

5. Kultur als neuer „locus theologicus“: Perspektiven für theologisches Denken auf dem Weg in die „neue Ökumene“¹

I. Einführung: Das Werden der Welt-Kirche und die neuen Wege der Theologie

These: Die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßene Entdeckung der welt-kirchlichen Dimension christlichen Glaubens und der immense Kulturwandel, der mit den Globalisierungsprozessen der Gegenwart übereinght, bedeuten für die Theologie die Notwendigkeit einer methodischen Neubesinnung. Der „Bauplan“ der Theologie muss um das Moment der Kultur erweitert werden. Kultur wird zum neuen „locus theologicus“.

Die kulturellen Umbrüche der letzten Jahre werden zumeist unter dem zum Modewort abgeglittenen Begriff der Globalisierung zu erfassen versucht². Vor allem auf den Ebenen von Wirtschaft, Technik und Wissenschaft ist ein Zusammenwachsen der Weltgesellschaft festzustellen; eine jede Grenzen überschreitende Informationsgesellschaft bildet sich aus, die auch Philosophie und Theologie nicht unbeteiligt lässt. Für die christliche Theologie in Europa, die dem Logos des Glaubens auf der Spur ist, um jeder Zeit neu die Spur des Glaubens einzuprägen, öffnet sich eine grundlegend neue Situation: Der „weltkirchliche“ Aufbruch, für Karl Rahner die entscheidende in die Zukunft führende Aufgabe für Theologie und Kirche³, bedeutet einen Kulturwandel noch unermessbaren Ausmaßes, den Einbruch der Kulturen des Südens und Ostens in ein abendländisch verfasstes Christentum, einen Umbruch und Aufbruch, der zu einem grundlegenden „Paradigmenwechsel“ in der Gestalt theologischen Arbeitens führt. Das wissenschaftstheoretische Grundparadigma, das seit dem späten Mittelalter die Theologie geprägt hat und das Bernard Lonergan mit der Orientierung an einem klassischen Kulturverständnis in Verbin-

1 Die Überlegungen sind Teil eines Habilitationsprojektes zu Fragen theologischer Methodenlehre: „Kultur – Poetik – Hermeneutik: Auf der Suche nach einer Gestalt der Theologie im Spannungsfeld von kultureller Vielfalt und globalen Wandlungsprozessen der Weltgesellschaft.“

2 Verwiesen sei an dieser Stelle nur auf: M. Featherstone (Hg.), *Global Culture. Nationalism, globalization and modernity. A Theory, Culture and Society special issue*, London/Newbury Park/New Delhi 1990; H. Weber (Hrsg.), *Globalisierung der Zivilisation und überlieferte Kulturen*, KAAD-Jahresakademie 28.-30. April 1995, Bonn 1995; ders. (Hg.), *Aufbruch in die Zukunft – Arbeit an den Fundamenten*; KAAD-Jahresakademie 25.-27. April 1996, Bonn 1996. – Globalisierung wird vor allem – über die faktischen Globalisierungsprozesse in Wirtschaft, Politik, Kommunikationstechnologien usw. hinaus – als Indiz für einen tiefer gehenden Kulturwandel gesehen.

3 Zur Interpretation des „weltkirchlichen“ Aufbruchs vgl. u.a. K. Rahner, „Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft“, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 14, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980, 319-332; ders., „Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils“, in: *ebd.*, 287-302.

dung bringt, ist nicht mehr tragfähig.⁴ Einer „Theologie im Pluralismus der Kulturen“ muss gerade angesichts der Globalisierungsprozesse der Gegenwart ein neues Kulturverständnis zugrunde liegen, in dem die Dynamik, Vielfalt und Zerbrechlichkeit menschlicher Lebenswelten Raum haben. Die Reflexion auf den Glauben setzt dabei - und dies ist Ergebnis der kontextuellen theologischen Entwicklungen der Nachkonzilszeit - bei der partikularen Kultur an und vermittelt von dort aus die befreiende und erlösende Botschaft des Evangeliums je neu in Zeit und Geschichte. Die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Universalität und Partikularität im Blick auf diese Botschaft und ihr Fundament, das Christusereignis, ist von hier her neu zu buchstabieren.

Wenn aus theologischer Perspektive eine Annäherung an den großen Kulturwandel unternommen wird, den die Menschheit im ausgehenden 2. Jahrtausend erlebt, eine Annäherung an die „neue Ökumene“, die neue Grundgestalt, in die die Menschheit hineinzuwachsen beginnt und die damit den Horizont darstellt, in den hinein die Kirche sich entfaltet, so setzt dieses Unterfangen die These voraus, dass es sich bei diesem Kulturwandel um einen Prozess handelt, der die Tiefenstrukturen des Denkens berührt - und damit auch die Gestalt theologischen Denkens. Prozesse wie diese - von Marie-Dominique Chenu z.B. im Blick auf die Umbruchsprozesse im 12. und 13. Jahrhundert beschrieben - sind immer ein Ereignis des Geistes, das eine „Renaissance“ einleitet, ein Neuwerden der Formen, in denen Denken die Wirklichkeit zu erfassen und gestalten sucht und damit auch der Formen, in denen hinein sich der Glaube, das Angerührtwerden der tiefsten Wirklichkeit des Menschen durch den Geist Gottes entfaltet. Wie jedes Neue brechen sie ein in die Wirklichkeit, in der Tiefe auf verschiedenen Ebenen vorbereitet, ihre Gestaltwerdung ist ein Prozess, der sich seine eigene Zeit nimmt und des Mitwirkens vieler bedarf. Nach dem epochalen Umbruch, den das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Kirche und ihre Gestaltwerdung in der ausgehenden Moderne bedeutete und bedeutet, nimmt eine Annäherung aus theologischer Perspektive an den Kulturwandel heute dabei Zweifaches in den Blick, wobei diese doppelte Perspektive gerade ein Indiz für die Umbruchsprozesse in Kirche und Theologie darstellt: zum einen den Kulturwandel als solchen und seine Auswirkungen auf die Menschheit, die verschiedenen Formen menschlichen Zusammenlebens, zum anderen die Umbrüche, die dieser Kulturwandel für die Kirche und ihre Glaubensverkündigung bedeutet. Ist der Kulturwandel als solcher im Blick und mit ihm seine Auswirkungen auf die Gestalt, in die die Menschheit heute hineinwächst, die Ausbildung einer „neuen Ökumene“ der Menschheit, das Näher- und Ineinanderrücken verschiedener Kulturräume, das Wissen um die Fragilität der neuen Lebensformen, die Gefährdung der Lebensgrundlagen, ist Theologie zunächst eine „Hörende“ und „Lernende“. Sie

4 Vgl. B. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, Freiburg/Basel/Wien 1975, z.B. 11; 52.

muss bereit sein, in die „Fremde“ zu gehen, durch das Tor der Wissenschaften von Gesellschaft, Politik, Kultur usw., die mit ihrem je spezifischen methodischen Instrumentarium die Umbruchsprozesse beschreiben, bewerten und ihm ihre Perspektiven aufstecken. Der Weg in die „Fremde“ und eine kreative und kritische Aneignung der Perspektiven der Einzelwissenschaften auf den Kulturwandel kann dann zu einem ganz neuen – auf einen weiteren Horizont gerichteten – Blick auf das „Eigene“ führen und kann darin auch die Dimensionen ermessen helfen, die in diesem Kulturwandel für die Kirche erwachsen. Genau dies ist im auf dem Konzil gewonnenen neuen Weltverhältnis der Kirche im Blick. Der Blick von außen auf die Kirche, ihre Bezugnahme auf Welt und Kultur, wird für das Selbstverständnis der Kirche konstitutiv. Es gilt, so W. Kasper, „das Evangelium im Licht der „Fremdprophetie“ der Welt tiefer zu verstehen“⁵. Gleichzeitig bedeutet dieser Umbruch aber – in Entsprechung zu dem im profanhistorischen Sinne konstatierten „Zentralitätsverlust“ Europas (Hans Maier) – auch den Gewinn einer neuen Universalität, den Abschied von jeglichem Eurozentrismus, das Hineinwachsen in eine „neue Ökumene“.

