

Lernen statt „Kontextualisieren“

Hermeneutische Überlegungen aus Anlaß
des neuen Meßritus im Zaire

VON HERIBERT RÜCKER

1. Thema

Das Missionswissenschaftliche Institut MISSIO Aachen gibt unter der Leitung von Ludwig Bertsch SJ im Herder-Verlag die Reihe „Theologie der Dritten Welt“ heraus, als deren 18. Band „Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie“ (1993) veröffentlicht wurde.

Dieses Buch sei im folgenden zum Anlaß für einige grundsätzliche Überlegungen genommen, die den interkulturellen und ökumenischen Dialog ausdrücklich auch über Afrika hinaus zum Gegenstand haben. Die Leitfrage schließt an den Untertitel an: Was gibt es bei diesem „Beispiel kontextueller Liturgie“ für die „Verschmelzung von Liturgie und Leben“ – auch im europäischen Kontext – zu lernen?

Offensichtlich versteht sich die Veröffentlichung als Darstellung einer gelungenen Kontextualisierung von christlicher Liturgie mit dem Anspruch, als Beispiel für die „Überwindung des Bruches von Kultur und Evangelium“ (8) zur Nachahmung aufzufordern. Der Anspruch verstärkt sich in der Bemerkung, der Zairische Ritus der Eucharistiefeyer sei „der einzige außereuropäische, bisher vom Heiligen Stuhl nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil offiziell genehmigte Ritus“ (212), „das bisher wohl am besten gelungene Beispiel des Inkulturationsbemühens in Schwarzafrika“ (122). Nur die jenseits konfessioneller Unterscheidungen relevante Thematik der Kontextualisierung soll im folgenden interessieren.

2. Geschichtliche Situation

Schon 1960, im Jahr der Unabhängigkeit Zaires, wird in Kinshasa über „afrikanische Theologie“ debattiert. Seitdem lautet die inspirierende Leitidee: Inkulturation des Christentums. Mit dem Beginn der siebziger Jahre fordern in Afrika mehrere Stimmen – auch Kardinal Malula in Kinshasa – eine theologische Revolution: Bisher wurde Afrika christianisiert; jetzt ist die Zeit gekommen, daß Afrika das Christentum afrikanisiere. – Was also kann das Christentum von Afrika lernen?

Seit 1969 wurde im Zaire an einem Meßritus gearbeitet, der in seiner ersten Fassung im Jahr 1973 den Titel „Zairischer Ritus der Eucharistiefeier“ trug. 1987 legte die römische Kongregation für den Gottesdienst den endgültigen Titel fest: „Römisches Meßbuch für die Diözesen Zaires“.

Nach einer Dokumentation dieses Meßbuches bietet das oben angezeigte Werk in einem zweiten, der Interpretation und Diskussion gewidmeten Teil fünf durch afrikanische Theologen und den Herausgeber verfaßte Aufsätze über Liturgie und afrikanische Inkulturation.

Die dem Buch anzumerkende Hochstimmung anlässlich eines kontextuellen zairischen Ritus spiegelt eine verständliche Freude: Vielen Afrikanern ist ihr Christentum näher gekommen, seitdem sie afrikanische Gewänder und Gebärden im Gottesdienst antreffen; ihr Aufatmen ist hörbar. Auch der Sieg über die im afrikanischen Klerus recht zähen restaurativen Kräfte nährt diese verdiente Freude nach jahrelangen theologischen Debatten und Experimenten in den Gemeinden. Es ist anzuerkennen, daß auf reflektierte und vor dem Konzil nicht mögliche Weise „afrikanisiert“ wurde. Davon berichtet das angezeigte Buch.

Nach früheren Versuchen wurde das Thema der „Lebenskraft“ in den sechziger Jahren durch zairische Theologen in die Debatte eingebracht. Engagierte Spannung baute sich auf: Was war gemeint? Wie würde christliche Theologie diesem Anliegen gerecht werden können? Weitere von der „Lebenskraft“ untrennbare und deshalb in afrikanischer Theologie virulente Themen sind z. B. die Gemeinschaft, der Blutsbund, die Teilhabe, die Ahnenverehrung. Sie finden sich im neuen Meßritus wieder. Insofern haben die Überlegungen afrikanischer Theologen – die zumindest in den ausschlaggebenden sechziger Jahren noch alle „europäisch“ erzogen und ausgebildet wurden – tatsächlich Eingang in den Ritus gefunden. Infolgedessen scheint – fragt man Veröffentlichungen wie die vorliegende – die Brücke zwischen Kultur und Christentum endlich geschlagen. Der neue Ritus versteht sich als „eine gleichermaßen authentisch afrikanische wie auch wahrhaft christliche und katholische Liturgie“ (22) und distanziert sich von Elementen, die „unlöslich mit Aberglauben und Irrtum verflochten“ (II. Vaticanum SC 37) sind. Aber ist dieser Ritus wirklich afrikanisch und biblisch geworden?

