

Es ist bezeichnend genug, daß protestantische theologische Lexika dem Begriff praktisch keine Aufmerksamkeit widmen!

³² Vgl. dazu K. Raiser, a.a.O., 125ff.

³³ A.a.O., 339.

³⁴ Ich bin nicht sicher, ob Jan Jongeneel diese Konsequenz im Blick hat, wenn er schreibt: Die Abendmahlsgemeinschaft „is principeel open voor gelovigen uit Israel (Kerk uit de besnijdenis) én gelovigen uit de volkerenwereld“, J. A. B. Jongeneel, Missiologie. 's-Gravenhage 1971, Teil II, 88. Die Formulierung, so muß ich hinzufügen, kann auch anders verstanden werden und mit den „Gläubigen aus Israel“ getaufte Juden gemeint sein. Dann wäre der Satz jedoch in unserer heutigen Zeit eine Banalität. Der gesamte Ansatz von Jongeneels Missionstheologie und seine Ausführungen über Israel legen jedoch die erste Deutung nahe. Sollte diese Interpretation korrekt sein, wäre m. W. J. Jongeneel der erste, der diese Konsequenz zöge.

³⁵ So die Formulierung der Lima-Konvergenzerklärung, a.a.O., 10. Unterstreichungen von mir.

³⁶ J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu. Göttingen ³1960, 196.

³⁷ A.a.O., 117ff.

³⁸ Vgl. dazu Th. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute. In: Ökumenische Existenz heute. Bd. 1, München 1986, 49–100.

Von der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit kontextuellen Theologien

VON JOHANNES DANTINE

Kontextuelle Theologien sind solche, die ihren jeweiligen Kontext reflektieren. Solche Kontexte können kontinental, sozial, kulturell, geschlechtlich oder andere sein. Sie setzen sich bewußt ab und verstehen sich im Widerspruch zu Theologien, die sich als universal, daher nicht kontextuell verstehen, dies aber nur dadurch können, weil sie sich ihrer faktischen Kontextualität nicht bewußt sind. Der traditionellen Theologie wird überdies vorgeworfen, daß ihre behauptete und in Anspruch genommene Universalität und Allgemeingültigkeit nur Dominanz ist als Folge von Herrschaft Europas, der Weißen, der Männer.¹ Die traditionelle Theologie hingegen beruft sich auf ihre Universalität und erhebt den Anspruch, nicht bestimmten Kontexten verpflichtet zu sein. Außerdem verweist sie darauf, daß es in der Vergangenheit kontextuelle Theologien gegeben hat, die notwendigerweise

als häretisch verworfen werden mußten. Die kontextuellen Theologien wiederum erklären, daß der Anspruch der universal sich verstehenden Theologie nicht verifiziert wurde, sie also gegen ihr Selbstverständnis sehr wohl den jeweiligen Kontexten verhaftet blieb. Die Behauptung der Universalität sei nur eine ideologische Cachierung der theologisch nicht begründeten Dominanz. Schließlich wird allgemein die Frage gestellt, ob jeder kontextuelle Anspruch akzeptiert werden dürfe, Kontexte von Herrschaft etwa könnten abgelehnt werden. Das aber führt wiederum zur Frage, nach welchen Kriterien die Legitimität einer kontextuellen Theologie beurteilt werden könnte und ob kontextuelle Theologien überhaupt in der Lage sind, solche Kriterien zu erstellen.²

Konkret handelt es sich um folgende Unternehmungen:

1) Wahrnehmung außereuropäischer, kontinentaler, nationaler Kontexte. Dieser Themenkomplex wird mehr oder weniger explizit seit Beginn der neuzeitlichen Missionsgeschichte reflektiert. Für diese Programme werden auch die Bezeichnungen „Inkulturation“³ und „Indigenisierung“ verwendet bzw. wird dieser Komplex unter dem Stichwort „Synkretismus“ verhandelt.⁴ Ihnen geht es um Identitätsgewinnung. Sie sind von vornherein partikular ausgerichtet.

2) Wahrnehmung sozialer Kontexte, wie sie etwa in der „Theologie der Befreiung“, der „Theologie der Revolution“ oder der „Theologie des Volkes“ zum Ausdruck kommt. Ihnen erschließen sich in der Reflexion des sozio-ökonomischen Kontextes überhaupt erst die Grundwahrheiten des Evangeliums. Sie entstehen in der Regel aus Leidenserfahrungen. Für sie spielt Geschichte eine wesentliche Rolle. Sie verstehen sich gegebenenfalls im Widerspruch zu der erstgenannten Gruppe, wollen verändern, nicht bewahren oder zu Ursprüngen zurückkehren. Sie erheben auch einen gewissen Universalitätsanspruch.⁵

3) Wahrnehmung sexistischer Kontexte, d. h. konkret vor allem der Situation der Frau, und zwar sowohl in bezug auf sich selbst als auch auf die sie umgebende Welt.

So unterschiedlich die verschiedenen Theologien auch sind, haben sie doch gemeinsam, daß sie sich bewußt auf Kontexte beziehen, die außerhalb und vor der theologischen Überlegung im eigentlichen Sinne stehen. Damit ist die Frage nach der Verträglichkeit dieser Theologien mit der „Theologischen Erklärung“ von Barmen, insbesondere mit ihrem I. Artikel gestellt, die in Abwehr einer „deutschen Theologie“ bzw. eines „Deutschen Christentums“, also einer Volks- und einer Geschichtstheologie formuliert

wurde. Wie verhält sich Barmen zum Programm der kontextuellen Theologien?⁶

Eine einfache Abwehr des Anspruches der kontextuellen Theologien durch Verweis auf Barmen ist nicht möglich, da diese sofort mit dem Ideologieverdacht antworten, so würde einfach nur ein Herrschaftsanspruch begründet.

Nun müßte sich natürlich die Theologie insgesamt diesen formulierten Ansprüchen stellen und sie überprüfen, also den Diskurs über die Sache eröffnen. Dieser Diskurs findet nun eigenartigerweise nicht oder nur sehr eingeschränkt statt, und zwar in ganz bestimmten Nischen. In der Regel beschäftigen sich Missionstheologen mit den außereuropäischen kontextuellen Theologien, Sozialethiker mit sozial orientierten Theologien. Für die feministische Theologie wurden von der Gesellschaft eigene Lehrstühle und Forschungslabors geschaffen. Nur die lateinamerikanische „Befreiungstheologie“ ist einigermaßen in das Zentrum der theologischen Wissenschaft vorgestoßen. Die systematische Theologie hingegen, insbesondere die Dogmatik, ist hier eigenartig taub und stumm.

Hier soll nun eben dieser Diskurs fortgeführt und intensiviert, also der Anspruch der kontextuellen Theologien überprüft werden, und diese Arbeit in die Dogmatik selbst hereingeholt werden. Die Forderung der VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991 wird damit aufgenommen: „Ein zweiter Schwerpunkt ist die Einheit in der Vielfalt, die Frage, nach welchen Kriterien zu bestimmen ist, wo die Grenzen von kultureller und konfessioneller Vielfalt liegen. In dieser Hinsicht kommt der Begegnung der sogenannten klassischen Theologie mit anderen kontextuellen Theologien sowie der feministischen Theologie eine besondere Bedeutung zu.“⁷

Dabei werden die kontextuellen Theologien insgesamt behandelt, wobei bestimmte Aspekte aus einzelnen Bereichen hervorgehoben werden. Es ist die Frage zu stellen, ob ein solches Verfahren zulässig ist, wie auch gefragt werden muß, ob nicht diesen Theologien fremde Kriterien übergestülpt werden. Zweifellos finden sich hier Gefahren, die bewußt zu halten sind. Da es aber um grundsätzliche Reflexion allgemein im Gespräch mit diesen Theologien auftretender Fragen geht, mag diese Verfahrensweise hingehen. Dabei muß festgehalten werden: es ist systematische Reflexion im Dialog mit den kontextuellen Theologien⁸; es geht darum, im Gespräch Fragen zu stellen.

