Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 45 (1989)
Heft: 1

Artikel: Einheit des christlichen Glaubens und kulturelle Verschiedenheit : zur Frage einer "Theologie der Kultur"

Autor: Plathow, Michael

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878226

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Einheit des christlichen Glaubens und kulturelle Verschiedenheit

Zur Frage einer «Theologie der Kultur»

Die Frage nach einer «Theologie der Kultur» stellt sich heute in den spannungsvollen Rahmen von universalem Anspruch des auf Einheit hin angelegten christlichen Glaubens und von regional geprägten Gestaltungen und Antworten des christlichen Glaubens, wozu auch die einheimischen inkulturierten Theologien gehören. Diese Spannung charakterisiert auch die ökumenische Arbeit, denkt man an die Bemühungen um die Studie «Rechenschaft geben von der Hoffnung, die in uns ist» seit der Konferenz in Akkra 1976 und an das laufende Projekt der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung der ÖRK «Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekennen des apostolischen Glaubens». Sie spiegelt auch die Verschiebung in der Statistik der Weltchristenheit wider. Lebten um 1900 noch 85,5% der Gesamtchristenheit in Europa und Nordamerika, so werden – soweit wir Menschen das überhaupt vorausberechnen können – es im Jahr 2000 noch 41,5% sein; die Mehrheit der Christen wird dann in von regionalen Kulturen geprägten Christentümern leben. Angesichts der Spannung zwischen Regionalisierung und Universalität christlicher Glaubensantworten stellen sich im Zusammenhang einer «Theologie der Kultur» einige Fragen, denen im folgenden nachgegangen werden soll: die Frage nach dem, was mit «Theologie der Kultur» und überhaupt mit «Kultur» gemeint ist; die Frage nach dem Einfluss der verschiedenen «Kulturen» auf die Bezeugungen des christlichen Glaubens und damit die Frage nach Verschiedenheit und Einheit der Theologien sowie die kritische Rückfrage, ob der universale Anspruch des christlichen Glaubens etwa mit nur der weltweiten Expansion der naturwissenschaftlich-technischen Lebensweise westlich-abendländischer Herkunft verknüpft war, die nun einer zunehmenden Kritik gerade auch aus anderen Kulturbereichen unterzogen wird; schliesslich stellt sich die Frage nach den theologischen Voraussetzungen und Aspekten einer «Theologie der Kultur».

I. Fragestellungen nach einer «Theologie der Kultur» heute

Die Erfahrung der Grenzen des Wachstums, der Begrenztheit der Energieressourcen, der selbstzerstörerischen Möglichkeiten konventioneller und nuklearer Verteidigungsstrategien, der negativen Folgen naturwissen-

schaftlich-technischer Entwicklungen für die Umwelt, des Gemeinschaftsverlustes der Menschen in der Anonymität unserer Städte, der Computerisierung der Arbeitsplätze, des Übermasses an Unterhaltungskonsum sowie der Kostenentgrenzung medizinischer Technologie macht es heute leicht, kulturkritische Stellungnahmen gegenüber der westlichen Zivilisation abzugeben.

Nun ist die westliche Kultur heute geprägt durch die naturwissenschaftlichen Errungenschaften, die technische Machbarkeit und säkulare Gesellschaftlichheit; sie verdichtet sich im Anthropozentrismus des sich autonom verstehenden Menschen, der nun aber dem technisch Möglichen in eigener ethischer Indifferenz normative Bedeutung beimisst. Der Zunahme an technischem Know-how mit der Verobjektivierung der Umwelt und der Rationalisierung aller Lebensbezüge entspricht eine Minderung der direkten Wirklichkeitserfahrungen und eine Ausweitung der Intellektualisierung aller Lebensbereiche[1] sowie die Subjektivierung einer immer schmaler werdenden, zugleich pluralistischen Sinnebene, die den «Zwang zur Häresie»[2] zur Folge hat. «Der Verlust der Mitte»[3] wird konstatiert, der die Sinn- und Wertedimension – gelegentlich auch die Frage nach Gott – wohl in «Sonntagsreden» beschwören lässt, doch dies häufig ohne entsprechende Wirkungen für ein ganzheitlich gelebtes Leben vor Gott in der säkularen Kulturwelt. Die polemischen Etiketten wie «Fussball-Kultur», «Coca-Cola-Kultur», «Computer-Kultur» in Kabaretts wie auch die prophetischen Warnungen von Philosophen und Theologen, Journalisten und Pfarrern verbleiben ebenfalls «Rufe in der Wüste».

Auf diesem Hintergrund einer mehr plakativen Charakteristik der «geistigen Situation» unserer Zeit hat jene von den «Kulturwissenschaften» gestaltete Vortragsreihe anlässlich des 600. Jubiläums der Heidelberger Universität 1986 «Kultur und Gedächtnis» Signalwert, ja, signifikante Bedeutung. Überhaupt lässt sich gegenwärtig ein verstärktes Interesse in den Geistes- und Sozialwissenschaften[4] wie in den Kunstwissenschaften –

[1] M. Plathow, Die Mystik und das Wort. Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis heute: VIII. Theologisches Südosteuropaseminar (24.–31.8.1986 in Budapest), Heidelberg 1986.

[2] P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie, Frankfurt 1980.

[3] H. Sedlmeyer, Der Verlust der Mitte, Salzburg [8]1976.

