

Die europäische Theologie – herausgefordert durch außereuropäische Kulturen

Das Bewußtsein, daß unsere Theologie eine regionale, eben eine europäische Theologie ist, ist noch nicht sehr ausgeprägt. Der Umbruch, der sich geistesgeschichtlich in unseren Tagen vollzieht, ist noch nicht auf einen Nenner gebracht. Zwar hat schon 1950 Romano Guardini vom „Ende der Neuzeit“ gesprochen¹, doch das Kommende hat bei ihm noch keinen Namen. Versuchsweise habe ich selbst vom Übergang von der „europäisch-christlichen Neuzeit“ zur „postchristlichen Modernen“ gesprochen², doch auch „postchristliche Moderne“ kann nicht als wirkliche Bezeichnung angesehen werden, weil alles Neue veraltet und alles Moderne unmodern wird; die Formel kann also nur als zeitweilige Problemanzeige verstanden werden.

Vom 25. November bis 8. Dezember 1985 diskutierte eine außerordentliche Bischofssynode in Rom das zwanzig Jahre zuvor zu Ende gegangene Zweite Vatikanische Konzil. Dabei ging es um die Früchte, die das Konzil gebracht hat, um mögliche Irrtümer, die bei der Interpretation und Umsetzung des Konzils aufgetreten sind, um Schwierigkeiten, die sich bei der Durchführung seiner Beschlüsse – nicht zuletzt aus den Veränderungen der historischen Umstände – ergeben haben³. Letztere haben es vermutlich nicht unwesentlich damit zu tun, daß das Konzil unbewußt stärker dem Gefälle einer zu Ende gehenden europäischen Neuzeit verpflichtet war als dem Bewußtsein einer herausziehenden neuen Epoche. Folglich erscheinen eine Reihe von prospektiv bedeutsamen Weichenstellungen im Rückblick doch zu wenig deutlich markiert. Gewiß bleiben für den innerkirchlichen Bereich die großen Konstitutionen über die Liturgie, die Kirche und die Offenbarung von höchster Bedeutung, doch wichtiger für die heutige Orts- und Zeitbestimmung dürfte die Fortschreibung der Aussagen der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ über das Verhältnis von Kirche und heutiger Welt und auch der Konzilerklärung „Nostra aetate“ zum Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen⁴ sein.

Im folgenden wollen wir zunächst vom Ende der Neuzeit sprechen und dabei wenigstens ansatzhaft den Umbruch zu skizzieren suchen, in dem wir uns befinden. Sodann wollen wir die europäische Theologie thematisieren, die als solche erst am Ende der Neuzeit ins Bewußtsein tritt. Schließlich gilt es die Provokation zu bedenken, die im Aufgang außereuropäischer Kulturen sowie in der Entstehung außereuropäischer Theologien beschlossen ist.

Ende der Neuzeit

1. *Romano Guardinis Sicht*

Wo Guardini vom „Ende der Neuzeit“ spricht, versteht er die Neuzeit zunächst als Ablösung des mittelalterlichen Ordnungsdenkens und Ordnungsgefüges. An dessen Stelle treten im neuzeitlichen Daseinsverständnis ein neuer Naturbegriff, ein neues menschliches Selbstverständnis und eine neue Einstellung zu seinem Schaffensvermögen, der Kultur. Natur wird zum Inbegriff der dem Menschen vorgegebenen Voraussetzungen und Möglichkeiten seiner Erkenntnis, seines Schaffens und seiner Selbstverwirklichung. Das neue Menschenbild bezeichnet den Menschen als Subjekt, das sich aus seiner Eingebundenheit in die geschaffene Naturwelt löst und als nicht mehr anderweitig reduzierbarer, origineller Träger seiner Selbstverwirklichung in und an der Welt versteht und im Kulturschaffen der untermenschlichen Welt verfügend gegenübertritt.