Ohne die Frage nach „dem Afrikanischen“ beantworten zu müssen, ist deutlich: Die Methodik der sogenannten Inkulturation bestimmt die Relevanz der afrikanischen Elemente nach der theologischen Brauchbarkeit der abendländischen Interpretationen des afrikanischen Traditionsgutes. Die exemplarisch genannten Ideenkomplexe sind ja in ihrer literarisch ausgebil-

deten Form allererst im Prozeß einer Diskussion mit klassischer Theologie (bzw. Wissenschaft) entstanden und spiegeln deshalb im Zaire eine zutiefst römisch-katholisch geprägte Denkweise wieder. „Afrika“: Das ist genau das, was wissenschaftliche Forschungen zu verstehen geben. Diese Antwort enthält das ganze Problem. Gewiß, die „Sache“ findet sich unabhängig davon in afrikanischen Traditionen. Aber was ist die „Sache“?

Jene kritischen Stimmen, die schon vor dreißig Jahren das Anpassungskonzept grundsätzlich in Frage stellten, scheinen inzwischen verstummt. Von den zahlreichen hermeneutischen Überlegungen, die sich im Umfeld der „afrikanischen Theologie“ der sechziger Jahre ansatzweise finden, taucht im angezeigten Werk kaum eine auf.

Handelte es sich damals etwa nur um Kinderspiele, die in der Welt der Erwachsenen schließlich untergehen? Der diesbezüglich gegenüber den Europäern erhobene Paternalismus-Vorwurf blieb ungehört oder unverstanden. Ist es jedoch sicher, daß *abendländisches* Verstehen die eigenen und die fremden Verstehensprobleme verstehe und auszumerzen wisse?

Die Freude mit den Betroffenen über das Zugeständnis des eigentlich selbstverständlichen Menschenrechts, in der *eigenen* Kultur leben zu dürfen, und ebenso die Leistung pastoral bemühter Theologen sollten nicht davon ablenken, wie mangelhaft solche „Kontextualisierung des Christentums“ bleibt, – nicht, weil sie noch in den Anfängen steckt, sondern weil sie vom Konzept her die Identität des anderen mißachtet.

3. *Das Problem begrifflicher Interpretationen*

Das angezeigte Werk erweckt den Eindruck, die Schwierigkeiten der Kontextualisierung verständlich und umfassend zu demonstrieren. Zumindest weist nichts darauf hin, der Intention einer begrifflichen Fassung oder Übermittlung des Gegenstandes stehe etwas im Wege. Konsequenterweise drängt sich die Frage auf, worin denn eigentlich jenes seit Generationen faszinierende und unser Sprechen immer wieder sprengende, ja klassische Problem des Verstehens fremder Kulturen bestehe. Läßt es sich überbrücken durch Informationen oder zerbröseln in pastoralen Überlegungen über den Beitrag von Sprechern oder Tanzschritten in der Liturgie? Oder – wenn eben nicht – wurde das eigentliche Problem im genannten Buch überhaupt tangiert? Wem nützt eine von diesem Problem unberührte angebliche Kontextualisierung?

Die Kontextualisierung des Meßritus im Zaire wurde inspiriert durch die „Struktur jeder Feier im traditionellen Afrika“ – wie es S. 56 heißt. Dazu

wird hingewiesen vor allem auf den Dienst eines Sprechers, auf eine Segensbitte vor der Lesung und auf die Inthronisation des Evangeliums. Ohne diese Elemente näherhin zu diskutieren, schließt sich doch die Frage an, ob der Unterschied zwischen römischer und afrikanischer Tradition in solchen Kategorien zu denken sei. Läßt sich dem immensen interkulturellen Problem bei gutem Willen durch entsprechende Veränderungen gerecht werden? Fraglich bleibt, inwieweit der Unterschied zwischen beiden Kulturen den Autoren der kontextualisierten Liturgie überhaupt bewußt ist. Die zutage tretende Naivität scheint zu beweisen, was hier als grundsätzliches Scheitern abendländischen Kontextualisierungsbemühens kritisiert wird: Die bekannten hermeneutischen Grundlagen abendländischen Verstehens lassen nur die einfache Unterscheidung zwischen dem prinzipiell Verstehbaren und dem Unwirklichen oder Unwahren zu, so daß ein bleibend Anderes, ein fremdes Wirkliches nicht akzeptabel sein kann.