[4] Vgl. u.a. Fr. Steinbacher, Kultur. Begriff – Theorie – Funktion, Berlin-Köln-Mainz 1976; W.E. Mühlmann, Homo creator, Wiesbaden 1962; B. Malinowski, Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur, Zürich 1949; H. Marcuse. Kultur und Gesellschaft I und II, Frankfurt 1965, 1970; H.O. Thurn, Soziologie und Kultur, Stuttgart 1976.

aber auch in der Theologie[5] – feststellen für das, was mit «Kultur» gemeint ist; so fand etwa 1978 in Sa. Margharita an der italienischen Riviera ein Symposium statt mit dem Thema: «Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur»; W. Pannenberg hat die Vorträge und Diskussionsprotokolle veröffentlicht: hochinteressante Beiträge aus Philosophie, Theologie und den verschiedenen Kunstwissenschaften.[6] Prof. Agazzi gibt in seiner Schlusszusammenfassung den Faden der ganzen Tagung wider, wenn er feststellt, «dass das Thema der Abwesenheit Gottes sich als besonders schwierig erwiesen hat, weil eine Abwesenheit auf irgendeine Weise die Existenz des gerade Abwesenden immer voraussetzt. Deshalb hat die Behandlung dieses Themas als eine indirekte Rede über die Anwesenheit Gottes in der modernen Kultur erscheinen können, und sie ist tatsächlich die beste Einführung zu einer solchen Rede gewesen»[7]. Diese Kernaussage gibt auch W. Pannenbergs Anliegen treffend wieder. Eine gewisse Entsprechung weist sie zu der positiven Aufnahme einer «Theologie der Kultur» bei P. Tillich[8] auf; ihn beschäftigte in den ersten Jahren nach dem 1. Weltkrieg – aber auch in späteren Jahren – von seinem korrelationstheologischen Ansatz her immer wieder dieses Thema: «Religion» als das unbedingte Angegangensein und Ergriffensein vom Unbedingten, Absoluten und Heiligen meint die «Substanz der Kultur» und «Kultur» als das gesamte geistige Leben der Menschen meint die «Form der Religion»[9]. Damit erweist sich «Religion» als die Tiefendimension aller «Kultur», die P. Tillich in diesem Sinn gegen Autonomie und Heteronomie nur als «theonome» gelten lässt.[10] Demgegenüber konnte sich K. Barth von seinem offenbarungstheologischen Ansatz her – in Reaktion auf P. Tillich und darüber hinaus auf den Kulturprotestantismus etwa Fr. Schleiermachers und A. Ritschls – in dem Vortrag von 1926 «Kirche und Kultur» nicht auf eine eigenständige ‹Kultur› und «Theologie» der Kultur einlassen: «Das Thema: «Kirche und Kultur» bezeichnet also die nur im Hören des Wortes Gottes zu beantwortende Frage nach der Bedeutung

[5] W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 305ff.; 460ff.

[6] W. Pannenberg (Hg.), Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur, Göttingen 1984.

[7] Ebd. 191.

[8] P. Tillich, Ges. Werke IX, 13ff.; 32ff.; 47ff.; 82ff.; 94ff.; I, 318ff.; II, 91ff.

[9] P. Tillich, Ges. Werke IX, 84.

[10] Ebd. 19f.

dieser Aufgabe für jeden Menschen»,[11] eben die Humanität, die in Jesus Christus verheissen und erfüllt ist und in der Versöhnungstat Christi auf die Vollendung in der Erlösungstat Gottes hin schon geschenkt ist. Von diesem Ausgangspunkt erfährt die Kulturarbeit in der Gesellschaft ihre Bestimmung als Spiegel der ausschliessenden Humanisierung Christi.

In der «dialektischen Theologie» wurde es dann zunächst still um die Frage nach einer «Theologie der Kultur», bis sie wiederum seit einiger Zeit aufbrach. In diesem Zusammenhang ist auch das erwähnte Symposion «Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur» einzuzeichnen, dessen systematisch-theologischer Grundgedanke uns weiter begleiten wird. Damit verbindet sich die kritische Rückfrage zum «Kultur»-Verständnis bei diesem Symposion und ebenso bei P. Tillich, ob nämlich «Kultur» nicht mehr bedeutet als das geistige Zusammenleben und die Künste der Menschen, etwa auch Zivilisation einschliesst. Damit aber stellt sich die Frage nach dem, was mit «Kultur» gemeint ist.

II. Kultur, kulturelle Verschiedenheit als Frage nach der Einheit des christlichen Glaubens

H.-G. Gadamer schreibt in dem Beitrag «Die Kultur und das Wort»: «Wenn ich ein philosophischer Dichter vom Range Plato wäre, könnte es mir nicht schwerfallen, einen Dialog zu dichten, in dem Sokrates jeden einzelnen unter uns fragte, was er eigentlich mit Kultur meine. Und jeder von uns würde wohl am Ende die Antwort schuldig bleiben, das heisst, wir würden alle wissen, dass Kultur etwas ist, was uns trägt, aber keiner von uns wäre wissend genug, sagen zu können, was Kultur ist».[12] H.-G. Gadamer drückt so treffend aus, dass wir uns dem Verständnis von «Kultur» nur tastend, auf verschiedenen Pfaden nähern können, ohne es wirklich zu erfassen, es eindeutig zu definieren; «Kultur» bleibt ein offenes System, in dessen Kraftfeld eine Fülle höchst verschiedener Faktoren zusammenwirken. In diesem Sinn verstand E. Cassirer «Kultur» als «sinnliche Gestalt

[11] K. Barth, Kirche und die Kultur: Die Theologie und die Kirche, München 1938, 371; vgl. aber auch K. Barths «Lichterlehre» in KD IV^3, § 69,2, wo sich andere Akzentsetzungen in K. Barths theologischer Beurteilung der «weltlichen» Phänomene feststellen lassen, eine Veränderung, die K. Barth in dem Aufsatz «Die Menschlichkeit Gottes», ThSt 48 (1956), schon theologisch reflektierte.