Ende der Neuzeit bedeutet in diesem Denkraum die Erfahrung, daß die Ideale der Neuzeit bedroht sind und zerfallen. Die wesentliche Bedrohung aber geht dann von der auf den neuzeitlichen Menschen selbst zurückgehenden Technik aus. Die Natur als Inbegriff des Ursprünglichen verliert ihre Natürlichkeit. Unter dem Zugriff der Technik tritt sie uns immer weniger in ihrer Ursprünglichkeit entgegen; diese ist vielmehr gerade in ihrem Wesen verstellt. Der Mensch ist nicht mehr der vom Willen zur Autonomie und Subjektivität bestimmte *Homo humanus*, sondern wird immer mehr zu einem aufgrund der Technik vermaßter, genormter, antlitzloser, seiner Individualität verlustig gehender Mensch. Das Kulturschaffen löst sich seinerseits von der Persönlichkeitskultur des Menschen ab. Es erweist sich als Ausdruck menschlicher Macht, Eigenwilligkeit, ja Willkür und wird am Ende – parallel zu den vielfältig aufscheinenden Fehlentwicklungen aufgrund des menschlichen Machtmißbrauchs – zum Symbol der Bedrohlichkeit des Menschseins. Der aufgeklärte neuzeitliche Kulturoptimismus verfällt entsprechend in einen Kulturpessimismus.

Guardini kennzeichnet den neuen Abschnitt der Geschichte dahingehend, daß der Mensch „von jetzt an und für immer... am Rande einer sein ganzes Dasein betreffenden, immer stärker anwachsenden Gefahr“ leben wird⁵. Diese geht davon aus, „daß der falsche Gebrauch der Macht zur Regel wird“. Guardini nennt die Macht „die zweite Wildnis“: „In dieser zweiten Wildnis haben sich alle Abgründe der Urzeit wieder geöffnet. Alles wuchernde und erwürgende Wachstum der Wälder dringt wieder vor. Alle Ungeheuer der Einöden, alle Schrecken der Finsternis sind wieder da. Der Mensch steht wieder vor dem Chaos; und das ist um so furchtbarer, als die meisten es gar nicht sehen, weil überall wissenschaftlich gebildete Leute reden, Maschinen laufen und Behörden funktionieren.“

2. Blickverengung und Blickerweiterung

Die Zeitanalyse Guardinis hat auch in unserer Zeit ihre Gültigkeit. Doch wird uns heute auch ihre Blickverengung bewußt. Guardini schaut – und darin bleibt er für viele Zeitgenossen repräsentativ – auf die Geschichte Europas, ohne zu sehen, wie diese konkret auf solche Weise auf andere Kulturgebiete der Welt gewirkt hat, daß diese inzwischen umgekehrt auf Europa zu wirken begonnen haben. Es war nicht zuletzt das Vehikel des neuzeitlichen Europa, die Entwicklung und der Einsatz der neuzeitlichen Technologien im Bereich der Informatik und Kybernetik, die zu einer immer engeren Verflechtung der verschiedenen Kontinente mit ihren Völkern, Sprachen, Kulturen, Religionen, aber auch ihren Wirtschafts- und Gesellschaftsstrukturen geführt haben, von der sich Europa selbst nicht dispensieren kann. In dem Maß aber, in dem der Prozeß existentieller Verflechtung Europa selbst erreicht, läßt sich die europäische Geschichte nicht mehr schlechthin als die Weltgeschichte, sondern nur noch als einen regionalen Ausschnitt der Welt- und Kulturgeschichte der Menschheit beschreiben.

Was Guardini im Gefälle seiner Zeitanalyse zur Sprache bringt, ist folglich nur ein Segment eines größeren Ganzen, dessen Überblick sich uns zur Zeit – trotz wachsenden Detailwissens – eher noch entzieht. Soviel aber steht fest, daß die Beschreibung des geschichtlichen Prozesses von einem mittelalterlich-theozentrischen Denken zu einem neuzeitlich-anthropozentrischen Denken, von einer theonomen zu einer radikal autonomen Lebensgestaltung, von einer religiös geprägten zu einer säkularisierten, gottlosen Gesellschaftsordnung selbst mit dem Vorzeichen des Europäischen und – selbst in der Loslösung davon – des Christentums und seiner Geschichte zu versehen ist. Die Blickerweiterung auf das Ganze der Welt, zumal auf jene Teile der Welt, deren regionale Geschichten nicht in gleicher Weise wie die europäische vom Christentum, sondern von anderen Faktoren geformt worden sind, erweist die europaimmanente Geschichtsdeutung des Endes der Neuzeit letztlich als Blickverengung.