Wenn dieses Werden der Weltkirche im Rahmen der Methodologie der Theologie aufgearbeitet werden soll, so kann dies an die theologischen Aufbrüche in den Kirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens anknüpfen. Gerade aus der Perspektive des Südens wird deutlich, dass die Entdeckung der „Neuen Welt“ zu Beginn der Neuzeit auch eine „conquista“ im Blick auf das Glaubensleben und die verschiedenen Gestalten von Wissenschaft und Denken in den neu „entdeckten“ Kontinenten war und europäisch-abendländisches Denken nicht in der Lage war, die „Anderen“ in ihrer Andersheit anzuerkennen.⁶ Mit der europäischen Moderne geht so eine Schuldgeschichte überein, die im Laufe der verschiedenen Kolonialgeschichten weiter gewachsen ist; in ihrer Tiefe liegt ein Bruch, der in den neuen Theologien Lateinamerikas, Afrikas und Asiens aufgedeckt wird und vor allem an der konkreten sozio-politischen und wirtschaftlichen Situation und der Zerstörung der kulturellen Identitäten in diesen Kontinenten aufgezeigt wird. Von der „Kehrseite der Geschichte“ werden so die Grenzen der Moderne aufgezeigt, ihr Janusgesicht, auf der anderen Seite wird darin aber auch die Hoffnung ausgedrückt, dass auf diesem Weg Aufklärung und Moderne „durch die Anderen aufgeklärt und in ihrer Destruktivität gezügelt“ werden können.⁷

Das Weltkirche-Werden auf dem Konzil, die theologischen Entwicklungen in Lateinamerika, Afrika und Asien und die Globalisierungsprozesse sind Anzeichen für

5 W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 19.

6 Vgl. z.B. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a.M. 1985.

7 Vgl. P. Suess, „Über die Unfähigkeit der einen, sich der Andern zu erinnern“, in: *Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation*, hg. von E. Arens, Freiburg i.Br. 1995, 64-94, hier: 66.

den großen kulturellen Umbruch des ausgehenden 2. Jahrtausends. Ihn in seiner Tiefendimension aufzuarbeiten, kann zu einer Erneuerung der theologischen Arbeit führen: Die folgenden Überlegungen wollen einzelne Momente dieses neuen Weges aufzeigen. Sie setzen im Rahmen der theologischen Methodenlehre an. Mit der Ausdifferenzierung des Traditionsprinzips in das Kulturprinzip kommt es in der Theologie der Nachkonzilszeit zu Veränderungen des „Bauplans“ der Theologie. In einer „relecture“ der „loci theologici“-Lehre Melchior Canos – auch auf dem Hintergrund gegenwärtiger wissenschaftstheoretischer Entwicklungen, die Dialektik und Topik aufwerten und das Modell „lebensweltlicher Rationalität“ formulieren⁸ – wird Kultur als neuer theologischer Ort definiert.

II. Traditions- und Kulturprinzip in der Theologie

Gerade im weltkirchlichen Aufbruch hat das Konzil entscheidende Impulse gegeben, den „Bauplan“ der Theologie zu verändern: Die Kirche findet auf dem Konzil zu einem neuen Weltverhältnis. Gerade weil die Kirche sich nicht mehr im „Gegenüber“ zur Welt versteht, sondern als Kirche „in“ der Welt – und dies im jeweils gegenwärtigen Geschichtsaugenblick –, gewinnen „Anderes“ und „Fremdes“ so an Bedeutung für die Kirche, dass sie sich nicht mehr ohne diese vollziehen kann. Neu ist die „Beziehung“, die zum „Anderen“ von Kirche und „Fremden“ aufgenommen wird und die für das Selbstverständnis von Kirche und Theologie konstitutiv werden. „...l’Eglise reçoit de ces mêmes cultures de très grands enseignements: l’Eglise apprend de l’homme et du monde à être davantage elle-même.“⁹ Die „participatio“, die gegenseitige Teilhabe, wird zum neuen Leitmotiv für das Verhältnis Kirche – Welt. Gegründet ist dies im Ursprungsereignis des christlichen Glaubens: In Jesus Christus ist die Kirche als „Sakrament der Einheit“ an die gesamte Menschheitsgeschichte gebunden, an den Menschen in seiner Jeweiligkeit und Einzigkeit und die Menschheit in ihrer Gesamtheit.¹⁰

Dass es zu diesem neuen Aufbruch kommen kann, hängt eng zusammen mit dem neuen Traditionsverständnis, das sich mit dem Konzil durchsetzt. Tradition wird als

8 Vgl. R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt a.M. 1990.

9 P. Arrupe, *Ecrits pour évangéliser*, hg. von J-Y. Calvez, Paris 1985, 43.

10 Vgl. z.B. LG 1,1; AG 10; GS 3,1 usw. Die Kirche ist das „sacramentum unitatis“ – „liée“, par le Christ, à l’histoire entière de l’homme et à l’homme considéré dans son unité et sa totalité.“ (M. de Certeau, *De la participation au discernement. Tâche chrétienne après Vatican II*, in: *Christus 13* (1966) 518-537, 520). Certeau unterstreicht den Aspekt der „participatio“ für theologisches Denken. Gerade angesichts der „neuen Ökumene“ wird eine Gestalt von Denken von immer größerer Bedeutung, die in ihr „Anderes“ eingebunden ist. In der Partizipation drückt sich für Certeau diese Bezug zu anderem aus. Es handelt sich „...d’une participation à une relation qui soit pour l’Eglise (et pour chaque chrétien) une expérience „en esprit et en vérité“. Quelle expérience? Celle d’une altérité, nécessaire et pourtant irréductible, qui appelle un retour à soi, mais un retour qui est le geste, toujours recommencé, d’exister soi-même en se convertissant à la vérité qu’on professait déjà.“ (ebd. 528).

„lebendiges Überlieferungsgeschehen“ verstanden, die Kirche selbst ist „lebendige Überlieferung“.¹¹ Genau in diesem Zusammenhang ist es dann auch möglich, von der Ausdifferenzierung des Traditionsprinzips in das Kulturprinzip und der Ausbildung von Kultur als neuem theologischen Ort zu sprechen. Wenn Kultur als solcher Ort zu bestimmen versucht wird, handelt es sich nicht um etwas Beliebiges, Kultur gewinnt vielmehr Bedeutung für theologisches Arbeiten im Kontext des lebendigen Traditionsgeschehens in der Kirche, der sich in der Zeit ausgestaltenden neuen Bezeugungsformen des christlichen Glaubens, die sich gerade durch das Welt-Kirche-Werden in radikaler Weise wandeln und in neue Gestalten hineinwachsen – so die vielfältigen Inkulturationsprozesse in den Kirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, die neuen interkulturellen und interreligiösen Begegnungen, aber auch die Wandlungsprozesse in den säkularen Gesellschaften des „Westens“, des alten Abendlandes. Wenn Kultur als neuer theologischer Ort formuliert wird, in dem diese vielfältigen Entwicklungen gesammelt werden, so geht es darum, die Wahrheit Gottes „in der Welt“, in den verschiedenen Praxisformen, in denen der Mensch sein Leben gestaltet aufzuspüren. Kultur kommt darüber hinaus ein prinzipieller Charakter für die Theologie und ihre Wahrheitssuche zu. In ihr wird deutlich, dass die Orte, die die Landschaft des Christlichen ausgestalten, nicht nur diachron im Sinne des Traditionsprinzips in der Geschichte angelegt sind, sondern dass gerade heute der synchrone und damit „interkulturelle“ Charakter von zunehmender Bedeutung wird. In Kultur wird – und dies in der Konsequenz des weltkirchlichen Aufbruchs – die grundsätzliche Verwiesenheit auf „Anderes“ ausgedrückt. In jüngeren, in der phänomenologischen Tradition stehenden philosophischen Ansätzen – wie z.B. bei Paul Ricœur – wird deutlich, dass sich Denken in einer Dynamik von „Selbst“ und „Anderem“ entfaltet.¹² „Inter-kulturalität“, der Weg zwischen Eigenem und Fremden, gehört zu den neuen Grundaspekten auch theologischen Denkens und zu einem Glaubensverständnis, das seine „Weltkirchlichkeit“ entdeckt. Der Aufbruch zu „Fremdem“ gibt theologischem Denken eine Dynamik, die es zu dem „Eigenen“ führt, auf das hin es auf dem Weg ist. Genau darin liegt die Sinnspitze des „Kulturprinzips“.

