

Auf dem Wege zu ortsgebundenen Theologien

Von Jacques Dupuis SJ

Der theologische Pluralismus ist nichts Neues in der Kirche; schon die Scholastik kannte verschiedene theologische Schulen. Doch diese Schulen erscheinen uns heute veraltet; Pluralismus bedeutet heute etwas viel breiter Gefächertes und Vielschichtigeres. So spricht man heutzutage nicht mehr nur von verschiedenen »sektoriellen« Theologien (beispielsweise der Theologie der irdischen Wirklichkeiten, der politischen Theologie, der Theologie der Hoffnung usw.), sondern auch von »Lokaltheologien«, deren jede ihren eigenen Charakter hat:¹ der Theologie der Dritten Welt – der lateinamerikanischen Theologie, der »schwarzen« nordamerikanischen Theologie, der schwarzen südafrikanischen Theologie, der afrikanischen Theologie, den asiatischen Theologien.² Theologie ist Glaubenswissenschaft, und so stellt sich die Frage, ob diese Proliferation verschiedener Theologien einen echten Fortschritt gegenüber einer allzu monolithischen Theologie der Vergangenheit darstellt oder ob es sich im Gegenteil um eine Zersetzung der einen, geschlossenen Wissenschaft von Gott handelt. Deren Auseinanderbrechen würde zwar nicht unbedingt die Einheit des Glaubens in Mitleidenschaft ziehen, aber jedenfalls die Einheit und Universalität der Weltkirche, und sie würde die brüderliche Verbundenheit zwischen den Ortskirchen und den Kontinentalkirchen gefährden. Sollen wir in der Vielfalt der Lokaltheologien einen Reichtum sehen, der als Ausdruck echter Katholizität der christlichen Botschaft zu fördern ist, oder müssen wir sie vielmehr als ein beunruhigendes Anzeichen für die Auflösung eben dieser Katholizität betrachten? Läßt sich die Einheit des Glaubens mit der gegenwärtigen Tendenz zu wachsender Vielfalt in seiner theologischen Ausmünzung in Einklang bringen, oder fordert diese Einheit unverzügliche Rückkehr zu theologischer Uniformität? Die Frage hat ihr Gewicht; um sie zu beantworten, müssen wir die Geschichte der gegenwärtigen Entwicklung in ihren großen Zügen nachzeichnen.

Die traditionellen theologischen Methoden

Anselms Definition der Theologie als »fides quaerens intellectum« behält ihre volle Gültigkeit, und nicht wenige der neuen Theologien berufen sich

1 Siehe Robert J. Schreier, *Constructing Local Theologies*, New York, Orbis Books, 1985.

2 Siehe Bruno Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris 1987. Ebenso Deane William Fern, *Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey*, New York, Orbis Books, 1986; Id., *Third World Liberation Theologies. A Reader*. New York, Orbis Books, 1986; Theo Witvliet, *A Place in the Sun*. In *Introduction to Liberation Theology*, London 1985.

ausdrücklich auf sie. Doch kann diese Definition in verschiedenem Sinne verstanden werden, und so hat sie zu verschiedenen theologischen Methoden Anlaß gegeben. Ein kurzer Überblick über diese Methoden, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten in rascher Folge abgelöst haben, kann uns den Ursprung des heutigen theologischen Pluralismus verstehen helfen.

Vor noch nicht allzu langer Zeit beherrschte die sogenannte *dogmatische* Methode das Feld. Sie ging von den Lehraussagen der großen Konzilien aus und belegte diese im Rückblick mit passend ausgewählten Schriftziten. Auf diese biblische Begründung jedes einzelnen Elements einer Lehraussage folgte dann eine vertiefte Betrachtung ihres Sinnes, um daraus weitere, immer speziellere Folgerungen zu ziehen. Die Grenzen und Gefahren eines solchen Vorgehens sind nachgerade bestens bekannt, und wir brauchen uns dabei nicht länger aufzuhalten. Man wirft dieser Methode vor allem ihre Abstraktheit vor. Je mehr man sich theologisch auf bloß abstrakte Lehrsätze stützt, um so ferner steht man dem wirklichen Leben. Für uns ist hier vor allem wichtig, daß die dogmatische Methode keinen Platz für eine Vielfalt von Theologien ließ; nur die traditionellen Schulen der Scholastik hatten in ihr Heimatrecht. Die Hl. Schrift nahm in dieser Methode nicht den ihr zustehenden ersten Platz ein, und sie wurde in vereinheitlichender Manier als Beglaubigung von Konzilsaussagen gelesen.

