

Mariano Delgado

Europäische Theologie am Scheideweg

Die Theologie unseres alten Europa steht seit einigen Jahren in der Dritten Welt, wie alles Westliche, am Pranger. Die Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) halten ihr vor, sie sei eben eine europäische, akademische, abstrakte, praxisferne, zur Inkulturation in außereuropäischen Kulturen unfähige Theologie; ja sie sei für Kolonialismus bzw. Neokolonialismus, Kapitalismus, Rassismus, Sexismus und andere Ismen mitverantwortlich und laufe Gefahr, bewußt oder unbewußt, zur religiösen Ideologie des Nordatlantismus zu verkommen.

Demgegenüber befürworten die Dritte-Welt-Theologen eine inkulturierte Theologie, die erstens kontextuell bzw. regional sein soll, zweitens „von der Rückseite der Geschichte“ bzw. aus der „Perspektive der Unterdrückten“ betrieben werden und darum emanzipatorisch-befreiend wirken soll; und schließlich eine Neuinterpretation der Botschaft des Evangeliums zustande bringen soll im Dialog und in wechselseitiger Kritik mit den Weltreligionen sowie den verschiedenen Synkretismen, die in der Dritten Welt relevant sind¹.

Mag uns dieser undifferenzierte Rundumschlag überspitzt, einseitig und Wirklichkeitsverzerrend vorkommen, er drückt allemal eine wichtige Stimmung im heutigen außereuropäischen Christentum aus und macht auch zweifelsohne aufmerksam auf unleugbare Defizite in der Vermittlung des christlichen Traditionsschatzes durch Theologen und Missionare aus der Alten Welt². Angesichts dieses Befunds ist die viel gescholtene europäische Theologie am Scheideweg: Weitermachen wie bisher, oder über eine Erneuerung unter Einbeziehung der berechtigten Kritik nachdenken? Werfen wir einen Blick auf die Reaktion von drei wichtigen deutschen Theologen.

Wagnis aus Glauben an den Gnadenüberschuß der Schöpfung (Karl Rahner)

Seine Überlegungen aus dem Jahr 1982 über die Rolle europäischer Theologie im Zusammenhang mit der aktuell gewordenen Inkulturationsfrage³ bettet Rahner in eine grundlegende Pluralismus- und Konzilsthese ein, Themen, mit denen er sich seit Mitte der sechziger Jahre intensiv auseinandergesetzt hat.

Der heutige Pluralismus ist für Rahner in seiner Schärfe neu und stellt eine unüberwindbare Strukturkonstante künftigen Christentums dar. Trotz der im Entstehen begriffenen Weltzivilisation wird er – wegen der inneren Differenziertheit

derselben – zunehmen und zur Ausbildung von regionalen Identitäten in Lateinamerika, Afrika und Ostasien mit von der abendländischen Theologie kontinental verschiedenen Theologien führen (IX, 148; XVI, 240). Dieser Pluralismus darf allerdings nicht anarchisch werden und hat seine Grenzen dort, wo Glaubensdogmen frontal angegriffen werden und somit die „Einheit des Bekenntnisses“ in der Kirche gefährdet ist (XVI, 183).

Das Zweite Vatikanische Konzil ist für Rahner „der erste amtliche Selbstvollzug der Kirche als *Weltkirche*“, wenn auch „anfanghaft“ und „schüchtern“ (XIV, 288 f.). Im Übergang von dem Christentum Europas – mit seinen amerikanischen Annexen – zu einer aktuellen Weltreligion sieht Rahner eine epochale kirchengeschichtliche Zäsur, die nur vergleichbar ist mit dem Weg vom Judenchristentum zum Heidenchristentum. In theologischem Sinn unterscheidet Rahner demnach drei Großepochen in der Kirchengeschichte: „1. die kurze Periode des Judenchristentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist“ (XIV, 294 ff.). Dies bedeutet dann auch das Ende des europäischen Christentums als Exportreligion: So wie der erste kirchengeschichtliche Übergang durch den kühnen paulinischen Verzicht auf den Export des Judenchristentums in die hellenistische Welt erst ermöglicht wurde, so komme es jetzt darauf an, die Entstehung der Weltkirche durch den Verzicht auf den bloßen Export des europäischen Christentums zu erleichtern. Denn trotz der weltweiten Ausbreitung der rational-industriellen Kultur Europas und der USA werde das Christentum in der außereuropäischen Welt als westliche Exportware nicht ankommen, weil die außereuropäischen Kulturen weiterhin wesentliche Unterschiede zur europäischen aufweisen werden (XIV, 298).

Nach Rahner wäre es auch wünschenswert, daß das Lehramt diesen epochalen Strukturwandel als Chance betrachte und mit einem „Tutorismus des Wandels“ bzw. „des Wagnisses“ (XIV, 351; XVI, 257) von oben mutig lenke. Dieser offensive Optimismus Rahners hängt mit der universalen Heilshoffnung zusammen, zu der uns das Konzil irreversibel ermutigt hat (XVI, 139). Wir dürfen also auf den theologischen Wandel setzen, weil und insoweit der göttliche Gnadenüberschuß in der Schöpfung immer schon am Werk ist und den Gang von Kirche und Menschheit durch die Geschichte positiv begleitet.