11 Vgl. DV 8; zum Traditionsverständnis des Konzils: A. Buckenmaier, *„Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption*, Paderborn 1996.

12 Vgl. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. – In den phänomenologischen Arbeiten von Merleau-Ponty und B. Waldenfels geht es z.B. darum, eine „Topik“ des Denkens zu entfalten, der gemäß sich der Mensch dort aufhält, „wo der Übergang vom eigenen Selbst in die Welt und zum Anderen geschieht, dort, wo die Wege sich kreuzen“ (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 212 (*Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 209), zitiert nach B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 1997, 66). „Dies bedeutet“, so Waldenfels, „mehr als das relativierende Zugeständnis an eine faktische Pluralität von Welten, da die Erfahrung sich selbst von Grund auf pluralisiert.“ Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 66.

Die Ausdifferenzierung des Traditionsprinzips in das Kulturprinzip bedeutet für die Theologie, theologische Rationalität in dieser Dialektik von Eigenem und Fremden und in ihrer je geschichtlich-kulturellen Ausprägung und lebensweltlichen Einbindung zu verorten und genau diese Momente in den methodischen Prozess der „inventio“, in das Miteinander der „loci theologici“ einzubeziehen. Damit werden vor allem auch über den Raum des innerchristlichen Sprachgeschehens hinaus Brücken zu anderen, nicht-christlichen Gestalten der Sinngebung gebaut. Im Kulturprinzip sind so die verschiedenen Inkulturationsprozesse des christlichen Glaubens, die Begegnung des christlichen Glaubens mit den Lebensformen der Menschen in der Vielfalt der Kulturen, impliziert, gleichzeitig auch eine kritische Reflexion auf alle diese Gestalten des Glaubens gefährdenden Momente. Weil christlicher Glaube in ständiger Inkulturation und Dekulturation auf Kultur bezogen ist, ist das Kulturprinzip ein dynamisches Prinzip, in dem sich die Lebendigkeit des kirchlichen Überlieferungsgeschehens neu ausgestaltet. Gerade aus der perichoretischen Beziehung von Evangelium und Kultur – als Kern der Dialektik, aus der theologisches Denken lebt – kommt es dabei zu immer neuen Bewegungen der „Inkulturation“. Auf dem Hintergrund dieser Dialektik wird die Methodik einer Theologie im Pluralismus der Kulturen als „topische Dialektik“ verstanden. Sie knüpft an die klassische „loci-theologici“-Lehre an, setzt die theologischen Orte jedoch in eine dynamische Beziehung, in der es gerade im Miteinander der verschiedenen Bezeugungsinstanzen des Glaubens zu einer Reflexion auf das jeweilige Glaubensverständnis und die verschiedenen Lebensformen christlichen Glaubens kommt.¹³

III. Die Umgestaltung des Bauplans der Theologie: Die neue Bedeutung der „loci alleni“

Die theologische Methodenlehre hat in der barockscholastischen Systematisierung Melchior Canos (1509-1560) in den „loci theologici“ eine wesentliche traditionsbildende Grundlegung gefunden. Anhand einzelner theologischer „topoi“ – Orte wie Schrift und Tradition, das Väterzeugnis, die (scholastische) Theologie – werden die Eigenart und das Ganze des christlichen Glaubens je einzeln durchdacht; aus und in den verschiedenen Orten (Cano stellt eine Liste von zehn solcher Bezeugungsinstanzen zusammen), vor allem jedoch in ihrem Zusammenspiel kann der Wahrheit des Glaubens, der Wahrheit Gottes auf die Spur gekommen werden. Gerade heute ist eine neue Aufarbeitung dieser Methodenlehre unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Verortung in geschichtlicher und kultureller Konkretetheit und auch im Dialog mit den Gestalten von Wissenschaft von Notwendigkeit, wie sie sich in der Moderne herausgebildet haben. Über die „loci“ kann dabei – das wird in den

13 Vgl. P. Hünermann, „Dogmatik – Topische Dialektik des Glaubens“, in: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, hg. von M. Kessler, W. Pannenberg und H.J. Pottmeyer, Tübingen 1992, 577-592.

jüngsten Arbeiten zur loci-Lehre deutlich¹⁴ – an den Überlieferungsprozess des christlichen Glaubens in seiner Gesamtheit und Lebendigkeit angeknüpft werden. Gerade auf diese Weise können der neue weltkirchliche Aufbruch, das Hineinwachsen in eine „neue Ökumene“ und die Herausforderungen durch Pluralismus und Globalisierung im Weg theologischen Arbeitens verankert werden.

Gerade im Blick auf das Wissenschaftsverständnis von Theologie berief sich Cano bewusst auf die Topik, lässt sich die Theologie doch nicht allein aus „Gründen“ – so die aristotelische Definition von Wissenschaft im engen Sinn – herleiten. Theologie ist letztlich in der „Autorität“ des Wortes Gottes verankert, das bezeugt und anerkannt werden muss. Die Topik stellt gerade „Grundsätze dar, auf denen sich Beweisführungen aufbauen lassen, wo die strengen wissenschaftlichen Prinzipien nicht gegeben sind. In ihrem Bereich sollen die topoi dazu dienen, die jeweilige spezifische Qualität der Voraussetzungen (Prämissen) zu bestimmen. So ist die Topik ein Erwägen und ein Erinnern, das sich an Problemen orientiert... Die Topik wählt aus den menschlichen Diskursen das diskursiv Wahre aus. Sie geht auf die vorgängigen Kenntnisse zurück, ohne die es überhaupt keine Wissenschaft geben kann.“¹⁵ Dann hat, auf dem Weg wissenschaftlicher Argumentation, die „ratio inveniendi“ den Vorrang vor der „ratio iudicandi“.¹⁶ Für theologische Methodenlehre ist genau dieser Weg von Wichtigkeit, setzt sie doch bei der bezeugten Wahrheit des sich in Jesus von Nazareth offenbarenden Gottes an und ist sie in ihrer Tiefe – gerade angesichts des Offenbarungsereignisses – von geschichtlicher Erfahrung affiziert. War die „loci theologici“-Lehre – vor allem durch ihre neuscholastische Interpretationsgeschichte – aus dem Blick geraten, so erhält sie in den letzten Jahren, auch auf dem Hintergrund gegenwärtiger wissenschaftstheoretischer Entwicklungen, die vor allem neu Raum für die „Topik“ geben und damit ein einliniges, an der bloßen Verifizierbarkeit angelehntes Wissenschaftsverständnis aufsprengen, neue Bedeutung. Hier kann z.B. Rüdiger Bubners „relecture“ der Dialektik als Topik herangezogen werden und auch für die Methodik der Theologie leitend werden.¹⁷

14 Vgl. z.B. M. Seckler, „Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „loci theologici“. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit“, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS J. Ratzinger), hg. von W. Baier u.a., St. Ottilien 1987, 37-65 (wiederabgedruckt in der Aufsatzsammlung: M. Seckler, *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg/Br.-Basel-Wien 1988, 79-104); B. Körner, Melchior Cano, *De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

15 K. Lehmann, „Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuansatz“, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 513-528, hier: 518.