Hier liegt einer der Hauptgründe für die Ablösung der dogmatischen Methode durch die sogenannte *genetische* Methode. Diese geht von den Offenbarungsgegebenheiten der Schrift aus und sieht zu, wie diese Offenbarung im Laufe der Geschichte ausgelegt und verstanden worden ist: in der Tradition der Kirchenväter und der Konzilien, in der Scholastik und bei den neueren Autoren. So will diese Methode die Entfaltung der theologischen Reflexion über ein zentrales Thema des Glaubens nachzeichnen, um von da aus zu den aktuellen Fragen vorzustoßen, mit denen sich die Offenbarung heute konfrontiert sieht. Zwar setzte diese Methode löblicherweise bei einer echten Rückbesinnung auf die biblischen und patristischen Quellen an, doch orientierte sie sich an einem allzu linearen Modell der Entwicklung der kirchlichen Lehre und der theologischen Reflexion. Ein solches Modell verträgt sich schlecht mit der ursprünglichen, unrückführbaren Vielfalt und Vielschichtigkeit der biblischen Quellen. Indem sie mit einem solchen Modell kontinuierlichen, stets in gleicher Richtung verlaufenden Fortschritts arbeitete, gab es auch in dieser Methode keinen Platz für echte und rechtmäßige Vielgestaltigkeit theologischen Denkens.

Trotz ihres verschiedenen Ausgangspunktes – dogmatische Definitionen oder biblische Gegebenheiten – hatten diese ersten beiden Methoden doch das eine gemeinsam, vorwiegend *deduktiv* zu arbeiten. Sie zogen Schlußfolgerungen aus Grundprinzipien und schritten vom Bekannteren zum weniger Bekanntem voran; sie gingen von allgemeinen Wahrheiten aus, um von da zu

den heute erfordernten Anwendungen fortzuschreiten. Eine methodologische Kehrtwendung zeichnete sich ab, als mehr und mehr das Umgekehrte Platz zu greifen begann, welches man als *induktiv* bezeichnen könnte. Diese Methode geht von der gelebten Wirklichkeit und den Fragen der Gegenwart aus, um durch theologisches Nachdenken im Licht der Offenbarung eine christliche Antwort auf diese Fragen zu finden.

Anstöße des Konzils für eine neue Theologie

Es wurde schon oft gezeigt, daß das II. Vatikanum in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* eine gegenüber den andern Konzilsdokumenten neuartige theologische Methode anwendet. Das Neue dieser Methode liegt eben darin, daß sie induktiv vorgeht. Das Konzil leiht darin der modernen Welt mit ihren Problemen Gehör; es lernt, die »Zeichen der Zeit« zu lesen, in denen sich die gegenwärtigen Anliegen der Menschheit ausdrücken; es versucht schließlich, diese Probleme im Licht des Evangeliums zu erhellen und auf die aufscheinenden Anliegen zu antworten. Unter seinem sachgemäßen Titel einer »Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute« stellt dieses Dokument zweifellos ein Novum unter den Konzilstexten dar. Man darf darin wohl auch einen Schritt auf eine neue theologische Methodologie hin sehen, die die Nachkonzilszeit kennzeichnen wird.

Heißt das, daß das Konzil den heutigen theologischen Pluralismus begründet und gefördert hat? Die Antwort auf diese Frage kann nicht eindeutig ausfallen; denn dieser Pluralismus selbst ist kein einheitliches Phänomen und er beruht nicht auf der Anwendung einer einzigen theologischen Methode. Bekanntlich hat das Konzil auf dem Gebiet der Liturgie eine weitgehende *Anpassung* der liturgischen Ausdrucksformen an die verschiedenen Kulturregionen gutgeheißen (*Sacrosanctum Concilium*, nr. 37-40). Weniger bekannt ist, daß das Konzil, ohne je den Ausdruck *Inkulturation* zu gebrauchen, im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche zur tieferen Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen für jede Kulturregion eine eigene theologische Reflexion fordert, »die im Lichte der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, welche in der Hl. Schrift aufgezeichnet sind und von den Kirchenvätern und vom Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benutzung der Philosophie und der Weisheit der Völker, dem Verstehen näherkommen kann und auf welche Weise die Gepflogenheiten, die Lebensauffassung und die soziale Ordnung mit dem durch die göttliche Offenbarung bezeichneten Ethos in Einklang gebracht werden können. Von da öffnen sich Wege zu einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich des christlichen Lebens. Wenn man so vorgeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus

ausgeschlossen; das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart jeder Kultur angepaßt, die besonderen Traditionen werden zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien in die katholische Einheit hineingenommen« (*Ad Gentes*, nr. 22).