Damit stellt sich gerade für ein Europa, das sich seiner Rationalität, seiner Wissenschaft und Philosophie, seines analysierenden und reflektierenden kritischen Denkens rühmt, die Aufgabe, erneut das Ganze der Welt in den Blick zu nehmen. Angesichts der von Guardini erkannten Gefährdung der Welt durch die ungebändigte Macht und das technische Vermögen der Menschen⁶ ist die neue Aufgabe freilich keine Angelegenheit der Vertiefung und Befriedigung theoretischer menschlicher Neugierde. Sie ist vielmehr eine Aufgabe auf dem praktischen Weg der allgemeinen Heilssuche und Heilsfindung der Menschheit. Da aber in der Heilsfrage die Religion in eminenter Weise angesprochen ist, muß sich gerade das Christentum dieser neuen Situation stellen. Mit anderen Worten: Das Christentum muß seinerseits jene Blickerweiterung praktizieren, die den geschichtlichen Zeitfaktor mit dem Raumfaktor verbindet, so daß innerhalb einer bestimmten Zeitphase die raum- und zeitbedingte Pluralität der Erscheinungsformen des Christentums

und seiner Theologie sichtbar und zugleich die Erscheinungsform einer einzelnen Region relativiert wird.

Europäische Theologie

1. *Abendländisches Christentum*

Ähnlich wie im Hinblick auf Guardinis Zeitanalyse sind auch im Hinblick auf die europäische Theologie Ausblendungen festzustellen. Wir sprechen von abendländischer und europäischer Theologie und meinen mit diesen Begriffen doch nicht dasselbe. Der Begriff „Abendland“ ist im 16. Jahrhundert in Anlehnung an das auf Luther zurückgehende Wort „Morgenland“ (vgl. Mt 2,1) gebildet worden⁷. Was zunächst geographisch gemeint war, ist aber dann mehr und mehr zum Ausdruck der Kultursynthese von Antike, Christentum und Germanentum geworden. In gewissem Sinn war der Begriff stets auch ein Gegenbegriff zum Orientalisch-Morgenländischen. Dabei trägt die Reichweite des Orients etwas Unauslotbares an sich. Einmal meint „Orient“ den Nahen Osten am Ostrand des Mittelmeerraums; sodann schließt der „Osten“ auch die Tiefen Rußlands ein; schließlich weist der „Orient“ nach Asien, nach Indien, am Ende bis zum „Fernen Osten“.

Christlich spiegelt der Begriff „Abendland“ eine doppelte Gegensatzstellung wider. Einmal ist abendländisches Christentum das vom Christentum Ostroms, aber auch von den Christentümern, die sich den frühen Konzilsentscheidungen bis Chalkedon nicht anschlossen, unterschiedene und getrennte Christentum. Sodann aber lebt im abendländischen Christentum auch jener Impuls weiter, der das Christentum vom Judentum emanzipiert hat und das Christentum nicht als Judenchristentum enden, sondern zum Heidenchristentum fortdrängen ließ. Abendländisches Christentum steht in diesem Sinn für die aus den Heiden geborene Christenheit und für das bleibend auf das Heidentum und die Heidenmission orientierte Christentum.

In diesem zweiten Sinn hat die neuzeitliche Weltmission im Zeichen des abendländischen Christentums gestanden und hat die siegreiche Übertragung des abendländischen Christentums auf die fremden Kontinente Amerikas diese als „neue Welt“ der abendländisch-westlichen Welt einverleibt. Die Fragwürdigkeit dieses Verwestlichungsprozesses in der ursprünglich nichtwestlichen Welt wurde einmal offenkundig am Widerstand der Tiefen des asiatischen Orients gegen das Abendländische, sodann an der schmerzhaften Ablösung der Kolonisationsprozesse in der Eigenstaatlichkeit und Selbständigkeit der afrikanischen Völker, schließlich an der heute erkennbaren Negativfolie der Kontinentalgeschichte und der Christentumsgeschichte Lateinamerikas. Die Verflechtung von politischer Eroberung, wirtschaftlicher Ausnutzung und Ausbeutung und religiösem Kolonialismus verbindet die abendländische Christentumsgeschichte mit der neuzeitlichen Geschichte Europas.