Von der prinzipiellen Inkulturationsfähigkeit des abendländischen Christentums in nichtabendländischen Kulturen unter Wahrung der Einheit des Bekenntnisses ist Rahner überzeugt, wenngleich er einräumt, es sei „ein wirklich profundes theologisches Problem, ob es überhaupt ein und dieselbe Kirche in verschiedenen Kulturkreisen geben könne“ (XVI, 179, 88 f.). Anhand von fünf Eigenschaften versucht Rahner nun zu bestimmen, wie die europäische Theologie dieser Einheit in Vielfalt dienlich sein könnte.

1. *Hüterin der Tradition*. Das Verhältnis zwischen den außereuropäischen Kir-

chen und Europa sieht Rahner analog zum Verhältnis zwischen Israel und der Heidenkirche in der paulinischen (Röm 11,13 ff.) Theologie. In diesem Sinn müsse das im hellenistischen Kulturkreis ausdrücklich formulierte Dogma für die außereuropäischen Völker auch „zu ihrer geschichtlichen und normativ bleibenden Vergangenheit“ gehören, wenn sie christlich werden wollen, so sehr die künftige Glaubensgeschichte dieser Völker nicht einfach die bloße Rezeption und Wiederholung dieser europäischen Glaubensgeschichte sein werde. Daraus ergebe sich für die europäische Theologie die Aufgabe, „für eine noch gar nicht auf ein Ende hin absehbare Zeit“ die Hüterin und Bewahrerin der Glaubenstradition der zwei ersten Jahrtausende des Christentums zu sein und zu bleiben, denn sie sei hierzu historisch wie wissenschaftlich besser ausgerüstet als die anderen Theologien (XV, 95). Eine Entschlackung des Dogmas auf Kurzformeln des Glaubens zur Erleichterung der Inkulturationsarbeit vorzunehmen, wäre in diesem Sinn eine der wichtigsten Aufgaben europäischer Theologie.

2. *Kritikerin der rational-technischen Zivilisation.* Im Gefolge des Kolonialismus habe sich die in Europa entstandene rational-technische Zivilisation weltweit ausgebreitet. Diese Zivilisation sei jedoch zutiefst ambivalent: Technik, Wissenschaft und Fortschritt, aber auch Entnuminisierung der Welt und Gottlosigkeit stünden auf ihrem Schuldkonto, und, weil das missionierende Christentum im Schatten dieser Zivilisation zu den außereuropäischen Völkern gekommen sei, auch auf dem Schuldkonto des Christentums. So habe sich das europäische Christentum samt seiner Theologie zu fragen, „ob und inwieweit es nicht doch realgeschichtlich eine Schuld auf sich geladen habe, indem es durch die Menschen, die angeblich Christen sein wollten, eine Weltzivilisation hervorgebracht hat, deren Auswirkungen heute tödliche Gefahren bedeuten“. Die europäische Theologie solle einerseits versuchen, diese Weltzivilisation zu verchristlichen; andererseits aber habe sie gleichzeitig für die Erhaltung und Weiterentwicklung der verschiedenen Teilkulturen der Welt als Bestandteil eines wünschenswerten Pluralismus der Menschheit einzutreten (XV, 97f.).

3. *Vermittlerin zwischen den anderen Theologien.* Dies könne sie in zweifacher Hinsicht leisten: einerseits durch die großzügige Bereitstellung ihrer einmaligen akademischen Infrastruktur für die Ausbildung von Theologen aus der Dritten Welt; aber andererseits auch dadurch, daß sie als gemeinsame historische Wurzel der Dritte-Welt-Theologien die Interkommunikation zwischen diesen zu fördern versuche (XV, 98ff.).

4. *Schutz gegen die Gefahren, die anderen Theologien drohen.* Wenn die christliche Botschaft in nichtchristlichen Kulturen inkulturiert werde, drohe auch immer die Gefahr der zu leichten synkretistischen Anpassung an Kulturelemente, die sich letztlich negativ auf die Identität des Christentums selbst auswirken können. Bei der Unterscheidung der Geister im Hinblick auf diese Inkulturationsaufgabe könnte eine aus ihrer jahrtausendalten Erfahrung lernende europäische Theologie

die anderen Theologien geschwisterlich auf solche Gefahren hinweisen „und so härtere Eingriffe des höchsten Lehramtes in der Kirche diesen Theologien gegenüber von vornherein überflüssig machen“ (XV, 101).