I. Das hermeneutische Problem

Die moderne Theologie erkannte das hermeneutische Problem, daß zwischen Text und Leser kein selbstverständlicher Verstehenszusammenhang besteht. Zunächst wurde der historische Bruch erkannt.⁹ Diese Erkenntnis war begründet in der Entdeckung der Geschichte überhaupt. Das bedeutet nun, daß die historische Bedingtheit der Texte, auch der heiligsten, erkannt wurde und mit der historisch-kritischen Methode versucht wird, den historischen Graben zu überwinden. Es wurde mit Hilfe hermeneutischer Methoden versucht, zu einem adäquaten Verständnis der Texte zu kommen, so daß sie hier und heute als relevant verstanden werden können.¹⁰

Ebenso wurde relativ frühzeitig die kulturelle Kontextualität entdeckt. So wurde der Unterschied von hebräischem bzw. semitischem und griechischem Denken entdeckt, wie in der Dogmengeschichte zwischen römischer, gallischer und germanischer Vorstellungswelt.¹¹

Die historische Wissenschaft verstand sich nun derart als kritische Wissenschaft, daß sie zwar grundsätzlich an der Kritisierbarkeit und Überholbarkeit der eigenen Forschungsergebnisse festhielt und insofern kritische Wissenschaft blieb, aber die historische wie kulturelle Bedingtheit ihrer selbst nicht erkannte. Dies hat wohl etwas damit zu tun, daß die Wissenschaftler selbst nicht bereit waren, ihre eigene, persönliche, historische und kulturelle Bedingtheit zu sehen.

Auf dieses Defizit machen nun die kontextuellen Theologien aufmerksam, und zwar grundsätzlich zu Recht. Sie erkennen die allgemein anerkannten Theologien als europäische und männliche. Sie sehen in der europäischen kulturellen Bindung den Imperialismus mitgegeben, wie auch in der Männlichkeit der Theologie und des gesamten Denkens die sexistische Dominanz männlicher Kultur.

Diese kritische Einsicht verdanken sie bestimmten Erfahrungen. Die Christen Lateinamerikas, sie vielleicht als erste, haben die unselige Koalition zwischen Christianisierung und Kolonialisierung erkannt und auch christlich-theologisch analysiert,¹² und sie haben das Evangelium der Befreiung des Menschen durch Christus gegen koloniale Unterdrückung formuliert. Die afrikanischen Christen haben die Christianisierung als Europäisierung erlebt und auch genutzt, eröffnete doch die Schulung in den Missionsschulen den Eintritt in die Kolonialverwaltung. Angehörige asiatischer Hochkulturen, denen man schwerlich die Minderwertigkeit ihrer Kultur einreden konnte, erleben die kulturellen Differenzen wohl besonders intensiv.

Darüber hinaus aber mußten sie erkennen, daß die „europäische“ Brille blind gemacht hat für Inhalte, die sich in dem Augenblick erschließen, wenn eine andere Brille verwendet wird. Die Beispiele dafür sind unzählbar und viele wurden selbstverständlich auch anerkannt: daß Jesus von Nazareth kein weißer Europäer war, ebensowenig wie Augustin, daß daher die Afrikaner ein ebenso legitimes Recht haben, Jesus als Afrikaner bildlich darzustellen, wie es die Europäer ihrerseits taten. Anderes ist aufregender, etwa die Einsicht, daß die Momente der Armutstheologie in der dominanten Theologie ausgeschaltet worden sind. Dieses Problem ist aber immerhin auch in der europäischen Geschichte ein klassisches Streitthema.

Interessant und aufregend sind Beispiele gerade bei der Lektüre biblischer Texte, wenn offensichtlich ein anderer kultureller Zugang eine quasi-Gleichzeitigkeit zum originalen Text ermöglicht. So finden sich in den Bibelarbeiten von Basisgemeinden Einsichten, die erstaunlich sind.¹³ Dieses letzte Beispiel zeigt nun zweierlei: Erstens hat offensichtlich Kontextualität mit dem zu tun, was allgemein Methoden genannt wird. Man kann die materialistische Bibellektüre exegetische, nämlich sozialgeschichtliche oder auch strukturalistische Methode nennen, aber auch als kontextuelle Lektüre verstehen.

Zweitens haben diese oft naiv anmutenden, sehr selbstverständlich die klassischen methodischen Probleme nicht reflektierenden Verstehensbemühungen – reflektiert wird ja nur die Kontextualität – große Ähnlichkeiten mit allen reformatorischen Bewegungen der Kirchengeschichte, beginnend mit der Armutsbewegung des 11. Jh. Immer wird der biblische Text gegen dominante Lehre ausgespielt und immer werden die dominanten exegetischen Methoden in ihrer Gültigkeit bestritten.

II. Das Quellenproblem

Als eindeutig kann also festgehalten werden, daß Theologie in Kontexten getrieben wird und die Kontexte reflektiert werden müssen, was zunächst heißt, daß sich die dominante Theologie ihrer Kontextualität erst bewußt werden muß.

Offen ist nun allerdings, welche Relevanz der jeweilige Kontext hat. Kontextuelle Theologien geben ihm naturgemäß einen hohen Stellenwert, aber damit sind sie der kritischen Reflexion des Stellenwertes nicht enthoben. Üblicherweise geschieht dies auch. Ein Stichwort, mit dem diese Frage häufig behandelt wird, ist das Stichwort „Quelle“, und dieses eignet sich in besonderer Weise zur Reflexion der Grundfrage.

Dieses Stichwort verwenden etwa die Theologen von EATWOT.¹⁴ Die jeweiligen Kontexte beanspruchen, sagen sie, den Wert einer Quelle.¹⁵

Der Begriff „Quelle“ ist nun im wesentlichen ein Begriff der reformatorischen Kontroverstheologie im Sinne von „Offenbarungsquelle“.¹⁶ Gegenüber der kirchlichen Lehre der alten und mittelalterlichen Kirche, die sich auf Aussagen und autoritative Unterscheidungen unterschiedlichster Art beruft – frühes Schrifttum, entstandene Lehrtraditionen und kirchliche Entscheidungen, ausgehend von der Grundannahme, die göttliche Offenbarung sei ein in der gesamten Geschichte wirksamer Strom,¹⁷ berufen sich alle reformatorischen Strömungen, vor allem die Reformation des 16. Jh., auf die Schrift als einzige gültige und verbindliche Quelle.

Was bedeutet es nun, wenn die kontextuellen Theologien, häufig protestantischen Ursprungs und damit der Reformation verpflichtet, dennoch von anderen Quellen reden, zwar offenbar von der ersten und hauptsächlichlichen Quelle deutlich abgesetzt, ohne aber über deren präzise Bedeutung Auskunft zu geben, wie auch zur Frage der Konkurrenz zur Schrift nicht Stellung genommen wird.¹⁸

Das hier sichtbarwerdende Problem ist ein allgemeines und im übrigen als Problem der natürlichen Theologie bzw. als das der allgemeinen Offenbarung gut bekanntes, das in etwa folgenden Spielarten auftaucht:

1) Die Offenbarung in Jesus Christus bezieht sich auf alle vorgegebenen Religionen, das Judentum wie die Religion aller Völker, und ist ihre Fortsetzung wie Kritik.

2) Das Evangelium trifft den Menschen in einer bestimmten Befindlichkeit, trifft auf ein „Vorverständnis“, an das es anknüpfen kann, das auf jeden Fall kritisch reflektiert werden muß.

3) Das Evangelium von Jesus Christus kann bezogen werden auf vorgegebene Religion, was Verständnis des und Zugang zum Evangelium erleichtert („*praeparatio evangelica*“).

Das jeweils Vorgegebene kann Religion, aber auch jede andere individuelle oder kollektive Erfahrung sein.

„Afrikanische Theologie“ sieht üblicherweise das gesamte Set von Kultur, Sprache, sozialen Strukturen und Religionen bzw. religiösen Vorstellungen und Riten angesprochen.¹⁹ Ähnliches ist von allen anderen Theologien kultureller Kontexte zu sagen. Das hier vorliegende Problem wird als das „Synkretismus“-Problem zu benennen sein, wobei „Synkretismus“ zunächst nichts anderes benennen soll als den Prozeß, der aufgrund von Begegnung einer bestimmten Kultur mit dem Evangelium und der damit verbundenen anderen Kultur in Gang gesetzt wird.²⁰

„Befreiungstheologien“ wie die lateinamerikanische, aber auch die amerikanische und südafrikanische „Black-Theology“ und die koreanische „Minjung-Theologie“ erinnern hingegen an konkrete Leidenserfahrungen, in die sie die Befreiungsbotschaft des Evangeliums einzeichnen. Die Identifikation der je eigenen Geschichte mit der Geschichte Israels legt sich hier besonders nahe, was vor allem in Dichtung und Musik zum Ausdruck kommt, etwa den „Negro Spirituals“.