Gerade aus dem Blickwinkel der Verflechtung wird aus der neuzeitlichen Missionsgeschichte insofern die Geschichte eines religiösen Kolonialismus, als – zumindest de facto – die Missionierung der neuentdeckten Kontinente mit der Kolonialpolitik der europäischen Mächte Hand in Hand ging bzw. doch parallel zu ihr verlief. Der Zusammenbruch des Kolonialismus, die neue Konstellation der politischen Einflüsse in der Welt, das Auftreten der Dritten Welt neben und zwischen den Blöcken der Ersten und Zweiten Welt verändern zwangsläufig auch das Gesicht des Christentums. Die Identität von Christentum und Abendland läßt sich schon im Interesse des bislang gerade vom abendländischen Christentum repräsentierten weltweiten, in diesem Sinne „ökumenischen“ und „katholischen“ Christentums nicht aufrechterhalten.

Tatsächlich gehört es zu den Erfahrungen der Gegenwart, daß in der Ökumene sich abendländisch-reformatorische Formen des Christentums mit solchen der morgenländischen Kirchen begegnen und selbst in die Zeit vor Chalkedon zurückreichende Kirchen erneut die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, daß in der katholischen Kirche inzwischen auch die östlichen Riten und das östliche Kirchenrecht neben den römischen Formen der Liturgie und des Rechtes gebührende Beachtung fordern, daß die Missionstätigkeit nicht allein das Privileg der lateinischen Kirche sein kann, sondern auch Angehörige anderer Riten, etwa in Indien, ihren Missionsbeitrag leisten wollen, und daß in Zukunft das in Europa wachsende Christentum nicht der Entwicklung eigenständiger, den verschiedenen Kulturen angepaßter Formen des Christentums im Weg stehen darf.

Geht man davon aus, daß die Theologie jene Stelle im Christentum ist, an dem dieses reflektiert zu seiner Selbstbestimmung kommt, so muß sich der Übergang im christlichen Raum nicht zuletzt als ein Wandel von einer abendländischen zu einer europäischen Theologie bei gleichzeitiger Offenheit für die Entstehung und Verwirklichung außereuropäischer Theologien, einer indischen, afrikanischen, vielleicht einer chinesischen, koreanischen und japanischen, jedenfalls einer genuin lateinamerikanischen Theologie u. ä. vollziehen.

Über den Ist-Zustand der Theologie haben katholische Inder in der offiziellen Schlußerklärung eines Forschungsseminars über die nichtbiblischen Heiligen Schriften 1974 folgendes provokative Urteil gefällt:

„Katholische‘ Theologen treiben Theologie in glücklicher Unkenntnis der religiösen Traditionen mit Ausnahme der eigenen. Die Begegnung der Weltreligionen ist jedoch ein Zeichen unserer Zeit, das kein Theologe ungestraft ignorieren kann. Um dieser Herausforderung zu begegnen, sollte die Theologie bereit sein, die vorgegebene Weise des Denkens und unsere üblichen Denkschemata zu überprüfen und festzustellen, wieviel davon tatsächlich ‚Tradition‘ ist und wieviel in der Vergangenheit hinzugewachsen ist.“⁸

Ehe daß wir uns der Provokation stellen, die in diesem Urteil zum Vorschein kommt, ist genauer nach dem Proprium der europäischen Theologie zu fragen, wie es sich aus der beschriebenen neuen Zeit ergibt.

2. Das *Proprium* europäischer Theologie

Zum Selbstverständnis europäischer Theologie gehört zunächst, daß sie die Theologie im geographisch als Europa beschriebenen Raum der Welt ist. Angesichts des traditionellen Verständnisses von Europa als dem – grob beschriebenen – im Westen und Nordwesten vom Atlantik, im Norden vom Nordpolarmeer, im Osten vom Ural, dem Kaspischen Meer bis zum Asowschen Meer, im Südosten und Süden fortschreitend vom Schwarzen Meer – heute eindeutig unter Einschluß der Türkei –, vom Mittelmeer als Grenze nach Afrika begrenzten Gebiet der Erde erinnert die genannte Formel daran, daß die sogenannte abendländische Theologie keineswegs allein als europäisch angesprochen werden kann, sondern daß große Teile der morgenländischen Theologie von der Frühgeschichte bis zur heutigen orthodoxen Theologie ebenfalls diese Bezeichnung verdienen und sie sich vermutlich auch nicht absprechen lassen wollen.