5. *Lernende Theologie*. Die europäische Theologie könne durch Hinhören auf die Kritik der Dritte-Welt-Theologien lernen, daß auch sie zum Teil kontextuell sei und Aspekte und Probleme der Gesamtwirklichkeit außer acht lasse, die in diesen Theologien wiederum sehr wichtig seien; auch könne die europäische Kirche von den Dritte-Welt-Kirchen neue pastorale Impulse bekommen. Auf ein Lernen ganz besonderer Art richtet Rahner freilich seine Hoffnung, nämlich auf eine sinnvolle Auslegung des universalen Heilswillens Gottes im Zusammenhang mit dem Problem der nichtchristlichen Religionen durch eine künftige Theologie östlicher – ostasiatischer – Prägung. Vielleicht werde eine solche Theologie das geschichtliche Denken der westlichen Theologie überwinden und deren Vorordnung der Christologie vor der Pneumatologie und Gnadentheologie umkehren: „Einer solchen Theologie wird vielleicht ein Wort wie Joh 7,39 (Der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war) weniger naheliegen und verständlich sein als Sätze in der Schrift, die den allgemeinen Heilswillen Gottes rühmen, den Geist durch alle Propheten reden lassen und ihn ausgegossen wissen über alles Fleisch“ (XV, 102f.).

Alles in allem sollte die europäische Theologie eine Wegbereiterin für diese künftigen Theologien der Dritten Welt werden, eine Geburtshelferin, mehr aber nicht: „Das Eigentliche muß von anderen in anderen Kulturen getan werden“ (XV, 103).

Zwischen kulturellem Polyzentrismus und universalethischem Eurozentrismus
um der anderen willen (Johann Baptist Metz)

Metz behandelt die Inkulturationsfrage auf dem Boden einer seit 1983 geäußerten „geschichtstheologischen Hypothese“⁴ zur Lage und Zukunft des Christentums, die bei der Pluralismus- und Konzilsthese Rahnners ansetzt. Metz übernimmt also die Rahnnersche Deutung des Konzils als epochaler kirchengeschichtlicher Zäsur mit der entsprechenden Dreiteilung der Kirchengeschichte in Judenchristentum, Heidenchristentum auf dem Boden des Hellenismus sowie der damit zusammenhängenden europäischen Kultur und Zivilisation und schließlich eine nun angebrochene dritte Epoche, die er als „die Epoche einer weltweit verwurzelten, kulturell polyzentrischen Kirche“ kennzeichnet (95). Metz sind die Gefahren, die ein solcher Übergang birgt, bewußt, möchte diesen aber im Sinn des Rahnnerschen „Tutorismus des Wagnisses“ (98) vorwiegend als Chance für eine Rückkehr des Christentums zu seinen eigentlichen Wurzeln – zu dem Wesentlichen, dem spezifisch Christlichen – betrachten und mit seiner Theologie offensiv begleiten.

Stets betont er zudem, sein Polyzentrismuspostulat besage nicht, „daß die Kirche und ihre Theologien nun in einen wohlfeilen Pluralismus zerfallen, in ein beziehungsloses Nebeneinander von sogenannten kulturellen Kontexten“ (100f.), auf den sich dann sowohl die europäischen wie die außereuropäischen Theologien berufen könnten, um sich von der Auseinandersetzung mit den jeweils anderen zu dispensieren. Angesichts dieser Gefahr nennt Metz nach und nach folgende Bedingungen für einen gelingenden Polyzentrismus:

1. *Identitätsstiftende Zusammenhänge.* Zwischen dem europäisch-abendländischen Kirchentum und dem der Dritten Welt werden identitätsstiftende Zusammenhänge in dreifacher Hinsicht bestehen bleiben, nämlich als Ursprungsgeschichte, welche die anderen Kirchen auch nicht einfach hinter sich lassen können, als Schuldgeschichte (Kolonialismus, Rassismus, Zwangsmissionierung) und schließlich als Aufbruchsgeschichte selbst.

2. *Praktische Identitätsbildung aus ungeteilter Nachfolge.* Da zur christlichen Identität Nachfolge letztlich genüge, werden christliche Gemeinden in allen kulturellen Kontexten erkennbar bleiben müssen als „um die Eucharistie versammelte Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften in der ungeteilten Nachfolge Jesu“ (155). Mit dem Postulat der praktischen Vermittlung durch ungeteilte Nachfolge entwickelt Metz somit für die Einheit der Christen ein anderes – indirektes – Modell als die von Rahner postulierte Einheit des Bekenntnisses durch Verständigung auf Kurzformeln des Glaubens (104).

3. *Eine Anerkennungskultur wider den tödlichen Sog okzidentaler Rationalität entwickeln.* Metz sieht in der planetarischen Ausbreitung der gott- und subjektlosen „okzidentalen Rationalität“ (Max Weber), die auf dem Weg über Technologie und Kulturindustrie zur Weltherrschaft ansetze, die Gefahr einer profanen Europäisierung der Welt, einer todbringenden Nivellierung der kulturellen Unterschiede, auf die Rahner auch setzte und die eine kulturell polyzentrische Welt erst ausmachen. Angesichts dieser Entwicklungen habe eine Kirche, die polyzentrismusfähig sein möchte, zuallererst zu beweisen, daß sie die profane Europäisierung der Welt nicht als unschuldigen Katalysator für die universale Verbreitung ihrer Botschaft betrachtet. Dies mache eine theologische Kritik dieser gott- und subjektlosen okzidentalen Rationalität – der Moderne – dringend erforderlich.

