

# Einzigartigkeit und Eigenart

Erwägungen zur Frage der „einheimischen“ Theologie

VON HANS-WERNER GENSICHEN

## I.

Es dürfte im Sinne des Jubilars Hanns Lilje sein, ein Thema wie dies nicht gleich mit der Dürre abstrakter Überlegung, sondern mit der lebendigen Wirklichkeit einer gemeinsamen Erinnerung einzuführen. Anfang 1956, mitten im Getriebe des 250jährigen Jubiläums der ersten lutherischen Indien-Mission in Tranquebar, nahm sich der Gast aus Übersee die Zeit, einer Gruppe junger indischer Theologen, die soeben ihre Ausbildung abgeschlossen hatten, ein Wort mit auf den Weg zu geben, das gewiß keiner von ihnen vergessen hat. Hanns Lilje hat später die Szene auf dem Flachdach des alten Missionshauses, unter dem südindischen Abendhimmel, eindrucksvoll beschrieben<sup>1</sup>, und man kann dabei auch das nachlesen, womit er, der Fremde, dem Sinne nach in dieser besonderen Stunde genau in die Situation der indischen Ordinandanten hineinzusprechen mußte: Ihre Aufgabe sei es fortan, die Einzigartigkeit der Evangeliumsbotschaft auch in der Eigenart ihrer Situation lebendig werden zu lassen.

Damit ist nichts Geringeres als das Generalthema dessen bezeichnet, was man gewöhnlich unter dem Stichwort „einheimische“ Theologie zusammenfaßt. Sowohl im Westen als auch in den jungen Kirchen selbst ist dies Thema seither in immer neuen Variationen abgehandelt worden. Wer es heute aufgreift, kann bereits mit einigen Gegebenheiten rechnen, hinter die man nicht mehr zurückzugehen braucht:

1. Niemand, zumal keine westliche Instanz, hat heute noch darüber zu befinden, ob es so etwas wie „einheimische“ Theologie geben solle oder nicht. Es gibt sie, sie ist da mindestens in dem Sinne, daß allenthalben in den nichtwestlichen Kirchen nichtwestliche Theologen den christlichen Glauben, die christliche Existenz auf ihre spezifisch eigene Weise theologisch reflektieren. Falls die junge Kirche je in einem vortheologischen Stadium gelebt hat, in dem ein theologischer Minimalbedarf ausschließlich durch selektive, dosierte Importe vom Westen gedeckt wurde, so ist diese Zeit heute jedenfalls vorbei.

2. Hanns Lilje hatte von jenen indischen Ordinationskandidaten den Eindruck, daß sie „mit mancherlei abendländischer Gelehrsamkeit angefüllt“ waren<sup>2</sup>. Darin liegt, von der Besonderheit jener Situation abgesehen, ein Hinweis auf die durch-

weg auch von den Theologen der jungen Kirchen zugestandene Tatsache, daß „einheimische“ Theologie offenbar nicht gänzlich ohne Bezug auf westliches theologisches Erbe, also sozusagen „aus einem Vakuum heraus“, entwickelt werden könne<sup>3</sup>. Wie allerdings die Relation zwischen „abendländischer Gelehrsamkeit“ und „einheimischer“ Theologie zu bestimmen sei, ist eine der offenen Fragen, die das Gespräch nach wie vor in Bewegung halten.

3. Die wirklich eigenständigen Denkansätze „einheimischer“ Theologie stehen durchweg in interkonfessionellem Kontext. Das beginnt bereits bei der theologischen Ausbildung. Nicht zuletzt die Erfahrungen der auf diesem Gebiet tätigen ökumenischen Organisationen, vor allem des Theological Education Fund, haben immer wieder gezeigt, daß die Ausbildung immer dort theologisch lebendig wird, wo sich verschiedene konfessionelle Traditionen füreinander öffnen, und wo man den theologischen Nachwuchs an dieser Offenheit teilhaben läßt. Auch sonst besteht eine deutlich erkennbare Beziehung zwischen der theologischen Mündigkeit junger Kirchen und ihrer Bereitschaft, sich nicht nur an den konfessionsverwandten Mutterkirchen des Westens, sondern zunehmend auch an konfessionsverschiedenen Nachbarkirchen im eigenen Bereich zu orientieren.

4. Alle Versuche, das Besondere der „einheimischen“ Theologie in stichontologischen Kategorien zu fassen, bleiben hinter der dynamisch bewegten Wirklichkeit zurück. Es handelt sich offenbar nicht so sehr um die Projektion fest vorgegebener Inhalte auf einen anderen Denkhorizont, sondern um eine von Grund auf neue Bemühung der Selbstausslegung des Glaubens in einer bestimmten geistigen Situation; nicht so sehr um Versuche, überkommene theologische Formeln und Sinngehalte unter neuen Bedingungen durchzuhalten, sondern eher um eine Einübung dessen, was Luther in anderem Zusammenhang mit dem Satz „Tota nostra operatio confessio est“ umschrieben hat<sup>4</sup> — das Bemühen, den Glauben auch im nichtwestlichen Kontext zum reflektierten geschichtlichen Selbstbewußtsein kommen zu lassen, und zwar ausdrücklich mit dem Risiko, daß die konkrete Endgestalt dieses Bemühens vorher nicht abzusehen ist. „Einheimische“ Theologie wird also immer *theologia viatorum* im strengen Sinn des Begriffs sein müssen.

