

Kontextuelle Theologie als ökumenisches Problem

Autor(en): **Blaser, Klauspeter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **36 (1980)**

Heft 4

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878463>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Kontextuelle Theologie als ökumenisches Problem

«One of the big words of our time is <context>.»¹ Die Inflation von Fremdwortbildungen wie «Kontextualisierung», «Kontextualität» usw. gibt Anlass zu kritischer Selbstprüfung. «Kontextuelle Theologie» – und mit ihr wollen wir uns hier vorzugsweise beschäftigen – ist heute im Mund all derer, die sich ein wenig mit den Fragen des weltweiten Christentums beschäftigen und die Kenntnis genommen haben von der Existenz afrikanischer, asiatischer und lateinamerikanischer theologischer Reflexion.

Wird mit derartigen Ausdrucksweisen ein radikal neues Programm formuliert? Gewiss signalisieren sie, dass uns allgemeine Wahrheiten nicht weiterhelfen; das Partikulare bekommt einen neuen Rang, wie dies der momentanen Geisteslage ohnehin entspricht (man denke z. B. an die Situationsethik). Dennoch geht es hier um eine alte Sache: um das seit den Anfängen des Christentums verhandelte Thema von Evangelium und Kultur, ihrem Verhältnis zueinander, ihrer gegenseitigen Einflussnahme und Interaktion – kurz: um die Bedingungen, die es der Christusbotschaft ermöglichen, gehört zu werden und doch zu bleiben, was sie ist; Bedingungen, die aber auch den kulturellen, religiösen und sozio-ökonomischen Traditionen eines Volkes oder einer Region Stellenwert für deren Glück, Überleben und Identität verleihen, ohne auf alle Zeiten festgeschrieben zu werden. Ein neuer Name für eine alte Sache also?

Trotz dem diesem Thema in unserem Jahrhundert verordneten «internen Moratorium» (H. W. Gensichen) hat man im Bereich der Missionswissenschaft schon seit längerem von «Einheimischwerdung» (indigenization), von «theologia in loco» und dgl. gesprochen. Kritische Einwände, zumal auch von seiten der direkt Betroffenen, haben geltend gemacht, dass dabei meistens nur formale Elemente (z. B.

¹ Learning in Context, Theological Education Fund, London 1973, 9. Vorliegende Ausführungen bilden die Fortsetzung zu bisherigen Äusserungen zum Thema, vgl. K. Blaser, Gottes Heil in heutiger Wirklichkeit, Frankfurt 1978, 71–103.

Zum Stand der Diskussion vgl. H. W. Gensichen, Evangelium und Kultur, ZMiss IV, 1978, 197–214.

Trommeln und Tanz im Gottesdienst) verhandelt wurden, während das von westlichem Verstehen formulierte «Christliche» als Norm unangetastet blieb; es brauchte nur adaptiert zu werden und brachte dann so eine Fortsetzung von Herrschaft mit anderen Mitteln. Wie neuerdings gerade Theologen aus der Dritten Welt monieren², kann im übrigen die Beschäftigung mit dem kulturellen und religiösen Kontext in eine Art «Ethnotheologie» ausarten. Damit wäre jedoch weder die christliche Botschaft noch der Kontext ernst genommen, denn sie verlören dann ihre dynamische Kraft der persönlichen und sozialen Veränderung zugunsten einer rückwärtsgewandten, statischen Schau.

Untersucht man den mit dem Stichwort «Kontextualisierung» oder «Kontextualität» bezeichneten Sachverhalt, dann ergibt sich, dass wir es durchaus nicht nur mit einer alten Sache in neuem Habit zu tun haben. Das Kleid macht auch die Sache zu einer neuen und anderen. Die Begegnung eines gleichsam chemisch reinen Evangeliums mit der jeweils vorgefundenen Kultur, je nachdem zur Synthese, Diastase oder schieflich-friedlicher Koexistenz führend, gibt es nicht.³ «Contextualization is a passionate cry for the recognition of the significance of this time and this place... without which the Word is a dead word and the Christ a non-living lord.»⁴ Zum Kontext gehört also auch die gegenwärtige Situation, in manchen Teilen der Welt gekennzeichnet durch koloniale Ausbeutung, rassische Unterdrückung und kulturelle Entfremdung. Wer heute in der Ökumene der Kirchen und Kulturen das Wort «Kontext» gebraucht, meint nicht unkritische Adaptierung an lokale Traditionen, Gegebenheiten und Umstände, sondern die prophetisch-dialektische Qualität der Begegnung von Evangelium und Kultur, also eine dynamische Sicht der Geschichte.⁵ Der Sitz im Leben

² Vgl. etwa die Äusserungen von Manas Buthelezi und Allen Boesak in I. Tödt (Hrsg.), *Theologie im Konfliktfeld Südafrika*, Stuttgart-München 1976. Man erinnere sich auch an den von H. Hoekendijk erhobenen Ethnopathievorwurf an die Adresse der deutschen Missionswissenschaft (in *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967).

³ Vgl. Gensichen (A. 1), 203 f.

⁴ *Learning in Context* (A. 1) 13.

⁵ Vgl. Blaser (A. 1), 75; Gensichen (A. 1), 204 und D. J. Elwood (Hrsg.), *Wie Christen in Asien denken*, Frankfurt 1979, 13 f., wo die Definition des TEF zitiert wird:

«Kontextualisierung ist nicht nur eine Mode oder ein Schlagwort, sondern eine theologische Notwendigkeit, die von der Menschwerdung des Wortes Gottes gefordert wird. Dieser Terminus umfasst all das, was in dem vertrauten Wort «Indigenisierung» enthalten ist, und drängt zugleich darüber hinaus. Indigenisierung heisst, das Evangelium

solcher Einsicht sind einerseits die sozialen Veränderungsprozesse, andererseits die ideologischen Funktionen von Kirche und Theologie (etwa im Apartheidstaat oder im Kapitalismus).