16 Ebd. 519.

17 R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Frankfurt a.M. 1990; ders., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980.

Melchior Cano hat in die Ausgestaltung seiner theologischen Orte neben Evangelium und Tradition z.B. auch den „fremden“ Orten einen Raum gegeben. Zu ihnen zählte er die „ratio naturalis“, die Philosophie und die Geschichte. In der Geschichte der Theologie blieben die fremden Orte zum großen Teil unbestimmt, sie galten – wurden sie überhaupt beachtet – eher als extrinsezistisches Akzidens für die Theologie, hatten jedoch keinen Einfluss auf das theologische Arbeiten als solches. Der „Weg in die Fremde“, die Entdeckung der für Glauben und Glaubensverständnis wesentlichen weltkirchlichen Dimension bedeutet für die Theologie heute demgegenüber vor allem eine Neubestimmung der fremden Orte. Auch die „loci alieni“ können als für die theologische Wahrheitssuche wesentliche Erkenntnisquellen gelten. Genau in diesem Kontext öffnet sich der Raum für die Ausbildung eines neuen theologischen Ortes: für die Bestimmung von Kultur (als die sich abzeichnende globale Kultur der „neuen Ökumene“, die sich in der Vielfalt der einzelnen Kulturen, in den unterschiedlichsten Praxisgestalten realisiert) als neuem Ort theologischer Erkenntnis, und zwar nicht als bloßes „Akzidens“, sondern genau im Sinne einer für die Theologie „konsubstantiellen Substanz“.¹⁸ Eine solche Aufwertung der „fremden Orte“ führt auch zu einem neuen Blick auf die theologischen Orte im eigentlichen Sinne. Gerade im Zusammenspiel der verschiedenen Orte in der topischen Dialektik wird die geschichtliche und kulturelle Vermittlung jedes einzelnen Ortes deutlich, und die theologischen Orte erweisen sich darin als „lebendige und aktive Trägerschaften, in denen sich Erkenntnis ereignet oder ereignet hat“.¹⁹ Auch die „fremden Orte“ tragen dann zur „erkenntnistheoretischen Katholizität“ (M. Seckler) bei. Ihnen selbst ist eine wesentliche, ekklesiologische Dimension eigen, stehen in ihnen doch die verschiedensten Praxisgestalten, auch die neu sich ausbildenden Lebensformen des Glaubens auf dem Spiel. Wird Kultur als neuer theologischer Ort so im Prozess theologischer Erkenntnisgewinnung ins Gespräch gebracht mit den übrigen theologischen Orten, wird die Weltkirchlichkeit der Theologie „konkret“, d.h. der Weg vom Eigenen zum Fremden, die Bezugnahme vom Selben auf Anderes (und umgekehrt), der Gewinn der neuen Dimension der „Inter-kulturalität“, die sich in den verschiedenen Übergängen, Grenzüberschreitungen und Übersetzungsprozessen herausbildet. Auf diesem Weg wird es möglich, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich durchsetzende neue weltkirchliche Dimension von Glauben und Glaubensverständnis in der Theologie so zu veran-

18 Chenu spricht von der Kultur als „composante consubstantielle“ der Theologie: „Préface“, in: T. Tshibangu, *La théologie comme science au Xème siècle*, Kinshasa 1980, 8: „La même théologie qu'offusquait l'introduction de la conscience historique dans la parole de Dieu et dans les énoncés dogmatiques récusait aussi le relativisme qu'impliquait l'historicité de la théologie comme savoir, dès lors qu'on la référerait à la culture non comme à un accident extrinsèque, mais comme à une composante consubstantielle.“

19 Seckler, „Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der 'loci theologici'“, 57.

kern, dass sie zu einem die Theologie bestimmenden und sie verändernden Moment wird und den Weg der Kirche in die „neue Ökumene“ begründet.

IV. Kultur als „locus theologicus“

Wenn sich Kultur im Prozess der Ausdifferenzierung des Traditionsprinzips als neuer Topos theologischen Arbeitens im Sinne einer „geschichtlich ausgebildeten Vermittlungsinstanz des Glaubens“ ausbildet²⁰, wird in diesem Ort gerade das „Anderere“ der Kirche reflektiert, das sich als konkretes „Anderes“ in den verschiedensten Formen der Praxis der Menschen erschließt, und genau darin auch von Relevanz wird für die jeweilige Gestalt theologischen Denkens. Über die verschiedenen Perspektiven von der „Kehrseite der Geschichte“ ist dabei die „Gebrochenheit“ der Moderne und mit ihr die Schuldverstricktheit theologischen Denkens mit einbezogen. Dabei ist dieser Ort, wie mit ihm die „fremden“ Orte überhaupt, mit dem Glauben und den übrigen Orten theologischer Erkenntnis hermeneutisch vermittelt: Kultur kann zum neuen, „fremden“ Ort theologischer Erkenntnis werden, weil das Evangelium selbst immer schon in Kultur hinein vermittelt ist und zu ihr – und dies ist in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus selbst begründet – in einer perichoretischen Beziehung steht. In der Erfahrung des Geistes Gottes wird diese Beziehung und die jeweilige Gestalt von Kultur, die sich darin ausbildet, immer wieder neu aufgebrochen und auf den Weg in die „Fremde“ geführt, in der sich neue Gestalten und Lebensformen des Glaubens ausbilden können.

Wenn Kultur zu einem neuen theologischen Ort wird, erhält gerade angesichts der gegenwärtigen Globalisierungsprozesse die Annäherung an eine Begrifflichkeit von Kultur große Bedeutung, in der Partikularität und Universalität in neuer Weise vermittelt sind, kulturelle Vielfalt und Globalisierungsprozesse in einer neuen, kreativen Weise aufeinander bezogen werden. Globalisierung wird in diesem Sinn – in einer Tiefendimension des Denkens – als Ausdruck eines Kulturwandels großen Ausmaßes gesehen, der die Weltgesellschaft in den letzten Jahrzehnten erfasst hat und der sie in das neue Jahrtausend hineinführt. Angesichts der faktischen Globalisierung auf Ebene von Wirtschaft, Technik und Kommunikationsmedien, die kulturelle Differenzen nivelliert und zerstört, die nichts weniger zu sein scheint als eine Wiederholung westlich-abendländischer Kolonialisierung, und auch angesichts von Inkulturationsprozessen, die nur ein Transfer europäisch-abendländischer Gestalten christlichen Glaubens zu sein scheinen, ist es deshalb von größter Wichtigkeit, die auf einer tieferen Ebene ansetzenden Globalisierungsbewegungen und Inkulturationsprozesse so aufeinander zu beziehen, dass Einheit und Differenz auf neue Weise miteinander vermittelt werden und unterschiedliche kulturelle und geschichtliche Erfahrungen auf neue Weise ineinanderwachsen, ohne ihre je spezifische Eigenart zu verlieren. Hier kommt den verschiedensten Übersetzungsprozessen, der „Inter-