Auf diesen grundlegenden Konzilstext beruft sich die Entwicklung lokaler Theologien in der Nachkonzilszeit. Das Konzil forderte ein neues Durchdenken des überlieferten Glaubensgutes im sozio-kulturellen Kontext der jungen Kirchen. Doch schrieb es dafür mit Bedacht keine besondere theologische Methode vor. Auf den folgenden Seiten möchten wir drei methodische Ansätze vorstellen, deren jeder auf seine Weise und mit verschiedenen glücklichem Ausgang zur Ausarbeitung lokaler, ortsgebundener Theologien führte. Die drei Modelle stützen sich auf drei verschiedene Grundprinzipien, die wir kurz als »Adaptation«, »Inkulturation« und »Kontextualisation« kennzeichnen könnten. Wir werden sehen, daß nur die Kontextualisation eine genügende Grundlage für die Ausarbeitung einer ortsgebundenen Theologie bietet.

Ungenügende theologische Prinzipien: Adaptation und Inkulturation

Das Prinzip der *Adaptation* meint die äußere und oberflächliche Anpassung einer Gegebenheit an neue Umstände. Im Falle der Theologie führt dieses Prinzip zum Modell *sprachlicher Umsetzung* oder *Übersetzung*. Ausgehend von dem in dogmatischen Formeln festgeschriebenen Glaubensgut versucht man deren theologische Fachsprache (Ausdrücke wie »Person«, »Natur« usf.) in andere Sprach- und Kulturkreise zu übersetzen. So nützlich dieses Verfahren sein mag, seine Tragweite bleibt doch sehr begrenzt. Es begnügt sich damit, für eine im Abendland ausgearbeitete Theologie neue Worte zu finden. So aber kann eigenständige, auf eigenem Kulturboden gewachsene Lokalthologie entstehen. Wie uns die Geschichte der Einwurzelung der christlichen Botschaft in der hellenistischen Kultur der ersten Jahrhunderte zeigt, hat die neue Kultur keine fixfertigen Begriffe anzubieten, die ohne tiefgreifenden Bedeutungswandel die christlichen Inhalte adäquat ausdrücken könnten. Jedenfalls läßt sich das Modell der Übersetzung (manchmal spricht man auch von »Transkulturation«) einer in einer Kultur ausgearbeiteten Glaubenslehre in die Sprache einer andern Kultur nur beschränkt anwenden, selbst wenn es sich auf eine »dynamische Aequivalenz«³ zwischen Begriffen verschiedener Sprachen stützen kann. Der Grund dafür liegt darin, daß man in diesem Modell voraussetzen muß, zwischen einer Lehre und ihrem sprachlichen Ausdruck bestehe nur eine ganz lockere Verbindung, so

3 Charles H. Kraft, *Christianity in Culture*, New York, Orbis Books, 1979.

daß sich die beiden so leicht voneinander trennen lassen wie die Spreu vom Weizen. Wäre dem so, dann stellte allerdings die Übersetzung einer Glaubenslehre in eine andere Kultur kein großes Problem dar. Doch folgt aus der überkulturellen Gültigkeit der christlichen Glaubensinhalte, kraft deren ihre Inkarnation in jeder Kultur möglich ist, keineswegs, daß man ihre historischen Ausdrucksformen (wie man oft fälschlich meint) leichtweg abtun kann. Die bloß sprachliche Übersetzung genügt deshalb nicht, um die christliche Botschaft in einer neuen Kultur zu inkarnieren, es braucht dafür eine tiefgehende, grundlegendere Auseinandersetzung mit dieser Kultur.