Diese Kritik werde nur gelingen, wenn wir – uns auf den Kern des Messianischen besinnend – „Freiheit und Gerechtigkeit für alle“ fördern und eine Kultur „der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein“ (118) zu entfalten versuchen. Darüber hinaus wäre notwendig auf die Fremdprophetie bzw. die Weisheit und Leidenserfahrungen nichteuropäischer Kulturen zu hören und zusammen mit ihnen „eine Koalition der Kulturen im Widerstand gegen den Tod des Menschen“ (146) zu bilden. Aber die wichtigste Arbeit falle, wie bei Karl Rahner, auf das abendländisch-europäische Christentum zurück, in dessen Kulturkreis die okzidentale Rationalität entstanden sei. Die Frage nach der Zukunft des Christentums

steht und fällt für Metz letztlich also mit der Frage nach der Zukunft des abendländisch-europäischen Christentums „im Angesicht und vor dem Ende der Moderne“ zusammen. Das ist für Metz „der Preis für die so oft strapazierte Rede von der Geschichtlichkeit des Christentums“ (129).

Gegen die Gefahr eines falschen Anerkennungsdenkens, das auf die schiere Erklärung der anderen in ihrem Anderssein zielen und somit in einen vagen Relativismus der Kulturwelten enden würde, was wohl nicht besser wäre als die profane Europäisierung der Welt durch die okzidentale Rationalität, wird nun in den jüngsten Publikationen eine Sicherung eingebaut, die Metz „Eurozentrismus um der anderen willen“ nennt: „Das Anerkennungsdenken darf deshalb die Spannung zwischen der Authentizität dieser Kulturwelten und dem in den europäischen Traditionen entwickelten Universalismus der Menschenrechte nicht preisgeben. Hier handelt es sich um eine Art Eurozentrismus um der anderen willen.“⁵

Man wird wohl gegen einen solchen auf Anerkennungsdenken basierenden „Eurozentrismus um der anderen willen“ kaum etwas einzuwenden haben, solange er nicht – wieder einmal – in einen „Eurozentrismus wider den Willen der anderen“ umschlägt. Ein solcher Umschlag ist freilich von Metz, der zuweilen den ambivalenten Umgang mit den Menschenrechten in der heutigen Weltpolitik anklagt⁶, nicht beabsichtigt; aber manche Entwicklungen in den derzeit kursierenden nordatlantischen Dritte-Welt-Theorien lassen dies befürchten. Hier bleibt die Theologie aufgefordert, darüber nachzudenken, wann der richtige Eurozentrismus aufhört und der falsche beginnt. Ein Rückgriff auf die von Bartolomé de Las Casas im Zusammenhang mit der von der akademischen Theologie seiner Zeit postulierten „Verteidigung der Unschuldigen“ – war dies im Grund nicht auch ein „Eurozentrismus um der anderen willen“? – könnte hierzu hilfreich sein.

Ernsthafte Alternative oder naiv-teleologischer Eurozentrismus? (Wolfhart Pannenberg)

Als evangelischer Theologe, dem Einheit in Vielfalt selbstverständlich ist, kann sich Pannenberg die Einbettung seiner Inkulturationsthese in einen Pluralismus-, Konzils- oder Polyzentrismushorizont ersparen. Darum beschäftigt er sich in seinen diesbezüglichen Überlegungen direkt mit dem theologischen Problem der „Notwendigkeit und Grenze der Inkulturation des Evangeliums“⁷.

Die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Inkulturation des Evangeliums sieht Pannenberg im christlichen Schöpfungsglauben begründet, der von der Vorausgenwart des unbekanntes Gottes in den Kulturen ausgehe, zu denen das kirchlich tradierte Evangelium mit der ausdrücklichen Offenbarungsbotschaft dieses Gottes geschichtlich pilgere. An die Spuren dieses unbekanntes Gottes in der jeweiligen Kultur anknüpfend, ist Mission vor allem der „Aufruf zur Abwendung von der

Vielzahl der Götter und zur Hinwendung zu dem einen, allein ‚lebendigen und einzig wahren Gott‘ (1 Thess 1,9)“ (143). Inkulturation bedeute nicht, einen schon fertigen Inhalt in die Sprache und die Denkformen einer anderen Kultur bloß zu übersetzen; vielmehr handle es sich, wie übrigens die Ausbildung des trinitarischen Dogmas zeige, um einen immer auch interkommunikativen Vorgang, in dessen Verlauf nicht nur der Empfänger, sondern auch der Überbringer der Botschaft etwas hinzulerne (146). Angesichts der grundlegenden Ambivalenz jedes Inkulturationsprozesses sei jedoch letztlich maßgebend, daß und wie und in welcher Tiefe Christus die vorgefundene Kultur und ihre geistigen Strukturen verwandelt, transformiert habe (145). Diese grundlegenden Aussagen zur Inkulturation vorausschickend, läßt sich die These Pannenberg's in zwei Bestandteile zerlegen, nämlich die Verteidigung der bleibenden paradigmatischen Bedeutung der Hellenisierung des Christentums und die damit zusammenhängende Postulierung eines – naiv-teologischen? – christlichen Eurozentrismus.