[12] H.-G. Gadamer, Die Kultur und das Wort: «Kultur als christlicher Auftrag heute», hg. A. Paus, Graz-Wien-Köln 1961, 11.

geistiger Tätigkeit» und T.S. Eliot erkennt sie als «Gesamtform, in der ein Volk lebt von der Geburt bis zum Grabe, vom Morgen bis in die Nacht und selbst im Schlaf»[13]. Weitere Bedeutungsaspekte eröffnet die etymologische Herleitung. Die lateinische Herkunft des Begriffs «Kultur» vom Verb *colere,* was bebauen, pflegen, hegen, veredeln meint, weist darauf hin, dass «Kultur» mit «Natur» in Beziehung steht. «Kultur» wird dort angetroffen, wo Natur bebaut, gepflegt, gehegt und veredelt wird und Technik, Technologie und Zivilisation so ermöglicht wird. Erst J. Rousseaus Kulturkritik stellt Kultur und Natur einander konträr gegenüber; der Gegensatz zu Kultur ist jedoch die Unkultur, die Barbarei. Kultur ist intentional ausgerichtet auf Wert- und Zielvorstellungen und getragen von Werten, die, in gestifteten und zu verantwortenden Institutionen vertreten und weitergegeben, Stützfunktionen für das individuelle, gemeinschaftliche und gesellschaftliche Leben der Menschen einer Region darstellen.

Aus dieser sehr knappen Annäherungsbeschreibung lassen sich drei Aspekte einer Bestimmung von Kultur entnehmen:

- das durch das Handeln der Menschen zu einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Region Hervorgebrachte und Gestaltete in Ackerbau, Technik, Recht, Wissenschaft, Kunst und Religion,
- der Prozess des Hervorbringens und Gestaltens von Kulturgütern, Kulturinhalten und Kulturmodellen,
- die in Wechselbeziehung miteinander stehenden Lebensstile und Handlungen von Menschen, die durch bestimmte Werte und Ziele in einem Bereich geprägt sind.

«Kultur» erweist sich somit als «integral, ein Ganzes, in dem verschiedene Komponenten und Ausdrucksformen von bestimmten zentralen Wertvorstellungen zusammengehalten werden, und das alle menschlichen Verhaltensweisen bestimmt»; dies ist «dynamisch, ständigem Wandel ausgesetzt ... Kultur ist korporativ ..., Sache einer Gemeinschaft ...»; schliesslich ist Kultur «plural»[14].

Dieses sich als offenes System zeigendes Verständnis von «Kultur» verstehen nicht wenige eng verbunden mit dem Phänomen «Religion»; T.S. Eliot vermag zu sagen: «Das, was wir Kultur eines Volkes nennen, und das, was wir seine Religion nennen, sind zwei verschiedene Aspekte derselben Sache, und zwar ist die Kultur ihrem eigentlichen Wesen nach die – um es einmal so auszudrücken – fleischgewordene Religion eines Vol-

[13] Vgl. die Artikel «Kultur»: RGG³ IV, 94ff.; L Th K 6, 669ff.; EStL 1178; HWPh 4, 1309.

[14] H.W. Gensichen, Evangelium und Kultur: Religion und Mission. Ges. Aufsätze; hg. Th. Sundermeier; W. Gern, München 1985, 117f.

kes».[15] Diese Verknüpfung von «Kultur» und «Religion» ist auch bei P. Tillich von seinem existentialontologischen Ansatz festzustellen[16], ebenso u.a. bei K. Rahner[17] und P. Scherer[18] von einem transzendentaltheologischen Ausgangspunkt und auch bei W. Pannenberg[19], der nun aber verstärkt kulturanthropologische, sozialkulturelle und empirische Forschungsergebnisse zum Verständnis von «Kultur» aufnimmt. Dieser methodische Zugang W. Pannenbergs soll auch für das Bedenken der «kulturellen» Einflüsse auf die sog. «einheimischen» Frömmigkeitsgestaltungen und Theologien fruchtbar gemacht werden; nur so scheinen die sozialkulturellen Elemente der verschiedenen akkulturierten Theologien wirklich in den Blick gefasst werden zu können und damit die regional-kulturelle Geprägtheit des christlichen Glaubens, wie sie in der sog. «afrikanischen Theologie»[20], «japanischen Theologie»[21], «chinesischen Theologie»[22], «europäischen Theologie»[23] sowie in den verschiedenen politischen Befreiungstheologien wie «lateinamerikanische Theologie»[24], «schwarze Theologie»[25] usw. sich heute manifestiert.

Versucht man die regional-kulturell geprägten Glaubensäusserungen zu analysieren, so trifft man auf den Tatbestand, dass sie sich zum grossen Teil noch im *status nascendi* befinden; auch handelt es sich um verschiedene Gattungen: Predigten, Gebete, Lieder, Aufrufe, reflektierte Darlegungen, ferner liturgische Formen, Lebensstile, Gebräuche usw. Unter diesem Vorbehalt mag ein Überblick skizziert werden über die kulturellen Elemente und kulturprägenden Faktoren – und damit über die Voraussetzun-

[15] T.S. Eliot, Zum Begriff der Kultur, Frankfurt 1961, 30.

[16] Vgl. Anm. 8.

[17] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg [7]1976, 83ff.

[18] P. Scherer, Kultur: StL 5, 164ff.

[19] W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1985, 305ff.

