geschichtlichen Situationen unserer Kirchen anerkennen, wenn wir unsere Sendung zusammen gehorsam erfüllen wollen“ (Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika, Hamburg 1977, S. 58).

Sosehr die Notwendigkeit der „Inkarnation“ am konkreten Ort einer Nation und einer Gesellschaft mit allen ihren sozialen, kulturellen und religiösen Determinanten betont wird, so groß ist andererseits das Bewußtsein der *Solidarität mit der gesamten Dritten Welt*. Institutionell findet diese bedenkenswerte Tatsache ihren Ausdruck in der ökumenisch zusammengesetzten Vereinigung von Theologen der Dritten Welt, die sich 1976 auf einer Konferenz in Dar-es-Salaam konstituiert hat. Damals wurden drei Regionalkonferenzen im Abstand von jeweils einem Jahr als Vorbereitung eines erneuten interkontinentalen Treffens geplant. Die erste dieser Konferenzen fand Ende vergangenen Jahres für Afrika in Accra statt (vgl. HK, Februar 1978, 63ff.). Eines der Ergebnisse von Accra war die Gründung einer „Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen“. Charakteristischerweise war man aber in Accra nicht unter Afrikanern geblieben, sondern hatte als Berater profilierte Theologen aus anderen Bereichen der Dritten Welt eingeladen, so etwa mit *Gustavo Gutierrez* den – jedenfalls bei uns – bekanntesten Vertreter einer Theologie der Befreiung. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, daß solche Fakten das sichtbare Zeichen eines Bewußtseinswandels in den Kirchen der Dritten Welt darstellen, der nichts anderes signalisiert als einen *Nord-Süd-Konflikt nun auch in Sachen Kirche und Theologie*.

Bestimmte Grundzüge sind allen diesen Theologien der südlichen Hemisphäre, die die adäquate Antwort auf ihre spezifische Situation zu sein bestrebt sind, gemeinsam. Da ist zunächst die entschiedene *Besinnung auf das eigene kulturelle, soziale und (vorchristliche) religiöse Erbe*. Diese selbstbewußte Wiederentdeckung der angestammten Identität fordert ein theologisches Denken und kirchliches Handeln, das nicht von vorgegebenen Modellen mit Exklusivitätsanspruch ausgeht und diese dann in den „jungen“ Kirchen „anzupassen“ sucht, sondern das im Kontext dieser Kirchen, sozusagen vor Ort, erst *entsteht*. Auf diese Weise soll den Völkern der Dritten Welt gezeigt

werden, „daß Christus zu ihrer eigenen Erfahrung gehört, daß er kein europäischer Ausländer ist, der ihre Sprache nur schlecht und mit kaum zu überhörendem Akzent spricht“ (*Aylward Shorter*, in: Die katholischen Missionen 5/1977, S. 162). In diesem Sinne ist die Rede von *authentisch* afrikanischem bzw. asiatischem Christentum, das im Erbe der Vergangenheit und in der gegenwärtigen Erfahrung Elemente einer neuen theologischen Sprache, einer neuen Spiritualität, neuer Formen von kirchlicher Gemeinschaft, Liturgie und religiöser Kunst findet.

Dieser Bezug zur eigenen Geschichte hat als konstitutives Moment das Bewußtsein der aus der Vergangenheit in die Gegenwart hereinreichenden *Unterdrückung* bei sich. Dies vor allem ist der Punkt, an dem Theologen Afrikas und Asiens mit der südamerikanischen Theologie der Befreiung übereinkommen. Lapidar erklärte die erwähnte Konferenz in Accra: „Auch die afrikanische Theologie muß eine Theologie der Befreiung sein.“ Der Kampf für die Umwandlung des sozioökonomischen Systems, der Kampf gegen Rassismus, Sexismus und alle Formen wirtschaftlicher und politischer Unterdrückung gehöre ebenso zum Kontext Afrikas und Asiens wie das religiöse und kulturelle Erbe.

Schließlich konvergieren die neuen „ortsgebundenen“ Theologien darin, daß sie sich *weniger als Theorie denn als Praxis* begreifen. Als ihren Ausgangspunkt sehen sie nicht eine theoretische Tradition, sondern gelebten Glauben im – je nach Akzentuierung – Prozeß der politischen Befreiung bzw. in der kulturell-religiösen Selbstfindung. Wie die lateinamerikanische Theologie der Befreiung es als Aufgabe der Theologie definiert, zu prüfen, welche Modelle menschlicher Praxis Gottes Befreiungswerk in Christus in der Geschichte sichtbar machen oder verhindern (*Leonardo Boff*, in: K. Rahner u. a. [Hrsg.], *Befreiende Theologie*, Stuttgart 1977, S. 60), so wird aus afrikanischer Sicht davor gewarnt, Theologie zur akademischen Beschäftigung werden zu lassen: sie müsse ausgehen von der Aktualität, vom Milieu, von den Brennpunkten afrikanischen Interesses und in bezug auf sie die Schrift, die Tradition und die Seele der zu evangelisierenden Völker befragen (*Ntedika Konde*, in: *Revue Africaine de Théologie* 1/1977, S. 24).