Anders als Adolf von Harnack sieht Pannenberg in der sogenannten Hellenisierung des Christentums nicht eine Verfälschung des Evangeliums, sondern den ersten Fall einer Inkulturation, eine legitime, sachgerechte Entfaltung der christlichen Botschaft, ja einen für den weiteren Weg des Christentums glücklichen, schicksalhaften Vorgang (144f.). Diese an Origenes und Eusebius von Caesarea (aber auch an Augustinus) erinnernde Deutung des ersten Inkulturationsfalls als „providentieller Fügung“ (147) der Christentumsgeschichte hängt mit der Bedeutung des Hellenismus für Pannenberg zusammen. Darin sieht er nämlich nicht eine Kultur wie jede andere, sondern eine Kultur, die anders als die meisten Stammes- oder Nationalkulturen einen „allgemeinmenschlichen Anspruch“ enthalte; so handle es sich beim Eintritt des Christentums in die hellenistische Kulturwelt nicht nur um einen bloßen Inkulturationsvorgang, „sondern um die allgemeinmenschliche Wahrheit der christlichen Lehre, in Ablösung von dem jüdischen Partikularismus ihrer Ursprünge“. Der Hellenisierungsvorgang ist für Pannenberg also die Bedingung der Möglichkeit für die weitere universelle Ausbreitung des ursprünglich jüdischen Christentums, denn ohne sie gäbe es „kein Heidenchristentum und wohl auch kein missionarisches Eindringen in andere und immer neue Kulturen“ (148).

Erst dieses missionarische Eindringen habe dann die Kultur geschaffen, die wir abendländisch oder europäisch nennen. Die verschiedenen Völker Europas außerhalb der griechisch-römischen Welt – Kelten, Germanen, Slawen – seien letztlich nicht schon von der Wiege aus europäisch-abendländisch geworden, sondern nur durch die christliche Mission, von der sie das Erbe jüdischer Überlieferung, griechischer Geisteskultur und römischer Zivilisation als ihr Eigentum empfangen, ein Erbe, „das sie gewiß nach Kräften zu vermehren trachteten, aber doch eben als ihr eigenes betrachten durften“ (150). Von der europäischen Kultur bleibe so gut wie nichts, wenn man die Bibel sowie das Erbe Griechenlands und Roms von ihr abziehe. Emphatisch fragt sich Pannenberg, was demgegenüber die Kelten, die Germa-

nen und Slawen an Bewahrenswertem zu bieten hatten (150f.). Trotz der verabscheuungswürdigen Gewalt, die ein Karl der Große zur Bekehrung der Sachsen gebraucht habe, würde – wie nicht zuletzt die Nazi-Barbarei zeige – der romantische Rückgriff auf die vorchristlichen kulturellen Ansätze der europäischen Völker uns um die Gehalte bringen, „die seit langem den Reichtum unserer eigenen Kultur ausmachen“ (151).

Darin sieht Pannenberg auch ein treffendes Bild für die heutige Situation zwischen den Kirchen des christlichen oder ehemals christlichen Westens und den jungen Kirchen in anderen Kontinenten. Pannenberg bedauert zwar, daß die Mission und Ausbreitung des Christentums in dem außereuropäischen Raum im Schatten des Kolonialismus nicht selten durch gewaltsame Bekehrung vollzogen wurde, verbunden mit der Ausrottung fremder Kulturen und ihrer Ersetzung durch die mitgebrachte Kultur der Kolonisatoren (140). Aber trotz dieser Begleiterscheinungen sieht er in dem gleichzeitigen Empfang der Botschaft des Evangeliums und des Erbes europäischen Christentums durch die außereuropäischen Völker keine Überfremdung ihrer eigenen, angestammten Traditionen, sondern eine Bereicherung (151). Das Erbe der europäischen Kultur gehöre heute folglich nicht mehr allein den Völkern Europas und vielleicht Amerikas, sondern der ganzen Menschheit, insbesondere aber den Christen in allen Kulturen, „den Christen in der Dritten Welt vielleicht mehr als den vielen Menschen in Europa, die den christlichen Wurzeln ihrer Kultur entfremdet sind“ (152).

Den Christen der Dritten Welt obliege nun, die Inkulturationsarbeit fortzusetzen, indem sie – unter einem selektiven Rückgriff auf das Erbe abendländischen Christentums – eine produktive Umgestaltung des eigenen kulturellen Kontexts mit dem Ziel vornehmen, ihn vereinbar zu machen mit den wichtigsten Gehalten der christlichen Lehre (152). Dazu zählt Pannenberg in erster Linie die christliche Rezeption des Alten Testaments, den trinitarischen Monotheismus, den Schöpfungsglauben, den Glauben an die Einmaligkeit der Person und Geschichte Jesu Christi als des Erlösers der Menschheit und den Glauben an die Auferstehung der Toten als christliche Antwort auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen; in zweiter Linie aber auch, obgleich mit einem skeptischen „vermutlich“ versehen, die in den europäischen und amerikanischen Menschenrechtserklärungen ausgedrückte Überzeugung von der Unantastbarkeit der Menschenwürde des Individuums sowie das christliche Verständnis der Ehe (153).