[20] Vgl. u.a. J. Mbiti, Afrikanische Religion, Berlin-New York 1974; Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika I, II, III, München 1965, 1967, 1968.

[21] K. Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes, Göttingen 1972; Gott in Japan, hg. Y. Seiichi, U. Luz, München 1973; The Northeast Asia Journal of Theology Nr. 22/23, 1979; W. Böttcher, Rückenansichten, Stuttgart 1973.

[22] Wie Christen in Asien denken, hg. D.J. Elwood, Franfurt 1979.

[23] Europäische Theologie, herausgefordert durch die Weltökumene: KEK Genf 1976, Studienheft 8; Tr. Rendtorff (Hg.), Europäische Theologie, Gütersloh 1980.

[24] G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München 1973; H.-J. Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978; R. Frieling, Befreiungstheologien: Studien zur Theologie in Lateinamerika, Göttingen 1984.

[25] Christus der schwarze Befreier, hrsg. Th. Sundermeier, Erlangen 1973; J.H. Cone, Schwarze Theologie, München 1971.

gen kontextueller Akzentsetzungen – in den akkulturierten Theologien und indigenen Gestaltungen des christlichen Glaubens. Folgende «kulturellen» Prägeelemente lassen sich erheben; sie sind in einem lebendigen Wechselprozess miteinander verbunden: in einer regionalen Tradition gewachsene Denkformen, typische Begriffe und Gebräuche, literarische Eigentümlichkeiten, politische und gesellschaftliche Herausforderungen, eigene Frömmigkeitsstile, die Betonung bestimmter biblischer Aussagen, die Hervorhebung ausgesuchter theologischer Gedanken und Topoi, indigene Institutionen usw.

Sie haben ihre Voraussetzungen:

- in der eigentümlich geprägten Psychologie und Mentalität einer regionalen Bevölkerungsgruppe und ihrer Geschichte,
- in gesellschaftlichen Gegebenheiten,
- im kulturell-sozialen Hintergrund, der sich in Gebräuchen, Lebensstil, Institutionen, Berufen, Literatur, Recht, Theater, Tanz usw. ausdrückt,
- in einheimischen philosophischen und religionsgeschichtlichen Traditionen,
- in der Verwurzelung in bestimmten biblisch-theologischen Traditionen,
- in der eigenen missions- und kirchengeschichtlichen Entwicklung,
- in indigenen Formen und Strukturen gottesdienstlichen und gemeindlichen Lebens.

Die so geprägten regionalen Äusserungen und Antworten des christlichen Glaubens werden nun in der interkulturellen Kommunikation und im ökumenischen Dialog einmal ihrer kulturellen Eigenart und eigenen Fremdheit zum anderen ihrer Verbundenheit durch die Gemeinsamkeit des christlichen Glaubens bewusst. In der indigenen Besonderheit erfährt man in neuer Weise seine Identität im christlichen Glauben, der ausschliessende und einzigartige Geltung beansprucht; eingebunden in die plurale Verschiedenheit gelebten und bedachten christlichen Glaubens erfährt man zugleich die eigene kulturelle Verwurzelung und Eigenart.

Damit aber stellt sich vom Zugang der regional-kulturell geprägten Glaubensäusserung innerhalb der weltweiten Christenheit her erneut das Sachproblem «Einheit des christlichen Glaubens und kulturelle Verschiedenheit in einer ‹Theologie der Kultur›». Es handelt sich dabei zunächst weniger um ein Thema ökumenischer Organisation und kirchenpolitischer Strategie als vielmehr um eine theologische Frage, eben die Frage nach einer «Theologie der Kultur» im ökumenischen Kontext, der im folgenden nachgegangen wird.

III. «Theologie der Kultur» als Bedenken der Einheit des christlichen Glaubens in der «kulturellen» Verschiedenheit

Ein Grundmodell für die spannungsvolle Verbindung von Einheit des christlichen Glaubens und kultureller Verschiedenheit, von regionaler Eigenständigkeit und weltweiter Ökumenizität, von der Partikularität und Universalität, von «Eigenart und Einzigartigkeit»[26] in einer «Theologie der Kultur» hat Nikolaus von Kues in seiner «Theologie der Religionen» «*De pace fidei*» aufgestellt: als Präsupposition nimmt er die transzendentalontologische Einheit an; sie faltet sich in eine Vielheit aus, um wieder in die Einheit zurückkehrend in ihr zu koinzidieren. In Entsprechung zu Nikolaus von Kues: *«una religio in rituum varietate»* könnte für eine «Theologie der Kultur» gelten *«una fides in culturarum varietate»*. Formal gesehen steht auch dieses Modell der «Einheit in der Mannigfaltigkeit» in irgendeiner Weise hinter den folgenden Überlegungen; im Unterschied zu den transzendentalgeprägten Kategorien Nikolaus von Kues soll jedoch von biblisch-theologischen Überlegungen ausgegangen werden; ferner sollen im Unterschied zu Nikolaus von Kues die kulturprägenden Elemente, die die Verschiedenheit «indigener» Glaubensäusserungen mitbestimmen, empirisch ernst genommen werden. Die sich eventuell stellende Frage, inwiefern die «kulturellen» Prägungen stärker sein können als die konfessionellen und somit konfessionelle Schranken überwinden helfen können, soll hier nur aufgeworfen werden; sie bleibt zukünftigen Beobachtungs- und Forschungsaufgaben überlassen. Nach diesen methodischen Vorbemerkungen wird das Thema nun unter drei systematisch-theologischen Aspekten entfaltet:

a) Das kulturelle Handeln der Menschen – schöpfungstheologisch.
b) Christus und Kultur – christologisch.
c) Kirche und Kultur – pneumatologisch.

a) Das kulturelle Handeln der Menschen – schöpfungstheologisch.