Ein besonderes Problem stellt in diesem Zusammenhang die „feministische Theologie“ dar, schon deswegen, weil sie zwar im eigentlichen Sinn „kontextuelle Theologie“ ist, aber im wesentlichen ein Phänomen der Ersten Welt. Hier geht es um die Erinnerung an verschüttete Erfahrungen, die einesteils sehr präzise zu benennen sind, wie etwa die verschütteten Frauenerinnerungen in der Bibel und der Kirchengeschichte selbst, andererseits um kollektive Erinnerungen, die im Studium fremder Kulturen und Religionen wiedergewonnen werden. Hier zeigt sich die gleiche Diastase zwischen „synkretistischer“ Theologie und Befreiungstheologie, wie sie etwa zwischen „afrikanischer Theologie“ und „Black-Theology“ besteht.

Hier sind nun einige Fragen zu stellen:

1) Was ist das Vorgegebene, wenn es „Religion“ genannt wird oder zu nennen ist? Handelt es sich dabei um Sprache (also etwa Gottesnamen), um Ausdrucks-, Gefühls- und Erfahrungsweisen (also „Kultur“) oder um Inhalte. Nur im letzten Fall wird die Frage theologisch in jedem Fall prekär, dann nämlich, wenn wesentliche Inhalte zueinander in Konkurrenz treten. Wie sieht es aber aus, wenn Analogien angenommen werden?

K. Blaser meint, daß es bei der Quellenfrage nicht um das Wort Gottes geht, sondern um „das Subjekt des theologischen Unternehmens, sozusagen das ausführende Organ“, daß die Kontexte also „hermeneutische Funktion“ haben und „so etwas wie das Bultmannsche Vorverständnis“ darstellen.²¹ Dann käme es nur darauf an, dieses Vorverständnis kritisch zu reflektieren.

Ein weiteres Problem ist aber dann gegeben, wenn das Vorgegebene das Evangelium inhaltlich beeinflusst und verändert. Das ist ja der kritische Punkt jeder sog. natürlichen Theologie und eben gegen diese Gefahr richtet sich Barmen I. Auch hier ist zu *fordern, daß wenigstens diese Gefahr kritisch reflektiert wird.*

Ein besonderes Problem in diesem Zusammenhang stellt die Frage dar, inwiefern ein bestimmtes Denken mit der Offenbarung von Jesus Christus wesentlich verbunden ist. Da sie grundsätzlich befreiend ist, wird wohl keine Schwierigkeit mit kontextuellen Theologien auftreten, wenigstens

nicht im Grundsätzlichen. Es wird als wesentlich kondeszentorisch bezeichnet werden und dieses wird sich in den sozialen Kontext einzutragen haben. Auch hier wird kein Dissens zu erwarten sein. Wie aber ist es, wenn zyklisch-naturhaftes Denken auf geschichtliches stößt?

Hier liegen nun zweifellos Probleme vor. Sicher implizit bei bestimmten afrikanischen Theologien, massiv bei bestimmten ökologischen Theologien und vor allem bei bestimmten feministischen Theologien, die hier auf den befreiungstheologischen Ansatz stoßen und für die diese Frage die Hauptfront innerhalb der feministischen Theologie markiert.²²

Somit ergeben sich folgende Fragen:

1) In welcher Weise wird im Sinne von Barmen I die Problematik so kritisch reflektiert, daß verhindert wird, daß das Evangelium von Jesus Christus in seiner Substanz verändert und verfälscht wird?

2) In welcher Weise wird sichergestellt bzw. ist sicherzustellen, daß die besondere Offenbarung in Jesus Christus als kontingentes Ereignis nicht verstellt wird?

3) Ein weiteres Problem kommt hinzu, das bereits angeklungen ist, als von der Identifikation der Unterdrückten mit dem Volk Israel gesprochen wurde: wird sichergestellt, daß die besondere Geschichte Gottes mit seinen Menschen, die eine Geschichte mit dem einen auserwählten Volk Israel ist, als solche verstanden wird?

Es versteht sich von selbst, daß diese Fragen nicht nur Fragen an die kontextuellen Theologien sein können, sondern an die Theologie insgesamt gestellt werden müssen. Allerdings ist es wesentlich für kritisches theologisches Denken insgesamt, daß kritische Anfragen sich einem konkreten Anlaß verdanken.

III. Jesus Christus

Ähnlich stellen sich die Probleme in bezug auf das jeweilige Bild von Jesus Christus, allerdings in spezifischer Weise deutlicher und sinnfälliger; denn hier bietet sich reiches ikonographisches Material an, das auch leicht, und zwar praktisch jedermann zugänglich und verständlich ist.

Die Jesus-Bilder zeigen die enge Beziehung zur jeweiligen dominanten und daher auch populären Christologie. Sie zeigen ebenfalls deutlich die enge Beziehung der Christologie zur jeweiligen Kultur. Zwischen dem byzantinischen Pantokrator und dem Jesuskindlein des Barock ist deutlich sowohl ein theologischer als auch ein kultureller Unterschied zu sehen.

Ebenso deutlich ist, daß das in Westeuropa dominante Christusbild Ergebnis des Überganges von einer Kultur in eine andere ist, also einer bzw. mehrerer Inkulturationen. So konnte aus dem semitischen Mann das germanische Knäblein mit goldenem Haar werden. Es ist daher leicht verständlich, wenn Angehörige anderer Kulturen nun ihrerseits Jesus so darstellen, wie es ihrer Kultur entspricht: afrikanisch, asiatisch, indianisch.

Ebenso verständlich müßte es nun auch sein, daß Jesus Christus als der Heiland der Menschen in den jeweiligen Erfahrungshorizont hereingezogen wird. Religiöse Gebrauchssprache macht von dieser Möglichkeit auch reichen Gebrauch. Man sehe sich nur moderne Gebetstexte an. Hier beginnen aber offenbar Schwierigkeiten. Heftig diskutiert werden etwa Vorschläge, Jesus in feminine Kontexte zu ziehen, vor allem ihn als weibliche Identifikationsfigur zu sehen.²³ Nun ist sicher die Maskulinität kein theologisches Thema. Es geht um andere Fragen:

1) Was bedeutet es, wenn Jesus aus seinem konkreten geschichtlichen Kontext herausgelöst und in jeden denkbaren anderen Kontext gestellt wird? Ist die Inkarnation, ist das Kreuzesgeschehen an eine bestimmte Situation gebunden oder nicht?

Diese Frage ist nun eine alte theologische Frage, die in zwei Zusammenhängen diskutiert wird und werden muß.

Zunächst gilt ja, daß der eigentliche Glaubens-„Gegenstand“ nicht der historische Jesus von Nazareth, sondern der *Christus praesens*, der Auferstandene, der Verkündete ist. Aber dieser *Christus praesens* hat ja nur Bedeutung für den Glauben, weil der, der eine ganz konkrete, „historische“ Geschichte hat („geboren, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, am dritten Tage auferstanden von den Toten“), als eben dieser gepredigt wird. Es gibt also offenbar ein notwendiges, unverzichtbares Verhältnis zwischen beiden.

Zweitens stellt sich seit Lessing die Frage, inwiefern zufällige historische Tatsachen ewige Wahrheiten sein können bzw. wie kontingente Ereignisse Bedeutung für den Menschen heute, jenseits des garstigen Grabens der Geschichte haben können. Die Betonung des *Christus praesens* in traditionellen Soteriologien versucht, Antworten auf diese Fragen zu geben.