Das vorausgesetzt, ist aber dann umgekehrt zu sagen, daß die Theologie des Abendlands bis heute in ihrem Kerngehalt eine im alten Europa beheimatete Theologie, somit europäische Theologie ist, auf die bislang auch alle Versuche einer eigenständigen Neuformulierung von christlicher Theologie in anderen Teilen der Welt bezogen geblieben sind, ja auf die auch in Zukunft christliche Theologie bezogen bleibt. Der Grund für diese Feststellung liegt in der Grundüberzeugung, die die christliche Theologie zu allen Zeiten und überall neu zu übersetzen hat, daß Jesus von Nazaret, sein Tod und seine Auferstehung, die Eröffnung des universalen, von Gott geschenkten Heils bildet. Die Bindung der Heilsbotschaft an die Kontingenz einer historischen Menschengestalt als der Offenbarung Gottes schlechthin gibt auch der Kontingenz einer bestimmten Theologie ihren eigenen Rang. Karl Rahner hat in diesem Sinn Überlegungen zur Theologie des Abendlandes – der Genitiv als *Genitivus obiectivus* verstanden – angestellt⁹.

Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß Jesus von Nazaret heute weithin nicht nur als Jude, sondern auch für Asien reklamiert wird, so daß es widersinnig wäre, ihn zu einem Europäer machen zu wollen. Es bleibt aber dann dabei, daß das Christentum sich selbst dem Ausbruch aus dem Judentum und einem Heilsanspruch, der nicht nur für das auserwählte Volk Israel, sondern für alle Völker gilt, verdankt. Wie das Kreuz außerhalb der Stadt stand (vgl. Hebr 13,10 ff.), so ist auch der Einzug in die Welt der Völker unauflöslich mit der immer neuen Übersetzung in die Sprachen und Kulturen der Völker und des Volkes, in das Griechische, dann in das Lateinische – die „Vulgata“, die Sprache des Volkes –, heute in alle Sprachen, die Menschen reden und verstehen, verbunden. Diesen Grundimpuls bleibend vermittelt zu haben, verdankt das Christentum nichts anderem als dem, was wir „Abendland“ nennen. Er wird folglich auch bleibend mit dem Abendland verbunden bleiben. Karl Rahner hat in diesem Sinn gesagt:

Das Abendland ist „einerseits eine bleibende Größe, insofern Christentum und Kirche (als endzeitliche und geschichtliche Größen) ihrem faktischen Anfang (d. h. dem Alten Testament, der

griechisch-römischen Kultur und dem ‚Abendland‘ als geschichtlich begrenzter Epoche) immer verpflichtet bleiben und eine universale Größe für alle Menschen, Zeiten und Kulturen nur werden und werden dürfen, indem sie ihr ‚göttliches‘ und ‚natürliches‘ Erbe – wenn auch in einem verwandelnden, aber nicht verneinenden Prozeß – in die ganze Welt einstiften, in die sie sich selbst begeben“; es ist „anderseits eine Größe, die, geschichtlich-theologisch gesehen, im Begriff ist, sich aufzuheben in den Daseinsraum der Weltkirche, in dem es für die Kirche zwar noch differenzierte Räume, aber keinen von der übrigen Welt abgesetzten Raum mehr gibt.“¹⁰

Die von K. Rahner beschriebene Spannung von bleibender Rückbindung an den Anfang und ständiger Hingabe an die größere und weitere Welt, von „Abendland“ im heilsgeschichtlichen Verständnis und Weltkirche, lebendig zu halten, ist keiner Theologie stärker aufgegeben als der europäischen. Sie ist, wie nun zu zeigen ist, dabei Kritik und motivierender Impuls zugleich. Kritisch hat sie die ständige Rückbindung jeder christlichen Theologie an den unaufgebbaren Ursprung des Christlichen zu bewahren. Zugleich aber hat sie sich – nochmals mit jeder christlichen Theologie – dem Auftrag zu stellen, das Heil für *alle* Welt zu artikulieren und vernehmbar zu machen. In diesem Sinn kann heute in doppelter Hinsicht von der Provokation der europäischen Theologie gesprochen werden: von der Provokation, der sie selbst von seiten der außereuropäischen Kulturen und der außereuropäischen Christlichkeit ausgesetzt ist, und von der Provokation, die sie selbst bleibend auszuüben hat.