Wie kommt es zu dieser neuen Fragestellung, welche sowohl ein ökumenisches Problem als auch ein Problem der Ökumene anzuzeigen scheint?

1. Zur Genese eines hermeneutischen Umbruchs

Ich nenne einige der Faktoren, deren Zusammentreffen und Interdependenz die Theologie, sofern sie im ökumenischen Kontext erarbeitet wird, in eine neue Lage versetzt haben.

a) *Im politischen und ökonomischen Bereich* ist an das geschichtlich und kirchengeschichtlich äusserst wichtige Datum der Dekolonisierung nach dem 2. Weltkrieg zu erinnern. Die Unabhängigerklärung der früheren Kolonialgebiete hat zweifellos der Suche nach eigener Identität eine neue Sprache verliehen und den je eigenen Kontext erst bewusst gemacht. Fortan ist der Wille zur politischen, kulturellen und geistigen Unabhängigkeit gegen(über) Europa und Amerika bestimmend. Erst später gerät die ökonomische Abhängigkeit, verursacht durch den spätkapitalistischen Neoimperialismus, in Blick. Die Entwicklung afrikanischer, arabischer, asiatischer und lateinamerikanischer Identität verursacht für den Westen einen «choc en retour»: das Scheitern seines Zivilisations- und Totalitätsanspruchs versetzt ihn in eine neue Lage. Die abendländische Kultur ist nicht universal gültig, befindet sich vielmehr in der Krise. Identitätsgewinn für die einen, Identitätsverlust für die anderen: das wird sich als Aufstand der Kleinen gegen die Grossen auf der internationalen Ebene auswirken. Weltumfassende Organisationen führen zum Nachrichtenaustausch und zur Konfrontierung der Menschen aller Kontinente miteinander; sie bieten die Plattform, wo die Forderungen dieser oder jener Gruppe, dieser oder jener Region artikuliert werden und auf Resonanz stossen.

In der Folge muss auch das Verhältnis der «alten» und der «jungen» Kirchen neu überdacht werden. Die Mission ringt in einer grundlegend

in den Begriffen einer traditionellen Kultur zu beantworten. Kontextualisierung ignoriert dies zwar nicht, aber sie rückt auch den Prozess der Säkularisierung, die Technologie und den Kampf für die menschliche Gerechtigkeit, die die geschichtliche Bewegung von Nationen in der Dritten Welt charakterisieren, in das Blickfeld.»

gewandelten Situation um ein neues Selbstverständnis; im Slogan ausgedrückt: «von der Westmission zur Weltmission»! Von nun an müssen die Beziehungen zwischen den ehemaligen Sendern und den Empfängern an dem Prinzip der Reziprozität und Partnerschaft orientiert werden. Das Versagen in dieser Beziehung wird später die Forderung nach einem Moratorium für die Mission provozieren.

Die neue Lage führt schliesslich zur Entdeckung der Armen, Unterdrückten und Entrechteten, zugleich aber auch zur wissenschaftlichen Analyse der Ursachen dieser Existenz; nehmen wir als Beispiel etwa die Dependenztheorie. Der formalen politischen Befreiung muss die effektive ökonomische Befreiung von den Industrienationen und von der eigenen Misere folgen. Die Erweiterung der Menschenrechte auf Sozial- und Überlebensrechte ist dafür bezeichnend, nicht minder aber die Befreiungsbewegungen, die zum Kampf gegen Entmenschlichung und Fremdherrschaft antreten. Das Beispiel Lateinamerikas ist in dieser Beziehung grundlegend, vor allem die kubanische Revolution sowie der Kampf von Camillo Torres und Che Guevara, die das Selbstverständnis, die Analyse und die Aktion von Christen hüben und drüben nachhaltig inspirieren.⁶ Gewiss ist die Entdeckung der Mechanismen von Herrschaft und Unterdrückung transkontextuell, doch sind es gerade die Situationen der Abhängigkeit, die einen jeweils unverwechselbaren Kontext bilden und entsprechende Verständnisweisen des Evangeliums hervorbringen; ein Beispiel dafür ist Ernesto Cardenals «Evangelium der Bauern von Solentiname»⁷.

b) *Im theologisch-kirchlichen Bereich* sind Ereignisse von teilweise innereuropäischem Charakter der Herausbildung kontextueller Denkweisen förderlich gewesen. In erster Linie ist die Wiederentdeckung der Eschatologie als bestimmendes Merkmal des Evangeliums zu nennen. Möglicherweise sind die Konsequenzen erst in den Theologien der Hoffnung offenbar geworden. Jedenfalls haben diese in den sechziger und siebziger Jahren gerade in der nichteuropäischen Welt grosses Echo gefunden und den kämpferisch engagierten Christen in der Dritten Welt kraftvolle Impulse sowie, in Aufnahme und Abgrenzung, den Anstoss zu eigener Reflexion vermittelt. Der Grund dafür liegt darin, dass die Eschatologie der Realität der Geschichte in vielfältiger Weise

⁶ Vgl. *Théologies du Tiers Monde. Le Colloque de Daressalam, Paris 1977*, z. B. 161.