Vertieft man sich in die biblisch-theologischen Aussagen im Alten Testament über das «kulturelle» Handeln der Menschen, so fällt zunächst auf, dass im jahwistischen Schöpfungsbericht dieses mit *abad* bezeichnet

[26] H. W. Gensichen, Einzigartigkeit und Eigenart, Erwägungen zur Frage der «einheimischen» Theologie: Religion und Mission, hg. Th. Sundermeier, W. Gern, München 1985, 99ff.

wird, ein Äquivalent zum lateinischen *colere,* von dem Kultur und Kult als Gottesdienst sich entwickelte[27]: «Und Gott nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten, dass er ihn bebaue und bewahre» (Gen 2, 15). Das Bebauen des Ackers, das Bearbeiten der Natur erweist sich hier als Urstand des kulturellen Handelns der Menschen im Auftrag Gottes. Gottes Segen, nicht der Fluch will diesen Kulturauftrag begleiten, wenn das Bearbeiten eben das Bewahren und Behüten einschliesst. Der Mensch, selbst eingebunden in die Natur, ist Gottes Mandatar in der Schöpfung Gottes; selbst nach dem Sündenfall durch den sich entgrenzenden Wahn des «*eritis sicut deus*» (Gen 3, 5) bleibt der Mensch dennoch als Mitarbeiter in Gottes erhaltendes und lenkendes Wirken in der geschaffenen Welt einbezogen.[28]

In der Genealogie Kains wird dann die sich verzweigende Kulturarbeit der Menschen beschrieben: «Dem Ackermann folgt der Erbauer einer Stadt (Gen 4, 17), neben den Ackerbauern tritt der Kleinviehnomade (Gen 4, 20), sein Bruder ist der Musikant, der die Zither und Schalmei handhabt (Gen 4, 21). Hinzu kommt der Vater der Schmiede, der Metallverarbeitung (Gen 4, 22)».[29] So ist der Mensch, selber Geschöpf, von Gott dazu befähigt worden, «Kultur» zu schaffen. Kultur wird dabei ganzheitlich verstanden; sie umfasst Ackerbau, Handwerk, Kunst, Sozialbildungen usw.

Der Bibeltheologe M. Luther knüpft hier an, wenn er mit verschiedenen Theologen wie u. a. Thomas von Aquin, J. P. Olivi u. a. die kulturschaffende Bedeutung der «*cooperatio dei et hominis*» im Schöpfungs- und Erhaltungsbereich, also im Bereich der «*inferiora*», im Bereich der «*ratio*», entfaltet.[30] Als Thema des *concursus divinus* wurde es in der Folgezeit immer wieder bedacht; heute erfährt es in einer sog. «hominisierten Welt»[31] säkularer Kultur[32] mit dem Thema «Die Gegenwart Gottes als Geheimnis seiner Verborgenheit» erhöhte Aktualität. Dem kulturellen Handeln der Menschen droht dabei eine doppelte Pervertierung, wie die biblischen Schöp-

[27] C. Westermann, Arbeit und Kulturleistung in der Bibel: Concilium 1980, 45 ff.

[28] M. Plathow, Das cooperatio-Verständnis M. Luthers im Gnaden- und Schöpfungsbereich. Zur Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Schöpfung: Luther 55 (1985) 28 ff.

[29] C. Westermann, Arbeit und Kulturleistung in der Bibel: Concilium 1980, 46.

[30] M. Plathow, Das Problem des concursus divinus, Göttingen 1976, 36 ff.

[31] Vgl. J. B. Metz, Weltverständnis im Glauben, Mainz 1966², 45 ff, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.

[32] Vgl. H.-H. Schrey (Hg.), Säkularisierung, Darmstadt 1981.

fungsberichte zeigen: die Schöpfungsvergessenheit und die Eschatologieverdrängung; d.h. zum einen droht die selbstentgrenzende Autonomisierung des Menschen, ihn – als Geschöpf Gottes – Schöpfer *(creator)* und nicht Mitarbeiter *(cooperator)* und Mitbewahrer *(conservator)* sein zu lassen; in der Folge werden dann Umwelt, Mitmenschen und auch Gott zu Objekten des sich als Subjekt, Macher und Schaffer verstehenden Menschen. Die Auswirkungen einer solchen *«dominium terrae»*-Vorstellung werden gerade in der Gegenwart besonders krass erfahren: Ausbeutung der Energieressourcen, Umweltzerstörung, Aussterben von Tier- und Pflanzenarten, Klimakatastrophen, Manipulation des Erbgutes und der zwischenmenschlichen Verhaltensweisen, Missachtung der Menschenwürde und der Menschenrechte. Kulturelles Handeln aber will – der Wertegeprägtheit von «Kultur» entsprechend – auf das Wohl der Menschen inmitten der Schöpfung ausgerichtet sein. Indem sich der Mensch erfährt und weiss als Geschöpf Gottes, der seine Schöpfung nach dem Sündenfall der Vollendung entgegenführt, steht das kulturelle Handeln der Menschen zum andern unter dem eschatologischen Vorzeichen der endzeitlichen Vollendung, wobei es schon jetzt auf das Wohl der Menschen und auf die Verehrung Gottes ausgerichtet ist in seiner letzten Intention. So ist die «Zeit der Arbeit» auf die «Zeit des Sabbats» bezogen, so dass die Zeit für Gott der Bezugspunkt für die Zeit menschlichen Wirkens, Bebauens und Bewahrens wird.