5. „Einheimische“ Theologie in den jungen Kirchen tut damit nichts anderes, als was alle Theologie von jeher getan hat und tut, sofern sie sich als eine besonders nachdrückliche Weise des Verstehens im Glauben begreift und deswegen auch das im Glauben zu Verstehende zum jeweiligen Welt- und Selbstverständnis des Menschen in Relation setzt. Das „Einheimisch“-sein ist also nicht ein Akzidens, das von der Substanz gelöst und sozusagen für sich allein betrachtet werden könnte, wengleich es oft genug so verstanden wird und die „einheimische“ Theologie dann als eine Art Naturschutzpark für allerlei exotische Sondergebilde erscheint — ein fatales Mißverständnis, mit dem übrigens auch die

Mission ständig zu rechnen hat. Die rechte Ordnung der Dinge läßt sich mit dem Wort eines japanischen Theologen andeuten, das auf die „einheimische“ christliche Kunst bezogen ist: Indigenous Christian art must be art before it can be called indigenous<sup>5</sup>. „Einheimische“ Theologie, *theologia in loco*, würde sich demgemäß ebenfalls nicht primär durch das *in-loco*=Sein als solche ausweisen, sondern dadurch, daß sie Theologie ist. Erst dann kann sinnvoll weitergefragt werden: Welchen Stellenwert hat das *in-loco*=Sein im Gesamtgefüge der *theologia in loco*? Welcher Art sind die Bedingungen der Möglichkeit einer „einheimischen“ Theologie, und wo liegen ihre Grenzen?

Schon die Überfülle des verfügbaren Materials — man denke nur an die bisher kaum ausgewerteten Predigten — müßte es verbieten, diese Frage nur deskriptiv-pragmatisch zu behandeln, so nützlich und lehrreich es auch wäre, das, was heute als „einheimische“ Theologie in den jungen Kirchen faktisch begegnet, einer umfassenden Bestandsaufnahme zu unterziehen. Andererseits kann es nicht genügen, sich mit der Definition kritischer Maßstäbe zu bescheiden, weil man damit Gefahr liefe, die Möglichkeiten und Grenzen „einheimischer“ Theologie vorgefaßten Normen zu unterwerfen, die man doch nur dem eigenen theologischen Verstehenshorizont zu entnehmen vermöchte. Es sollte deshalb in allen weiteren Erörterungen sowohl pragmatisch als auch kritisch verfahren werden, d. h. einerseits mit ständigem Bezug auf die Wirklichkeit „einheimischer“ Theologie in den jungen Kirchen, andererseits unter ständigem kritischen Rückgriff auf jenes Verstehen aus Glauben und im Glauben, das alle Theologie erst zu dem macht, was sie sein soll. Nur so wird man beiden Seiten der Sache 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.

Im folgenden beschränken wir uns auf Anmerkungen zu drei Aspekten des Themas, die, wenngleich keineswegs die einzig relevanten, heute besonders aktuell sein und einer fruchtbaren Fortführung der Diskussion dienen dürften: die Fragen nach dem geschichtlichen Ort, nach den Kriterien und nach der Funktion „einheimischer“ Theologie.

## II.

Wenn es richtig ist, daß auch die Theologie an den großen Bewegungsabläufen der Geistes- und Kirchengeschichte teilhat, daß es also auch für sie je und dann spezifische *καίροι* gibt — die genutzt oder verfehlt werden können —, lassen sich für die Frage der „einheimischen“ Theologie zwei bedeutende historische „Kehren“ verzeichnen, die eine zu Beginn der Neuzeit, die andere in der Gegenwart.