⁷ Wuppertal 1978.

Beachtung schenkt: als Ort der Offenbarung Gottes, der Befreiung des Menschen und des kämpferischen Hoffens auf das Reich Gottes.

Durch Bonhoeffer bzw. die Bonhoefferrezeption ist der nichtwestlichen Welt sodann in einer ihr zugänglichen Form Religions- und Kirchenkritik, gepaart mit letzter Hingabe an die Sache Christi in revolutionäre Taten erfordernder Situation, bekannt geworden.⁸ Von der Zeugniskraft des Lebens Bonhoeffers abgesehen, dürfte vor allem die Begegnung von christlichem Glauben und moderner, sich in stetigem Wandel befindender Welt die Art und Weise andeuten, wie Kontexttheologien sich später verstehen werden. Für sie ist von Bonhoeffer zu lernen, dass es nur *eine* Realität gibt, der der Christ in seiner Existenz nicht durch Verdoppelung religiös entfliehen darf. Die ganze Wirklichkeit vor Gott zu verantworten, dürfte als praxisorientierender Grundsatz und als Korrektiv an einem Jenseitschristentum oder an einer auf die unsichtbare Geisterwelt gerichteten traditionellen Religion wichtig sein.

Schliesslich haben für die hier verhandelte Thematik das Zweite Vatikanum und die Ökumenische Bewegung entscheidende Bedeutung. Die Mehrheit der in Rom versammelten Kardinäle und Bischöfe waren der Ansicht, es gelte die Realität der gegenwärtigen Welt besser in Rechnung zu stellen. Vom Konzil gingen für das kritische Engagement vieler Gläubiger entscheidende Impulse aus; man denke etwa an die lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellin 1968 (oft das lateinamerikanische 2. Vatikanum genannt) und an die daran anschliessende Theologie der Befreiung. Der Umgang mit der Problematik von Evangelium und Kultur hat in der katholischen Kirche eine kontinuierliche Tradition, von der auch das Apostolische Schreiben Evangelii Nuntiandi von 1976 zeugt. In der ökumenischen Bewegung andererseits macht sich seit den sechziger Jahren, besonders seit Uppsala (1968), vor allem aber vor und nach Bangkok (1973) das Verlangen stark bemerkbar, ein neues Verhältnis von Evangelium und Kultur zu formulieren und den Aspirationen der jeweiligen Völker theologisch Rechnung zu tragen. Der im Ökumenischen Rat notwendigerweise geführte Dialog zwischen Kirchen verschiedener Konfessionen und Kulturen führt auf der einen Seite zum Bewusstsein des je Eigenen und dem Recht auf ein «eigenes» Verständnis des Evangeliums, auf der

⁸ Vgl. Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposium, München 1976, 151 ff. (Santa Ana) und 171 ff. (de Gruchy).

anderen Seite aber auch zum Austausch, zur gegenseitigen Befruchtung und Korrektur.

Lokale, kontextuelle Denkweisen in der Theologie haben sich also nicht ausserhalb der zeitgenössischen Entwicklungen gebildet, sondern stehen mit diesen in einem tiefen inneren Zusammenhang. Es geht allenthalben darum, das Ende der westlichen Vorherrschaft zu markieren und zu verarbeiten – auch in der Theologie, ein Anliegen, das mittlerweile auch von der evangelikalen Bewegung aufgenommen worden ist⁹ und dessen Ermöglichung man nicht, aus der Not eine Tugend machend, mit Berufung auf den Europäismusbegriff von Troeltsch noch einmal für Europa reklamieren darf.¹⁰

2. Modelle lokaler Theologie¹¹

Was ist nun eigentlich des näheren unter «kontextueller Theologie» zu verstehen? Grob gesprochen – Überschneidungen sind dabei unvermeidlich – können drei Typen unterschieden werden, die ich mit dem amerikanischen Katholiken Robert Schreiter als Übersetzung, Befreiung und Kontextualisierung kennzeichne. Die Frage, wie Theologie im Bezug zum Kontext zu erarbeiten sei, wird jedesmal etwas anders beantwortet, damit aber auch diejenige ihrer Beziehung zur Gemeinschaft und Kultur.

a) Bei den *Übersetzungsmodellen* (translation models) handelt es sich um den bisher häufigsten Typ lokaler Theologie, der über den bereits erwähnten Versuch der Indigenisierung jedoch hinausreicht. Charakteristisch ist für ihn das Bemühen um Adaptation im Sinne von Akkulturation: die christliche Botschaft, ihre Wahrheit, die Offenbarung, das Kerygma ist im Kern unveränderlich, in seiner Schale jedoch stets von kulturellen Ausdrucksweisen bestimmt. Lokale Theologie hat dann die Aufgabe, diesen Kern von seinem westlich-kulturellen Gewand zu befreien und in neuen Situationen zu akkulturieren. Denkbar als Methode zur Realisierung dieses Programms, das durch pastorale Erfordernisse motiviert wird, ist neben der Einheimismachung von

⁹ Gensichen (A. 1), 199 (Willobank Report, Zeitschrift Gospel in Context).

¹⁰ Vgl. T. Rendtorff, Gott im alten Kontinent, EK 1979, 327–330, bes. 329.

¹¹ Zum Folgenden das vervielfältigte Manuskript von Robert Schreiter, Constructing Local Theologies, Chicago Catholic Theological Union Local Theology Project 1977, 4–12.