2) Diese Frage bekommt zusätzliches Gewicht dadurch, daß mit der Herausnahme Jesu aus seinem historischen und gesellschaftlichen Kontext das Jude-Sein Jesu ausgeblendet wird, in gleicher Weise wie die Tendenz besteht, die Bindung des Glaubens an die geschichtliche Offenbarung des erwählten Volkes Israel zur Disposition zu stellen, wie oben gezeigt wurde. Wie konstitutiv ist nun für den christlichen Glauben das Jude-Sein Jesu von Nazareth? Jedenfalls mußte die Theologie lernen, daß dieses von erheb-

licher Bedeutung ist, weil sie auch erkennen mußte, wie die Vernachlässigung dieser Beziehung mit der Shoah zusammenhängt.²⁴

3) Die biblische wie die traditionell-europäische Christologie ist ihrerseits Be- und Verarbeitung vorchristlicher Vorstellungen, was sich etwa in den „Hoheitstiteln“ zeigt. Solche Vorstellungen wurden aufgenommen, untereinander in Beziehung gesetzt und damit korrigiert und neu geformt. Die kontextuellen Theologien gehen in gleicher Weise vor. Auch sie nehmen traditionelle Bilder und Begriffe auf und verwenden sie für Christus. Es ist nur die Frage, ob dabei die notwendige Bearbeitung nicht zu kurz kommt. So wird in den afrikanischen Theologien Jesus Christus in Beziehung gesetzt zu traditionell afrikanischen Rollen: Häuptling/König, Priester usw. Jesus Christus wird im Neuen Testament als König gezeigt, aber in ganz spezifischer Weise, als König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist, als der ohnmächtige König, als der Friedenskönig. Was bedeutet es, wenn diese Dialektik aufgehoben wird?

4) Letzteres verweist auf eine weitere Problematik, die in der gesamten Theologie gut bekannt ist: daß das Herr- und Siegersein Christi, der Pantokrator häretisch hervorgehoben und das Kreuz vernachlässigt wird. Die Vermeidung einer monophysitischen Häresie des einseitig vergöttlichten Christus und die Wiedergewinnung des Jesus von Nazareth genügen offenbar nicht, diese andere Häresie zu bannen. Gerade dort, wo Christologie im Kontext des Befreiungskampfes gedacht wird, liegt diese Gefahr besonders nahe.²⁵ Es darf aber nicht übersehen werden, daß andere, vor allem asiatische Theologien gerade den Aspekt von Kreuz und Leiden besonders betonen.²⁶

Allerdings ist festzustellen, daß die kontextuellen Theologien weitestgehend sich der christologischen Problematik bewußt sind, also wissen, daß hier der entscheidende kritische Punkt liegt.²⁷

Diese Problematik wird, wie schon angedeutet, offenbar besonders in Afrika diskutiert. Jesus Christus wird in der Regel als Häuptling, Held, Häuptlingssohn, Gesandter, weil stark und großmütig, weil versöhnender Vermittler, als Ahne und Ältester, als Meister der Initiation, als Heiler gesehen.²⁸ Werden damit die Christologie nicht wesentlich verzeichnet und Leiden und Kreuz ausgeblendet? So wird etwa auf einem Bild aus Ghana Jesus als Häuptlingssohn dargestellt, d. h. das traditionelle Motiv der Geburt Jesu wird als Geburt des Häuptlingssohns gezeichnet. Alle typischen Motive ghanaischer Häuptlingsideologie kommen vor. Das entspricht den synoptischen Geburtsgeschichten (Anbetung, Magier, Stern usw.). Es fehlen aber in dieser Darstellung alle anderen Motive, die für die Evangelien wesentlich

sind: Armut, Ausgestoßensein, Stall, Krippe. Damit ist bei dieser Darstellung die Dialektik Herr und Knecht aufgehoben. „Der Vergleich mit dem Häuptling ist deshalb so gefährlich, weil er eine *theologia gloriae* darstellt und die *theologia crucis* ausläßt“, meint J. Pobee, der mit diesem Satz von G. Hasenhüttl²⁹ zitiert wird. Aber, so fährt Hasenhüttl fort: „Jesus Christus wird zu Recht in der schwarzen Theologie mit den wichtigsten Bereichen menschlichen Lebens zusammengedacht.“³⁰ Vor der Schwierigkeit, die sich hier ergibt, rettet er sich durch den Verweis erstens auf den notwendigen Dialog, der offenbar Überprüfung garantiert und einfache Übernahmen verhindert, zweitens durch den Symbolcharakter Christi: „Jesus Christus ist das Symbol, das Christen anbieten können.“³¹

Kritischer äußern sich zahlreiche afrikanische Theologen.³² E. J. Péoukou betont zwar das Recht des Afrikaners, „von Christus Gesundheit, Erfolg und Wohlergehen zu erbitten“, konterkariert aber sofort: „Aber da steht nunmehr das Kreuz Christi, des Gottessohnes selbst, wie eine unerhörte Herausforderung vor uns. Es ist in der Tat Zeichen des Widerspruchs nur, weil es in der Auferstehung Zeichen der Hoffnung ist.“³³ Deziert auch F. Kabaselé schon im Titel: „Jenseits der Modelle“. Er rekurriert schon auf das Bilderverbot: Gott „hat verboten, sich ein Bild von ihm zu machen.“³⁴ Jesus Christus ist mehr als ein Häuptling, mehr als der Ahne, mehr als ein Heiler, mehr als Initiationsmeister und Befreier. Aber hinter diesem „mehr“ stecken Brüche, auch Widersprüche. Jesus wurde zum Herrn gemacht, weil er sich im Gegenteil erniedrigte. Kritik an Häuptlingsherrschaft wird ausdrücklich angeführt.³⁵ Kabaselé redet von Brüchen und Kontinuitäten und schließt: „Indem sie Jesus Christus Ahne, Häuptling, Heiler, Initiationsmeister nennen, dürfen die Bantu diese Bereiche nicht ‚exorzieren‘ und sie ihres Inhaltes entleeren, um sie durch einen neuen erlauchten Throninhaber besetzen zu lassen. Sie müssen diese Bereiche vielmehr an ihrer Wurzel ergreifen, wie man ein Buschmesser an seinem Griff packt, um neue Aufgaben in Angriff zu nehmen. Welch ein Risiko! Aber solchen Gefahren hat sich Gott immer ausgesetzt...“³⁶ Ch. Nyamiti erklärt: „Was für den Afrikaner neu ist, ist die Tatsache, daß sich Gottes Macht in Schwachheit demonstriert: in der Erniedrigung, Sanftmut, Vergebung der Sünden und – am erstaunlichsten – in seinem Leiden, seinem Tod am Kreuz und der wundervollen errettenden Konsequenz dieser Macht in Christus selbst und in der Fülle der Schöpfung.“³⁷

Gelegentlich wird versucht, die Widersprüche mit afrikanischen Ansätzen einer Synthese zu lösen. So verwendet der Afrikaner Bimwenyi-Kweshi die Formel: „Häuptling-Diener“. ³⁸ A. Titianma möchte die Vorstellungen,

daß „unser Herr unser Diener ist, unser Häuptling auf gleicher Ebene mit uns, seinen Sklaven steht, unser Gott sich auf gleichen Rang mit dem Menschen stellt“ mit einer Vorstellung aus der Sini-Dichtung verbinden, die „den Häuptling den Liebhaber der Armen nennen.“³⁹ Solche Versuche einer Synthese sind ja auch aus der europäischen Theologie bekannt. Aber sie stellen doch nur die Analogie zu dem sich herabneigenden Herrn dar, der dabei durchaus der Herr bleibt, nicht aber beschreiben sie jenen radikalen Positionswechsel⁴⁰ der göttlichen Kondeszendenz.

Gerade die afrikanische Theologiegeschichte Parrats zeigt deutlich, daß afrikanische Theologie – sofern sie nicht dem Verdikt der Oberflächlichkeit unterworfen ist – um die Brisanz gerade der Christologie weiß und sich ihr stellt. Vorschnelle Antworten will sie nicht geben.: „Vor allem sieht sich“ die afrikanische Theologie „der Frage gegenüber, die im Zentrum aller Theologie liegt, die sich christlich nennt. Dies ist die Frage. . . , die im Mittelpunkt allen christlichen Denkens seit der Fleischwerdung des Wortes liegt: Wer ist Christus für uns heute?“⁴¹

Das christologische Problem wiederholt sich entsprechend in der gesamten Gotteslehre. Auch hier muß gesehen werden, daß die Probleme, die im Gespräch mit den kontextuellen Theologien auftreten, die gleichen sind, die immer schon die Theologie in der Auseinandersetzung mit den jeweiligen Kontexten beschäftigt haben: JHWH gegenüber den anderen Elijm, der Vater Jesu Christi gegenüber der hellenistischen Götterwelt. Es ist zwar unzweifelhaft so, daß sich die jeweiligen Gottesvorstellungen genährt haben von den allgemeinen Vorstellungen; immer wieder werden auch Elemente unvermutet aufgenommen, die dann in der weiteren Theologiegeschichte als Problemfall mitgeschleppt werden,⁴² aber sie werden eben doch dem grundlegenden, spezifischen Gottesverständnis des sich selbst in der Geschichte, in Jesus Christus offenbarenden Gottes untergeordnet und so modifiziert. Das bisherige Ergebnis dieser Arbeit ist die Trinitätslehre, die ebensowenig abgeschlossen ist wie jede andere theologische Frage, die gerade auch neuerdings in heftigen theologischen Streit geraten ist wegen des *filioque*. Nun ist gewiß nicht die traditionelle Trinitätslehre als solche Maßstab für jede Theologie schlechthin, wohl aber ist jede Theologie, die andere Gottesvorstellungen aufnimmt, an den in der Trinitätstheologie erkennbaren Kriterien zu messen.