Hierin lag offensichtlich der Anlaß für die Erklärung, die die Bischöfe Afrikas und Madagaskars gegen Ende der Bischofssynode über die Evangelisation (1974) abgegeben haben und die weitgehend richtungweisend geworden ist. Sie wünschten sich für Afrika »ein eigenes theologisches Denken, das sich bemüht, auf die Fragen zu antworten, welche sich aus unserem geschichtlichen Kontext in seiner ganzen Vielfalt und aus der gegenwärtigen Entwicklung unserer Gesellschaften ergeben – ein theologisches Denken, das der echten Tradition der Kirche ebenso verbunden bleibt, wie es auf das Leben unserer kirchlichen Gemeinschaften achtet und Ehrfurcht vor unseren eigenen Traditionen und vor unseren Sprachen, d. h. vor unseren Philosophien bezeugt.« Dann fügten sie hinzu:

»Mit dieser Auffassung der Mission halten die Bischöfe Afrikas und Madagaskars eine gewisse Theologie der Anpassung für völlig überholt zugunsten einer Theologie der Inkarnation. Die jungen Kirchen Afrikas und Madagaskars können sich dieser fundamentalen Aufgabe nicht entziehen. Sie müssen den theologischen Pluralismus in der Einheit des Glaubens wirklich bejahen und die afrikanische theologische Forschung mit allen Mitteln fördern. Eine afrikanische Theologie, die den Grundforderungen der Völker Afrikas Gehör schenkt, wird das Christentum im Leben der Völker des schwarzen Kontinents wirklich menschenwerden lassen.«⁴

Ohne daß dieser Ausdruck gebraucht würde, wird hier das Prinzip der *Inkulturation* statuiert und für die christliche Lehre und Theologie das Modell der *Inkarnation* vorgelegt. Das Konzilsdekret *Ad Gentes*, nr. 22, auf das wir schon früher Bezug genommen haben, sah die Dinge in dieser Sicht; es sprach ausdrücklich vom Prinzip der Inkarnation und verband es mit dem biblischen Bild der Aussaat:

»Das Saatkorn, d. h. das Wort Gottes, sprießt aus guter, von himmlischem Tau befeuchteter Erde, zieht aus ihr den Saft, verwandelt ihn und assimiliert ihn sich, um viele Frucht zu bringen. In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, nach Art der

4 Siehe La Documentation catholique, nr. 1664, 17. November 1974, Sp. 995-996.

Heilsordnung der Inkarnation in diesen wunderbaren Tausch alle Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind (Ps. 2,8).«

Von Inkarnation reden heißt weit über alle bloß sprachliche Umsetzung hinausgehen. Um das einzusehen, genügt es, an das Beispiel Jesu zu denken. Der Gottessohn hat sich nicht damit begnügt, ein Menschengewand anzulegen oder sich in einer Art Logophanie auf menschliche Art zu äußern; er ist persönlich, zutiefst und endgültig in das Menschengeschlecht und in seine Geschichte eingegangen, indem er all das annahm, was das Menschsein ausmacht und eine konkrete, lokalisierte und partikularisierte Geschichte zu seiner eigenen gemacht hat: er war Jude und ein Jude seiner Zeit. Zwischen den theologischen Modellen der Übersetzung und der Inkarnation liegt der ganze Abstand, der eine menschliche Erscheinungsweise Gottes von seinem persönlichen Eingehen in die Menschheitsgeschichte trennt. Hier geht es nicht mehr nur um eine oberflächliche, sprachliche Anpassung; es geht um das tiefe Einswerden der christlichen Botschaft mit der Kultur eines Volkes, mit seiner Philosophie, seiner Denkweise, seiner Weltanschauung, ja selbst mit seinen religiösen Überlieferungen.

Nicht von ungefähr hat Papst Paul VI. in seinem apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (1975) die Evangelisation als Evangelisation der Kultur und der verschiedenen Kulturen definiert (nr. 18-20). Allerdings ist zuzugeben, daß sich das gleiche Dokument dort, wo es um die christliche Lehre geht, noch mit dem Modell einer Übersetzung des Wesensinhalts dieser Lehre in eine neue kulturelle Sprache zufrieden gibt und dabei annimmt, dieses Wesen lasse sich leicht aus seinen traditionellen Ausdrucksformen heraus lösen (nr. 25). Das Apostolische Schreiben Papst Johannes Pauls II. *Catechesi Tradendae* (1979) scheint dagegen über diese Problemstellung hinweggekommen zu sein. Es ist darin ausdrücklich von Inkulturation und Inkarnation der christlichen Botschaft die Rede, »um die Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur und der verschiedenen Kulturen zu tragen« (nr. 53). Das setze voraus, daß man »diesen Kulturen die Erkenntnis des verborgenen Geheimnisses vorlegt und ihnen hilft, aus ihren eigenen lebendigen Traditionen neue und originale Ausdrucksformen christlichen Lebens, christlichen Feierns und christlichen Denkens aufsprießen zu lassen«. Nicht um Übersetzung der Lehre geht es hier also, sondern um »Hilfe zum Aufsprießenlassen« lokaler Theologien in verschiedenen Kulturen als lebendigem Ausdruck eines inkulturierten Glaubens.