War die Mission des Mittelalters noch von der als selbstverständlich akzeptierten christlich-abendländischen Kultursynthese getragen, so kamen im Zeitalter der Entdeckungen erstmals πάντα τὰ ἔθνη, alle Völker als Horizont der Mission in Sicht. Dadurch wurden sowohl die herkömmlichen missionsgeographischen Perspektiven als auch die missionsmethodischen Möglichkeiten in ungeahnter Weise erweitert<sup>6</sup>. Die teilweise auch für heutige Maßstäbe sehr gewagten Versuche etwa der Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts, die Ausrichtung der christlichen Botschaft den besonderen Anforderungen der Begegnung mit asiatischen Kulturen anzupassen, sind in diesem Kontext zu sehen, nicht minder freilich auch der Umstand, daß der Wandel der Situation offenbar nicht von heute auf morgen zu bewältigen war und starken Widerständen begegnete. Dafür legen die jahrhundertlang sich hinziehenden Streitigkeiten um die jesuitischen Experimente ebenso Zeugnis ab wie die Tatsache, daß das alte, aus der abendländischen Kultursynthese gewonnene Missionsmotiv noch lange und kräftig weiterwirkte, bis hinein in das protestantische Missionserwachen des frühen 19. Jahrhunderts. Wie wäre es sonst zu erklären, daß so verschiedene Geister wie Louis Harms, David Livingstone und Wilhelm Löhe das Leitbild der mittelalterlichen Mönchsmission mit seiner Verbindung von Christianisierung und Kolonisierung bewußt zu erneuern versuchten<sup>7</sup>, während man anderwärts schon die bodenständige, eigenwüchsige Volkskirche zum Missionsziel erhoben hatte, in der, nach Karl Grauls Vorstellung, die einheimische Kultur und Geistesart durch das Evangelium „erhalten, verklärt und veredelt“ werden sollte?<sup>8</sup> Auch hier, wie in der alten jesuitischen Indien- und China-Mission, war man freilich noch weit davon entfernt, nun auch konsequent den Weg zu einer eigenwüchsigen „einheimischen“ Theologie freizugeben. Dem standen vor allem pädagogische Rücksichten entgegen: Es erschien als schlechterdings undenkbar, daß die einheimische Kirche einen solchen Weg ohne die ständige begleitende Kontrolle der westlichen Mission würde gehen können. Als dann um die Wende zum 20. Jahrhundert der Anglikaner Roland Allen seine warnende Stimme erhob, war es zu spät<sup>9</sup>; denn nun trat nur zu häufig das ein, was er hatte verhindern wollen – daß nämlich die Dynamik der werdenden eigenständigen Theologie der jungen Kirchen, gleichsam „aufgestaut“ durch die gutgemeinten Kontrollmechanismen der Mission, sich eine Bahn brach, die von den Normen und Grenzen der abendländischen Überlieferungen beängstigend weit entfernt zu sein schien. Man kann durchaus nicht sagen, daß bei den Sprechern dieser Bewegung blinde Xenophobie das Wort führte. Der Nigerianer Bolaji Idowu, der sich leidenschaftlich gegen die „fertig aus Übersee importierte Theologie“ wehrt, will doch nicht, daß „jede Spur von ‚Fremdheit‘, die der Kirche anhaftet, radikal beseitigt“ würde, und er weiß sich westlicher Theologie in vieler Hinsicht verpflichtet<sup>10</sup>. Gleichwohl ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß theologischer Europäis-

mus in der Mission eine strukturell gleichartige Reaktion auf der Seite der jungen Kirchen und ihrer Theologen erzeugt, die dann ebenso steril bliebe, wie es die bloße Imitation westlicher Theologie sein muß. Der universale Impuls, den die große Wende am Beginn der Neuzeit freisetzte, wartet augenscheinlich noch auf eine Erfüllung, die *allem* theologischen Provinzialismus ein Ende setzt. Der wahre Kairos „einheimischer“ Theologie wäre erst dann gekommen, wenn jene alten Fronten vollends aufgebrochen würden.

Der Inder M. M. Thomas hat sich kürzlich darüber beklagt, daß ein japanischer Theologe sich ständig nur mit westlicher Theologie herumschlage, statt seine Gesprächspartner in Asien zu suchen; er wehrt sich gleichzeitig aber auch dagegen, daß man nun seitens der Mission allzu enthusiastisch nach der „rein asiatischen“ Theologie rufe. Zugleich gibt er einen Hinweis zur Überwindung des Dilemmas: „In einer Welt, die so von der Interdependenz beherrscht ist, in einer Zeit, da das Christentum so ökumenisch geworden ist, wäre es nicht nur unrealistisch, sondern vielleicht auch unnötig, etwa die sogenannte ‚rein indische Theologie‘ zu suchen, zumal schon die Wirklichkeit Asiens heute nicht mehr ‚rein asiatisch‘ ist“<sup>11</sup>. Hier ist jene zweite historische „Kehre“ markiert, die der „einheimischen“ Theologie überhaupt erst ihren legitimen geschichtlichen Ort zu geben vermag. Unter spezifisch westlichem Gesichtswinkel ist sie schon seit längerem von Karl Rahner hellichtig diagnostiziert worden: Das Abendland ist im Begriff, „sich aufzuheben in den Daseinsraum der Weltkirche“<sup>12</sup>. Die Existenz in sich abgeschlossener christlicher Kulturräume — westlicher oder nichtwestlicher Prägung — wird damit zum Anachronismus, vielleicht freilich auch die Hoffnung, daß sich eine werdende universale Menschheitskultur ebenso werde „christianisieren“ lassen wie die Partikulkulturen früherer Geschichtsepochen<sup>13</sup>.

Man könnte versucht sein, von hier aus Brücken zu schlagen zu den bekannten Bemühungen, für das Christentum im größeren Rahmen der angeblich total säkularisierten „Einen Welt“ der Zukunft noch diese oder jene Chance auszurechnen — wenn nur diese Bemühungen nicht allzu oft den Eindruck erweckten, daß es doch noch und wieder einmal der Westen sei, der die Welt von morgen nach seinem Bild zu formen beanspruche. Ob unter diesem Aspekt eine „einheimische“ Theologie überhaupt noch etwas zu hoffen hätte, erscheint jedenfalls fraglich. Schon heute begegnet das Angebot der gängigen westlichen Säkularisierungstheologien in Asien und Afrika dem Verdacht, daß hier eben gerade nicht universal, sondern westlich-provinziell gedacht werde. Wer diesem Verdacht Nahrung gibt, sollte wissen, daß er nicht nur nicht einer neuen Zukunft vorarbeitet, sondern wenigstens das Gespräch über „einheimische“ Theologie um Jahrzehnte zurückwirft. Der gegenwärtige Kairos „einheimischer“ Theologie dürfte vielmehr darin zu sehen sein, daß heute erstmals, und doch wohl auch ein für allemal, jener Prozeß einer Transzendierung der Kulturräume Wirklichkeit