IV. Die Gottheit des Heiligen Geistes

In der Gegenwart werden diese Fragen in besonderer Weise in der Pneumatologie akut, und zwar in folgenden Bereichen:

1) Noch im Bereich klassischer Fragestellung als Frage des Verhältnisses zwischen Sohn und Geist, als west-östliche Kontroversfrage über das *filioque*.

2) Als Frage nach dem Verhältnis von Gottes Geist und Menschen-Geist, wie es vor allem auch in der charismatischen Theologie auftaucht.

3) Als Frage nach dem Verhältnis von Gottes Geist und dem bzw. einem allgemeinen Geist.

4) Als Frage nach dem Verhältnis von Heiligem Geist und anderen Geistern bzw. dem Numinosen, der göttlichen Kraft bzw. Kräften.

5) Als Frage nach der Weiblichkeit des Heiligen Geistes.

Die alte Kirche hat diese Fragen trinitätstheologisch behandelt, und zwar mit zwei Entscheidungen, derjenigen gegen die Pneumatomachen mit der Dogmatisierung der Gottheit des Geistes in Konstantinopel 381, und, allerdings nur im Westen, mit der Entscheidung für das *filioque*. Beide Entscheidungen sind allerdings in vielerlei Hinsicht unklar. Das gilt auch für die erste, da wir kaum etwas über die Position der sog. Pneumatomachen wissen, gegen die sich das Konzil abgrenzt.⁴³ Das gilt erst recht für die zweite Entscheidung. Sie ist erstens nur im Westen zur Geltung gekommen, zweitens eindeutig nur politisch durchgesetzt worden, drittens auch im Westen nicht wirklich rezipiert worden. Dennoch zeigt sich gerade in den hier anstehenden Fragen, wie relevant diese Entscheidung ist.⁴⁴

Charismatische Phänomene, Geisterfahrungen sind zahlreich und vielfältig. Alle Menschen führen sie auf Gott zurück, reden aber gleichzeitig immer auch von widergöttlichen Geistern und von Erfahrungen mit ihnen.⁴⁵ In sich selbst sind sie nicht eindeutig. Sie bedürfen der Interpretation von außen, wobei die Gabe der Interpretation häufig, aber nicht immer ebenfalls als Geistesgabe verstanden wird.⁴⁶ Dabei kommt immer wieder ein Grunddilemma zum Ausdruck: einerseits werden alle außergewöhnlichen Erfahrungen und Bewußtseinszustände als von Gottes Geist bewirkt verstanden, andererseits zeigt sich sehr schnell, daß dies wohl so nicht sein kann, weil es widersprüchliche Aussagen gibt, aber auch Aussagen, die offensichtlich dem Geist Gottes nicht entsprechen können. Dieses Dilemma beginnt bereits mit der irrigen Annahme, daß außerordentliche Bewußtseinszustände des Menschen als solche schon von Gott kommen, irrig in doppelter Weise, weil „ordentliche“ Bewußtseinszustände in der Regel Gott nicht, außer-ordentliche aber immer Gott zugesprochen werden.⁴⁷

Diese Problematik beherrschte auch die christliche Gemeinde von Beginn an. Die Auseinandersetzung des Paulus mit den Ekstatikern zeigt das deutlich. Deutlich wird aber schon hier, daß ein inhaltliches Kriterium gefunden

werden muß. Ist es bei Paulus in 1Kor noch das Kriterium der Liebe und des Gemeindeaufbaus, muß die Theologie später, vor allem auch deswegen, weil die Geisttheologien sich ihrerseits in den gnostischen Systemen weiterentwickelt haben, ein differenzierteres Instrumentarium entwickeln. Sie benötigt das Instrument, um „Geist“ als göttliche Gabe und „Geist“ als menschliche Möglichkeit zu unterscheiden, und sie tut das eben mit der genauen Definition des Geistes als göttlicher Person und durch die Bindung an Christus.⁴⁸

Diese Lösung war aber nicht unproblematisch. Zunächst, weil sie, vor allem das *filioque*, auch im Westen nicht wirklich rezipiert wurde. Dann aber, weil sie gleichzeitig erfolgte mit einem systematischen Zurückdrängen des Geistes überhaupt im Interesse einer Kontrolle der freien Tätigkeit des Geistes durch die hierarchisch geordnete Kirche. Diese Problematik ist zwar zu sehen, sie kann aber die Gültigkeit der Lösung nicht in Frage stellen.

V. Universalität und Partikularität, Ursprung und Zukunft

Die kontextuellen Theologien, von denen hier vor allem die Rede ist, stehen vor einer doppelten Schwierigkeit, deren sie sich weithin bewußt sind und die sowohl der Grund für die Suche nach bestimmten Benennungen, wie Inkulturation, Indigenisierung u. ä.⁴⁹, bzw. der polemischen Auseinandersetzung mit ihnen sind, als auch für die verschiedenen Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Theorieansätzen.

Kontextuelle Theologien wehren sich gegen die Dominanz von sich als universal verstehenden und als solche Herrschaft beanspruchenden Theologien, d. h. gegen die europäischen, auf dem Boden der abendländischen Geschichte und Geistesgeschichte entfaltenen Theologien. Aus verständlichen Gründen möchten sie ihre eigenen Ansätze ohne dauernden lehrmeisterlichen Einspruch dieser Theologien entfalten. Sie suchen ihren Ort in ihren jeweiligen Kontexten, also regionalen Kulturen. Das bedeutet aber auch einen Verzicht auf Universalität.

Kontextuelle Theologien besinnen sich aus den gleichen Gründen auf kulturelle (und auch religiöse) Ursprünge und sind daher primär rückwärts-gewandt, vergangenheitsorientiert, womit die Gefahr heraufbeschworen wird, daß sie notorisch nicht in der Lage sind, die Herausforderungen von Gegenwart und Zukunft anzunehmen.

Dabei geht es aber nicht nur um die Leistungsfähigkeit der Theologien, sondern um ein wesentliches, konstitutives Element des Evangeliums. So gewiß das Evangelium welt- und realitätszugewandt ist und eben nicht zum

Träumen von einem Jenseits anleitet,⁵⁰ ist es Aufbruch auf den Weg in die Zukunft des Reiches Gottes und ist die Heimat des Gläubigen im Eschaton.⁵¹ So gewiß Jesus von Nazareth ein Jude war und das Evangelium im Judentum seinen ursprünglichen Ort hatte, so gewiß auch die erste christliche Theologie aus der jüdischen Theologie entstammt,⁵² ist es in die hellenistische Welt hinausgegangen. Die „Gründungsgeschichte“ der Kirche, Act 2, proklamiert die Universalität des Heiligen Geistes, die Transnationalität der Kirche und des Glaubens.

Beide Seiten stehen offenbar notwendigerweise in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Die eschatologische und universalistische Komponente darf die säkulare und traditionalistische nicht überdecken, das wäre enthusiastisch. Aber das Hier und Heute darf das Überall und Morgen ebenso wenig verdecken, nicht einmal dominieren. Innerhalb des notwendigen dialektischen Verhältnisses gibt es offenbar eine unverzichtbare Hierarchie.⁵³

Darüber hinaus hat das Provinzielle wie das Rückwärtsgewandte, das Archaisierende erst recht, immer eine faschistische Gefahr in sich. Das ist jedenfalls für den europäischen Kontext eindeutig nachweisbar.⁵⁴ Freilich darf dieses Verdikt wiederum nicht die Dialektik von Universalität und Partikularität verdecken.⁵⁵

Damit ist ein zentrales Problem jeder kontextuellen Theologie im Prinzip benannt, das auf jeden Fall zur Forderung führen muß, daß die kontextuellen Theologien unbeschadet ihres Rechts auf Ausdruck des je ihnen Eigenen die Universalität und die universelle Rezipierbarkeit ebenso wollen müssen, wie umgekehrt die sog. normale Theologie sich mit ihnen auseinandersetzen muß. Beides ist gebotener Ausdruck des Glaubens an die Kirche als der *catholica*, d. h. daß Kirche die Gemeinschaft der Christen in aller Welt mit allen ihren Ausdrucksweisen ist.