Wir brauchen nicht alle Äußerungen des päpstlichen Lehramts zu unserem Thema durchzugehen. Wichtiger ist, daß wir uns die Probleme vor Augen stellen, die die Inkulturation der christlichen Lehre aufwirft. Auch das Modell der Inkarnation vermeidet nicht alle Schwierigkeiten, die wir beim Modell sprachlicher Umsetzung angetroffen haben. Wie läßt sich die Substanz der christlichen Botschaft aus ihrer traditionellen kulturellen Einkleidung heraus-

schälen, um in einer neuen Kulturwelt neu eingekleidet zu werden? Und selbst wenn das möglich wäre, setzte diese Neueinkleidung jedenfalls einen Übersetzungsvorgang voraus, da der Glaube ja zunächst in einem anderen sprachlichem Gewand ausformuliert wurde. Wo wir es mit absolutem Neuland zu tun haben, d. h. wo die christliche Botschaft zum ersten Mal einer neuen Kultur begegnet, kann man allenfalls versuchen, aus der Begegnung des Evangeliums mit dieser Kultur unmittelbar »originale Ausdrucksformen« des Glaubens »aufsprießen zu lassen«. Man wird dann versuchen, die Saat des Evangeliums, die man, soweit möglich, in ihrem Reinzustand ausgesät hat, auf dem Boden der örtlichen Kultur aufkeimen zu lassen, um so von Anfang an die Grundlage für eine ortsgebundene Theologie zu schaffen.⁵ Doch ist dies nur in einer ganz privilegierten Situation allererster Glaubensverkündigung möglich, wie sie sich nicht überall finden.

So entscheidend der Dialog des Christentums mit den Kulturen deshalb sein mag, er allein genügt nicht, um das Aufkommen lokaler Theologien zu erklären. Die Kultur stellt, selbst wenn wir sie mit der heutigen Kulturanthropologie in ihrem weitesten Sinne verstehen, dennoch eine zu schmale Basis für eine ortsgebundene Theologie dar; denn das Prinzip der Inkulturation allein vermag keinen Grund für eine neue christliche Praxis zu legen. Die örtlichen wirtschaftlichen und gesellschaftlich-politischen Gegebenheiten spielen gleichfalls ihre wichtige Rolle beim heutigen Aufkommen lokaler Theologien in der Dritten Welt. Das Prinzip der Inkulturation allein könnte auch zu einer Theologie führen, die wenig Bezug zum gelebten christlichen Leben hätte und die deshalb wiederum eine abstrakte Theologie wäre.

Die hermeneutische kontextbezogene Theologie

Wir müssen darum auf ein drittes Prinzip rekurrieren, das man heute gewöhnlich als *Kontextualisation* bezeichnet; es legt den Grund für das Modell einer *hermeneutischen* Theologie. Das Konzil selbst hat, wie wir sahen, in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* die deduktive durch eine induktive theologische Methode ersetzt. Eine induktive Methode gebrauchen heißt jedoch, vom wirklich gelebten Leben ausgehen, sich von dieser geschichtlichen Wirklichkeit Fragen aufgeben lassen und dann versuchen, diese Wirklichkeit im Licht der Offenbarung zu erhellen. Es heißt, mit anderen Worten, vom konkreten Kontext ausgehen, in dem die Kirche hier und jetzt ihren Glauben lebt, und diesen Kontext von der Botschaft des Evangeliums her deuten. Eben dies wollen, in einer ersten Annäherung, *Kontextualisation* und *Hermeneutik* besagen.