geworden ist — nicht im Sinne einer öden Nivellierung geschichtlicher und kultureller Besonderheiten, wohl aber in einem bewußten Übersteigen der je eigenen Grenzen, das sowohl den Export bzw. Import einer westlich-christlichen Kultursynthese als auch den Rückgriff auf einen nichtwestlichen Provinzialismus obsolet macht<sup>14</sup>. Legitime Partikularität in der Theologie, also auch legitime „einheimische“ Theologie, kann es nur noch im Welthorizont geben, und das heißt, mit den Worten des indischen Theologen P. D. Devanandan, im Horizont der Fleischwerdung des Wortes als „Gottes allumfassender Invasion des Menschlichen“, die aller Welt, allen geschichtlichen Situationen gleichermaßen gilt<sup>15</sup>; oder, um eine der Kategorien des Japaners Kazo Kitamori aufzunehmen, im Horizont der irreversiblen „Evangeliumsgeschichte“, deren Bezüge sich heute auf die ganze Welt erstrecken und keine geographische und zeitliche Einschränkung mehr dulden<sup>16</sup>.

### III.

Die allgemeine Ortsbestimmung „einheimischer“ Theologie kann die Frage nach den Kriterien weder beantworten noch überflüssig machen; denn auch da, wo die erstere unumstritten wäre, kann es immer noch den Konflikt geben, der — wenn man einmal Begriffe aus der gegenwärtigen Debatte um die christliche Ethik übernehmen darf — mit den Extremen von „normativer Strukturtheologie“ einerseits und „Situationstheologie“ oder „Theologie im Kontext“<sup>17</sup> andererseits zu kennzeichnen wäre. Wie weit kann und darf die Theologie sich auf die Eigenart der Situation einlassen, ohne die Einzigartigkeit ihres Grundes und Gegenstandes aufs Spiel zu setzen? Was der in Ceylon wirkende indische Theologe D. T. Niles 1967 während eines ökumenischen Gesprächs über den Dialog mit Nichtchristen sagte, wird niemand bestreiten: „Wenn es nicht möglich ist, ganz real in die Hör- und Sichtweite des Menschen Jesus zu kommen, dann hat es keinen Sinn, von der Finalität Jesu Christi zu sprechen“ — und daher auch nicht von seiner Einzigartigkeit. Die Frage ist nur, wie eine „einheimische“ Theologie den „Menschen Jesus“ in ihrer besonderen Situation für sich und andere in Hör- und Sichtweite bekommen kann, ohne der Illusion zu erliegen, man könne die Jesus=Botschaft chemisch rein, unentstellt durch die Wechselfälle der Geschichte, verfügbar haben, oder auch — was in den jungen Kirchen immer eine besonders attraktive Möglichkeit gewesen ist — ohne die ganze schwerfällige Saulsrüstung theologischer Reflexion überhaupt. Das Ergebnis kann dann leicht so aussehen, daß man die „umfassende Wirklichkeit“ Jesu im „Freunde=machen“ mit anderen Menschen findet und darin auch die Summe christlicher Theologie entdeckt<sup>18</sup>, wobei schließlich sowohl die Einzigartigkeit als auch die Eigenart auf der Strecke zu bleiben drohen.

Es ist und bleibt dem 1959 verstorbenen südindischen Laientheologen P. Chenchiah<sup>19</sup> zu danken, daß er die ganze Schärfe des Problems unerbittlich herausgearbeitet hat, ohne Konzessionen an einen biblizistischen Fundamentalismus oder auch an eine so oder so geprägte konfessionelle „Strukturtheologie“, dafür allerdings mit eindeutiger Entscheidung für eine radikale „Situationstheologie“. Chenchiah wollte ausdrücklich nicht bloß die Zentralbegriffe christlicher Theologie mittels indischer Denkformen für Indien neu auslegen, sondern er erstrebte nichts Geringeres als eine „Umkehrung der abendländischen Reformation“, wobei für Indien das „Hindu-Denken“ das „Seh-Organ“ sein sollte, das, nach Chenchiah, „neue Aspekte Christi und seiner Botschaft offenbart“<sup>20</sup>. Man muß diese Grundintention Chenchias – die heute allerdings gern geflissentlich heruntergespielt wird – ganz wörtlich nehmen, um die Ambivalenz des ganzen Unternehmens zu erkennen: Trotz unablässig wiederholter Beteuerungen, daß er „nichts außer Christus als verpflichtend anerkennen“ wolle, kann Chenchiah doch nicht anders, als die Christus=Wahrheit an dem zu messen, was der durch das „Hindu-Denken“ bestimmten indischen Situation gemäß ist. Daß in der so entstehenden „einheimischen“ Theologie dann das Wort vom Kreuz, von Schuld und Ver-söhnung, vollends die Kirche nahezu eliminiert ist, kann nicht wundernehmen; denn wenn einmal der Kontext über den Text gesetzt worden ist, ist die Integrität der „einheimischen“ Theologie nur noch an den Erfordernissen der Situation zu verifizieren. Das Verfahren wird dadurch nicht überzeugender, daß auch der Kontext dabei ambivalent zu werden droht: Was Chenchiah das „Hindu-Denken“ nennt, ist, genau genommen, eine recht willkürliche Kombination verschiedener indischer Denksätze, die zudem noch durch Anleihen beim westlichen Evolutionismus angereichert wird.