Äusserem (Gewänder, Musik, Klerus) die Suche nach linguistischen Equivalenten von theologischen Kategorien wie Sünde und Gnade (sog. indigenizing approach). Denkbar ist aber auch eine strengere Einbeziehung von lokaler Philosophie und Religion für die Grundlegung christlicher Theologie, z. B. in Indien oder Afrika (vgl. Placide Tempels «Philosophie bantou»; sog. adaptive approach). Schliesslich basiert der in protestantischen Denominationen beliebte Ruf «Zurück zur Bibel» auf der Überzeugung der Ähnlichkeit der kulturellen Situationen in der Bibel und in der nicht-westlichen Welt (sog. biblicist approach).

Entgegen ihrem Anspruch vermögen die Übersetzungsmodelle der kulturellen Frage kaum gerecht zu werden, weil sie Kultur und Kulturaustausch positivistisch missverstehen. Was eigentlich Kern und was Schale sei, bleibt ungelöst; vielfach bleibt nicht das christliche Kerygma als Kern zurück, sondern eine westliche Auffassung davon (Dogmen, Urkirche). Obgleich wichtige Einsichten vorliegen, sind sie vor der heimlichen Hegemonie fremder Kultur und Tradition nicht gefeit, da sie Kultur nicht als einen Prozess verstehen, der die Theologie mitformt.

b) *Befreiungsmodelle* (liberation models), bei uns am bekanntesten, formulieren die Erfahrungen von Völkern in einer Reihe von kulturellen und politischen Kontexten. Befreiungstheologien verstehen sich als Methode, Unterdrückung und Kampf zu analysieren und durch das biblische Zeugnis dem armen Volk eine Stimme zu geben. Gefragt wird dann: wer betreibt Theologie? (die Gemeinschaft, nicht die wissenschaftliche Akademie), wem ist Theologie verantwortlich (der glaubenden Gemeinde und nicht anderen wissenschaftlichen Disziplinen) und was ist das Zeichen lebendiger Theologie (die Praxis, aus der sie stammt)? Je nach Art der Unterdrückung hat die Befreiungstheologie ein etwas anderes Gesicht: im schwarzen Nordamerika und in Südafrika ist Rassismus, in Asien und Südamerika sind Armut und Machtlosigkeit das Hauptproblem. Der Primat der Erfahrung und der befreienden Praxis ist grundlegend und unbestreitbare Stärke dieser Modelle, die verdeckte Aspekte biblischer Traditionen wieder zum Leuchten bringen. Problematisch ist allerdings der Übergang von der Prophetie zur Theologie und von der Erfahrung zum Glauben. Steht die Befreiung der Unterdrückten naturgemäss im Vordergrund, so verbleibt diejenige des Unterdrückers weitgehend auf der Ebene des Postulats.

c) Man hat den Begriff der *Kontextualisation* (contextualization

models) gegenüber allen anderen Begriffen deshalb als befriedigender empfunden, weil alle Kulturen und Situationen sich im Zustand des Fluktuierens und des rapiden Wandels befinden. Eine Theologie, die sich auf ländlich-agrarische Wertvorstellungen bezieht, kann im Urbanisierungsprozess unverständlich werden. Sie muss also so flexibel sein, dass sie mit den lokalen Erfahrungen und Veränderungen wächst und zu Rande kommt. Andererseits anerkennt der kontextuelle approach die Notwendigkeit kultureller Identität inmitten des Wandels. Nachdem die Kolonisatoren gegangen sind und das Joch abgestossen wurde, muss eine neue Identitätsfindung einsetzen. Zumindest theoretisch wird hier der Versuch gemacht, Positives aus früheren und anderen Theorien aufzunehmen, z.B. die Dringlichkeit der Übersetzung und das Bedürfnis nach Freiheit. Lokale und fremde Kultur (vor allem in Gestalt christlicher Tradition) finden hier Berücksichtigung in einem grundsätzlich dialektisch verstandenen Prozess der Interaktion, der christologisch begründet oder nach Analogie der Inkarnation verstanden wird¹².

Die Theoriebildung hat, von Amerika abgesehen, allerdings noch kaum eingesetzt. Der bereits zitierte R. Schreiter sagt: «I would define local theology as the expression of the dynamic interaction of gospel, church and culture.»¹³ Evangelium meint dabei nicht nur die christliche Heilsbotschaft, sondern auch die gottesdienstliche Gemeinschaft, die Praxis der Gemeinde und das von ihr in einem kulturellen Kontext erreichte Verständnis der Schrift. Kirche bedeutet, dass uns das Evangelium auf dem Umweg des Hörens und der Gestaltwerdung erreicht. Kirche ist dann ein Komplex kultureller Muster, durch welche das Evangelium Fleisch wird und doch darüber hinausweist auf die weltweite, vergangene, gegenwärtige und kommende Kirche. Traditionen, Werte, Symbole und Lebensweisen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Orts bilden den kulturellen Kontext, ohne den Theologie doketisch und unterdrückerisch wird. So sind über das klassische Schema von fides und intellectus hinaus eine Reihe von Komponenten am Interaktionsprozess beteiligt: Exegese der Schrift, das Netzwerk von Traditionen christlicher Kirchen innerhalb ihrer Kulturmuster und das Pneuma als Erweiterung und Überholung aller Paradosis.

Das heisst dann, dass alle Theologie nur als lokal-kontextuelle

¹² Dazu Gensichen (A. 1), 208 ff.