Abschließend: zum Kapitel „Provinzialismus“ gehört auch der Rückzug in eine in sich konsistente, aber nach außen kommunikationsunfähige Nischentheologie, die sich selbst als wahr setzt und jeden Einwand als Versuch, fremde Kontexte als dominant durchzusetzen, denunziert. Das ist besonders auffällig, wenn exegetische Einwände gemacht werden. Zwar muß auch die klassische Exegese durch die Prüfstrecke der Kontextualität, sie hat sich auszuweisen, daß sie nicht einem – europäischen, weißen, männlichen – Vorurteil unterliegt, aber solchermaßen überprüfte Ergebnisse dürfen nicht abgewiesen werden, wenn sie dem inneren Gesetz einer Nische nicht entsprechen. Hier wird allzuhäufig mit Totschlagargumenten operiert, gegen die man wehrlos ist, weil der Einwand gegen eine Behauptung

tung als Bestätigung dieser Behauptung genommen wird, und dann auch oft die Rationalität als Medium der Auseinandersetzung als typisch männlich, europäisch usw. abgelehnt wird.

VI. Ergebnis

Jede Theologie ist kontextuell. Unterschiede gibt es darin, welche Theologie dominant ist, bzw. Dominanz beansprucht, und inwieweit eine Theologie sich der Überprüfung unterzogen hat. Es ist der Vorteil der traditionellen Theologien, daß sie eine lange Überprüfungszeit bereits hinter sich haben, was aber die Notwendigkeit neuer Überprüfungen angesichts neuer Herausforderungen nicht erübrigt.

Darüber hinaus gibt es ein Recht auf partikuläre Theologien, wie es ein Recht auf partikuläre Ausprägung des Lebens gibt.⁵⁶ Nur darf das dialektische Verhältnis von Universalität und Partikularität nicht grundsätzlich gestört werden.

Es bedarf aber des umfassenden Diskurses der verschiedenen Theologien und der Bereitschaft, sich diesem Diskurs zu unterziehen, und diese Aufgabe darf die systematische Theologie nicht an andere, speziellere Disziplinen, etwa die Missionstheologie oder die Frauenforschung delegieren, sondern muß sie selbst betreiben.

Da es in diesem Diskurs aber nicht nur um unterschiedliche Theologien geht, sondern um Machtfragen, bedarf der Diskurs des langen Atems und der Geduld.⁵⁷

Dabei ist grundlegend die Forderung, die etwa von M. Stackhouse⁵⁸ formuliert wird, daß vom Kontext wieder zum Text zurückzufinden sei. K. Blaser⁵⁹ nimmt diese Forderung auf, macht vor allem auf die Gefahr einer Identifikation von vorgegebenem Kontext und Glauben aufmerksam und stellt fest: „Wo das prophetisch-eschatologische Element fehlt, wird es früher oder später zu solch unheilvollen Identifikationen kommen.“ Dabei wird zusätzlich deutlich, daß die notwendige Universalität = Katholizität sich letztlich nicht säkular, sondern eschatologisch einfordert. K. Blaser ist zuzustimmen: „Durch alle kulturellen Beziehungen (und Kontexte, Erg. d. Verf.) hindurch bleibt christliche Identität gegründet durch den Bezug auf Jesus Christus. Indem die Forderung der Wahrheit und die Tatsache der Relativität miteinander konfrontiert sind, erweist sich die Freiheit des Evangeliums Jesu Christi allen Kontexten gegenüber um so kräftiger.“⁶⁰

Endlich muß wieder darauf hingewiesen werden, was schon anfangs betont wurde: obwohl dieser Beitrag aufgrund der Diskussionslage eine

ganz bestimmte Richtung hat, so daß der Eindruck entstehen könnte, der klassische Fehler würde wiederholt, nur die neuen Theologien hätten sich gegenüber der traditionellen zu rechtfertigen und zu behaupten, gilt selbstverständlich und notwendigerweise für den Dialog, *daß er in beide Richtungen zu gehen hat und daß die klassische Theologie die Provokation der kontextuellen auszuhalten hat*: „Christliche Theologie“ wird durch die kontextuellen Theologien „keineswegs bloß befragt, ob sie diese oder jene kosmetische Variation zu ertragen vermag, sondern sie wird in ihrer Gesamtheit zur Überprüfung der Wahrheit ihrer Fundamente wie auch ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt aufgefordert. In diesem Sinne“ reihen sich diese Theologien „in neuartiger Weise in die Kette von Provokationen ein, die die christliche Wahrheit zu ihrem eigenen Heil seit eh und je aus ihrem eigenen Schoße geboren hat.“ Mit ihrer „Hilfe könnte das gegenwärtige Christentum jenen nötigen Schritt der Buße vollziehen, der ihm heute angesichts der gesamten Weltlage abgefordert ist.“⁶¹

ANMERKUNGEN

- ¹ Das Bewußtsein eines radikalen Bruches ist teilweise sehr stark entwickelt, wenn etwa EATWOT-Theologen erklären: „Wir sind bereit, in der Epistemologie einen radikalen Bruch zu vollziehen, der das Engagement zum ersten Akt der Theologie macht und sich auf eine kritische Reflexion oder die Realitätspraxis der Dritten Welt einläßt.“ So auf dem EATWOT-Kongreß 1976 in Dar-es-Salam, in: L. Bertsch SJ (Hg.), Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen, Freiburg 1990. – EATWOT=Ecumenical Association for Third World Theologians. Diese Gruppe hält seit 1976 Kongresse in den verschiedenen Kontinenten ab. Vgl. u. a. M. Käßmann, Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates, München/Mainz 1992, 201–207; V. Küster, Aufbruch der Dritten Welt. Der Weg der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT), in: VF 37, 1992, 45–67.
- ² Es gibt Vorgänger der als kontextuell sich bezeichnenden Theologien, die sog. „Genitiv-Theologien“, die entweder einen bestimmten Sachbereich in den Mittelpunkt stellen („Theologie der Schöpfung“ als Schöpfungslehre) oder die gesamte Theologie unter einen bestimmten Gesichtspunkt stellen (also „Theologie der Schöpfung“ als Theologie, die unter dem Schöpfungsaspekt konzipiert wird). Neuere Genitiv-Theologien sind schon kontextuelle, wie die „Theologie des Volkes“. Zur Terminologie der „Theologie des Volkes“ bzw. „Theologie durch das Volk“: K. Blaser, Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung. ÖkExh 7, München 1991, 61ff; auch a. a. O. 112ff.
- ³ Vgl. neuerdings: M. Delgado, Inkulturation oder Transkulturation?, in: NZM 48 (1992), 161–190. – Nach ihm, S. 162, Anm. 3 wurde dieser Begriff aus dem frz. von M. Herskovits 1948 geprägten soziologischen Begriff „enculturation“ erstmals 1953 durch den bel-