20 Hünemann, „Dogmatik – Topische Dialektik des Glaubens“, 586.

kulturalität“ eine wichtige Bedeutung zu. Bereits seit den 50er Jahren hat der französische Philosoph Paul Ricœur in seinen Überlegungen zu Geschichte und Wahrheit, in seinen Aufsätzen zu Fragen von Hermeneutik und praktischer Philosophie Wege für eine Annäherung an eine Begrifflichkeit von Kultur gerade angesichts des Kulturwandels, den die Weltgesellschaft durchmacht, aufgezeigt. Auch heute sind seine – hier nicht weiter zu vertiefenden – Überlegungen von Wichtigkeit, handelt es sich doch um den Entwurf eines Zugangs zu Kultur, in dem die Dynamik der verschiedenen Praxisgestalten, in denen Kultur sich „konkretisiert“, aufgegriffen ist.²¹ Seine Überlegungen sind gerade durch die Vermittlungsfrage geprägt, wie ein universalistisches Kulturkonzept zu „einem lebensweltlich bestimmten, den Ort der Alterität umschreibenden Kulturkonzept“ in Verbindung treten kann.²² Mit Ricœur kann Kultur als „Praxis“ und „Poesis“ umschrieben werden; Kultur ist Praxisgestalt, in der sich die Möglichkeiten des Menschen immer wieder neu aufbrechen können („Poesis“) und sich in verschiedensten Sinngestalten realisieren. Als solche Praxisgestalt ist Kultur immer geschichtlich vermittelt, sie realisiert sich in je spezifischen ökonomischen, sozialen, politischen usw. Konstellationen.

Angesichts der Globalisierungsprozesse und der „Ortsbestimmung“ christlichen Glaubens in der „neuen“ Ökumene – im Blick auf die Menschheit und die Kirche – wird die Frage nach Kultur in der Spannung von Universalität und Partikularität immer wichtiger, und genau sie ist auch mit zu bedenken, wenn es um den Bauplan der Theologie geht und der Kultur hier ein neuer Ort eingeräumt wird. Wird Kultur als neuer theologischer Ort bestimmt, so sind folgende Aspekte entscheidend:

- Kultur ist für theologisches Denken nichts Äußerliches, vielmehr ihm so wesentlich, dass theologische Arbeit durch sie mitkonstituiert wird. Wird Kultur als neuer theologischer Ort definiert, so ist genau die Bezugnahme von Kirche und Theologie auf ihr „Anderes“ affirmiert, die „weltkirchliche Dimension“ christlichen Glaubens wird in den Weg der Theologie integriert.
- Das Sich-vom-Anderen-her-Verstehen nimmt im Faktor der Kultur dabei ganz konkrete Züge an, gerade weil Kultur die jeweilige, ganz spezifische Kultur ist. So findet im Moment der Kultur die Vielfalt von Lebensformen – in den unterschiedlichen Kulturen, aber auch „Subkulturen“ wie Kulturen der MigrantInnen, der Jugendlichen, spezifischer Frauen- oder Männerkulturen usw. –, in denen christlicher Glaube zu je spezifischen Gestalten findet, ihren Ort in der Theologie.
- Gleichzeitig handelt sich auch um die Vielfalt an „fremden“ kulturellen Ausdrucksgestalten, denen der christliche Glaube in den Inkulturationsprozessen begegnet. Wird Kultur zum theologischen Ort kommt den Übersetzungsprozessen,

21 Vgl. dazu: M. Eckholt, „Kultur - Zwischen Universalität und Partikularität. Annäherung an eine kulturphilosophische Interpretation Paul Ricœurs“, in: Andris Breiting/Stefan Orth/Birgit Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, 95-115.

22 Vgl. Suess, „Über die Unfähigkeit der Einen, sich der Andern zu erinnern“, 66.

Fragen der Interkulturalität, des Dialogs auf den unterschiedlichsten Ebenen, vor allem auch des interreligiösen Dialogs ganz entscheidende Bedeutung zu.

- Die Vielfalt an Lebensformen und kulturellen Ausdrucksformen ist angesichts der Globalisierung und des Hineinwachsens in eine „neue Ökumene“ auch auf eine neue Gesamtgestalt von Kultur bezogen ist, eine neue Form, in die die Menschheit – sicher in aller Gebrochenheit – hineinwächst. Fragen eines globalen Zusammenlebens in Frieden und Gerechtigkeit, einer globalen Friedens- und Menschenrechtsethik werden von einem theologischen Ort „Kultur“ aus thematisiert.

- Ist in Ricœurs Begriff von Kultur zwar die Vision eines Zusammenlebens in gerechten Institutionen, eines guten Lebens impliziert, so ist Kultur „in concreto“ auch eine Machtgestalt, die zerstörerische Potenziale in sich birgt und ausdrückt. So wird von einem theologischen Ort „Kultur“ aus vor allem auch die Fragmentarität, die Gebrochenheit menschlichen Handelns thematisiert, die Zerbrechlichkeit der Lebensformen, wie sie vor allem der Blick von der „Kehrseite der Geschichte“ auf die Entwicklungen der abendländisch-europäischen Moderne und die Kritik am Kultur zerstörerischen Potential der Globalisierung deutlich macht.

Im neuen theologischen Ort „Kultur“ wird vor allem deutlich, dass sich eine „neue Ökumene“ abzeichnet, ein Erkennen der religiösen Pluralität im Christentum selbst und die Einsicht in die Partikularität des Christentums angesichts der Vielfalt von Religionen und Kulturen. Die Universalität ist nur der Horizont, der sich nähert, wenn es zu einer wirklichen Begegnung mit dem „Anderen“ kommt, wenn die Alterität des Anderen anerkannt wird, die Alterität, die sich in seiner Sprache, seiner Kultur, seiner Religion usw. ausdrückt. Universalität ist so angestrebt; der Weg auf sie zu bedeutet, Wege mit Anderen zu gehen, sich um ein Miteinander, ein Zusammenleben in gerechten Institutionen zu bemühen, auch mögliches Scheitern anzunehmen, Versöhnung zu leben, vor allem aber immer wieder je neu daran arbeiten, dass die Menschheit so zusammenwachsen kann, dass sich in ihr die Gestalt der Liebe, die der christliche Glaube anbietet, in aller Vielfalt – im Dialog mit den vielen Anderen – realisieren kann.

V. Perspektiven für die Erneuerung theologischer Arbeit auf dem Weg in die „neue Ökumene“

1. Theologie der „Zeichen der Zeit“ und der „Unterscheidung der Geister“

In der Pastoralkonstitution sprechen die Konzilsväter von einer Analyse der „Zeichen der Zeit“.²³ Ereignisse, Vorkommnisse der Welt, auch die Lebensformen, in denen sich der Glaube „auszeitigt“, können in einem Prozess der Unterscheidung der Geister zu „Zeichen der Zeit“ werden, in ihnen kann sich der Geist Gottes ma-