5 Siehe Vincent J. Donovan, *Christianity Rediscovered*, London, 1978.

Von der Theologie als hermeneutischer Wissenschaft ist heute, auch über die Dritte Welt hinaus, viel die Rede – in eben jener Ersten Welt, die jahrhundertlang das Monopol einer für alle Zeiten und alle Orte gültigen Theologie für sich in Anspruch genommen hatte. Die abendländische Theologie selbst steuert somit auf einen theologischen Pluralismus zu; denn »eine hermeneutische Theologie ist, wie Claude Geffré bemerkt, notwendig vielfältig.«⁶ Man kann sie definieren als »neuen Deutungsversuch des Christuserignisses auf Grund eines kritischen In-Bezug-Setzens der christlichen Grunderfahrung, wie sie uns die Tradition bezeugt, mit der menschlichen Erfahrung von heute.«⁷ Die neue Deutung der christlichen Botschaft geht aus dieser »Wechselbeziehung zwischen dem gläubigen Lesen der Gründer-Texte, welche von der ursprünglichen christlichen Erfahrung zeugen, und heutiger christlicher Existenz« hervor.⁸ Die »heutige christliche Existenz« ist jedoch allüberall vom geschichtlichen Kontext bestimmt, in dem das Christentum gelebt werden muß, sowie von dessen kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und religiösen Komponenten. Hermeneutische Theologie vollzieht sich deshalb in einem beständigen und fortschreitenden Hin und Her zwischen gegenwärtiger, kontextualisierter Erfahrung und der Gründer-Erfahrung, deren Gedächtnis die Tradition aufbewahrt. Dieses beständige und wechselseitige Hin und Her zwischen Kontext und Text, zwischen Gegenwart und Vergangenheit ist das, was man den »hermeneutischen Zirkel« nennt. Tatsächlich handelt es sich dabei nicht um einen Kreislauf zwischen zwei Polen, sondern um ein dreipoliges Verhältnis und um die Wechselwirkung zwischen diesen drei Polen: dem Text, d. h. den Glaubensgegebenheiten, dem geschichtlichen Kontext und dem heutigen Interpretieren, oder, anders gewendet: dem christlichen Gedächtnis, der Geschichte in ihrem Fortgang und der kirchlichen Gemeinschaft bzw. der Ortskirche. Wenn man alle drei Pole ernst nimmt, kann man daraus drei Schlüsse ziehen: Obwohl sie nicht dogmatisiert, ist die hermeneutische Theologie keineswegs undogmatisch; indem sie auf eine bestimmte geschichtliche Situation antwortet, ist sie nicht universal, sondern je wieder anders; da die Ortskirche das interpretierende Subjekt und den Raum darstellt, in dem der Theologe arbeitet, ist die hermeneutische Theologie zugleich ortsgebunden und kirchlich, lokal und ekklesial.

Obwohl allgemein anwendbar, gewinnt die hermeneutische Theologie dennoch besondere Bedeutung für die Länder der Dritten Welt, da dort der geschichtliche Kontext jeweils besonders andersartig, vielschichtig und in

6 Claude Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris 1983, S. 75.

7 Ebd., S. 71.

8 Ebd., S. 75.

rascher Entwicklung begriffen ist. Mehr als anderswo zeigt sich in diesen Ländern die Notwendigkeit, daß eine Theologie, um sinngebend sein zu können, kontextbezogen und deshalb hermeneutisch sein muß. Tatsächlich sehen wir heute lokale Theologien nicht nur in den verschiedenen Kontinenten, sondern auch in den verschiedenen Kulturräumen, Geschichtsräumen und Nationen der Dritten Welt entstehen und sich entfalten.

Es ist hier nicht möglich, diese verschiedenen kontextuellen Situationen auch nur andeutungsweise darzustellen. Wir müssen uns damit begnügen, in ganz groben Zügen ein paar Gegebenheiten nachzuzeichnen, die für die gemeinsame Ausrichtung aller Dritt-Welt-Theologien bestimmend sind, und einige andere namhaft zu machen, die der Theologie eines jeden Kontinents oder noch kleinerer Räume ihre besonderen Züge geben.