Zwiespältige Emanzipation von Europa

Mit all diesen Optionen setzen sich diese Theologien – ausdrücklich oder unausdrücklich – von der europäisch geprägten theologischen Tradition ab. Sie tun dies nicht immer in derselben brüskten Form wie jener afrikanische Theologe, der erklärte, es sei nicht die Aufgabe der Theologen des schwarzen Kontinents, „eine Neuauflage der christlichen Tradition Europas und Amerikas herauszugeben, denn die dieser Tradition inhärente Ideologie ist dem biblischen Denken und der bedingungslosen Forderung des Kreuzes fremd“ (vgl. epd-Dokumentation 18/1976, S. 44). In ähnlicher Zuspitzung wird von südamerikanischen Befreiungstheologen der europäischen

und westlichen Theologie bisweilen vorgeworfen, sie betreibe auch noch in ihren vorgeblich „progressiven“ Vertretern unbewußt das Geschäft des Kapitalismus und Imperialismus.

Der Bezug zu den christlichen „Mutterländern“ hat gewiß nicht bei allen Theologen und Kirchenmännern aus der Dritten Welt solche aggressiven Züge. Trotzdem gilt praktisch allgemein die Losung „Weg von der europäischen Tradition“. Sie sollte von den Europäern zunächst einmal ohne selbstgerechte Proteste zur Kenntnis genommen werden. Überall auf der südlichen Halbkugel hat die unselige Verquickung politischer Interessen und missionarischer Aktivität so deutliche Spuren eingezeichnet, hat die Verbindung von religiösem Wahrheitsanspruch mit kulturellem Überlegenheitsgefühl so tiefe Wunden geschlagen, hat die konfessionelle Zersplitterung solche Belastungen zurückgelassen, daß man ein Stück Verantwortung für die Reaktionen darauf als Europäer immer noch der eigenen expansiven Geschichte zuzuschreiben hat. Aber zumindest unter Christen sollte eine solche vergangenheitsbezogene und – berechtigt oder nicht – schuldzuweisende Betrachtung nicht die einzig mögliche sein. Schließlich geht es um nichts anderes als das, was das Dokument der Internationalen Theologenkommission zur Theologie der Befreiung die *Gefahr „eines Verlustes an realer Einheit der Kirche“* nennt (vgl. HK, Januar 1978, 25). Die europäischen Christen haben deshalb das Ihrige nicht getan, wenn sie sich schuldbewußt an die Brust klopfen und die Kirchen und Theologien der anderen Weltregionen sich selber überlassen, wobei im übrigen hinter solcher Selbstbescheidung immer noch die subtile Arroganz dessen verborgen sein könnte, der die vermeintlich Unmündigen sich erst einmal – sit venia verbo – „austoben“ läßt. Ebensowenig angemessen wäre es, wenn sich Europäer mit romantischer Emphase an Entwicklungen in der Dritten Welt anhängen, um die Probleme des eigenen Kontextes loszuwerden. Wenn man grundsätzlich den Anspruch der Vormundschaft aufgegeben hat, dann sollte es zwischen Christen verschiedener Kontexte möglich sein, daß man im Miteinander zugleich solidarisch und kritisch ist.

Aus europäischer Perspektive wird man deshalb zunächst einmal zweierlei anmerken *dürfen*: zum einen, daß die afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Theologien immer noch viel stärker, als sie es selber wahrhaben wollen, im Bannkreis Europas stehen, solange sie sich im wesentlichen *gegen* das europäische Christentum definieren, und zum anderen, daß es problematisch ist, den zweifellos notwendigen selbständigen Umgang mit der als „fremd“ empfundenen europäischen Tradition zu ersetzen durch eine Anpassung an politisch-ökonomische Begrifflichkeiten und Inhaltlichkeiten. Die jungen Kirchen würden denselben Fehler machen, den sie den „inkultierten“ Kirchen Europas vorwerfen, sich nämlich an die Politik ausgeliefert zu haben, wenn sie das Verhältnis zur europäisch-christlichen Überlieferung nur anhand des Vokabulars von Imperialismus, Kolonialismus und Ausbeutung bestimmen würden.