23 Vgl. z.B. M.-D. Chenu, *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, Kapitel 2 „Die Zeichen der Zeit“, 42-68; M. de Certeau, *De la participation au discernement*, 520/521: „...toute l'Église devait se rassembler et s'éveiller aux „signes du temps“ pour se convertir de nouveau à sa propre nouveauté.“

nifestieren, der die Kirche auf den Weg ihrer je eigenen Neuheit führt. Gerade in dieser Erfahrung des Geistes – und genau in ihr – wird die Erfahrung einer Nähe zur Zeit gemacht; es geht genau darum, in der Zeit, im jeweiligen Geschichtsmoment zu erkennen, was „Ereignis des Geistes“, und das heißt Gottes Wille, ist. Der neue Bezug zur Welt, wie er vor allem in der Pastoralkonstitution entfaltet wird, ist begleitet von einem kontinuierlichen Prozess der „Unterscheidung der Geister“. Das „Konkret-Werden“ der Kirche, ihr Blick für den Menschen und seine Wirklichkeit, auch für die Brüche, die sich im Miteinander auftun, ist die Kehrseite einer Erfahrung des Geistes, der die Kirche immer wieder zu Neuem aufbrechen lässt. Das heißt dann, dass genau die Fragen, die sich dem Menschen aus seinem Weltbezug stellen, auch die Fragen sind, über die die Botschaft von Gottes heilbringender Liebe konkret wird. Wird Kultur zu einem neuen theologischen Ort, ist die theologische Arbeit selbst in einen Prozess der „Unterscheidung der Geister“ eingebunden. Sie wächst in die Wahrheit hinein über die je konkrete Form, die Praxis, die jeweilige kulturelle Ausdrucksgestalt, in der Glaube konkret wird, und findet zu ihrem Wesen in einer „Hermeneutik des Geistes“, in der die jeweilige kulturelle Ausdrucksgestalt des Glaubens auf ihre Wahrheitsfähigkeit hin geprüft wird, ob sie auf den Horizont Gottes hin durchbrochen werden kann und sich in ihr die Gestalt der Liebe Gottes manifestiert, seine Barmherzigkeit, sein Heil. Im Glauben kann die jeweilige Kultur auf die Sinndimension der Liebe durchbrochen werden, der Glaube hat darin eine „poetische“ Kraft. In einer „Hermeneutik des Geistes“ kann geklärt werden, wie das Heil der barmherzigen Liebe Gottes, die Befreiung aus Schuld – und damit sind auch die verschiedensten Formen der Zerstörung von Lebensmöglichkeiten durch die faktischen Globalisierungsprozesse gemeint – und die jede Schuld übersteigende und sie vergebende Liebe Gottes in der Kultur Gestalt annehmen kann. Genau darin, auf dem Weg in die „neue Ökumene“ und mit der Vision eines Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Liebe, erweist sich neu die Aufgabe der Theologie.

2. Theologie als „topische Dialektik“

Als topische Dialektik kann Theologie – auf dem Hintergrund der Kulturumbrüche der Gegenwart – Verantwortung nach „innen“, d.h. für die Suche nach der Wahrheit des Glaubens in ihrer durch die Kirche vermittelten Traditionsgeschichte, und Verantwortung nach „außen“, d.h. im Dialog der Kirche mit der Welt, der Theologie mit den Wissenschaften heute, wahrnehmen. Gerade in dieser doppelten Dimension wird es für die Theologie auf der einen Seite möglich, in den kulturellen Umbruchsprozessen im Konzert der Wissenschaften zu einer gestaltenden Kraft zu werden, auf der anderen Seite bedeuten diese Umbruchsprozesse für sie selbst eine einschneidende Veränderung in der Tiefendimension theologischen Denkens. Topische Dialektik wird auf dieser Ebene genau zur Charakteristik des neuen Vollzugs

des Denkens. Mit Ricoeur kann dieses Denken als ein Denken des „Selbst“ in seiner Bezogenheit auf Anderes verstanden werden, wobei die Beziehung zwischen Selbst und Anderem sich in den verschiedensten Praxisgestalten realisiert. Ein solcher praktisch-philosophischer Ansatz sprengt die Subjektivitätsphilosophie cartesianischer Herkunft auf und lässt Denken aus dem Eingespanntsein in die konkrete Beziehung mit dem Anderen erwachen. Die Spannung zwischen Selbst und Anderem wird auf den unterschiedlichsten Stufen der Vermittlung konkret, es sind die Geschichten, in die das Selbst mit sich, mit anderen, mit der „Welt“ in Gestalt gesellschaftlicher, politischer oder wirtschaftlicher Ordnungen „verstrickt“ ist. Dieses Moment der Einbeziehung des komplexen Gefüges von Welt, Geschichte und Kultur in den Vollzug von Denken hat Bubner in seinen Studien zur Topik und Dialektik als lebensweltliche Rationalität bezeichnet. Wird dieser Gedanke vertieft, so wird deutlich, dass auf genau dieser Ebene der topischen Dialektik als neuer Grundvollzug von Denken (philosophischen und theologischen Denkens) eine Antwort auf den Vorwurf des Eurozentrismus und des „Vergessens des Anderen“ in den Gestalten europäischer Philosophie und Theologie möglich wird. Denken steht immer, in seinem konkreten Vollzug, in der Begegnung mit Anderem, und dies „in concreto“, in geschichtlich-gesellschaftlicher und kultureller Einbindung. Das theologische Pendant der „lebensweltlichen Rationalität“ Bubners ist die Einsicht, dass es das Evangelium nur in der Kultur gibt, dass der Wechsel von Inkulturations- und Dekulturationsprozessen im Gang der Geschichte die Ausbildung der verschiedenen Lebensformen des Glaubens – und das heißt auch der Gestalten von Kirche – entscheidend prägt.

In der Gestalt topischer Dialektik kann die innere Struktur des theologischen Denkens angesichts der durch das Konzil eingeleiteten Wandlungsprozesse, der globalen kulturellen Umbrüche und der in der Begegnung mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen eröffneten „neuen Katholizität“ charakterisiert werden. Auf diese Weise wird eine wissenschaftliche Aufarbeitung des durch die kulturellen Umbruchsprozesse eröffneten „Neuen“ möglich; sie betreffen das Denken in seiner Tiefendimension. Mit der topischen Dialektik werden Wege eröffnet, den Wandel in der theologischen Arbeit umzusetzen und ihm durch die Begriffsarbeit auch eine Gestalt zu geben. Topische Dialektik bedeutet dann den in lebendigem Austausch mit „Anderem“ stehenden, je konkreten Vollzug des Denkens. Denken ist je auf „Anderes“ hin, ist dabei in je konkrete Kontexte eingebunden. Genau von hier aus ergibt sich dann die Möglichkeit eines neuen Umgangs mit den Anfragen von der „Kehrseite der Geschichte“ klassischer europäischer Theologie und Philosophie gegenüber, ihre – angeblich – „universalen“ Gestalten seien doch nur „kontextuell“ geprägt, d.h. Ausdruck eines Eurozentrismus. In der Gestalt topischer Dialektik als innerer Struktur von Denken ist demgegenüber eine neue „Universalität“ angestrebt, die gerade auf der Ebene des Denkens jeglichen Eurozentrismus überwindet.

Denken ist in je spezifischen Kontexten verortet; im Prozess der topischen Dialektik werden die je konkreten Realisationsformen von Denken in ein dynamisches Miteinander gebracht, und in der jeweiligen „Übersetzung“ aus dem einen in den anderen Kontext wird eine neue Universalität möglich. Hier ist genau der Ort, an dem Gestalten interkulturellen Arbeitens von Wichtigkeit werden. Topische Dialektik, in der der Eurozentrismus aufgebrochen wird, ist so ein Denken in der Dynamik von Selbst und Anderem, das das Andere nicht in das Eigene hinein vereinnahmt, sondern es vielmehr in seiner Eigenständigkeit und Widerständigkeit wahrnimmt. In dieser Dynamik der topischen Dialektik, die in ihrem Kern im Grunde einen Anerkennungsprozess darstellt, der den Anderen anders sein lässt, kommt es dann zur Ausbildung einer neuen Gestalt von Universalität, die philosophischem Denken angesichts der – in ihrer Tiefendimension verstandenen – Globalisierung und theologischem Denken auf dem Weg in die „neue Ökumene“ entspricht.