Die entwürdigende Armut der unterdrückten Volksmassen und die dringende Notwendigkeit einer allumfassenden Befreiung (d. h. einer Befreiung des ganzen Menschen und aller Menschen) aus ungerechten und bedrückenden wirtschaftlichen, gesellschaftlich-politischen und religiösen Strukturen ist die eine große Wirklichkeit, die alle Länder der Dritten Welt, ja die ganze südliche Hemisphäre gleicherweise kennzeichnet. Jede Dritte-Welt-Theologie, die ortsbezogen, kontextbezogen und hermeneutisch sein will, wird deshalb eine Theologie der Befreiung sein. So erstaunt es nicht, daß die in Lateinamerika anläßlich der Konferenz von Medellin (1968) entstandene »Theologie der Befreiung« sich rasch auch auf die andern Kontinente der Dritten Welt ausgebreitet hat – wenn sie sich auch an den verschiedenen Orten immer wieder anders darstellt, entsprechend der je wieder anderen örtlichen Situation: als kulturelle Befreiung und als Streben nach »Authentizität« im schwarzen Afrika, als Befreiung von Rassismus und Apartheid in Südafrika –, um nur zwei Beispiele zu nennen. Bekanntlich hat die Befreiungstheologie auch im Abendland bei verschiedenen unterdrückten Minderheiten Fuß gefaßt, so bei den Schwarzen Nordamerikas mit ihrem Kampf gegen den Sexismus.

Es ist nicht Sache dieses Artikels, an den Befreiungstheologien Kritik zu üben; hier geht es nur darum, den Platz anzuzeigen, den sie in der gegenwärtigen Entwicklung ortsgebundener Theologien, namentlich in der Dritten Welt, einnehmen.⁹ Jedenfalls sind die Kontexte, auf die heute eine kontextbezogene, hermeneutische Theologie Rücksicht nehmen muß, wesentlich vielschichtiger, als wir bisher gesagt haben. Das zeigt sich schon, wenn wir den Blick auf eine Situation werfen, die heute für fast ganz Asien und, in geringerem Maß, auch für Afrika kennzeichnend ist.

Der asiatische Kontext ist, wie schon oft bemerkt wurde, von zwei großen

⁹ Deshalb ist es ein Mißverständnis, wenn man in Europa in der Befreiungstheologie manchmal eine neue »sektorielle« Theologie und nicht eine ortsgebundene Theologie sieht (A.d.Ue.).

Wirklichkeiten bestimmt: der entwürdigenden Armut, die er mit der ganzen Dritten Welt teilt, und der Vielfalt religiöser Traditionen, unter denen sich das Christentum (außer auf den Philippinen) in Minderheit befindet und oft nur einen verschwindend kleinen Bruchteil der Bevölkerung umfaßt. Jede kontextbezogene Theologie in Asien muß dieser Gegebenheit Rechnung tragen. Sie tut es zunächst durch die Praxis interreligiöser Begegnung, welche analog zur Befreiungspraxis zum Ausgangspunkt für eine theologische Reflexion werden muß, näherhin für eine kontextbezogene Theologie der Menschheitsreligionen und, innerhalb dieses Kontexts, für eine Hermeneutik des in Jesus Christus geoffenbarten und verwirklichten Heilsplans Gottes. Das bedeutet, daß jede echte Lokaltheologie in Asien (wie auch in Afrika) auch diese Dimension der Vielfalt der Religionen in ihr Denken aufnehmen muß.

Allerdings mit einem nicht unwesentlichen Unterschied gegenüber der Befreiungsproblematik; denn während die gesellschaftliche Unterdrückung nach Auseinandersetzung, ja nach Verurteilung ruft, läßt der religiöse Pluralismus vielmehr zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit den anderen Religionen ein. Wie Aloysius Pieris gezeigt hat,¹⁰ geht es da vielmehr darum, im Dialog mit den anderen Religionen die beiden genannten Dimensionen zusammenzubringen und zu überlegen, wie sich die Religionen verschiedener Herkunft gemeinsam für eine Befreiungspraxis einsetzen und zu einer echt asiatischen Befreiungstheologie beitragen können. Dabei darf man nicht übersehen, daß der asiatische Kontext selbst wieder unendlich vielgestaltig ist, so daß das hier Angedeutete entsprechend den verschiedenen Situationen je wieder anders ausgestaltet werden muß. Folglich wird man nicht von einer asiatischen Befreiungstheologie sprechen, die im Blick auf die asiatischen Religionen in ihrer Gesamtheit entwickelt wurde, sondern wiederum von verschiedenen lokalen Theologien, deren jede ihren besonderen gesellschaftlichen, politischen und interreligiösen Kontext im Auge hat.¹¹