¹³ Schreiter (A. 11), 17f. Zum Folgenden ebd. 17–20 und 26–33.

denkbar ist. Sieht man die christliche Überlieferung als eine Kette lokaler Theologien, dann kann der Dialog unter ihnen in herrschaftsfreier Weise beginnen, der Paternalismus abgebaut und die Entwicklungen in anderen Kulturen besser verstanden werden. Daneben drängt sich die Frage nach der Rolle der Gemeinschaft, nach ihrer Praxis und dem für sie sinnbildenden Geschehen (wie Gastfreundschaft, Ahnenverehrung, Übergangsriten) auf. Zugang zum Evangelium wird es vielerorts am ehesten über die Ekklesiologie geben, weil in einer Theologie der Gemeinschaft von Überleben und Befreiung, von Erhaltung und Transzendierung natürlicher Bindungen die Rede sein kann. Schliesslich erweitert sich durch den Austausch zwischen den christlichen Kirchen und ihren Traditionen der Themenkatalog lokaler Theologien bis hin zur kritischen Fragestellung und Infragestellung des Eigenen und des Anderen. Fragen an die gesamte Paradosis stellen zu können, beweist den transkulturellen und transkontextuellen Charakter lokaler Theologie.

Solche Denkweisen sind in den «Third World Theologies»¹⁴ im Entstehen begriffen. Vor der Gefahr wissenschaftlicher Abstraktion sind allerdings auch sie nicht geschützt. Wenn *über* den Kontext nur theoretisiert wird, dann fällt der Dienst an der Gemeinschaft, zu der Theologie bestimmt ist, dahin.

3. Grundintentionen und Grundprobleme kontextueller Theologie

Wenn wir nun ein paar Anliegen eines an Kontexten orientierten Denkens und Handelns zu erheben suchen, so wird mit zu bedenken sein, dass fast immer eine Kritik an der herrschenden, d. h. europäisch-westlichen, speziell deutschen Theologie – das sind Hilfsbegriffe, die, wie D. Ritschl neulich gezeigt hat, ihrerseits kritisierbar sind¹⁵ – impliziert ist. Das erklärt, weshalb wir in der folgenden Aufreihung gleichzeitig mit einigen Hauptproblemen heutiger «ökumenischer» Theologie und der derzeitigen Missionswissenschaft konfrontiert werden (man

¹⁴ Z. B. *Mission Trends* No. 3: *Third World Theologies*, ed. by G. H. Anderson und Th. F. Stransky, Eerdmans Grand Rapids 1976.

¹⁵ D. Ritschl, *Westliche Theologie im Licht der Kritik aus der Dritten Welt*, *EvTh* 39 (1979), 451 ff. Vgl. auch G. Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel*, Paris 1977.

vergleiche dazu die jüngsten missionswissenschaftlichen Rechenschaftsberichte von J. Verkuyl und H. Bürkle¹⁶).

a) *Der epistemologische Bruch* (Assmann) will den notwendigen Bruch mit der herrschenden Methode der Deduktion, die auf Ableitung von Folgerungen aus obersten Prinzipien basiert, bezeichnen. Doch beschreibt der oft geforderte, umgekehrte Weg der Induktion noch nicht in genügender Schärfe, womit nun eigentlich gebrochen wird. Ist herkömmlicherweise die Reflexion das Erste und die Praxis das Zweite (wenn überhaupt im Blick), so soll jetzt von der historischen Praxis, vom geschichtlichen Kontext ausgegangen werden, um zur Theorie bzw. zum Verstehen der christlichen Botschaft und zur Explikation des Glaubens vorzustossen. Zwar ist dieser Bruch besonders krass von den Befreiungstheologen zum Programm erhoben worden und reflektiert die Situation Lateinamerikas. Die Theologie der Befreiung ist nichts ohne die Befreiung der Theologie! Etwas weniger durchreflektiert findet sich die Forderung des Bruchs jedoch in allen Kontexttheologien, sofern sie dazu aufrufen, Situationsanalyse zu treiben und diese dann mit dem Christlichen in Verbindung zu bringen. Anstatt Einzeltheologien als Ausprägungen ihrer essentiellen Einheit zu begreifen, liegen die partikularen Denkweisen der Einheit und Universalität voraus; diese dürfen keinesfalls erschlichen werden. Befreiung der Theologie: damit sind nicht nur trügerische Denkweisen anvisiert, sondern konkret auch die Kritik am Akademismus und Rationalismus der universitären, am Leben des Volkes Gottes vorbeigehenden theologischen Arbeit; an jenem Zustand auch, wo Wissenschaft und Verkündigung auseinanderklaffen und aus der Trennung von Dogmatik und Ethik der Primat des abstrakten Denkens folgt. Schliesslich soll damit auch noch die Illusion der Theologie blossgelegt werden, die nicht ihre eigene Bedingtheit erkennt, sich über ihren eigenen Kontext nicht im klaren ist – den persönlichen, sozialen, politischen, philosophischen und historischen – und also nur über einen begrenzten Geltungsbereich verfügt.

«Wer gibt dem Abendland das Recht, seine kulturell bedingte Version des christlichen Glaubens als die allein authentische und unverfälschte anzugeben?» Wird damit nicht gerade das Christentum zum Stammeskult des weissen Mannes degradiert?¹⁷ Wie können sich pro-

¹⁶ J. Verkuyl, *Contemporary Missiology*, Eerdmans Grand Rapids 1978; H. Bürkle, *Missionstheologie*, Stuttgart 1979 (zu beiden K. Blaser in *ZMiss* VI, 1980, 57–61).