Gibt es einen Mittelweg „einheimischer“ Theologie, der diesen Ambivalenzen entgeht, auf dem also *weder* die Botschaft der Situation, der Text dem Kontext zum Opfer gebracht und somit jeder Gewinn an „Einheimisch=sein“ mit einem Verlust an Substanz erkaufte werden müßte, *noch* aber auch die theologische Aufgabe sich mit dem Tradieren fertig importierter Denkmodelle erschöpfte, deren substantielle Integrität zwar unbezweifelbar wäre, die aber die Einzigartigkeit der Botschaft nicht in der Eigenart des geistigen Idioms des jeweiligen Kontextes zu artikulieren vermöchten? Gibt es Kriterien „einheimischer“ Theologie, die beiden Seiten der Sache gerecht werden?

Als instruktives Beispiel bietet sich heute die „Theologie des Schmerzes Gottes“ an, die der schon genannte japanische Lutheraner Kazo Kitamori konzipiert hat und deren Entwurf, 1946 erstmals in Japan vorgelegt, 1965 in den USA auf Englisch publiziert, demnächst auch auf Deutsch zugänglich sein wird. Für eine dogmatische Analyse ist hier nicht der Ort<sup>21</sup>, wengleich man dem Werk Kitamoris ohne eine solche umfassende Auseinandersetzung nicht annähernd gerecht

werden kann. Wir müssen uns mit wenigen Hinweisen begnügen, die unsere besondere Fragestellung betreffen.

Es ist zunächst bezeichnend, daß bei Kitamori auf diese Frage gerade nicht besonders reflektiert wird. Der „einheimische“ Charakter der Theologie ist für ihn nicht Gegenstand einer ad hoc unternommenen Bemühung, die ihre Relevanz ständig vor außertheologischen Instanzen zu beweisen hätte. Der Normenkonflikt, an dem Chenchiah schließlich scheiterte, tritt darum bei Kitamori gar nicht in Erscheinung. Eine Theologie, deren Mitte das Kreuz Jesu ist als der Ort, an dem die Liebe und der Schmerz Gottes einander durchdringen – wie sollte sie einen kulturellen oder gesellschaftlichen Kontext über den Text des biblischen Zeugnisses setzen, sich also von den Gegebenheiten einer partikularen Situation normieren lassen wollen? „Hier ist nicht Wahrheit für allein eine Gesellschaft, genannt Japan. Es ist Wahrheit, die einer ganzen Welt gilt und in der ganzen Welt annehmbar ist“<sup>22</sup>. Der Primat dieser Wahrheit kann nicht durch Verschiedenheiten von Denkstrukturen eingeschränkt sein. Für Kitamori geht es ausschließlich um eine dieser Wahrheit angemessene Dogmatik, denn „Dogmatik ist die Form des Denkens, die das Problem des Schmerzes in Gott als Grundanliegen behandelt“<sup>23</sup>. Allerdings soll in diesem Rahmen der sachgebundenen und darum wesentlich universalen theologischen Selbstausslegung des Glaubens die partikulare Situation, in der und für die diese Auslegung geschieht, ständig präsent bleiben. Dem wird von Kitamori zunächst durch den schon oben erwähnten Gedanken der „Evangeliumsgeschichte“, der Geschichte der Rezeption des Evangeliums, Rechnung getragen. Die Wahrheit vom Schmerz Gottes ist ökumenisch, ist universal relevant und gültig. Aber „diese ökumenische Wahrheit konnte nicht ohne Japan als Instrument erkannt werden“, nachdem sie sich der westlichen Christenheit nicht in ihrer ganzen Tiefe erschlossen hatte. „Unsere Aufgabe ist es heute, über die Position der griechisch-römischen Kirchen einen Schritt hinaus zu tun, wobei ihre geschichtliche Stunde anzuerkennen, jedoch die biblische Wahrheit, an der sie vorbeigingen, wiederzuentdecken ist“<sup>24</sup>.

Berührt sich diese Diagnose eng mit dem, was oben zum geschichtlichen Ort „einheimischer“ Theologie gesagt war, so geht Kitamori in der näheren Bestimmung der „Instrumentalität“ japanischen Wesens und Denkens in seiner Theologie ebenso deutlich wie behutsam darüber hinaus. Dabei spielt die Situation im Nachkriegsjapan – es galt, „ein bestimmtes Volk zu trösten und zu stärken“<sup>25</sup> – ebenso ihre Rolle wie die japanische Grundstimmung der „tsurasa“, des Leidens, oder auch die buddhistische „Analogie“ des Gottes, der um das Leiden des Menschen Leid trägt. Allerdings sind gerade diese Reflexionen über eine spezifisch japanische analogia doloris auch von japanischer Seite nicht unbestritten geliebt<sup>26</sup>. Kitamori selbst hat keinen Zweifel daran gelassen, daß er sie nicht als apriorische Entsprechungen zwischen Kontext und Text, Situation und Bot-

schaft verstanden wissen will, sondern als Interpretationshilfen, die die geschichtliche Lebendigkeit des Glaubens in der je besonderen Situation theologisch zu explizieren vermögen und insofern allerdings über die geistig-kulturelle Partikularität hinaus und durch sie hindurch der Universalität der „ökumenischen Wahrheit“ dienen, an der allein alle Theologie sich messen muß.