Das kulturelle Handeln unterliegt dabei der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit wie alles Geschaffene, eben der Zeitbegrenztheit, wie die Kulturruinen als «Steingeröll der Weltgeschichte» deutlich machen. Und Zeitbegrenzheit verweist indirekt auf die Ewigkeit, die allein Gott eigen ist. Durch den Sonntag, der Grenzzeit Gottes, des Schöpfers, Versöhners und Erlösers, erfährt die Zeitlichkeit zugleich ihren direkten Bezug auf Gott: Gott wird sein Reich herbeiführen, in dem offenbar wird «Siehe, ich mache alles neu» (Apk 21,5). Gegen den platten Kulturprotestantismus wird dies zu erwähnen sein, der kulturelles Handeln und Vergegenwärtigung des Reiches Gottes zu synthetisieren versucht.

Nur darauf hingewiesen sei, dass Jesus selbst seine Gleichnisse in Bildern und Metaphern aus dem kulturellen Leben und Schaffen erzählt. Durch diese Gleichnisse von alltäglichen Geschichten wie durch seine Person verkündigt Jesus das ganz andere Wirken Gottes in der Heilsgeschichte und vergegenwärtigt es in seiner Person und in seinem Tun. So bekommt das kulturelle Handeln durch seinen Gebrauch in den Gleichnissen Jesu eine ganz neue Dimension theologischer Wertung: den Hinweis auf Gottes Heilshandeln.

b) Christus und Kultur (christologisch).

Mit dieser Überschrift wird der Titel des Buches «Christ and culture» aufgenommen, das R. Niebuhr 1951[33] veröffentlichte und das bis heute nachwirkt.[34] Aus der Betrachtung der Geschichte des Christentums gewinnt R. Niebuhr eine typisierende Zuordnung von «Christus und Kultur»; der Kürze wegen seien hier nur die Kennzeichnungen der einzelnen Typen genannt: a. die Ablehnung der Kultur durch Christus (rejection), b. die Rezeption der Kultur (accomodation), c. die Synthese von «Christus und Kultur» (synthesis), d. die paradoxale Verknüpfung eines vorausgesetzten dualistischen Verhältnisses (dualism), e. die «Bekehrung» der Kultur durch den Glauben an Christus (transformation). R. Niebuhr bringt zahlreiche kirchengeschichtliche Beispiele bei für die jeweiligen Zuordnungen, die sich auf letztlich drei Typen zurückführen lassen: Diastase, Rezeption, Synthese. Es handelt sich dabei um idealtypische Modelle, die in der historischen Wirklichkeit sich als verknüpfende Gesichtspunkte darstellen. Diese Typisierung mit ihren letztlich formalen Kategorien ist höchst hilfreich für die Distinktionen und die theologischen Beurteilungen einer «Theologie der Kultur».

Die neue ökumenische Forschung – gerade die missionswissenschaftliche und systematisch-theologische – bemüht sich darüber hinaus in stärkerem Masse um eine inhaltlich-theologische Durchdringung von Einheit und Verschiedenheit der Glaubensäusserungen und des Glaubens an Jesus Christus in den verschiedenen kulturellen Kontexten. Vom Inhalt des christlichen Glaubens her will sie auch die verrechnende Aufteilung von Einheit und Verschiedenheit, etwa in Substanz des Evangeliums und akzidentielle kulturelle Verschiedenheit, von christlichem Gehalt und kultureller Gestalt, aufbrechen und überwinden. Ihr geht es um den ganzheitlichen «Vorgang»[35] der Inkulturation des Evangeliums vom Reich Gottes in den regionalen Kulturbereichen; in Analogie zur Inkarnation des Logos Jesus Christus ereignet sich diese Inkulturation des Evangeliums. Dabei wird einerseits «die sinngebende Mitte, die eine Kultur zum Gefüge macht, durch das Evangelium in Frage gestellt», andererseits aber ist eine «Desintegration des gesamten Gefüges, in, mit und unter dem das Evangelium

[33] R. Niebuhr, Christ und culture, New York 1951.

[34] Vgl. G. Harbsmeier, Kultur: RGG³ III, 105ff.

[35] Vgl. H.-W. Gensichen, Evangelium und Kultur; Religion und Mission, hrsg. Th. Sundermeier, W. Gern, München 1985, 123f.

... zum Ausdruck kommen soll», damit nicht intendiert.[36] In einer Spannungseinheit verbindet sich die Andersartigkeit des Evangeliums, das universale Geltung beansprucht, mit den einheimischen Kulturelementen, indem es sich in die regionalen Kulturen einwurzelt und einheimische, inkulturierte Antworten auf das Evangelium hervorbringt. Diese bewegen sich zwischen der Skylla kulturentfremdender Theologumena westlicher Kultur und der Charybadis ethnotheologischen Synkretismus', wie er auch die Theologie der extremen «Deutschen Christen» im Dritten Reich prägte. Als Wahrheitskriterium erweist sich allein das lebendige Evangelium[37], die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, innerhalb des entsprechenden regionalen Kontextes, und die Offenbarung Gottes im göttlichen Tat-Wort in, mit und unter menschlichen Wörtern, Taten und Lebensweisen. Der lebendige Christus wirkt, verborgen Heil und Wohl schaffend, in, mit und durch kulturell geprägte Sprachen, Bilder und Institutionen, so dass Glaubensantworten aus einheimischen Wörtern, Denkformen, Frömmigkeits- und Handlungsstilen hervorgehen. H.W. Gensichen sagt treffend: Einheimische Theologie erwächst nur «im Verstehen aus Glauben und im Glauben, das alle Theologie erst zu dem macht, was sie sein soll. Nur so wird man beiden Seiten gerecht werden können: der Einzigartigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Christus, um deren Verstehen es auch der einheimischen Theologie zu tun sein muss, und der aus den sich wandelnden geschichtlichen Bezügen resultierenden Eigenart, die der einheimischen Theologie ihren unabgeschlossenen und pluralen Charakter verleiht»[38].