¹⁷ Gensichen, 198; vgl. auch L. Vischer, *Europäische Theologie weltweit herausgefordert*, OeR 3/1979.

vinzielle Kulturen zu Hüterinnen der Tradition aufspielen? Erklärlich ist dies nur als Ausdruck einlinigen Denkens von einem Zentrum zur Peripherie hin, dem ökonomische Unterdrückungsstrukturen parallel gehen. Deshalb auch der Export kontextueller Fragestellungen wie die Entmythologisierung oder die Säkularisation.

Erscheint im epistemologischen Bruch die Notwendigkeit, den theologischen Paternalismus abzuschütteln, so bleibt dann doch als Schlüsselfrage zurück: wer trifft die Entscheidungen im Prozess der Kontextualisierung des Evangeliums und der Kirche? Die Autonomie und Einheimischwerdung des Klerus oder die Herausbildung einer neuen Theologenklasse lösen dieses Problem ja noch nicht. Mittels einer bestimmten Tradition sind hegemoniale Tendenzen weiterhin durchsetzbar, wenn auch auf subtile Weise. Es geht also darum, ein neues Verständnis von Geschichte und Überlieferung zu gewinnen und ein Weg dazu ist die Einsicht in die Kontextualität aller Theologie.¹⁸

b) *Suche nach neuer Identität* steht hinter allen Bemühungen um kontextgerechte Aussage und Praxis. Zu präzisieren ist, dass kollektive wie individuelle Identität auf dem Spiele stehen, und zwar nicht abstrakt um der Identität willen, sondern um konkret als Afrikaner oder Asiate zum Evangelium in ein Verhältnis zu treten. Nicht nur im Kontext des Rassismus tritt die Frage auf: «Wie kann der Gott der weissen Unterdrücker der Gott der schwarzen Unterdrückten sein?» «Wie kann ich als Nichteuropäer Christ sein?» bewegt manche Afrikaner und Asiaten ebenso sehr, wenn sie bedenken, dass das Bekenntnis zu Christus sie ihrer eigenen Volksgemeinschaft und Kultur gegenüber zu isolieren droht. Auf diesem Hintergrund ist die vor allem in der afrikanischen Theologie stark akzentuierte Bezugnahme auf die Religion der Väter zu verstehen, die, wenn sie nicht das Alte Testament ersetzt, jedenfalls in Kontinuität mit dem Christsein gedacht wird. Welcher Art solche Kontinuität sein soll, ist freilich gerade eines der Hauptprobleme kontextuellen Denkens. Wer nicht so weit zu gehen geneigt ist, wird jedenfalls den Rückbezug auf die kulturellen Ausdrucksweisen, die Sozialgestalt des Lebens von Einheimischen und, wie in manchen Gegenden Asiens, den Eintritt in den Dialog mit den nichtchristlichen Glaubensgemeinschaften fordern. Zeitgemässe Form des christlichen Zeugnisses wäre der Dialog, nicht der Bekehrungstrieb. Man vergesse nicht, dass die Suche nach neuer Identität auf dem Hin-

¹⁸ Schreiter (A. 11), 12–14.

tergrund von Abhängigkeitsstrukturen, von Folterkammern und menschenunwürdigem Dasein zu sehen ist; die Menschenrechte haben deshalb hohen Stellenwert.¹⁹ Auch wenn umstritten ist, wie und auf welche Weise neue Identität, zumal christliche, konstituiert wird, strittig darf nicht sein, dass nach Perioden unsäglichen Leidens und der Entfremdung die Behauptung eigener Identität für viele Menschen dringlich ist. An dieser Stelle verdichtet sich die Kritik an der westlichen Theologie in einer spezifischen Richtung. Es steckt darin nicht nur das Unbehagen, es mit Importware zu tun zu haben, sondern die Überzeugung, dass christliche Wahrheit zunächst partikular ist. Gemeint ist nicht nur die Partikularität der Offenbarung Jesu Christi, sondern der Ort des Theologen. Allgemeine Lehren von Gott und vom Heil taugen nichts; sie bilden vielmehr die Voraussetzung für Absolutheitsansprüche und für die Disqualifizierung von sog. Heidnischem.

Die Bestimmung der Identität einer lokalen Gemeinschaft bleibt aber eine sehr komplexe Aufgabe, insbesondere wegen des Kulturwandels.²⁰ Lokale, kontextuelle Theologien können nicht daran vorbeisehen, dass die Folgen der Industrialisierung, Urbanisierung und des Kulturkontakts vielfach zum Zusammenbruch traditioneller sozialer Muster führen. Nyereres Ujamaadörfer sind beispielsweise ein Versuch, eigene Wurzeln mit der modernen Interdependenz zu verbinden. Neue Sprache zu finden ist oft schwierig, weil nur die alte, z. B. die des Unterdrückers, zur Verfügung steht; afrikanische Theologie wird sich darum vielleicht in Proverbien, melanesische in Gesängen und schwarze in Spirituals ausdrücken. Und wie ist die lokale Ausdrucksweise des Glaubens mit der katholischen Identität der Christen verbindbar? Voneinander zu lernen gäbe es jedenfalls vieles, gerade in der Anthropologie: «Let the East continue to excel in mysticism and the West in metaphysics. We in Africa shall excel in human relations and that is our gift to the world...»

c) *Befreiung der Armen* ist das dritte hier zu nennende Grundanliegen. Sofern kontextuelle Theologie sich auf Wahrnehmung und Erfahrung eines Kontextes bezieht, ist Arm- und Unterdrücktsein eine Grunderfahrung, eine Metapher, die die Wirklichkeit des Hungers, des Leidens, der Krankheit, der Ausrottung und schlechter Handelsbedin-

¹⁹ Vgl. Kirche im Entwicklungskonflikt (Daressalam 1976), Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge 6, Juni 1977, 22 f.