Mit welchen Kategorien diese Relation von Universalität und Partikularität, Einzigartigkeit und Eigenart sachgemäß zu erfassen wäre, ist noch eine offene Frage. Es liegt zwar nahe, den Spielraum der „einheimischen“ Theologie dadurch abzustecken, daß man sie zwischen der Bindung an den einzigartigen, unwandelbaren „Inhalt“ und der Freiheit gegenüber der eigenartigen, wandelbaren „Form“ der Auslegung ansiedelt oder daß man sie einerseits auf den Glauben als den bleibenden „göttlichen Grund“, andererseits auf die Variabilität „menschlicher Vorstellungen“ (H. Zahrnt) anweist. Auch dann bliebe noch ein ungelöster Rest – es bliebe die Frage, ob man die Gottesoffenbarung in Christus nicht zu einer allgemeinen Wahrheit reduzierte, wenn man ihren bleibenden Inhalt und ihre wandelbare Form, ihren Geist und ihre Gestalt, ihre Wahrheit und ihre Interpretation schematisch voneinander scheiden wollte<sup>27</sup>. Offenbar läßt sich die Frage nach den Kriterien „einheimischer“ Theologie nicht schlüssig beantworten, solange man sich, wie es bisher meist der Fall gewesen ist, vornehmlich im Bereich der aristotelisch-scholastischen Differenzierung von Substanz und Form, Kern und Schale bewegt. Der Gefahr eines statisch-quantifizierenden Denkens wird man leichter entgehen, wenn man, zusätzlich zu den Überlegungen über den geschichtlichen Ort und die Kriterien „einheimischer“ Theologie, auch die Frage nach ihrer Funktion in Betracht zieht.

#### IV.

„Einheimische“ Theologie hat selbstverständlich an allen Funktionen teil, die der Theologie überhaupt legitimerweise zugeschrieben werden können: der doxologischen und homologischen, der exegetischen und apologetischen<sup>28</sup>, nicht zuletzt auch an der kritisch-hermeneutischen Funktion, kraft derer die in der Kirche jeweils geschehende Verkündigung der Überprüfung zu unterziehen ist. Das alles wird aber in der „einheimischen“ Theologie der jungen Kirchen gleichsam umgriffen durch die spezifisch missionarische oder kommunikative Funktion. Dies jedenfalls ist das Moment, das auch die verschiedenen Experimente auf dem Gebiet „einheimischer“ Theologie, die gewagten und die vorsichtigen, zusammenhält: sie alle wollen ja gewiß nicht dem innerkirchlichen oder innertheologischen Selbstgespräch dienen, sondern der verständlichen christlichen Anrede an eine nichtchristliche Umwelt. Und diese Aufgabe ist, wie es der Inder V. Chakkarai für Indien formuliert hat, nichts Geringeres als das „Wagnis

des Glaubens, ... die Offenbarung Gottes in Jesus Christus inmitten der indischen Umwelt als relevant zu erweisen<sup>29</sup>.

Dabei liegen die vieldiskutierten Aufgaben der „indigenization“ (Einheimischmachung) der Verkündigungs- und Ausdrucksmittel nicht im Zentrum, sondern im Vorfeld des eigentlichen theologischen Auftrags. Zwar wird die kritische und überwachende Funktion der Theologie auch auf diesem Gebiet zur Geltung kommen; aber ihr eigentlicher Auftrag dürfte erst dort beginnen, wo es die der christlichen Botschaft selbst innewohnende kommunikative Relevanz für eine bestimmte Situation aufzuweisen gilt. Es kann wichtig und hilfreich sein, daß z. B. den Afrikanern Christus in bildlicher Darstellung nicht mehr als ein Weißer, sondern als ein Schwarzer gezeigt wird oder daß die klassische indische Musik auch für den kirchlichen Gebrauch adaptiert wird. Aber eine solche „indigenization“ der Ausdrucksmittel bewirkt nichts, solange dadurch nur eine allgemeinkulturelle Akkommodation hergestellt wird oder Assoziationen zu vorchristlichen Vorstellungen geweckt werden, nicht aber das in der Schrift bezeugte Geschehen den Menschen in der jeweiligen Umwelt so nahe gebracht wird, daß sie erkennen: *mea res agitur*<sup>30</sup> – und damit eben das geschehe, wird die „einheimische“ Theologie ihre Übersetzer- und Vermittleraufgabe zu bewähren haben.

Auch für diese Aufgabe erweist sich Kitamoris Begriff des Schmerzes Gottes als besonders fruchtbar. Es steht für Kitamori fest, daß der am Kreuz Christi manifest werdende Schmerz Gottes nie aus der *analogia doloris*, aus menschlichem Schmerz erklärt oder abgeleitet werden kann, sondern daß er dem Menschen verkündigt und zugesagt werden muß als etwas, das die vorfindliche Wirklichkeit seiner Entfremdung von Gott schlechterdings übersteigt. Eben darum kann der Glaubende dem Nichtglaubenden nie in der Überlegenheit des *beatus possidens* gegenüberreten, sondern weiß sich mit ihm in der Solidarität des Schmerzes verbunden, die beide gleichermaßen auf die rettende Kraft des Schmerzes Gottes anweist. So haben die Glaubenden „den Schmerz der Nichtglaubenden zu teilen und ihnen dadurch dazu zu helfen, daß sie ihren Schmerz annehmen als ein Symbol des Schmerzes Gottes und in Verbindung mit Gott gebracht werden“<sup>31</sup>. Und an anderer Stelle sagt Kitamori: „Wenn der Glaubende, der den Schmerz Gottes in seinem Herzen gefühlt hat, seinen nichtglaubenden Nächsten wirklich liebt wie sich selbst, dann trägt er ihn sozusagen mit seinem Leibe in den Schmerz Gottes hinein“<sup>32</sup>.