Jener hermeneutische Prozeß, der dem Werden der abendländischen Kultur und Kirche zugrunde liegt, wiederholt sich beständig, weil die profunde Intention, die fremden Überlieferungen „wahrheitsgemäß“ auszusagen, all jene Elemente ausschließt, die sich letztlich den Kriterien des abendländischen Wirklichkeitsverständnisses nicht fügen. Der Ausschluß des Fremden und fremd Bleibenden kommt dem Sieg „der Wahrheit“ gleich. Als wahr gilt höchstens, was mit den Ohren „Europas“ verstehbar ist. Liegt die Wahrheit Afrikas in den Schubladen abendländischer Theologie und Metaphysik, wie es die seit zweieinhalb Jahrtausenden vor-exerzierte Problemlösung nahelegt? Dieser automatische Mechanismus des Verstehens, der hier aus Platzgründen nicht weiter expliziert werden kann, kann ihm selbst nicht einmal Gegenstand wahren Wissens sein. Und genau das heißt, daß er an diesem Punkt vor jenem fremden Element, das seine Macht beschränkt, seine Augen verschließt.

Infolgedessen bietet sich ein bekanntes Bild dar: Afrika erscheint wie ein Korb von Puzzle-Teilen, die dem abendländischen Weltbild noch eingefügt werden müssen, um in ihm Geborgenheit und Identität zu finden. Nach diesem Prinzip wird sich der „Westen“ über kurz oder lang die ganze Welt angeeignet haben, und wird alles andere solcher „Dampfwalze“ zum Opfer gefallen sein. Eine Gleichheit der Menschen, eine „Einheit der Menschheit“, die auf diesem Mechanismus baut, kann aber nicht die anzustrebende Gemeinschaft sein; sie ist jedenfalls nicht biblisch.

Letztlich ergibt sich folgende Karikatur: Eine religiöse Botschaft aus einer semitischen, einer in vielerlei Hinsicht Afrika-nahen Kultur wird ins römische Reich transponiert und dabei – bei bester Intention – in den Ver-

stehensraster hellenistischer Hermeneutik übersetzt. Als Folge treten Jahrhunderte währende Interpretationsprobleme auf, die schließlich zu kompromißartigen Glaubenssätzen führen und auf solche Weise unverstanden festgehalten werden, weil sie gerade bei Wahrung des letztlich Unverstandens die biblische Botschaft gegenüber dem Diskurs sichern. Dafür typische Begriffe sind z. B.: die Inkarnation, die hypostatische Union, die Eucharistie. Nun treten heute jene entwicklungsgeschichtlich alten und den semitischen Ansätzen verwandten afrikanischen Vorstellungen in den Bereich der Begegnung. Aber anstatt von ihnen zu lernen, was die inzwischen fremd gewordenen Dogmen einstmals zu fassen versuchten, unterwirft man die afrikanischen Elemente dem abendländischen Verständnis (besser: Unverständnis) dessen, was sie selbst noch lebendig präsentieren. Was meint z. B. das „Ist“ in den „Wandlungsworten“?

Auch die das Buch beschließenden hermeneutischen Überlegungen des Herausgebers demonstrieren wieder den Versuch, dem Kommunikationsproblem im rationalen Diskurs beizukommen, obwohl doch gerade dieser es ist, der als ganzer mitsamt seinen Wahrheitskoordinaten für den Standpunkt der „Dritte-Welt“-Kulturen als relativ gilt. Der fremdkulturelle Standpunkt ist solch ein anderes, das in der Wissenschaftskultur nur als unwahr zurückgewiesen werden kann, – weil das Prinzip des Diskurses es so will.

Faßt der in Europa (bereits in kritischer Absicht, aber undefiniert) entstandene Begriff der „Lebenskraft“ das afrikanische Phänomen, für welches er nun steht? Eröffnet der zur Interpretation benutzte Begriff einen Zugang zum Interpretierten?

Beschämend und bezeichnend lesen sich die Erläuterungen für die in die neue Liturgie eingebauten „afrikanischen“ Elemente: Sie stammen z. T. sogar aus päpstlichen Verlautbarungen und sprengen auch ansonsten in keiner Weise die „westlichen“ Interpretationen etwa von C. G. Jung oder P. Ricoeur.