²⁰ Schreiter (A. 11), 14–16; Gensichen (A. 1), 201.

gungen abdeckt.²¹ So ist Befreiung von Armut nicht nur eine Stossrichtung der Befreiungstheologie, sondern jeglicher Theologie, die der Meinung ist, an jenen schrecklichen Realitäten vorbei lasse sich heute nicht mehr vom Evangelium reden. So dient der Arme als hermeneutischer Schlüssel dessen, was das biblische Zeugnis als Befreiung anbietet, als Schlüssel auch für das Verstehen Gottes als eines Exodus- und Befreiergottes. Strittig ist, ob Teilnahme am politischen Kampf Voraussetzung einer dann einsetzenden theologischen Besinnung auf den Gott der Befreiung und auf den biblischen Begriff der Armut sei, wie das zuweilen von lateinamerikanischen Autoren suggeriert wird. Anderwärts, wo die Voraussetzungen für die politische Klassenanalyse möglicherweise nicht gegeben sind, kann demselben Anliegen durch Rekurs auf die Anthropologie Rechnung getragen werden (z. B. in Afrika). Die sog. ganzheitliche Betrachtung des Menschen, die dem Materiellen ebensoviel Aufmerksamkeit schenkt wie dem Spirituellen (und umgekehrt), lässt uns in der Bibel diejenigen Traditionen entdecken und aufwerten, die von der Speisung der Hungrigen, Heilung des Kranken, Hilfe an die Armen sprechen. Der einzelne Mensch ist da übrigens Teil des Ganzen; seine Befreiung dient derjenigen seines Volkes.

Wird Hoffnung spiritualisiert und privatisiert – und hier setzt wiederum die Kritik an uns ein und an –, dann vergisst die Theologie die sozio-politische Realität. Befreiung – sie ist das Herz des Evangeliums – muss ganz konkret gelebt werden. Reichtum und Einfluss verhindern aber ein angemessenes Zeugnis in der Welt. Darum die Skepsis etwa der Befreiungstheologen politisch-progressiven Theologien von Europäern gegenüber. Diese sind angeblich ihrer eigenen Klassenbedingtheit nicht inne und darum faktisch oft reaktionär. Die Trennung von Transzendenz und Immanenz, von Geistlichem und Natürlichem fördere nur eben die direkte oder indirekte Einflussnahme im Sinne der Herrschenden. Konsequenter schliesst an dieser Stelle die Forderung nach neuen Modellen theologischer Ausbildung an, um der Befreiung der Armen zu genügen; das Programm der Kontextualisierung ist ja denn auch in diesem Zusammenhang entstanden.²² Da geht es also nicht mehr bloss um die Heranbildung von «christian leaders», sondern um die Entwicklung relevanter, kontextgerechter Fragestellungen – Aufgabe, die nicht von professionellen Theologen allein, sondern ebenso sehr von

²¹ Kirche im Entwicklungskonflikt (A. 19), 8–11.

²² Innerhalb des Theological Education Fund, vgl. Gensichen, 204.

engagierten Laien, ja von dem um seine Befreiung ringenden Volk wahrgenommen werden muss. Aber hier liegen noch viele ungelöste Fragen.

Das mit diesen Überlegungen gegebene Grundproblem besteht in der Spannung «von Gehalt und Gestalt der evangelischen Botschaft»²³, zwischen kontextuellem Geltungsbereich und übergreifendem Anspruch des Evangeliums Jesu Christi. Einerseits gehört es zur Eigenart der christlichen Botschaft, dass sie sich in immer neuen Situationen und Kontexten expliziert. Verkündigung von dem in Christus Heil wirkenden Gott kann nicht privat und lokal eingeschränkt werden. Dass es möglich war, in kontextuellen Versuchen gemeinsame Grundlagen herauszuschälen, bestätigt diesen transkulturellen, ökumenischen Charakter. Und darum gehört der missionarische Geist zu den Zeichen gesunder Kirche und Theologie. Andererseits aber ist der auf das Evangelium gegründete Glaube «fides ex auditu», d. h. wir bekommen davon Nachricht durch konkrete Menschen in einem konkreten Kontext. Zur lebendigen Realität wird die Botschaft von Christus erst, wenn sie in der Geschichte mit ihren Begrenzungen und Zweideutigkeiten inkarniert ist. So ringt kontextuelle Theologie um die dialektische Verbindung der ökumenischen Identität des Evangeliums mit seiner partikularen Manifestation. Recht verstanden ist das ja auch das christologische Grundproblem: in der Partikularität des Menschseins Jesu manifestiert sich die Universalität Gottes, und anders als im Kreuz ist diese nicht zu haben. Im Bemühen, sowohl der Katholizität wie dem inkarnatorischen Charakter christlicher Theologie zu entsprechen, wird also Theologie im Kontext den kulturellen Romantizismus hinter sich lassen, so dass andere, die hören wollen, hören können.

Aus der bisherigen Debatte lassen sich, so scheint mir, einige Lehren für uns ziehen, für unsere wissenschaftliche und praktische Arbeit, die ich nun einfach in Thesenform ungeschützt hinstelle.

4. Zur Tragweite des Problems

1. Das Evangelium und der Westen sind nicht dasselbe. Wir entdecken neu seine Fremdheit. Niemand hat das Monopol seines rechten Verstehens. Was Evangelium ist und sein kann, muss immer neu

²³ Gensichen (A. 1), 206.

gesucht und erarbeitet werden in der Freiheit für einen neuen Kontext.