Einheit in der Vielfalt

Wir müssen zum Schluß kommen. Wir haben die drei Prinzipien der Adaptation, der Inkulturation und der Kontextualisation unterschieden, aus denen die drei theologischen Modelle einer Theologie der sprachlichen

¹⁰ Siehe z. B. Aloysius Pieris, *Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines*. In: Virginia Fabella (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*. New York, Orbis Books, 1980, S. 75-95; Id., »The Place of non - Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology«. In: Virginia Fabella/Sergio Torres (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*. Maryknoll, New York, Orbis Books, 1983, S. 113-139.

¹¹ Als Beispiel kann man auf die Überlegungen der Indian Theological Association zu einer indischen Theologie der Befreiung hinweisen (Madras, Dezember 1985). Siehe Paul Puthanagady (ed.), *Towards an Indian Theology of Liberation*. Bangalore, NBCLC, 1986.

Umsetzung, der Inkarnation in einer neuen Kultur und der kontextbezogenen Hermeneutik hervorgegangen sind. Wir hoffen gezeigt zu haben, daß nur dieses dritte Modell allen Forderungen einer wirklich ortsbezogenen, lokalen Theologie gerecht wird, und daß in der Tat dieses Modell hinter dem Aufkommen lokaler Theologien steht, das wir heute erleben. So müssen wir nun noch auf die Bedingungen hinweisen, unter denen diese, offenbar nicht aufzuhaltende Entwicklung von einer weltumspannenden zu ortsgebundenen Theologien nicht zu Spaltungen und nicht zu einer Auflösung der Katholizität führt, sondern zu kirchlicher Gemeinschaft in Unterscheidung und damit zu gegenseitiger Bereicherung und zur Einheit in der Vielfalt.

Die erste und wichtigste dieser Bedingungen ist die Kommunikation, der Austausch und Dialog zwischen den verschiedenen kontextbezogenen, ortsgebundenen Theologien. Es wäre gefährlich, wollten sich diese Theologien – seien es nun kontinentale oder nationale Theologien, seien es Theologien der Ersten oder der Dritten Welt – gegeneinander abschließen, als hätten sie nichts voneinander zu lernen – wie man das manchmal hören kann. Daß das nicht stimmt, läßt sich aus dem Beispiel der Dritt-Welt-Theologien selbst ersehen, die gelernt haben, ihre anfänglichen Spannungen zu überwinden, welche die Theologie des einen Kontinents auf Grund verschiedener Ausgangssituationen und verschiedener Leitbilder in Gegensatz zu den Theologien der andern Kontinente brachte. Ihre Zusammenarbeit hat dadurch gewonnen, und sie selbst haben gewonnen aus dieser Zusammenarbeit.¹² In gleicher Weise müßte es auch eine Zusammenarbeit zwischen den Theologien der Ersten und der Dritten Welt geben – wenn diese vereinfachende und kontrastierende Ausdrucksweise hier überhaupt noch am Platze ist. Wenn die Theologien aus der nördlichen und aus der südlichen Hemisphäre miteinander ins Gespräch und in lebendigen Austausch treten, wird der Dienst, den die Theologie der Ortskirche und der Weltkirche zu leisten hat, bestimmt nichts verlieren, sondern alles gewinnen.

Es geht hier in der Tat zutiefst um eine Frage der Ekklesiologie, näherhin um die schwesterliche Gemeinschaft, die »Communio« der Ortskirchen, die die Weltkirche bildet. Das gegenwärtige Aufkommen lokaler Theologien gehört mit zur Wiederentdeckung und Neubewertung der Rolle der Ortskirchen und ihrer Gemeinschaft – was nicht ohne Widerstände und Fehlritte abgeht. Analog dazu wird man bald einmal, wenn man von *der* Theologie spricht, nicht mehr wie zu früheren Zeiten eine für alle Zeiten und für alle Orte gültige Theologie meinen, sondern die schwesterliche Gemeinschaft aller ortsgebundenen und kontextbezogenen Theologien und deren Austausch und Dialog im Dienst der Gemeinschaft der Kirche im Glauben.

12 Siehe bei Bruno Chenu, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, S. 201-209, die Schlußfolgerungen unter dem Titel: »Le dialogue ecumenique des théologiens des tiers mondes«.