Wirklich gespannt, aber auch zuversichtlich ob der humanen Allgemeingültigkeit der christlichen Botschaft, blickt Pannenberg nur auf den Weg des Christentums in Gebieten wie Indien oder China, die eine besonders hohe und differenzierte Kulturbildung aufweisen: „Hier stehen die christlichen Kirchen vor Herausforderungen, die in ihrer Größenordnung nur vergleichbar sind mit dem Eintritt des Christentums in die hellenistische Kulturwelt“ (154).

Man wird sich zwar hüten, einen so tief sinnigen Theologen wie Pannenberg des

naiv-teleologischen „Eurozentrismus um der anderen willen“ zu bezichtigen, aber viele seiner Gedanken können auch so mißverstanden werden. Sein Plädoyer für den Segen, der das abendländische Christentum für die außereuropäischen Völker bedeuten soll, erinnert nämlich zu sehr an das naive eurozentrische Bewußtsein der Hoftheologen des 16. Jahrhunderts, die nach der Aufzählung der zivilisatorischen Errungenschaften, die Cortés den Mexikanern beibrachte, abschließend urteilten, für die Indios sei es also gut gewesen, erobert, und noch besser, christianisiert zu werden, denn sie wurden somit in die Christenheit und die urbane Kultur des Abendlands eingegliedert⁸. Es ist zu befürchten, daß solche Begleittöne der – übrigens sehr ernst zu nehmenden – Theologie Wolfhart Pannenberg's die schöpferische Auseinandersetzung mit den Dritte-Welt-Theologen erschweren werden. Man vermißt bei Pannenberg letztlich ein wenig mehr Sensibilität für die Erfahrungsautorität der Leidensgeschichte im Namen christlicher Mission; ein wenig mehr Aufnahmebereitschaft für die noch unerschöpften Bereicherungspotentiale des abendländischen Christentums, die in den verrandeten außereuropäischen Kulturen stecken; ein wenig mehr Einsicht in die Ambivalenz der okzidentalischen Gleichschaltung der Welt im Zug von christlicher Mission und planetarischer Ausbreitung der westlich-säkularen Zivilisation, von der – um es mit seinen eigenen Worten zu sagen – eine der Anziehungskraft hellenistisch-römischen Geistes in der Antike vergleichbare Faszination ausgehe „und gegen die sich Teile der nicht-westlichen Kulturen wehren, ohne jedoch letztlich widerstehen zu können“ (148).

Interkulturelle Theologie der zweiten Achsenzeit im weltweiten Horizont wechselseitiger Abhängigkeit

Viele der übrigen Ansätze europäischer Theologen – das kritische ökumenische Paradigma von Hans Küng eingeschlossen – sind mit den hier vorgestellten vielfach verwandt. Neu scheint nur die breite ökumenische Suchbewegung zu sein, die inzwischen „interkulturelle Theologie“ genannt wird und von der bisher nur „Konturen“⁹ wahrzunehmen sind, allerdings immer deutlichere. Aber im Rahmen dieses Beitrags kann darauf im einzelnen nicht mehr eingegangen werden. Es soll lediglich die Aufgabe skizziert werden, die unsere europäische Theologie ernst nehmen sollte, wenn sie wirklich auf den antiwestlichen Affekt der Dritte-Welt-Theologen in Zu- und Widerspruch schöpferisch reagieren möchte.

1. *Den christlichen Glauben in der Weltkultur und den Subkulturen der zweiten Achsenzeit inkulturieren.* In der Forderung nach einer theologischen Kritik der wissenschaftlich-technischen Weltzivilisation lag der gemeinsame Nenner zwischen Rahner, Metz und Pannenberg. Darin stimmen sie wohl mit Joseph Ratzinger überein, der in einem Beitrag aus dem Jahr 1960 bereits festhielt, die primäre Aufgabe, die sich Theologie im Hinblick auf die Mission stelle, sei „nicht die ‚Ak-

kommodation‘ an östliche oder afrikanische Kulturen, sondern die ‚Akkommodation‘ an unseren eigenen, gegenwärtigen Geist“; der Glaube werde letztlich bei uns im Grund nicht besser verstanden als in Asien und Afrika, er sei uns auch fremd geworden, da ein Vermittlungsschritt ausgefallen sei: „der vom Mittelalter zur Neuzeit“¹⁰.