Im einzelnen mögen an diese spezifische Verbindung von „einheimischer“ Theologie und missionarischer Dynamik noch manche Fragen zu richten sein. Wesentlich ist jedenfalls, daß hier die unabdingbare kommunikative Funktion einer „einheimischen“ Theologie weit über den Bereich der Akkommodation, der missionarischen Strategie und Taktik hinausgehoben und dort begründet wird,

wo sie allein dauerhaft begründet werden kann: in der Liebe Gottes selbst, die durch die Liebe der Zeugen tätig ist und sich darin ganz auf die Menschen und ihre Umwelt einzulassen vermag. Ob und wie es im Einzelfall zu solcher Kommunikation kommt, hängt gewiß nicht davon ab, ob „einheimische“ Theologie dabei beteiligt ist und wie diese jeweils ihre Funktion versteht. Wohl aber hängt, umgekehrt, die Integrität und Sachgemäßheit „einheimischer“ Theologie daran, daß sie sich ihrer kommunikativen Funktion bewußt bleibt. „Christliche Theologie ist dann am besten gesichert, wenn sie gerade nicht um ihre Sicherung besorgt ist, sondern darum, daß sie der Kommunikation dient“ (Kenneth Cragg)<sup>33</sup>.

Es ist kein Zufall, daß Theologen der jungen Kirchen, die um diese Zusammenhänge bemüht sind, immer wieder vom Prolog zum Johannesevangelium angezogen werden<sup>34</sup>; denn hier hat man es in der Tat mit einem in Inhalt und Form unerreichten Ur- und Vorbild dessen zu tun, was sinnvoll als „einheimische“ Theologie bezeichnet werden kann: Die Gegebenheiten der Umwelt, zumal des vor- und nichtchristlichen Kontextes, werden weder verteufelt noch verklärt, weder ignoriert noch auch pauschal als bruchlose Hinführung zur Christusoffenbarung in Anspruch genommen. Durch die Fleischwerdung des Wortes — die freilich, wie Kitamori mit Recht in Erinnerung bringt, nicht nur als „leeres Formalprinzip“, sondern in der Dimension der durch den Schmerz sich manifestierenden Liebe Gottes zu verstehen ist<sup>35</sup> — werden sie alle transzendent, aufgehoben in einem Ereignis, das alle Grenzen vorchristlicher Religion und Philosophie sprengt. Im Licht der Inkarnation erweist sich aber auch a posteriori, daß der Logos Gottes in ihnen unerkannt am Werk ist, bis er in Jesus Christus manifeste Gestalt annimmt, nicht nur auf, sondern in das Menschsein eingeht und damit sowohl der Verkündigung als auch der Theologie ihre höchste Norm setzt; denn allein die Fleischwerdung des Logos ist „die Wahrheit“, die selbst dafür sorgt, daß sie verständlich wird. „Das Wort ward Fleisch — das, zu dem Gott redet, ist zugleich das, in dem er redet“<sup>36</sup>. Hier treffen Einzigartigkeit und Eigenart zusammen. Nur von hier kann „einheimische“ Theologie ihren Ausgang nehmen, und hierher wird sie immer wieder zurückkehren müssen.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Welt unter Gott. Rechenschaft einer Reise. Nürnberg 1956, S. 38 ff.
- <sup>2</sup> a.a.O., S. 38.
- <sup>3</sup> So die burmesische Theologin Anna May Chain, in: H.=W. Gensichen, G. Rosenkranz, G. F. Vicedom (Hrsg.), Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, Bd. II. München 1967, S. 78.
- <sup>4</sup> WA 57, Hebr 137, 5.
- <sup>5</sup> M. Takenaka, A New Doxology of the Community of the First Fruits. 1966 (Sonderdruck), S. 27.
- <sup>6</sup> Vgl. O. Köhler, Missionsbefehl und Missionsgeschichte, in: Gott in Welt. Festgabe f. K. Rahner, Bd. II. Freiburg-Basel-Wien 1964, S. 353.
- <sup>7</sup> Vgl. H.=W. Gensichen, Goßner – Harms – Löhe. EMZ 15, 1958, S. 76 ff.
- <sup>8</sup> Vgl. J. C. Hoekendijk, Kerk en volk in de duitse zendingswetenschap. Amsterdam 1948, S. 66.
- <sup>9</sup> The Work of the Missionary in Preparing the Way for Independent Native Churches (Vortrag Manchester 1903, als Manuskript gedruckt), S. 8; vgl. H.=W. Gensichen, „Einheimische“ Theologie und ökumenische Verantwortung, in: Theologische Stimmen (siehe Ann. 3), Bd. I. München 1965, S. 16 ff.
- <sup>10</sup> Towards an Indigenous Church. London-Ibadan 1965, S. 26, 12.
- <sup>11</sup> M. M. Thomas in Auseinandersetzung mit dem Japaner Kosuke Koyama einerseits und dem Briten Robert H. S. Boyd andererseits, in: Religion and Society (Bangalore) vol. XV, Nr. 4, Dez. 1968, S. 89 f.
- <sup>12</sup> Artikel „Abendland“, LThK I, 20.
- <sup>13</sup> Köhler, a.a.O., S. 369.
- <sup>14</sup> Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß für die Begegnung zwischen dem Christentum und nichtwestlicher Geistigkeit die Auseinandersetzung mit westlicher Kirchen- und Theologiegeschichte irrelevant wäre; vgl. dazu die beispielhafte Studie von H. Rzepkowski svd, Thomas von Aquin und Japan. Versuch einer Begegnung. St. Augustin 1967.
- <sup>15</sup> Zit. b. A. F. Thompson, Zu einer Theologie der Gesellschaft, in: H. Bürkle (Hrsg.), Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart. Stuttgart 1966, S. 195.
- <sup>16</sup> Theology of the Pain of God. Richmond 1965, S. 129 ff.; vgl. K. Ogawa, Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan. Basel 1965, S. 102 ff.; H. J. Margull, Zur gegenwärtigen theologischen Arbeit in Japan, in: Verkündigung und Forschung 2/1968, S. 80.
- <sup>17</sup> Diesen Begriff gebraucht der Inder J. R. Chandran (Die theologische Aufgabe der indischen Kirche, in: Bürkle, a.a.O., S. 153).
- <sup>18</sup> So der Japaner Tokiyuki Nobuhara (Tomodachi-zukuri, in: Ostasien 82, 1965, S. 13–16).
- <sup>19</sup> Die gründlichste Analyse seines Werks, wenn auch vielleicht nicht die einzig überzeugende Deutung, bietet noch immer H. Wagner, Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien (München 1963). Dazu kommt neuerdings der erste Teil von D. A. Thangasamy, The Theology of Chenchiah (Bangalore 1966); der zweite Teil enthält Nachdrucke von Schriften Chenchiahs. Was seitdem sonst über Chenchiah erschienen ist, ersetzt entweder historiographische Treue durch spekulative Kühnheit oder bringt keine neuen Gesichtspunkte.