Provokation der Theologie

1. Die europäische Theologie als lernende Theologie

Die Theologie unserer Lebenswelt wird in dem Maß zur europäischen Theologie, in dem sie sich in Selbstbescheidung den Anstößen der anderen Kontinente und Kulturbereiche stellt¹¹. Diese sind freilich nicht vorrangig ethnologisch-historisch zu erheben, sondern mit Hilfe jener schwierigen gesellschaftlichen Analysen, die – in einem englischen Terminus gesagt – in einer „cross-cultural perspective“ vorzunehmen sind. Das heißt: Der „Text“ eines kulturellen „Gewebes“ kommt erst dann voll zum Tragen, wenn er zugleich in seinen Kontextfaktoren bestimmt ist. Zum Kontext einer jeden Kultur in der Welt gehört aber inzwischen ihre unauflösliche Verwobenheit in den Gesamtzusammenhang der Weltkultur, so daß die einzelne Kultur nur beschrieben und verwirklicht werden kann im Blick auf sich selbst und das ihr Fremde, eben im Kreuzungspunkt der Kulturen bzw. in einer „cross-cultural perspective“.

Innerhalb einer solchen Perspektive ist dann noch einmal auf jene Kontextfaktoren zu achten, die der einzelnen Kulturlandschaft ihre Identität verleihen. Hier lassen sich u. a. komplementär folgende Koordinatenpunkte nennen: die Vergangenheit und die Gegenwart, die Geistesgeschichte und die Wirtschafts- und Sozialgeschichte bzw. die Gegenwartssituation unter den genannten Rücksichten,

die Religion(en) und die Politik, das aktuelle Leben und seine Sinnperspektive, der individuelle Lebenssinn und der Sinn der Welt, die Identität im bzw. als Volk und die Identität in der bzw. als Menschheit, und die eigene Sprache bzw. Verhaltensweise und die Kommunikation in fremden Sprachen und Verhaltensweisen.

Nun leben wir in einer Zeit, in der das Krankheitsbewußtsein bereits ebenso ausgeprägt ist wie das Therapiebedürfnis. Je auf ihre Weise werden die Anstöße der verschiedenen Kontinente zur Einladung zu einem interkulturellen Gespräch über diese Fragen. Lateinamerikas Ruf nach umfassender Befreiung hat bislang die stärkste Resonanz in der Welt gefunden. Afrikas Ruf nach Identität hallt überall dort wider, wo von Entfremdung, Entwurzelung, Heimatlosigkeit, Anonymität u. ä. gesprochen wird. Asiens Ruf nach Harmonie und Rückkehr zur ursprünglichen Natur – sei er verstanden im Sinn der indischen oder der chinesisch-japanischen Weltanschauung und Religiosität – ist, geschichtlich und gesellschaftlich verstanden, die Aufforderung zur Überwindung einer hybriden Anthropozentrik und die Rückkehr zum Respekt vor dem Ganzen der Schöpfung, verbunden mit der Entfaltung eines kosmischen Bewußtseins.

All dem gegenüber wirkt Europa unschlüssig bis sprachlos. Lateinamerika mit seinem eigentümlichen theologischen Impuls der Theologie der Befreiung stößt auf Verdächtigungen und Widerspruch oder kritiklose Zustimmung. Afrika bleibt im Schatten zwischen Lateinamerika und Asien weithin noch der Kontinent europäischer Wohltaten, wird aber als gleichwertiger Partner im allgemeinen Bewußtsein des Europäers noch kaum wahrgenommen. Dafür strahlt die Faszination des Asiatischen als Ersatz oder doch als Ergänzung der abendländisch-westlichen Daseinsorientierung um so nachhaltiger, als das Abendländische an Selbstbewußtsein verliert und das Christentum für die Fehlentwicklungen der eigenen Kulturgeschichte zur Mitverantwortung gezogen wird. Die Einstellung Europas und auch der europäischen Theologie zu Außereuropa läßt sich tatsächlich am besten daran erkennen, was Europa und die Europäer von den Nichteuropäern zu lernen bereit sind.