Die verschiedenen kulturell geprägten Glaubensantworten sind verbunden in der weltweiten Kirche Jesu Christi durch die interkulturelle Kommunikation und durch das ökumenische Gespräch, durch gegenseitig anregende und kritisch befragende Visitationen und wechselseitige Hilfe. Sie stehen dabei in der «Partnerschaft im Gehorsam» auf die sich bewahrheitende Wahrheit des Wortes Gottes, womit ein Anliegen aufgenommen wird, das schon bei der Missionskonferenz in Whitby 1947 vorgebracht wurde.

Die sich bewahrheitende christliche Wahrheit bezeugt sich in den verschiedenen Schriften des einen biblischen Kanons in mannigfacher Weise.

[36] Ebd. 125.

[37] E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, Göttingen ²1983, 1 ff.

[38] H.W. Gensichen, Einzigartigkeit und Eigenart. Erwägungen zur Frage der «einheimischen» Theologie: Religion und Mission, hg. Th. Sundermeier, W. Gern, München 1985, 101.

Auch in den Schriften des biblischen Kanons lassen sich ja unter historischem und dogmatischem Gesichtspunkt besondere Akzentsetzungen der verschiedenen Glaubensäusserungen feststellen; durch die Bindung an die «Mitte der Schrift», eben an «das, was Christum treibet», lassen sie sich als situationsbedingte Divergenzen und als sachbegründete Paradoxien ansehen.[39] Der biblische Kanon wird damit zum Grundmodell für die Einheit der verschiedenen kulturgeprägten Glaubensanworten und Theologien.

c) Kirche und Kultur (pneumatologisch).

Die Kirche ist die soziale Objektivation des christlichen Glaubens. Wie der Glaube an Jesus Christus in seiner Ausschliesslichkeit und Einzigartigkeit in verschiedenen inkulturierten Glaubensäusserungen manifest wird, so eignet auch der Kirche Jesu Christi zugleich universale Einheit und regional-kulturell geprägte Partikularität: das Ganze der universalen Gemeinde Jesu Christi in den regionalen Teilgemeinden, wie es das neutestamentliche Verständnis von ekklesia einschliesst.

In den neutestamentlichen Gemeinden – so hat Chr. Burchard erhellend nachgewiesen[40] – lebten die an Christus Glaubenden in multikultureller Vielfalt zusammen: Juden und Griechen mit ihren je eigenen Traditionen und kulturellen Besonderheiten, Reiche und Arme mit ihrem sozialen Hintergrund und Milieu, Sklaven und Freie mit ihrem gesellschaftlichen Status, Fremde und Einheimische aus städtischen und ländlichen Gebieten usw. Was sie alle bei ihrer Verschiedenheit und kulturellen Besonderheit verband in der Gemeinde, dem einen Volk Gottes, dem einen Leib Christi, der einen Gemeinschaft des Heiligen Geistes, war der Glaube an Jesus Christus, den Mensch gewordenen Sohn Gottes, den Heiland der Welt. Dieser Glaube relativierte und überwand Sprachbarrieren und kulturelle Schranken, nationale und rassische Grenzen, ohne die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit gleich zu machen und zu nivellieren. So schreibt der Apostel Paulus an die Gemeinden in Galatien: «Durch den Glauben seid

[39] M. Plathow, Verbindliches Lehren und einender Konsens. Die Frage nach der Kanonizität des biblischen Kanons und nach der evangelischen Lehrgewalt: Una Sancta 36 (1982) 117ff.

[40] Chr. Burchard, Erfahrungen multikulturellen Zusammenlebens im Neuen Testament: Multikulturelles Zusammenleben. Theologische Erfahrungen, hg. J. Micksch, Frankfurt 1983. Vgl. auch: D. von Allmen, Die Geburt der Theologie: EMZ 1970, 57ff.; 160ff.

ihr alle Gottes Kinder in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Männlich noch Weiblich; denn ihr seid alle einer in Christus» (Gal 3, 26–28). Über die Verbundenheit durch die Menschenwürde als Geschöpfe Gottes und ihres Kulturauftrages hinaus sind die Gemeindeglieder durch die Verheissung und die Gabe des Heils in der Taufe im Namen des dreieinen Gottes miteinander verbunden. Da ist etwas Neues geschehen, an dem sie teilhaben und von dem her sie leben dürfen; sie sind in Christi Heilstat schon hineingenommen und ihnen ist der eine Hl. Geist verheissen und zugesagt, der ihnen die verschiedenen Gnadengaben schenkt und sie Früchte des Geistes hervorbringen lässt. Gnadengaben meinen dabei die besonderen Fähigkeiten und Kenntnisse, die die Glaubenden in den Dienst der Auferbauung der Gemeinde und in den Dienst des Lobpreises Gottes hineinstellen. Von diesem Begründungszusammenhang ist letztlich die abendländische Kultur geprägt in ihren Äusserungen der kirchlichen Architektur, der christlichen Malerei, der Literatur und Musik, der sakralen Kleidung, in den Formen des Lebensstils und in den Denkweisen und Wertvorstellungen. Nicht nur unter historischem Gesichtspunkt, wie er uns in den Museen entgegentritt, gilt dies, sondern ebenfalls – wenn auch durch das Feuer der Aufklärungskritik und die Erfahrungen des Entsetzens zweier Weltkriege, des Holocausts von Auschwitz und der Atomstrahlen von Hiroshima hindurch und in der Bedrängung und Herausforderung durch die Zerstörungsmöglichkeiten der Menschen selbst und seiner Kultur – heute.