- gischen Missionswissenschaftler P. Charles in die Diskussion eingeführt. Erst die Verwendung durch die 32. Generalkongregation der Jesuiten hat dem Begriff zum missionstheologischen Durchbruch verholfen.
- 4 Vgl. H. P. Siller (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis. 1991.
 - 5 So etwa ganz hart in der Diskussion James H. Cone: „Weil ich glaube, daß Theologie soziale und politische Sprache ist und daß Gott der Gott der Unterdrückten ist, dessen Wille durch ihre politische Befreiung kundgetan wird, glaube ich auch, daß christliche Theologie schwarze Theologie sein muß. Jede andere Form theologischer Rede ist bestenfalls eitles Geschwätz und schlechtestenfalls Blasphemie.“ (Schwarze Theologie und Ideologie. Eine Antwort an meine Gesprächspartner, in: EvTh 34, 1974, 88). – Vgl. dazu überhaupt dieses Heft der EvTh, „Warum schwarze Theologie?“, H.1/1974.
 - 6 Erst relativ spät wurde diese Frage nicht nur polemisch, sondern grundsätzlich und analytisch gestellt bei K. Blaser, s. Anm. 2.
 - 7 Aus der Sektion III, in: Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra '91. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. W. Müller-Römheld (Hg.), 1991, 113.
 - 8 Dabei sind natürlich die Diskursregeln im Auge zu behalten, die anderwärts erhoben worden sind, vgl. L. Swidler, Die Zukunft der Theologie im Dialog der Religionen und Weltanschauungen. 1992, 27–31 und Th. Krobath, Die Diskurstheorie des Konsenses bei Jürgen Habermas. Zur Möglichkeit und Problematik ihrer theologischen Rezeption. Diss. 1992, vor allem 312–316.
 - 9 G. Lessings garstiger Graben.
 - 10 Auf die Bedeutung der Kontextualität und deren Wahrnehmung im Alten Testament bzw. bei Paulus machen neuerdings F. J. Stendebach OMI bzw. D. Zeller aufmerksam in: H. P. Siller, a. a. O., 31–41 bzw. 42–61.
 - 11 Früher hätte man auch von der „nationalen“ oder „rassischen“ Bedingtheit gesprochen. Auch diese Redeweise ist kontextuell bedingt.
 - 12 Etwa besonders eindrücklich in den Zeichnungen der Cronaca des Poma de Ayala; vgl. u. a. M. Delgado (Hg.), Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. 1991.
 - 13 Eines der erstaunlichsten Beispiele ist dafür die Auslegung des Brotwunders bei Mk durch die materialistische Lektüre bei F. Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit – Pratique – Idéologie, 1976, 192. Daß Jesus dauernd das Wort „geben“ verwendet, die Jünger hingegen vom „kaufen“ reden, ist m. W. noch nie einem Exegeten aufgefallen.
 - 14 S. Anm. 1.
 - 15 Vgl. L. Bertsch a. a. O., 59f (Accra 1977): „Die Bibel ist die Hauptquelle afrikanischer Theologie, denn sie ist das primäre Zeugnis von Gottes Offenbarung in Jesus Christus . . . In Afrika sind die überkommenen Religionen eine Hauptquelle für das Studium der afrikanischen Gotteserfahrung. Die Glaubensvorstellungen und Bräuche der traditionellen afrikanischen Religionen können die christliche Theologie und Frömmigkeit bereichern.“ – A. a. O., 75 (Colombo 1979): „Für unser Theologisieren als Christen wird die Bibel zur wichtigen Quelle.“ – A. a. O., 124 (Neu-Delhi 1981): „Die Bibel ist eine integrale Grundlage unseres Nachdenkens über den Glauben.“ – A. a. O., 163 (Genf 1983): „In jüngster Zeit hat sich immer deutlicher gezeigt, daß es außer den jüdisch-christlichen Schriften auch noch andere Quellen der Inspiration und Offenbarung gibt.“
 - 16 Vgl. H. Schmidt/H.G. Pöhlmann, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 1979, 32; H. Heppel/E. Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. 1958, 1ff. – Allerdings wird von den alten Dogmatikern der allgemeinen Offenbarung kein eigentlicher Erkenntniswert für die Theologie zugebilligt.
 - 17 So schließlich im II. Vat.Konzil, VD, festgelegt.

- ¹⁸ S. die Zitate oben in Anm. 11. – K. Blaser, a. a. O., 62 meint: „Daß die Quelle der Theologie das Wort Gottes ist, steht nicht zur Debatte, wohl aber das Subjekt des theologischen Unternehmens, sozusagen das ausführende Organ.“ Ob das allerdings so eindeutig gesagt werden kann? Er selbst zitiert a. a. O., 146f, Anm. 169 S. Croatto, der auf dem EATWOT-Kongreß in Neu-Delhi 1981 vier mögliche Antworten auf die Frage nach der Bibel in einer Theologie der Dritten Welt skizzierte. Croatto selbst meint, „es gehe nicht um Aktualisierung oder Erhellung unserer Situation, sondern um Entdeckung der semantischen und kerygmatischen Achse der gesamten Bibel in unserer heutigen Geschichte, nämlich um das befreiende Handeln Gottes an den Armen.“ Vgl. auch a. a. O., 73ff, wo das Thema unter dem Stichwort „Biblical revelation and African beliefs“ abgehandelt und E. W. Fashole-Luke zitiert wird, der in: „The Quest for an African Theology“ (1974) vier Quellen afrikanischer Theologie in hierarchisch absteigender Reihenfolge nennt. Vgl. auch 101f, wo auf den Inder R. Panikar eingegangen wird, der in der 2. Aufl. von „The Unknown Christ of Hinduism“, New York 1981 vom Zusammenfluß von vier Flüssen redet. – Anders urteilt auch Parratt (s. Anm. 27), der das Quellenproblem S. 74–88, abhandelt und abschließt: „Der Hauptbeitrag zur theologischen Methodologie von seiten der protestantischen Gelehrten, die wir hier besprochen haben, war ein zweifacher. Erstens haben sie die Notwendigkeit betont, die Bibel als das grundlegende Dokument des christlichen Glaubens und als die primäre Basis einer beständigen Theologie in Afrika ernstzunehmen. Zweitens betonten sie die Notwendigkeit einer wohlwollenden, doch zugleich kritischen Behandlung der afrikanischen Kultur, um den christlichen Glauben innerhalb des afrikanischen Kontextes relevant und verständlich zu machen.“ Zum Beweis wird die obengenannte Formel von Accra 1977 angeführt, a. a. O., 87. Aber auch er kann nicht zeigen, wie die beiden „Quellen“ präzise in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden.
- ¹⁹ Dabei ist es nicht unproblematisch, wenn davon ausgegangen wird, daß es *eine* afrikanische Kultur und Religion gibt. Verbirgt sich hier nicht schon ein Stück Ideologie, mit der u. a. konkreter geschichtlicher Erfahrung ausgewichen wird?
- ²⁰ Vgl. Siller, Anm. 8.
- ²¹ A. a. O., 62, 79.
- ²² Anlässlich des Lehrzuchtverfahrens gegen die württembergische Pfarrerin J. Voss wird das akut deutlich. Die Verteidigung durch Chr. Mulack, in: DAS v. 18. Februar 1993, S. 15, schließt daher konsequenterweise eine massive Polemik gegen D. Sölle ein, die solches Denken als „Neuheidentum“ denunziert. Erstaunlich bei diesem Stand der Polemik ist vor allem, mit welcher Selbstverständlichkeit der Rückgriff auf den Mythos gemacht wird. Wenn dieses Erstaunen nachläßt, wird man sich klar, wie auch sonst die Theologie bereit ist, das Programm der Entmythologisierung hinter sich zu lassen. Nun kann es ja sein, daß in der Tat hier Denkweisen sinnvollerweise verstärkt werden; das müßte aber doch überlegter und kritischer gemacht werden, als es offenbar geschieht.
- ²³ Etwa in der Rede von der „Jesa Christa“, die ja zunächst nichts anderes darstellen soll als die Signalisierung eines Problems, das auf jeden Fall dort akut wird, wo von der Maskulinität Jesu her zwingend das Priesteramt der Frau abgelehnt wird. In dieser Polemik wird in der Regel übersehen, daß urchristliche Jesusdarstellungen durchaus als hermaphroditisch angesehen werden können.
- ²⁴ Die Erklärungen der rheinischen u. a. Synoden, E. Brocke und J. Seim (Hg.), Gottes Aupapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. 1986, 239–241.
- ²⁵ E. Käsemann, Kirchliche Konflikte. Göttingen 1982, 20: Es „darf die Freiheit des Glaubens nicht ‚Venceremos‘ schreien, ohne zu bedenken, daß das Volk des Auszuges in der Wüste umgekommen ist und Golgatha kein Unglücksfall und keine letzte Barriere auf der Siegesbahn von Stürmern war ... Das christliche Gottesvolk bleibt Volk unter dem Kreuz, obgleich Enthusiasten das nicht gern hören, erst recht nicht wahrhaben wollen.“