An dieser Stelle sei kirchlicherseits an einen gerade von der Kirche selbst noch zu wenig beherzigten Satz der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ erinnert, der sich in der Nr. 44 findet. Dort heißt es, nachdem festgehalten ist, daß die Kirche seit ihren Anfängen immer auch von der Welt und ihren Kulturen gelernt hat, über den heutigen Austausch zwischen Kirche und Kulturen:

„Zur Steigerung dieses Austauschs bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt.“

Beachtet man, daß es bislang vor allem die Kirche Europas und ihre Theologie waren, die Sätze dieser Art formuliert haben, so bedeutet der Satz eine ungeheure

Selbstverpflichtung der europäischen Theologie. Von den Kirchen der anderen Kontinente wird zu Recht gefordert, daß Europa sie einlöst. Denn nur die Einlösung dieses Satzes setzt den Prozeß einer angstfreien Entwicklung von autochthonen, lokalen Theologien auch außerhalb Europas frei. Zugleich können die europäische Kirche und die europäische Theologie auf die Dauer nur dann damit rechnen, daß ihr eigener Beitrag vernommen und angenommen wird, wenn die Kirche Europas zeigt, daß sie selbst zu lernen bereit ist und tatsächlich zu lernen beginnt.

2. Die Chance der europäischen Theologie

Tatsächlich hat die Theologie sich im Lauf ihrer Geschichte immer neu auf die heraufkommenden Situationen eingestellt. Gerade in dieser Einstellung kann die europäische Theologie ein Zeichen der Lebendigkeit bleiben. Wenn zu Recht dem Alter Würde zugesprochen wird, so hat die europäische Theologie im Vergleich zu den in den jungen Kirchen und den aufstrebenden Völkern und Kulturen entstehenden Theologien zumindest die *Würde des Alters* vorzuweisen. Alter aber besagt stets auch Erfahrung.

Unter dem Eindruck der Suche anderer Völker und Kontinente nach ihnen gemäßen Formen des Denkens, Verstehens und Verhaltens sieht sich daher die europäische Theologie zunächst an ihre eigene Geschichte des Suchens und Übersetzens erinnert. In der Tat ist die Geschichte der christlichen Theologie von ihren Anfängen her eine Geschichte im Spannungsverhältnis von Identität und Relevanz, Kontinuität und Adaptation – in nachkonziliarer Terminologie gesagt: Ressourcement und Aggiornamento. Sie ist entsprechend von Anfang an eine Geschichte der Orthodoxie und der Häresie. Gerade weil die Theologiegeschichte sich so von ihrem Beginn her auch als die Geschichte eines unaufhörlichen Lernprozesses erweist, gehört es zur Klugheit der Alterserfahrung, Nachkommen das Recht auf die eigenen Lernprozesse und die eigenen Fehler zuzugestehen.

Freilich kann die europäische Theologie im Hinblick auf ihre eigene Geschichte auch vor vermeidbaren Fehlern warnen. Die Anerkennung der eigenen Endlichkeit, Begrenztheit und Relativität öffnet den Blick für Fremdes und Andersartiges, schafft Distanz von sich und dem anderen, und damit Raum für eine kritisch-unterscheidende Wahrnehmung. Die *kritisch-unterscheidende Haltung* aber gehört zu den grundlegenden Erbstücken der abendländischen Denkgeschichte. Soweit man bislang die verschiedenen Kulturen miteinander vergleicht, ist das kritische Denken nirgendwo so ausgeprägt zu finden wie im abendländischen Europa. Insofern, als auch die Theologie in ihrer Wissenschaftlichkeit von ihm geprägt ist, sollte die Haltung kritischer Unterscheidung gerade von der europäischen Theologie als bleibendes Gut geachtet und in das interkulturell-theologische Gespräch eingebracht werden. Hierbei wäre katholischerseits auch die Entwicklung des Lehramts zu bedenken, das in Zukunft nur in dem Maß Respekt erwarten

kann, als es sich in seinen Vertretern vor aller kritischen Beurteilung als eine im Lernprozeß informierte Instanz darstellen kann.

Zum Rekurs auf das Alter und die damit gegebene Nähe zur Quelle des Entstehens, zum Erbgut der abendländischen kritischen Unterscheidung kann als drittes Moment das genannt werden, was K. Rahner in einer relativ späten Reflexion auf unser Thema „*Vermittlungsrolle unter den Theologien der Welt*“ genannt hat¹². Vermittlung heißt hier freilich weniger eine Schiedsrichterrolle spielen als dafür Sorge tragen, daß die verschiedenen Theologien der Welt in Zukunft nicht gleichsam beziehungslos nebeneinander existieren, sondern ihre Orthodoxie in der Interkommunikation, das aber heißt zugleich: in der Übersetzbarkeit und Verstehbarkeit in andere Verstehens- und Sprachzusammenhänge erweisen. Die letzthin mögliche Konvertibilität von Theologien muß aber schon deshalb gefordert werden, weil am Anfang der christlichen Theologie der Anspruch einer universal gültigen Heilsverheißung steht, diese folglich in jeder Form von christlicher Theologie erhalten bleiben muß. In diesem Sinn heißt es bei K. Rahner:

„Da das Christentum, das diese anderen Theologien repräsentieren, konkret von Europa ausgegangen ist, und auch diese anderen Theologien unvermeidlich die Merkmale dieser Herkunft aufweisen, andererseits aber untereinander keine größere Verwandtschaft aufweisen werden, als sie mit der europäischen Theologie gegeben ist, so ist die europäische Theologie noch am ehesten in der Lage, eine Vermittlungsfunktion unter diesen Theologien auszuüben. In der Kirche dürfen diese anderen Theologien nicht einfach isoliert nebeneinander existieren, sie müssen eine Interkommunikation pflegen; je weiter sie aber in ihrer Eigenart entwickelt sein werden, um so mehr ist auch die Gefahr einer Auseinanderentwicklung und gegenseitigen Fremdheit gegeben. Diese Gefahr zu überwinden ist die europäische Theologie berufen, da sie als geschichtlicher Ausgangspunkt aller dieser anderen Theologien ihnen allen gleich nahe steht. Gerade wenn weltgeschichtlich und politisch Europa seine Führungsrolle verloren und an andere Mächte abgegeben hat, wird auch die Theologie dieses altgewordenen Europa am wenigsten bei den anderen Theologien den Eindruck erwecken, eine beherrschende Rolle ihnen gegenüber zu beanspruchen, die eine berechnete Vermittlungsrolle kompromittieren würde.“¹³

Wo die europäische Theologie sich der Herausforderung außereuropäischer Kulturen stellt, findet sie auch zu der ihr heute angemessenen Identität. Diese aber verwirklicht sie aufgrund der Erkenntnis der ihr bleibend in einer Weltkirche und Weltkultur zuzuordnenden Aufgabe. Vielleicht sollte die europäische Kirche diese ihre Aufgabe in Zukunft noch mehr als je zuvor im Dienst und in der Hingabe an die ganze Welt erblicken als in der Sorge um den kleinen Reiter auf dem massigen Rücken Asiens, Europa (A. Koestler).

ANMERKUNGEN

¹ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung* (Würzburg 1950).

² H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 1985) 448ff.

³ Für eine Analyse anlässlich der Synode vgl. das Pro-Mundi-Vita-Bulletin 102 (1985) 3; J. Kerkhofs, *Zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum. Die außerordentliche römische Bischofssynode vom 25. 11. bis 8. 12. 1985*.

⁴ Vgl. dazu H. Waldenfels, *Zwanzig Jahre „Nostra aetate“*. Die kath. Kirche und die nichtchristl. Religionen: KNA-Ökum. Information 20 (15. 5. 1985) 5–8; 21/22 (22. 5. 1985) 6–9.

⁵ R. Guardini, a.a.O. 97; die folgenden Zitate ebd. 97f.

⁶ Vgl. dazu auch H. Waldenfels, *Der Mensch und die Macht*, in dieser Zschr. 198 (1980) 750–758.

⁷ Vgl. die Art. Abendland: RGG 1, 9f. (E. Wolf); LThK 1, 15–21 (A. Halder, K. Rahner); SM 1, 1–11 (O. Köhler).

⁸ Research Seminar on Non-Biblical Scriptures, hrsg. v. D. S. Amalorpavadass (Bangalore 1974) 679; H. Waldenfels, *Fundamentaltheologie* 89f.

⁹ K. Rahner, Art. Abendland II: LThK 1, 18–21.

¹⁰ Ebd. 20.

¹¹ Im folgenden nehme ich Überlegungen der Salzburger Hochschulwochen 1981 wieder auf; vgl. H. Waldenfels, *Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen*, in: *Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung*, hrsg. v. P. Gordan (Graz 1982) 303–350, v. a. 341–350; ausführlicher ders., *Fundamentaltheologie* 50–62, 448ff., 454f. u. ö.

¹² K. Rahner, *Aspekte europäischer Theologie*, in: *Schr. z. Theol.*, Bd. 15 (Zürich 1985) 84–103, v. a. 98ff.

¹³ Ebd. 99f.