Was z. B. ist die „spirituelle Sicht des Lebens“, die „Gemeinschaft der sichtbaren und unsichtbaren Welt“ (34/41f), die „Gegenwart der Ahnen“? Handelt es sich um eine „philosophische Lebensauffassung“, wie der Herausgeber zu denken scheint (45), oder gerade nicht um ein durch (westliche) Philosophien denkbare Konzept? Was hat es mit dem „fatalen Dualismus im Leben unserer (afrikanischen) Gläubigen“ (47) auf sich? Heißt für „den“ Afrikaner „zu sich selbst kommen“ „alles zusammenfassen, was sein Sein, seine Existenz ausmacht“ (47), obwohl er doch den eurasischen Seinsbegriff gar nicht kennt? Ist der Transzendenzbegriff oder jener der „Inner-

lichkeit“ oder gar die Frage nach dem „Sinn des Lebens“ in Afrika angemessen (48f)?

Welcher Theologe zweifelt nicht an der Religiosität, wenn der Transzendenzbegriff in Frage steht? Aber was will das Wort „religiös“ im afrikanischen Kontext?

Wie ist es zu beurteilen, wenn der zairische Liturgiker François Kabasélé schreibt: „Wir wissen, daß das Symbol mehrdeutig und vielschichtig ist und stets einer Sinndeutung bedarf“ (192)? Wissen wir wirklich, was Herr Kabasélé meint? Oder hat Herr Kabasélé wirklich den Eindruck, die abendländische Geistesgeschichte oder vielleicht P. Ricoeur führten das afrikanische Wirklichkeitsverständnis ohne Verlust des Wesentlichen der abendländischen Begriffswelt zu?

Nochmals als Beispiel der umstrittene Begriff der „Wandlung“: Er sucht nachträglich und ohnmächtig zu fassen, wovon afrikanisches Selbstverständnis *lebt*. Diesen Hinweis hier auszusprechen, impliziert nicht die Möglichkeit, ihn jetzt zu verstehen. Aber eben deshalb: Welchen Sinn macht es, den Wandlungsbegriff heute in seiner ganzen Unbestimmtheit im Zentrum einer „neuen Botschaft“ oder „des Christentums“ nach Afrika zu importieren?

So ließe sich kritisch weiterfragen, wobei nicht Lappalien zu Wort kämen, sondern der Nerv der Kontextualisierung, jene Verstehensprobleme, die mittels abendländischer Philosophie und Theologie schon lange gelöst – „aufgehoben“ – erscheinen und dabei den Verstehensgraben verdecken und das andere marginalisieren.

Die genannten Thematiken weisen bezeichnenderweise in für uns Abendländer selbst höchst undefinierte Vorstellungen, die immer wieder zu der Frage Anlaß geben, wie sich auf solch schwammigen Grundbegriffen überhaupt der Gegenstand von Theologie bestimmen lasse. Liegt die Basis des Glaubens nun dort, wo westliche Definition nicht hinreicht, dann stammt sie jedenfalls aus einer Kultur, die der afrikanischen äußerst nahe steht. Sollte sich der Theologe also nicht belehren lassen – gerade weil er aus dem Fremden und anderen lebt?

Daß wir europäische Christen in der Regel mit den genannten schillernen Begriffen auskommen, zeigt, wie sehr wir aus „Afrika“ leben, – nämlich so fundamental, ja vor-begrifflich, daß wir darüber die Mängel unseres begrifflichen Verstehens tolerieren können.

4. Konsequenzen

Das vorliegende Beispiel einer Kontextualisierung demonstriert eine „Aufhebung“ afrikanischen Selbstverständnisses in den Kontext des

Abendlandes und dabei eine Geschlossenheit abendländischer Kontextualität, der ihre eigenen Voraussetzungen nicht bewußt sind.

Das vorgestellte Konzept der Inkulturation geht nicht auf. Kontextualisierung erreicht das angestrebte Ziel nicht; sie wird den Völkern der sog. „Dritten Welt“ nicht gerecht, auch wenn sie vorübergehend und punktuell den Weg in den „Westen“ versüßt. Ganz sicher ist sie das Ergebnis guten Willens und ein ehrlicher Versuch in einer Situation, in der sich der aus dem Westen stammende Missionar de facto nicht anders zu helfen weiß.