Denn – und damit geht es um das, was Europäer anmerken *müssen* – in Frage stehen letztlich theologische Sachverhalte: *Historizität und Universalität des christlichen Glaubens*. Der christliche Glaube ist an die Geschichte gebunden. Daß diese Geschichte sich zweitausend Jahre fast nur im europäischen Kontext abgespielt hat, mag ärgerlich, kann aber deshalb für die weitere Überlieferung und ihre unterschiedlichen Formen nicht gleichgültig sein, nicht nur, weil man aus dieser zweitausendjährigen Geschichte vielleicht soviel lernen kann, daß man nicht alle ihre Fehler wiederholt, sondern weil man den Kontext des Christentums als einer historischen Religion verlieren könnte, wenn man sich schlechterdings von seinem bisherigen Weg emanzipieren würde. Aus demselben Grund kann man auch die Universalität, wie es manchmal geschieht, nicht als europäische „Spezialität“ abtun, auch wenn sie von europäischer Theologie ausformuliert (aber nicht erfunden) wurde, sondern man muß sie als Vorgabe und Aufgabe für das eigene theologische Denken und kirchliche Handeln anerkennen, so daß wichtiger als der Vergleich der Unterschiede, wichtiger auch als der Streit um Abhängigkeit und Emanzipation im Verhältnis europäischer und nichteuropäischer Theologien die *gemeinsame* Bemühung wird, „die Wirklichkeit theologisch zu durchdringen und neu zu formulieren“ (*Trutz Rendtorff*).

Grenzen der Anpassung

Daß dieser Umgang mit der Wirklichkeit vom Glauben her nicht im luftleeren Raum geschieht, weiß man nicht erst seit heute. Es hängt mit der Bindung der christlichen Offenbarung an die konkrete Geschichte, mit dem Glauben an Inkarnation und schließlich mit der Gemeinschaftlichkeit, sprich Kirchlichkeit des Glaubens zusammen, daß er Gestalt annehmen, „Fleisch werden“ muß in der Situation und der Umwelt, in die er sich gestellt vorfindet. Im *schöpferischen* Umgang mit seinem Kontext wird das Christentum geschichtsmächtig.

Nichts zeigt das deutlicher als der Verlauf der frühchristlichen Geschichte, wo der christliche Glaube sich in der Konfrontation mit der übermächtig scheinenden spätantiken Kultur zu bewähren hatte. Er hat diese Kultur zum Teil beerbt und zum Teil überwunden. Er konnte dies nur, weil er sich auf sie eingelassen hat, ohne sich von ihr absorbieren zu lassen (daß durch diesen Vermittlungsprozeß auch, aber eben nicht nur, verfremdende Züge in die ursprüngliche Botschaft und die ursprünglichen Gemeinschaftsformen gekommen sind, ist hinreichend bekannt). Es kam dabei – das dürfte in der heutigen Lage insbesondere der Erinnerung wert sein – zu verschiedenen Überlieferungsgestalten, was Liturgie, Theologie, Kirchenstrukturen und Frömmigkeit betrifft, in Ost und West. Solange sich diese Gestalten aufeinander bezogen wußten und sich nicht gegenseitig die Gemeinschaft aufkündigten, war diese kirchliche Pluralität sicher die angemessene Antwort auf die kulturelle Vielfalt (wofür auch die man-

gelnde Resistenzfähigkeit der in ihrer Umwelt wenig verwurzelten nordafrikanischen Kirche gegen die Einfälle des Islam, im Unterschied etwa zu der stärker mit ihrer Umwelt verwachsenen koptischen Kirche, indirekt einen Beweis liefert). Daß das Sich-Auseinanderleben bis zur Trennung führte, ist freilich auch eine Tatsache, deren man sich bewußt sein sollte, wenn man mit dem heutigen Pluralismus christlicher Überlieferungsgestalten richtig umgehen will.

Ganz offensichtlich ließ sich die Aneignung der vorchristlichen Kultur von der Überzeugung leiten, daß das Christentum, insofern es die universale Wahrheit zu sein beansprucht, *auch die Wahrheit dieser Kultur sein mußte, nicht umgekehrt*. Bei aller Bereitschaft zur Anerkennung und Aufnahme des Wahren „draußen“ vergaß man, auf Ganze gesehen, nicht, daß diese Rezeption etwas mit „Verwandlung“ zu tun haben mußte. Soviel synkretistische Elemente es im einzelnen gegeben haben mag, die gesamte Entwicklung stand nicht im Zeichen des *Synkretismus*, nicht zuletzt deshalb, weil die historischen Wurzeln des christlichen Glaubens, die im *Alten Testament* gründen, trotz entsprechender Versuche und Tendenzen in dieser Richtung nicht abgeschnitten wurden.