Mit Karl Jaspers könnten wir die hier gemeinte Neuzeit ein wenig präziser die zweite Achsenzeit oder das technische Zeitalter nennen, die einzige seit der ersten Achsenzeit wirklich neue – zutiefst ambivalente – Menschheitskultur, die letztlich alle anderen Teilkulturen überlagern wird¹¹. Angesichts dieser einen Weltkultur verhalten sich die anderen Teilkulturen tatsächlich wie Subkulturen, die nur so lange bestehen und miteinander kommunizieren können, wie sie sich des allgemeinen Verständigungskodes der Weltkultur bedienen. Die Migrationsforschung bietet uns genug analoge Beispiele für diese Weltsituation. Wohlgermerkt: Subkultur wird hier nicht im hierarchisch-abwertenden, sondern im bloß deskriptiven Sinn hinsichtlich des Charakters des real existierenden Interdependenzverhältnisses zwischen den Kulturen verwendet. Vieles spricht dafür, daß wir die Inkulturation des christlichen Glaubens in dieser einen Weltkultur für die primäre Aufgabe der Gegenwart, ja für die Bedingung der Möglichkeit sekundärer Inkulturationen in den regionalen Subkulturen halten sollten, und nicht umgekehrt.

2. *Eine durch die urchristliche Parrhesia-Tugend geprägte Streitkultur pflegen sowie eine prospektive historische Theologie fördern.* Nun ist die Kultur dieser zweiten Achsenzeit so ambivalent, und die abendländischen Völker mit ihrer Hab- und Herrschsucht haben so viel Leid über andere Völker gebracht, daß wir eine solche Inkulturation des Christentums in der modernen Kultur ohne Rekurs auf die Perspektive und die kritischen Ressourcen der von uns Verrandeten nicht werden leisten können; sie aber werden dies genausowenig ohne Rückgriff auf unseren zeitlichen Erfahrungsvorsprung im Umgang mit der Kultur der zweiten Achsenzeit schaffen. Wir befinden uns also in einer Situation wechselseitiger Abhängigkeit. Eine zentrale Aufgabe der Gegenwart liegt daher – gerade in Theologie und Kirche – in der Schaffung eines herrschaftsfreien Raums interkultureller Begegnung, damit durch die Aufarbeitung der Vergangenheit und den gegenseitigen Austausch der in den Subkulturen – die verschiedenen nationalen Subkulturen Europas miteinbegriffen – steckenden Kritikpotentiale jene „Bereicherung sowohl der Kirchen wie der verschiedenen Kulturen“ stattfinde, von der das Konzil spricht¹². Die urchristliche Tugend der Parrhesia, von der ein Paulus vor Petrus und ein Las Casas vor Karl V. unbestraft Gebrauch machen durften, muß sich binnenkirchlich wieder lohnen. Nicht die ängstlichen Schmeichler, sondern jene, die freimütig den aufrechten Gang proben, müßten von der Kirchenleitung als Berater gefragt sein.

Viele der Probleme, die den partnerschaftlichen Dialog zwischen der europäischen und der Dritte-Welt-Theologie erschweren, haben ihre Ursache in der histo-

rischen Art und Weise, wie die Evangelisierung der außereuropäischen Welt im Schatten der kolonialen Expansion stattgefunden hat. Wenn die darin enthaltenen Brüche, aber auch vertanen Aufbrüche – man denke etwa an das Werk eines Bartolomé de Las Casas – theologiegeschichtlich gemeinsam aufgearbeitet werden, so könnten daraus wertvolle Impulse für eine Inkulturation des Glaubens in unser aller Gegenwart gewonnen werden. Gefragt ist also eine historische Theologie, die im Sinn Rahners prospektiver als bisher arbeitet und den Weg in die Vergangenheit zurückgeht, „um vorwärts in eine neue Zukunft der Theologie und der Verkündigung zu kommen“, also nicht etwa um gelehrte Bücher über Fragen zweit- oder dritrangiger Theologen des Mittelalters zu schreiben, „die niemanden als den Verfasser selbst interessieren“ (VIII, 20f.). Durch finanzielle und personelle Förderung solcher theologiegeschichtlicher Forschungen könnte die europäische Theologie sich selbst und der Dritte-Welt-Theologie einen großen Dienst erweisen. Dazu könnte auch notwendig sein, daß strukturelle Maßnahmen in der hiesigen akademischen Theologie zur Auseinandersetzung mit der Dritte-Welt-Theologie geschaffen werden. Analog etwa zu der Existenz von Fakultätsinstituten für Theologie der Ökumene oder Theologie der Orthodoxie könnte man sich fragen, ob es nicht an der Zeit wäre, im deutschen Sprachraum je ein Fakultätsinstitut für lateinamerikanische, afrikanische und asiatische Theologie zu gründen: als Stätte interkulturellen Austauschs, aber auch als Wahlangebot im Theologiestudium, als Dienst an der Weltkirche, aber auch als Dienst an den deutschsprachigen Teilkirchen, denn die heutige Situation erfordert wohl, wie Rahner sagte, „daß in der eingewordenen Weltmenschheit jedes Volk jedes andere missioniert“ (XVI, 184).