Aber hier stehen viel fundamentalere Themen als „die Kommunizierbarkeit des Gottesdienstes der Kirche“ (vgl. 215, 234 ff) im Vordergrund. (Der mehrfach angesprochene und unausgetragene Streit um die *Materia eucharistica* wirkt eher peinlich.) Was nämlich ist die in der Bibel eröffnete interkulturelle Gottesdienstgemeinschaft? Das Haus der Ökumene versammelt Individuen und nicht Identitäten; es lebt vom Element des anderen. Eine *ökumenische Hermeneutik wird deshalb eine solche sein müssen, über die wir nicht Herr sind, in die wir vielmehr zusammen mit den uns kulturell fremden Menschen wie in einem Netz eingebunden sind*: eine interkulturelle Hermeneutik, die allem Anschein nach nicht identisch sein kann mit der Hermeneutik des „Westens“. Wenn das zutrifft, dann ist die kirchlich gesteuerte Kontextualisierung in Afrika oder anderswo gescheitert.

Zu welchem Völkerfrieden soll der interkulturelle Dialog führen? Zum Protestverzicht des sprachlosen anderen, der sich nur in unserer Sprache artikulieren darf, – oder aber zu einem Miteinander sterblicher Geschöpfe, von denen keines – auch wir selbst nicht – das Verstehen des Schöpfers und somit das universale Verstehen zu recht sein eigen nennen kann?

Mag eine solche Gemeinschaft den transzendentalphilosophisch evidenten und nach universaler Kommunikation strebenden Gesetzmäßigkeiten widersprechen, so verbindet sie dennoch die Kulturen der Welt und auch mit der Bibel, – was sich nachweisen läßt. Denn wann hat schon die Spezialisierung das Ganze, der Topf den Töpfer eingeholt?

Wenn die demonstrierte Art von Kontextualisierung als bewährt gelten sollte, dann wäre das Geheimnis Afrikas endlich – bis auf wenige Reste – gelüftet! Es gäbe über kurz oder lang nichts mehr zu lernen. Abendländische Metaphysik setzte sich wieder absolut und versuchte ein weiteres Mal, das Geheimnis des anderen, des Mitmenschen, des „Ausländers“, der fremden Kultur, ja auch des Schöpfers von Leben und Tod draußen vor zu lassen, irrelevant für unser Leben, für Liturgie, Theologie, für Politik und Gesellschaft.

Das interkulturelle Verständnisproblem wird für jedermann in der aktuellen Ausländerfeindlichkeit hautnah. Das andere der Kulturen zeigt sich auf vielerlei Weisen zugleich als das *andere in unserer Mitte*, in unserer Gesellschaft, in unserer abendländischen Geschichte, in unserem Selbstverständnis. Insofern rechtfertigt sich der Gedanke an eine Beispielfunktion der Kontextualisierungsvorgänge im Zaire höchstens im negativen Sinn, insofern deutlich wird, wie sehr auch ein hoher Aufwand das Ziel verfehlen kann, wenn die Fundamente nicht hinterfragt werden. Ein Exemplum, das nun auf Indonesien oder auf Europa übertragen werden könnte, bietet sich nur in der Erfahrungsgestalt des Scheiterns dar, die zum Lernen aufruft.

Angesprochen ist somit die grundsätzliche Frage nach dem Verstehen von Fremdem und anderem. Das fundamentale Dilemma des interkulturellen Dialogs ist zuerst und zuletzt kein anderes als das unseres eigenen Verhältnisses zu unserem eigenen, uns immer fremd bleibenden Ich oder zu der uns sterbliche Menschen alle verbindenden gemeinsamen Herkunft, welche die Bibel – in spezifischer Weise – als „Schöpfer“ bezeichnet.

Der angesprochene Problemkomplex entpuppt sich nun vordringlich als das Dilemma westlicher Theologie, ob diese nämlich zuläßt, daß anderes ein anderes bleibe, oder ob auch sie grundsätzlich Aneignung betreibt: Niemandem sonst kann in westlicher Gesellschaft eine solche Vorhaltung zu machen sein; denn Kirche bzw. Theologie allein will von *anderem* – im Unterschied zur Welt der Wissenschaft – künden. Bisher hat Theologie die westliche Kultur allerdings dadurch geprägt, daß sie im Konzept universaler Intelligibilität jedes andere im Wahrheitskonzept verschluckte (prinzipiell und in Gestalt einer Delegation an die Wissenschaften) und dadurch eine von anderem freie Welt einer somit unbeschränkten Macht zur Verfügung stellte (fern „darüber“ die Transzendenz).