Auch diese beiden Aspekte dürften heute noch von einiger Aussagekraft sein. Denn eine gewisse Bereitschaft zu einem fast unbekümmerten Synkretismus gibt es wohl da und dort in der Begegnung von Christen und Kirchen der Dritten Welt mit dem religiösen Erbe ihrer Väter – und ebenso in der Auseinandersetzung mit ideologischen Programmen beim Einsatz für soziale, wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit. Auch hier wird es in Zukunft darauf ankommen, daß die Botschaft in *Relation* zu ihrem konkreten Ort gelebt und verkündigt wird, ohne sich aber von diesem Ort – sei es politisch oder kulturell-religiös – *überdeterminieren* zu lassen. Die Stellung zum Alten Testament dürfte dabei wieder von exemplarischer Bedeutung sein. Ein seiner alttestamentlichen Wurzeln entledigter Christusglaube wäre beliebig manipulierbar. Man wird deshalb mit Tendenzen, etwa bei afrikanischen Theologen, das Alte Testament praktisch durch die eigene religiöse Tradition zu ersetzen und auf sie unmittelbar von Christus her das Ganze des Glaubens zu bauen, sehr intensiv und sorgfältig im Gespräch bleiben müssen.

Das Ziel: Katholizität

Das kann natürlich nicht so gehen, daß man Ketzerhüte parat hält. Im Gegenteil, langer Atem ist vonnöten. Wohin kurzatmiges Handeln auf diesem Sektor führt, dafür steht noch heute als abschreckendes Beispiel der Ritenstreit, in dem sich über 100 Jahre lang Verbote und Genehmigungen von an die Kultur Chinas adaptierten Riten ablösten, ehe sie schließlich Jahrhunderte später, als der *kairos* vorbei war, unter Vorbehalt gestattet wurden – „mutatis saeculorum fluxu moribus et animis“, wie man salomonisch formulierte. Der gleiche Fehler wäre es aber, die Herausforderungen zu übersehen, vor denen angesichts des neuen regionalen Pluralismus Kirchen und Theologien der nördlichen wie der südlichen Hemisphäre stehen.

Es wird in ganz neuer und handfester Weise gelernt werden müssen, was *Katholizität* heißt: daß sie mit der Kraft der Bejahung zu tun hat, ohne die allgemeine Verschwommenheit zu proklamieren, daß sie verschiedene Überlieferungsgestalten zuläßt, ohne das *eine* Ganze der Botschaft und der Gemeinschaft aus dem Blick zu verlieren, daß sie sich offenhalten muß für die geschichtliche Entwicklung und die Pluralität geistiger und kultureller Situationen, ohne sich von ihnen definieren (d. h. begrenzen) zu lassen. Und schließlich: Katholizität hat auch mit Sichtbarkeit zu tun, mit der Aufgabe, die universale Wahrheit der *einen* Botschaft und die Universalität der *einen* Kirche in der Gemeinschaft der Ortskirchen so darzustellen, daß sie auch als solche wahrgenommen werden können.

Das kostet seinen Preis. Es verlangt die „Relativierung“ (d. h. das In-Beziehung-Setzen) der eigenen Glaubensinterpretation und Glaubenspraxis auf das Gesamt der Glaubensüberlieferung hin, es verlangt, daß die „Pluralität von Theologien“ mit ihren epochalen und kulturellen Verflechtungen, selbst wenn sie reflektorisch nicht mehr ganz in *eine* Theologie integriert werden kann, sich doch auf diese *eine* Theologie zumindest asymptotisch zubewegen muß (Karl Rahner), damit auch *ein* Glaube verkündigt werden und *eine* Kirche sein kann.

Hans Georg Koch

Vorgänge

Wohin treibt das Fernsehen?

Seit dem 1. Januar dieses Jahres ist das neue Abkommen für die Koordinierung des Ersten und Zweiten Fernsehprogramms in Kraft, auf das sich ARD

und ZDF nach langwierigen Verhandlungen schließlich geeinigt hatten. Verschiedenen Verlautbarungen der Rundfunkanstalten zufolge soll damit

noch mehr Zuschauerfreundlichkeit ins bundesdeutsche Fernsehprogramm einkehren. Auf den ersten Blick hat die *neue Programmstruktur* Veränderungen hinsichtlich der Sendetermine altbekannter Reihen mit „Heute-Jour-