3. Kontextuelle Theologie?

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen zur topischen Dialektik als Methodologie der Theologie, die auf dem Traditionsprinzip und der Ausdifferenzierung des Traditionsprinzips in das Kulturprinzip basiert, ist ein neuer Zugang zu dem Phänomen gegeben, das seit Beginn der 70er Jahre als „kontextuelle Theologie“ bezeichnet worden ist, das zunächst die theologischen Entwicklungen in den ehemaligen Missionsländern in Lateinamerika, Afrika und Asien im Auge hatte, dann jedoch zu einer grundlegenden Frage der Theologie wurde und seit einigen Jahren so einen neuen Ort vor allem im Rahmen der Fundamentaltheologie zu finden sucht.²⁴ Gerade Bubner hat in seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen in der Formulierung der lebensweltlichen Rationalität die Bedeutung des „Kontextes“ – der Begriff sei hier in aller Unschärfe verwendet – für wissenschaftliches Arbeiten aufgewiesen. Dabei ist dieser – und hierin liegt die Bedeutung der Anregungen Bubners für den Umgang mit dem Phänomen der „kontextuellen Theologie“ – der Wissenschaft nicht etwas Äußerliches, vielmehr ist im Ausgang von der Gestalt lebensweltlicher Rationalität „Kontext“ im Vollzug von Wissenschaft als solcher gegeben. Dies geht vor allem darauf zurück, dass in diesem Ansatz Wissenschaft im Horizont des Gesprächs, des Miteinanders verschiedener Partner verankert wird. Von hierher ist eine Kritik der Kontextdefinitionen möglich, wie sie in den ersten Studien zur kontextuellen Theologie Anfang der 70er Jahre getroffen wurden. Kontext wurde vor allem als das wirtschaftliche, soziale, politische (und später auch) kulturelle Umfeld der Theologie verstanden. Entgegen einem „theologischen“ Ansatz der Theologie sollten auf dem Weg theologischer Arbeit zunächst die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge usw. un-

²⁴ Vgl. z.B. P. Beer, *Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung*, Paderborn u.a. 1995.

tersucht werden, gerade die Analyse der konkreten Lebensbedingungen des Menschen sollte zum Ausgangspunkt für die theologische Arbeit gemacht werden. Wenn demgegenüber von „Kulturprinzip“ gesprochen wird, so wird darin eine Entwicklung der letzten Jahre deutlich, die einzelnen – ökonomischen, soziologischen, anthropologischen usw. – Zugänge zum Kontext, in einem übergreifenden Prinzip zu sammeln. Kultur bietet sich hier an, insofern Kultur „ein dynamisches, in steter Veränderung begriffenes System einheitlicher, aufeinander bezogener Sinngebungen (ist, M.E.), die ihrerseits in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit zu den materiellen Lebensbedingungen der Mitglieder einer Kultur stehen“.²⁵ Im Ausgang von „Kultur“ können zudem Netze zu anderen kulturellen, wissenschaftlichen und religiösen Traditionen gespannt werden. Gerade erst über dieses Kulturprinzip kann auch die Theologie auf ihrem Weg die durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßene „Kehre“ zur „Welt-Kirche“ vollziehen. Auf dem Weg der Suche nach der Wahrheit des Glaubens findet theologische Arbeit in der Spiegelung im „Anderen“ – so der an das neue Welt-Kirche-Verhältnis anknüpfende dialektische Prozess und der Weg einer Theologie als topischer Dialektik – zu sich. Die ersten Bestimmungen der kontextuellen Theologie zu Beginn der 70er Jahre sind insofern durch das „klassische“, vorvaticanische Theologiekonzept charakterisiert, in dem „spekulativer“ (d.h. dogmatischer, systematischer) und „positiver“ (d.h. pastoraler) Ansatz auseinanderfallen. Die wirkliche Radikalität eines „kontextuellen“ Ansatzes wird erst auf dem Hintergrund eines theologischen Denkens als „topischer Dialektik“, in der Spannung von Selbst und Anderen deutlich. Es geht nicht – wie die alten Kontextbestimmungen durchscheinen lassen – um eine Vorordnung von Soziologie oder Anthropologie usw. vor der Theologie, quasi als neuer „Erst-Philosophie“, vielmehr um einen grundsätzlichen Wandel in der Gestalt theologischer Rationalität. Damit werden die Anliegen „kontextueller Theologie“ affirmiert und gleichzeitig radikalisiert. In der Missionswissenschaft wurde zur Zeit des Konzils ein Wandel aufgespürt, für den noch kein theologisches und philosophisches Instrumentarium zur Verfügung stand. Auf dem Weg der topischen Dialektik und über die Einbeziehung des Kulturprinzips kann demgegenüber „die Unhintergebarkeit und Legitimität einer verantworteten Vielfalt kontextuell bedingter Existenzformen und Theologien“²⁶ methodisch verankert werden. Das bedeutet, dass auch auf Ebene wissenschaftstheoretischer Überlegungen in der Theologie der Wandel stattfindet, der am „Rande“ der Theologie, in der Missionswissenschaft aufgespürt und aufgearbeitet worden ist. Fragestellungen der Missionswissenschaft erhalten Bedeutung in wissenschaftstheoretischer Hinsicht; die Fragen nach der Universalität des christlichen Glaubens und seiner jeweiligen, je konkreten parti-

25 M. Bongardt, „Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien“, in: K. Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 243-260, hier: 247.

26 Ebd. 259.

kularen Form werden von entscheidender Relevanz für die Theologie auf ihrem Weg in das 21. Jahrhundert – und dies über die engeren missionswissenschaftlichen Fragestellungen hinaus für die Theologie überhaupt. Auf diesem Weg können Theologie und Kirche in neue, nur erahnbare Gestalten hineinwachsen, in denen der weltkirchliche Aufbruch des Konzils konkrete Gestalt annimmt. „... la théologie, les théologies (au pluriel), aujourd'hui dans des contextes humains nouveaux, sont appelées à chercher l'intelligence de la foi par et dans les cultures qui sont comme leurs terrains d'incarnation et qui expriment leurs valeurs par des voies et moyens autres que la „raison“ gréco-européenne.“²⁷

Die verschiedenen kontextuellen Theologien der Nachkonzilszeit haben auch – was hier nur kurz erwähnt werden kann – auf die neue Vielfalt theologischer Subjekte aufmerksam gemacht. Gerade der weltkirchliche Aufbruch bedeutet, dass neue Subjekte in die Kirche „einbrechen“, die sich auf dem Weg der Wahrheitssuche neue Stimmen verschaffen, die „Armen“, die Frauen, die je „einheimische“ Bevölkerung in der Vielfalt der Kulturen usw. Hinzu kommen auch die Subjekte der „Fremdprophetie“ – in nicht (bzw. nicht mehr)-christlichen Kontexten, in anderen Kulturen, fremden Religionen usw. –, die gerade aus dem „Anderen“ und „Fremden“ die Kirche zu ihrem „Eigenen“ führen und sie in die neue Ökumene hinein wachsen lassen. Die Dramatik und Konfliktivität des kulturellen Umbruchs zeigt sich dabei jedoch vor allem darin, wie wenig diese neuen Stimmen Kirche und Theologie zunächst mitgestalten können und konnten.