In manchen anderen Kulturbereichen befindet sich das innerkirchliche und -gemeindliche Kulturschaffen nicht selten noch im *status nascendi,* wenn uns auch in den letzten Jahren eindrucksvoll inkulturierte Werke christlicher Kunst bekannt geworden sind, denkt man etwa an die Werke Mbatas, Bagongs, Harasaki Momokos, an die Oromo-Kunst, and die Dichtungen und die Musik der lateinamerikanischen Christen, an die Dichtung E. Cardenals, Kim Chi Has, Sibur Biswas, Shusaku Endos u.a. und auch an die Hungertücher der Misereor-Aktion. Wie fruchtbar und wirkungsträchtig das ganzheitliche Denken der afrikanischen Christen ist, zeigt etwa die Textsammlung «Christus der schwarze Befreier», von Th. Sundermeier[41] herausgegeben; wie anregend das Paradigma des Yin-Yang-Denkens gegenüber dem Denkmodell des Entweder-Oder ist, zeigt sein

[41] Th. Sundermeier (Hg.), Christus, der schwarze Befreier, Erlangen 1973.

Einfluss in der taiwanischen Theologie[42] und weit darüber hinaus nun auch im Westen.[43] Dass neben dem kulturellen Kontext gerade auch die gesellschaftliche und politische Situation prägend wirkt in Kirche, Kultur und Theologie, zeigen die verschiedenen Formen politischer Theologie. Die Kirche und Gemeinde Jesu Christ – wie sie eben beschrieben worden ist – wirkt zugleich über ihren eigenen Bereich hinaus durch ihre Glieder und durch ihre eigene Eingebundenheit in die Gesellschaft. In geringerem oder stärkerem Masse prägt sie so das kulturelle Leben mit, was von den gesellschaftlichen Voraussetzungen und von dem gesellschaftlichen Status der Kirchen mitabhängt. Im kritischen und produktiven Verhältnis zu den jeweils geltenden kulturellen Normen und Werten, Institutionen und Kräften geschieht dies.

Übten einst die Benediktiner und Zisterzienser direkte Kultivierungsarbeit aus, so gehört den Kirchen in der säkularen, pluralistischen Gesellschaft – etwa in der Bundesrepublik Deutschland[44] von ihrem staatskirchenrechtlichen Status her – ein nicht geringes Mitspracherecht gerade in den Wertefragen kulturellen Lebens und Zusammenlebens. Im Bereich der Diakonie oder Bildung, der Medien, der Entwicklungshilfe, in den grundlegenden ethischen und sozialethischen Fragen der Zeit, in den Fragen der Krisenbewältigung und der Zukunftsplanung machen die Kirchen ihren wesenseigenen Auftrag vom Evangelium her kulturkritisch und kulturprägend deutlich. In anderen Gesellschaftssystemen und in anderen Kultursystemen liegen die Verhältnisse häufig anders. Immer freilich wird die universale Kirche Jesu Christi in den verschiedenen partikularen Kirchen sich von ihrem Auftrag her einsetzen für Menschenwürde und Menschenrechte, für den Frieden und die Gerechtigkeit in den verschiedenen Regionen dieser Erde. Im Wissen um die Geschöpflichkeit der Erde ist sich die christliche Gemeinde und Kirche der Voräufigkeit ihres kulturellen Handelns bewusst. Gott selbst ist es, der das in Jesus Christus geschenkte Heil schon offenbart hat und durch Gericht und Gnade die Vollendung seines Reiches herbeiführen wird.

Wir sind unter dem schöpfungstheologischen, christologischen und pneumatologischen Gesichtspunkt der Frage nach einer «Theologie der Kultur» nachgegangen. Von einem biblisch-theologischen Ansatz ist damit

[42] Jung Young Lee, Das Yin-Yang-Denken: Wie Christen in Asien denken, hrsg. D.J. Elwood, Frankfurt/M. 1979, 25ff.

[43] Fr. Capra, Wendezeit, Bern-München-Wien ^{8}1984.

[44] Vgl. u.a. A. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, München ^{2}1983.

das, was so unter «Kultur» verstanden wird, in die trinitarische Geschichte Gottes mit der Welt hineingestellt,[45] so dass bei dem theologischen Bedenken von «Kultur» auch die kulturanthropologischen und soziologischen Komponenten von «Kultur» ernst genommen werden. «Kultur», in dieser Weise auch mit ihren empirisch wahrzunehmenden Elementen ernst genommen, impliziert dabei eine regionale Vielfalt; die Frage nach einer «Theologie der Kultur» wird deshalb in unserer ökumenisch denkenden Zeit unter dem Gesichtspunkt «Einheit des christlichen Glaubens und kulturelle Verschiedenheit» trinitätstheologisch entfaltet. Gegenüber allem Autonomiestreben der «Kultur» in einer «hominisierten» und «säkularisierten» Welt bleibt der dreieine Gott der verborgen Anwesende und Begleitende im «kulturellen» Geschehen und alles «kulturelle» Handeln auf ihn ausgerichtet, wenn es seinem eigentümlichen Wesen entsprechen soll und so dem Wohl der Menschen dient.

Michael Plathow, Heidelberg

[45] M. Plathow, Heiliger Geist. Hoffnung der Schwachen, Hannover 1985.