- ²⁶ So etwa die Minjung-Theologie; vgl. auch u. a. K. Koyama, Das Kreuz hat keinen Handgriff. Asiatische Meditationen. 1978.
- ²⁷ Vgl. vor allem: John Parratt, Theologiegeschichte der Dritten Welt – Afrika. 1991, vor allem 118–134, 266ff.
- ²⁸ S. vor allem: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie. Freiburg 1989 mit Beiträgen von F. Kabaselé, A. T. Sanon, C. Kolié.
- ²⁹ G. Hasenhüttel, Schwarz bin ich und schön. Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas. Darmstadt 1991, 122.
- ³⁰ A. a. O., 128.
- ³¹ A. a. O., 128f.
- ³² Etwa in: Der schwarze Christus, op.cit. und: J. Parratt, Theologiegeschichte der Dritten Welt – Afrika, München 1991.
- ³³ Der schwarze Christus, a. a. O., 56.
- ³⁴ A. a. O., 138.
- ³⁵ A. a. O., 141f.
- ³⁶ A. a. O., 161.
- ³⁷ Nach Parratt, a. a. O., 113; ausführlich stellt er verschiedene Entwürfe dar: a. a. O., 118–134, 266ff.
- ³⁸ Zit. bei Chr. Linnemann-Perrin, Theologie in Afrika und Asien. In: VF 37, 1991, 25.
- ³⁹ Der schwarze Christus, a. a. O., 94.
- ⁴⁰ Der „wunderbare Tausch“ von M. Luther.
- ⁴¹ A. a. O., 286 – Er zitiert hier D. Bonhoeffer.
- ⁴² So etwa in den Pastoralbriefen.
- ⁴³ Vgl. A. M. Ritter, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hg. v. C. Andresen u. a., I, 1982, 194ff, 211ff.
- ⁴⁴ Vgl. Y. Congar, Je crois en l'Esprit Saint III, 1980. – Neuerdings ist die Entscheidung für das *filioque* heftig in Mißkredit geraten, siehe sowohl W. Pannenberg, Systematische Theologie I, 1988, 344ff, als auch J. Moltmann, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie. 1990, 320ff.
- ⁴⁵ Das AT zeigt bereits die ganze Palette der Geistphänomene und ihrer Bewertung: Geist der Wahrheit, Lügengeister, wie es auch den rationalen Spott gegenüber Geistphänomenen kennt (1Sam 10, 11f; 19,24). – Hier werden kurz Ansätze einer Pneumatologie vorgetragen, die nicht weiter ausgeführt werden können.
- ⁴⁶ Vgl. die Rolle des Hermeneuten in der Interpretation des Delphischen Orakels bei Plato, Apol 21aff; Timaios 71e–72b; Ion 534c–d; auch 1Joh 4,1. – Ein modernes Beispiel für die grundsätzliche Vieldeutigkeit solcher Phänomene bildet die Erzählung des Predigers Jim Casey über seine Erfahrung in: J. Steinbeck, Früchte des Zorns, 4. Kapitel.
- ⁴⁷ Häufig entziehen sich charismatische Theologen diesem Dilemma dadurch, daß sie nur bestimmte außergewöhnliche Bewußtseinszustände als göttlich zulassen, wobei sie sich an den ntl. Katalog der Charismen halten, noch dazu paulinische Aussagen, die einschränkend sind, zur Statuierung von Charismen ansehen (Röm 12; 1Kor 12.14). – Man denke nur, wieviel außerordentliche Bewußtseinszustände in der europäischen Kultur vorkommen, und wie wenige auf Grund dieses Selektionsprozesses tatsächlich als Geistphänomene identifiziert werden, obwohl sie es tatsächlich sind: ekstatische Erscheinungen bei Sport- und Musikveranstaltungen, von Drogen verursachte Zustände u. a. m. Die religionsphänomenologisch nicht verständliche Ablehnung wilder ekstatischer Formen durch die Charismatiker gehört zu diesem Komplex.
- ⁴⁸ Zur neuesten Behandlung dieser Frage s. vor allem das Nachwort K. Barths zur Schleiermacher-Auswahl, 1968, 290–312. In der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Charismatikern ist, wenn ich recht sehe, die Theologie in dieser Weise noch nicht bemüht worden.

- ⁴⁹ Diese Bezeichnungen implizieren natürlich bestimmte programmatische Aspekte. Doch scheint es wenig hilfreich, sie polemisch gegeneinander auszuspielen. Die Probleme, um die es dabei geht, müssen umfassend gesehen werden und sollen in diesem Abschnitt diskutiert werden.
- ⁵⁰ Das ist jedenfalls ein wesentliches Element der Polemik des Paulus gegen die sog. Ekstater, aber wohl auch Teil der Polemik gegen Apokalyptiker, etwa Mk 13 par.
- ⁵¹ Hebr 13,14.
- ⁵² Die Ergebnisse der Arbeiten über das NT von Osten-Sacken, Marquardt u. a. aus dem Zusammenhang des jüdisch-christlichen Dialogs können wohl nicht mehr negiert werden.
- ⁵³ Ein Schulbeispiel für dieses Verhältnis ist die Frage der Sprache. Es war zweifellos Ausdruck der Universalität, wenn die Kirche sich transnationaler Sprachen, des Lateinischen, Griechischen, den alten *linguae francae*, dann des Kirchenslawischen bediente. Das wurde aber dann nur mehr (im Westen) als römische Dominanz und als Volksferne verstanden. Die Verwendung der Volkssprachen war damit eine Grundforderung aller reformatorischen Bemühungen. Als dann aus der Verwendung der deutschen Sprache eine Glorifizierung des Deutschen im Zeichen des Nationalismus wurde, war damit zweifellos das Verhältnis schuldhaft gestört. – Die Missionsgeschichte zeigt, wie prekär diese Frage ist, wenn schon die Verwendung eines Gottesnamens aus einer indigenen Sprache auf Schwierigkeiten stieß und dann, etwa in Lateinamerika, das spanische Wort für Gott zur Gottesbezeichnung schlechthin wurde, vgl. M. Delgado, s. oben Anm. 3.
- ⁵⁴ Vgl. vor allem die umfassenden Analysen von E. Bloch, aber auch neuerdings wichtig: P. Cardorff, *Irrationalismus und Rationalismus in der sozialistischen Bewegung*. 1980.
- ⁵⁵ K. Blaser, a. a. O., 52: „Es ist aber immer zu bedenken, daß Kultur stets ein dynamischer Prozeß ist. Lokale kontextuelle Theologien können nicht daran vorbeisehen, daß die Folgen der Industrialisierung, Urbanisierung und des Kulturkontaktes vielfach zum Zusammenbruch traditioneller sozialer Muster führen.“ – A. a. O., 139: „Lokale Volks-Theologien bergen die Gefahr des Provinzialismus und der Einschärfung von subkulturellen Stereotypen in sich, wo es doch die Aufgabe von Theologen ist, unsere Kirchen und Gemeinschaften zu entprovinzialisieren. Dafür sind jedoch universalistische Traditionen viel sensibler als kontextuell begrenzte. Sodann sind ironischerweise jene analytischen Werkzeuge, die die Relativität von Zivilisationen, Gesellschaften, Kulturen, Religionen und geistigem Aufbau zeigen sollen, Zeugen einer übergreifenden Realität.“
- ⁵⁶ An CA VII sei hier erinnert, daß es zur Einheit nicht notwendig ist, einheitliche Riten bzw. Zeremonien zu haben.
- ⁵⁷ Der Diskurs muß bestimmte Regeln beachten. L. Swidler, *Die Zukunft der Theologie im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, 1992, 27–31 gibt solche Dialogregeln an. Eine kritische Diskurstheorie allerdings, die sich etwa an Habermas orientiert, kann sich mit diesen Regeln nicht begnügen. S. dazu Th. Krobath, s. Anm. 5.
- ⁵⁸ M. L. Stackhouse, *Apologia. Contextualization, Globalization and Mission in Theological Education*, Grand Rapids 1988, zit. nach K. Blaser, a. a. O., 140f.
- ⁵⁹ A. a. O., 140ff.
- ⁶⁰ A. a. O., 151.
- ⁶¹ W. Dantine, *Schwarze Theologie. Eine Herausforderung der Theologie der Weißen?* 1976, 110f. Was hier von der Schwarzen Theologie gesagt wird, gilt ja auch für alle kontextuellen Theologien.