4. Theologie in der „Widerständigkeit“ der Welt

Ist in Kultur die Vision eines Zusammenlebens in gerechten Institutionen, eines guten Lebens angelegt, so ist Kultur in concreto jedoch auch eine Machtgestalt; die Möglichkeiten eines guten Lebens können in ihrem Entwurf, ihrer Gestaltfindung auch pervertieren. Das wird ganz besonders im Blick auf die faktischen Globalisierungsprozesse, ihr Kultur zerstörerisches Potenzial, Armut und Gewalt, die mit ihnen „auf der Kehrseite der Geschichte“ übereingehen, deutlich. Für theologisches Arbeiten, das Kultur als neuen theologischen Ort versteht, heißt dies auch, dass Kultur in ihrer Widerständigkeit, in ihrem „Dunkel“ zu einem Ort theologischer Erkenntnisgewinnung wird. Welt-Kirchlichkeit bedeutet so für den Weg der Wahrheitssuche auch das Wissen um die destruktive Kraft, die dem Menschen selbst innewohnt, um die Strukturen von Sünde, das Spiel von Macht, von Ideologien, das „Dämonische“ der Kultur, in denen der Mensch eingebunden ist, und damit auch die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Die Bedeutung der Theologie der Befreiung liegt gerade darin, vor diesem Netz von Sünde und Schuld die Augen nicht zu verschließen, sie vielmehr aufzudecken.²⁸ Die „Option für die Armen“ beinhaltet

27 Chenu, „Préface“, in: Tshibangu, *La théologie comme science*, 8/9.

28 Vgl. vor allem die Studien von Jon Sobrino, z.B.: *El principio-misericordia. Bajar de la*

ein Eintauchen in dieses Geflecht von Sünde und Schuld, um im Durchgang durch die Macht des Todes zur Gemeinschaft mit Gott zu finden. Der Weg in diese Gemeinschaft bildet sich in der konkreten Praxis aus, einer Praxis der Solidarität. Es ist ein Weg der Nachfolge, auf dem gerade als Erfahrung des Kreuzes das Widerständige, Sündhafte und „Dämonische“ in der Kultur durchlitten wird. Die Praxis der Nachfolge beinhaltet so, auf das Kreuz Christi in der Geschichte stoßend, eine Kraft der Negation den kontingenten Gestalten der Kultur gegenüber, die ihre Kraft aus der den Tod überwundenen Liebe Gottes schöpft. Wenn Kultur so einen neuen theologischen Ort bildet, ein Prinzip auf dem Weg der Wahrheitssuche, wird für die „loci theologici“-Lehre neu ein Moment wesentlich, das der Kultur als theologischem Ort eigen ist, nämlich die „Kontingenz“ des Ortes selbst.

5. *Theologie und Mission*

In der gegenwärtigen Situation des Kulturwandels, der „neuen Ökumene“ der Kulturen und Religionen kann neu entdeckt werden, was Mission ist; die neue „hermeneutische“ Situation, die der Kulturwandel der Nachkonzilszeit, das Weltkirche-Werden beinhaltet, bedeutet für den Glaubenden und auch für die Theologie eine neue „missionarische“ Situation. Die Grundgestalt der Theologie ist geprägt durch den Prozess der Hermeneutik, die Zeichen der Gegenwart Gottes auch im Aufbruch über die Grenzen von Kirche hinaus zu lesen. Der Geist treibt heraus, aus jedem vermeintlichen Wunsch zu bleiben, einen „Ort“ zu finden. Der Ort ist der Weg, Christ- und Christin-Sein ist in seiner Tiefe „missionarisch“. Darin liegt auch unsere Fähigkeit begründet, unsere eigenen vertrauten Wege zu verlassen und Wege mit anderen, mit fremden, unvertrauten Kulturen zu gehen. „Aus einer Welt herauszugehen“, um in eine andere „einzutreten“ ist Projekt (des Christen), so wie es eine erste Bestimmung der Mission ist²⁹ – so Michel de Certeau, einer der Denker, die es verstanden haben, der Zeit in den Grund zu schauen, der ein untrügbares Gespür für die kulturellen Umbrüche der Konzils- und Nachkonzilszeit hatte und eine Analyse des Glaubensaktes in einer Situation radikalen Pluralismus gegeben hat. „Mission“ in diesem Sinn ist Ausdruck der Tiefendimension des Glaubens, die in

cruz a los pueblos crucificados, Santander 1992.

29 M. de Certeau, *L'Etranger ou l'union dans la différence*, nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris 1991, 67. Michel de Certeau weist auf die Schwierigkeit hin, Spiritualität zu „definieren“: Es ist die Suche nach einem „Ort“, wobei der Ort ein „Ereignis“ ist, an das sich der Weg anschließt: „De même qu'il n'y a pas sur le sol de la terre un lieu désignable comme le paradis, de même il n'y a, dans l'organisation d'une psychologie humaine, aucun lieu particulier qui soit désignable comme celui de la vérité. Une ancienne tentation, une très fondamentale nostalgie porte l'homme à déterminer sur la carte du monde un paradis, un Pérou, un pays mirobolant, un Eldorado. Dans la vie religieuse, nous faisons de même. Peut-être est-ce le point de départ d'une expérience spirituelle que de trouver un lieu, mais il est impossible de s'y tenir.“ (S. 2) – Vgl. auch: „Geist in Differenz und im Dialog. Spiritualität der Begegnung mit dem Fremden“, in: *Weibliche Spiritualität im Christentum*, hg. von Stefanie Spendel, Regensburg 1996, 62-96.

der Glaubensreflexion, der Theologie, je neu in Geschichte und Kultur hineinvermittelt wird. Glaube wird – wieder neu - in der Spannung von „Ort“ und „Weg“ erlebt: In verschiedenen kulturellen Ausdrucksgestalten versucht der Glaube sich zu „verorten“. Die dichtesten Gestalten sind die Sakramente, vor allem die Feier des Glaubens und des Geheimnisses der Liebe Gottes, der Eucharistie. Dabei sendet gerade die Eucharistie, in der die Liebe Gottes je neu einen Ort findet, aus. Sie ist Ort, der zum Aufbruch mahnt, sie schickt auf den Weg, der Liebe neue Orte und das heißt je neu eine Heimat zu schaffen.

Kirche selbst realisiert sich in der „Mission“ – nach innen und nach außen: Als „Welt-Kirche“ evangelisiert sie sich in und aus der Beziehung zu ihrem „Anderen“ und evangelisiert dabei ihr „Anderes“. Mission ist ein Kirche und christlichen Glauben in ihrem Wesen auszeichnendes Moment, das Impuls für jeden Aufbruch in die Fremde ist. Mission erwächst aus der Dynamik der Perichorese von Evangelium und Kultur; das Evangelium wird „konkret“ nur in Kultur, ist jedoch immer mehr, so dass jede kulturelle Gestalt nicht „Ort“, sondern vielmehr „Aufbruch“ ist. In jedem Aufbruch wird auch die Erfahrung der „Nacht“ gemacht. Aufzubrechen auf den Ruf Gottes hin, im Vertrauen auf die Verheißung der alles Leid, alle Nacht übersteigenden Liebe Gottes hin, wie die Weisen geleitet vom Stern Gottes, bringt auch die Widerfahrnis der Widerständigkeit der Welt, ihrer Heillosigkeit und Heilsbedürftigkeit mit sich. Die Wege, die in dieser Dynamik von „Ort“ und „Aufbruch“ für die Wahrheitssuche, die Suche nach der Wahrheit des christlichen Glaubens, neu gebahnt werden, führen so hin zu dem, was Glaube in seiner Tiefe ist: die Nacht aushalten, weil die Liebe um das Nahen des Geliebten weiß (Hld 3,4 z.B.). Eine solche Erfahrung der Nacht, der Fremde, des Bruchs, der Andersheit wird – je tiefer und weiter der Weg der Wahrheitssuche führt – im Reibungsprozess mit der je gelebten und erlebten Situation von Welt und Geschichte gemacht. Im Aufbruch in die Welt kann im Vertrauen auf den Ruf Gottes das Heil gerade in der Erfahrung der Heillosigkeit der Welt erahnt werden – im Vertrauen auf das Wort Gottes, das Versöhnung heißt für Himmel und Erde. Genau dem auf die Spur zu kommen, ist Aufgabe der Theologie gerade auch heute angesichts des großen Kulturwandels, den wir erleiden und gestalten können, angesichts des „Neuen“, das sich nur schemenhaft am Horizont abzeichnet, angesichts der Vision einer „neuen Ökumene“ der Welt und Menschheit.