Aus fremdkultureller Sicht stellt sich die dem westlichen Denker so selbstverständliche und ihm auch beweisbare umfassende Weite metaphysischen Bewußtseins als die unendliche Ausdehnung der (zweidimensionalen) Ebene eines Bildes dar, auf der sich die gesamte Dreidimensionalität abbilden läßt. Demgemäß *ist* in der Sprache der Metaphysik die ihr zugängliche Welt die Wirklichkeit schlechthin. Das Bild eignet sich das Abgebildete an und bestimmt rückwärts die Struktur der Wirklichkeit nach seinen eigenen Strukturen, über die hinausweisend der Transzendenzbegriff Anwendung finden kann. Aber was hindert den Menschen daran, ganz andere Abbildungen vorzunehmen, z. B. tonale (Musik)? Was also hindert ihn, *andere* Standpunkte zu akzeptieren, die dann nicht identisch sind mit der Transzendenz, von der ein Metaphysiker spricht? Versperrt sich die Theologie durch

die Inakzeptanz eines anderen, das ihr ihre Macht beschneiden würde, ihr ureigenes Thema, so wird heute die Berufung auf die Bibel zu einer Konsequenz führen müssen, die den Universalitätsüberzeugungen abendländischer Philosophien widerspricht. Das impliziert keinen Widerspruch gegen eine angemessene Nutzung des geistes- und naturwissenschaftlichen sowie des technischen Potentials; eine Spezialisierung darf nur nicht verabsolutiert werden, wenn ein Schöpfer des Menschen als Lebensorientierung gepredigt werden soll.

An die Stelle der Kontextualisierung, welche nichts als Aneignung ist, hat folglich *ein Lernen zu treten, welches die eigene Absolutheit als kontextuell begreift*. Als hinderlich stellt sich dabei nur die Struktur der aneignenden Metaphysik selbst dar, die ihr Wahrheitsverständnis ausschließlich an *logischer* Wahrheit orientiert bzw. sich weigert, ein fundamentaleres Geschehen bzw. menschliches Erfahren zu akzeptieren, von welchem aus das Konzept „der Wahrheit“ als spezielles Koordinatensystem und demgemäß als relativ ersichtlich wird.

Gewiß läßt sich die frohe Botschaft des Evangeliums nicht dem afrikanischen Mythos entnehmen. Aber diese Botschaft ist – seit den Anfängen der biblischen Tradition – in eine Welt des Mythos hinein gelebt und formuliert. Auch sie kann sich nur verständlich machen in einem ihr vorgegebenen Denkschema, in dem jene Fragen zu stellen sind, auf die sie antwortet.

Mögen diese Zusammenhänge (die ich in meinem Habilitationsvorhaben umfassender und detaillierter analysiere) sehr weit gespannt und fundamental erscheinen, so deutet das nur den Umfang der Relevanz der Fragestellung an. Jenes andere und Fremde, von dem biblischer Glaube weiß: – wo findet es Akzeptanz, Eingang in die Orientierung eines christlichen Lebens, wenn nur das als wahr gilt, was unser Eigenes geworden ist? Inkarnation als Legitimation von Aneignung stellt ein folgenschweres Mißverständnis dar.

Den späten Einwirkungen des hellenistisch-römischen Denkens tritt der Apostel Paulus entgegen, wenn er von den Römern (12,2) eine Revolution des Denkschemas fordert. Er sieht den Weg der Liebe, die das Größte ist, in einer neuen Hermeneutik beginnen!

Daß Gottes Welt noch ganz andere Dimensionen als die im abendländischen Wahrheitsverständnis umgriffenen beinhaltet, bleibt auch dann anzuerkennen, wenn es unser Begreifen übersteigt; denn solange wir selbst Herr unseres Umdenkens bleiben, hat kein Umdenken stattgefunden. Das so oft (auch 217) zitierte Umdenken, bei dem Hören und Sehen vergehen wird

(Hegel bis Söhngen), sollte nicht da enden, wo es das Verstehen (oder System) sprengt; im Gegenteil, dort beginnt es erst. Und wer dann nicht weiter weiß, wird endlich Afrika und auch die Bibel verstehen lernen.

Ein grundsätzlicher Lernprozeß, der Weg des Evangeliums, steht der abendländischen Christenheit also noch bevor. Er nimmt seinen Ausgang bei *einem anderen, das jedem sterblichen Menschen näher ist*, als er sich selbst. Doch damit beginnt eine „neue“ Hermeneutik, die freilich so alt ist wie der Mensch selbst.