3. *Wider die fundamentalistisch-antiwestliche Halbierung der zweiten Achsenzeit das Menschenrechtsethos selbstkritisch und behutsam universalisieren.* Wir machen nicht nur die Erfahrung, daß westliche Exporte wie Marxismus und Technik von den außereuropäischen Kulturen unter Umständen problemlos angeeignet werden; wir sind auch Zeugen einer – nicht nur religiös begründeten – fundamentalistisch-antiwestlichen Halbierung der zweiten Achsenzeit. So etwa, wenn China, um ein jüngstes Beispiel zu nennen, für die olympischen Spiele – also die wertfreie Pseudoreligion der wissenschaftlich-technischen Moderne – kandidierte, zugleich aber unverblümt das unteilbare Menschenrechtsethos der zweiten Achsenzeit als „westlichen Export“ ablehnt. Eine solche Halbierung werden Christen aller Kulturwelten entschieden abzulehnen haben; zugleich aber werden wir darauf zu achten haben, daß der „ambivalente Umgang mit den Menschenrechten“ (Metz) entlarvt wird und auch bei uns Menschenrechte unteilbar bleiben – die in den europäischen Gesellschaften um sich greifende Fremdenfeindlichkeit ist ein sehr besorgniserregendes Symptom, das nichts Gutes ankündigt.

Das beachtenswerte Drängen Chinas und des ostasiatischen Raums in die wissenschaftlich-technische Weltzivilisation läßt übrigens berechtigte Zweifel darüber aufkommen, daß eine östliche Theologie, wenn es sie eines Tages gibt, über die von

Rahner erhoffte pneumatologische Vertiefung des universalen Heilswillens Gottes hinaus ein wirklich neuer Weg der Theologie wird sein können, wie Gottlieb Söhngen 1959 postulierte¹³. Aufgrund der Geschichtlichkeit des Christentums (Metz) – Pannenberg sieht darin gar eine „providentielle Fügung“, Rahner eine „normativ bleibende“ Größe – wird wahrscheinlich die im hellenistischen Kulturkreis erfolgte und durch die jetzige Weltkultur über das europäische Christentum hinausgetragene Synthese ein bleibendes Übergewicht in den Identitätsmerkmalen eines planetarisch ausgebreiteten Christentums behalten. Auch eine asiatische Theologie wird auf Dauer letztlich nur innerhalb der Rahmenbedingungen der zweiten Achsenzeit gedeihen können.

Die Theologie unseres alten Europa, soll sie nicht verdorren, muß schnellstens vom Pranger heruntergeholt und – unter Einbeziehung der berechtigten Einwände aus der Flut der ihr entgegengeschleuderten Vorwürfe – in Demut gründlich erneuert werden. Schlecht, sehr schlecht wäre unsere europäische Theologie beraten, wenn sie mit trotzigem Hochmut die Einwände der Dritte-Welt-Theologen arrogant ignorierte und nach dem bekannten arabischen Sprichwort reagierte, mit dem alle gegen Kritik immun gewordenen Akteure der Weltgeschichte die Vorwürfe der Dissidenten in Lob umdeuten: Die Hunde bellen, die Karawane reitet also weiter – soll sie auch weiterreiten angesichts einer europäisch-nordamerikanischen „Unterwerfungskultur, die die Welt zu Tode zu reiten droht?“¹⁴

ANMERKUNGEN

¹ S. Torres, Die Ökum. Vereinigung v. Dritte-Welt-Theologen, in: Herausgefordert durch die Armen. Dok. d. Ök. Vereinigung v. Dritte-Welt-Theol. 1976–1986 (Freiburg 1990) 9–25, bes. 16–21.

² L. Bertsch, Vorwort, ebd. 5.

³ K. Rahner, Aspekte europ. Theologie, in: Schr. z. Theol., Bd. 15 (Zürich 1982) 84–103, 84. Bd. u. S. jeweils in Klammern.

⁴ J. B. Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: F.-X. Kaufmann, ders., Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg 1987) 93–123, 93. Die S.zahlen beziehen sich auf diesen Beitrag.

⁵ Ders., So viele Antlitze, so viele Fragen. Lateinamerika mit d. Augen eines europ. Theol. in: ders., H. E. Bahr, Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theol. Erfahrung (München 1991) 61.

⁶ Ders., Die Dritte Welt u. Europa. Theol.-pol. Dim.en eines unerledigten Themas, in dieser Zschr. 211 (1993) 7.

⁷ So der Titel seines grundlegenden Aufsatzes zu dieser Frage; in: Christentum in Lateinamerika, hrsg. v. G. Müller-Fahrenholz u. a. (Regensburg 1992) 140–154. Die S.zahlen beziehen sich auf diesen Aufsatz.

⁸ F. López de Gómara, La conquista de México (Madrid 1987) 483.

⁹ M. Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theol., in: ZKTh 110 (1988) 257–283.

¹⁰ J. Ratzinger, Theologia perennis? Über Zeitgemäßigkeit u. Zeitlosigkeit i. d. Theol., in: WuW 15 (1960) 187.

¹¹ K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München ³1983) 44f.

¹² GS 58.

¹³ G. Söhngen, Der Weg d. abendländ. Theologie. Grundgedanken zu einer Theol. d. Weges (München 1959) 23.

¹⁴ Göttinnen, Götter u. Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgesch. Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonograph. Quellen, hrsg. v. O. Keel, Ch. Uehlinger (Freiburg 1992) 475.