2. «Tout l'évangile pour tout l'homme et tout homme». Dem ganzheitlichen Charakter des Evangeliums entspricht ein ganzheitliches Konzept der Verkündigung und des christlichen Handelns. Berufung, Existenz und Glaube des Christen sind umfassend.

3. Die hermeneutische Debatte kann sich nicht mehr einfach innerhalb einer theologischen Kultur abspielen, deren hauptsächlichste Sorge die Aktualisierung wissenschaftlich erforschter Texte ist. Zur Forderung, unseren eigenen Kontext besser zu erforschen und zu verstehen, gesellt sich diejenige nach Identifikation: wem gilt unsere Solidarität?

4. Die von der Theologie erklärte und aktualisierte Botschaft von Jesus Christus ist universal in der Masse, als sie in einem besonderen Kontext verwurzelt ist. Dann können Kontexte koexistieren und kommunizieren, zum Zeugnis der Einheit in der Vielfalt und der Vielfalt in der Einheit gelangen. Das Modell der konziliaren Gemeinschaft, in der Ökumene erarbeitet, bekommt so gleichsam erkenntnistheoretische Bedeutung.

Im Grunde sind die Merkmale kontextueller Theologie, ihre Anfragen und Anklagen eine Herausforderung an die sog. «wissenschaftstheoretische Verantwortung» der Theologie. Wenn zukünftig Theologie nur noch als ökumenische möglich und denkbar sein sollte, was ist dann Theologie?²⁴ Welchen Rang hat darin der Kontext, die Induktion, die Praxis? Und inwiefern ist die Wirklichkeit von Kontexten nur interdisziplinärer Wahrnehmung zugänglich, so dass theologischer Methode nur begrenzter Stellenwert zukäme? Welchen Einfluss haben die hier formulierten Beobachtungen auf die Organisation und den Unterricht in Theologie, die an den heutigen Fragen von Mission und Evangelisation, von interkulturellem Austausch und ökonomischen Unterdrückungssystemen nur noch zu ihrem grossen Schaden vorbeikommen?

Die blosse Aufzählung dieser Probleme zeigt, dass wir von ihrer Beantwortung noch weit entfernt sind. Ich meine jedoch, dies sei das wissenschaftstheoretische Problem der Zukunft. Aber hier stossen wir auf eine der empfindlichsten Lücken der bisherigen Debatte um den Kontext: das Theoriedefizit. In der Tat: jedermann fordert kontextge-

²⁴ Ritschl (A. 15), 462f.

rechte Theologie und einige praktizieren sie; auf welche Weise jedoch ihr An- und Grundsatz zu rechtfertigen und zu bewahrheiten sei, dafür haben wir noch kaum Hilfen, keine befriedigende Theorie. Man repetiert dann einfach Slogans, ohne sich über deren Tragweite und Grenzen Rechenschaft zu geben. Hier sehe ich Aufgaben für die nächste Zukunft. Ob die daraus entstehenden Überlegungen dann auch in anderen Kontexten verstehbar sind, wird sich zeigen müssen. Jedenfalls könnte hier ein aus unserem besonderen Kontext geborener Beitrag zum ökumenischen theologischen Dialog liegen. Auch anderswo wird man sich früher oder später die Frage stellen müssen: gibt das Evangelium selbst den «Auftrag zum Kontext», wenn ja: wie, wenn nein: warum? Was bleibt von ihm als einziger, universaler, entscheidender und unumstösslicher Wahrheit, wenn es nur in kontextueller Brechung erscheint? Die Frage nach den Kriterien der authentischen Bezeugung christlichen Glaubens in jeweiligen Kontexten, nach der Instanz, welche solche Kriterien formuliert, nach dem «Faktor der kritischen Diskontinuität» (H. W. Gensichen) im Prozess der Kontextualisierung, bleibt gestellt.

Eines dürfte nicht geschehen: dass wir nicht mehr zuhören wollen, sei es, weil wir von der Geschichte gebrannte Kinder sind, sei es aus akademischem Dünkel.²⁵ Kontextuelle Theologien erreichen uns zunächst nicht in Büchern, sondern in Liedern, Gedichten, Gebeten, Tänzen und Sprichwörtern (was W. Hollenweger «mündliche Theologie» genannt hat). Meine Darlegungen dürften also weitgehend unter das Verdikt dessen fallen, was nicht-europäische Kritik an uns zu kritisieren pflegt. «Wenn man eine praktische Frage stellt, hat der Westen immer die Tendenz, eine akademische Antwort zu geben; stellt man eine akademische Frage, hat der Westen meist eine pragmatische Antwort bereit», meinte ein Afrikaner. Vielleicht macht es aber einen Unterschied, ob man sich dessen bewusst ist oder ob man naiv weitermacht, als wäre nichts geschehen. Wichtiger als alles andere ist deshalb die Frage, was wir mit kontextuellen Denkweisen anfangen und wie wir damit umgehen.

Eine *kontextuelle* Frage – eine *ökumenische* Verheissung!

Klauspeter Blaser, Lausanne und Basel

²⁵ Man darf sich im Bemühen, zuzuhören und verstehen zu wollen, nicht durch die zum Teil berechnete Kritik D. Ritschls (A. 15) beirren lassen. Er sieht das Problem einseitig in der Perspektive der Theorie anstatt derjenigen der missionarischen Kommunikation. Dazu: cui bono?