<sup>20</sup> Nachweise bei H.=W. Gensichen, Auf dem Wege zu einer indischen Theologie. NZSTh 1, 1959, S. 338.

<sup>21</sup> Über Kitamoris gesamtes Werk und das Echo, das es bisher gefunden hat, orientiert Margull, a.a.O., S. 74 ff.

<sup>22</sup> Zit. b. Margull, a.a.O., S. 79.

<sup>23</sup> Zit. b. C. Michalson, Japanische Theologie der Gegenwart. Gütersloh 1962, S. 73.

<sup>24</sup> Zit. b. Margull, a.a.O., S. 79 f.

<sup>25</sup> Zit. b. Michalson, a.a.O., S. 60.

<sup>26</sup> Vgl. Ogawa, a.a.O., S. 105 ff.

<sup>27</sup> Vgl. Wagner, a.a.O., S. 281.

<sup>28</sup> Vgl. H.=H. Schrey, RGG<sup>3</sup> VI, 770.

<sup>29</sup> Zit. b. Wagner, a.a.O., S. 284 f.

<sup>30</sup> Vgl. A. Lehmann, Habent eundem Christum, in: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschr. f. Fr. Müller. Stuttgart 1967, S. 357 ff.

<sup>31</sup> Theology of the Pain of God, S. 62.

<sup>32</sup> a.a.O., S. 90; vgl. Ogawa, a.a.O., S. 87.

<sup>33</sup> Sandals at the Mosque. London 1959, S. 88.

<sup>34</sup> Vgl. I. S. Kemp, „The Light of Men“ in the Prologue of John's Gospel. Indian Journal of Theology 15, 1966, S. 154 ff.

<sup>35</sup> Kitamori, a.a.O., S. 43.

<sup>36</sup> Kenneth Cragg, The Credibility of Christianity. Ungedruckter Beitrag für die ökumenische Konsultation über „Christen im Dialog mit Menschen anderen Glaubens“, Kandy 1967, S. 2.

## Europäische Gesichtspunkte

aus der Arbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland

VON ADOLF WISCHMANN

Wir leben in *einer* Welt und wir leben in *einer* Ökumene. Es ist eine überwältigende Erkenntnis, daß wir die Fülle der gemeinsamen Fragen haben in Europa, Asien, Afrika, Nord- und Südamerika, Australien. Sie sind nicht voneinander zu trennen. Und doch sind die Fragen je verschieden gelagert und je anders gefärbt; sie werden auch verschiedenartig empfunden und zum Ausdruck gebracht. Wir können es uns nicht leisten, die die Welt und die Christenheit innerhalb der Welt erfüllenden Fragen voneinander zu isolieren. Wir können es uns erst recht nicht leisten, sie zu verallgemeinern, sie ihrer speziellen Färbung zu berauben, ihnen die Zuspitzung des jeweiligen Kontinents zu nehmen.