

Ja!

Interkulturelle Existenz heute

Zeitschrift für Dialektische Theologie • Heft 58 • Jahrgang 29 • Nummer 1 • 2013

Volker Küster

Das Christentum ist längst eine globalisierte Religion und die Westmission für viele endgültig Geschichte. Stärker noch, während die Christenheit im säkularisierten und zugleich multikulturell-religiös gewordenen Westen herbe demographische Rückgänge zu verbuchen hat, scheint sie auf der Südhalbkugel zu florieren.¹ Statt von der „Mission in sechs Kontinenten“ wird denn gelegentlich auch von der „Reevangelisierung Europas“ gesprochen; Migrantenkirchen und „umgekehrte Mission“ etwa aus Südkorea oder Nigeria eingeschlossen. Christlicher Glaube ist heute konfessionell und kulturell vielgestaltig und vollzieht sich in nicht nur religiös pluralistischen Kontexten. Interkulturelle Theologie erforscht die dabei unvermeidlichen interkonfessionellen, interkulturellen und interreligiösen Interaktionsprozesse. Ich gehe zunächst der Frage nach, was Karl Barth mit alledem noch zu tun hat (1), werfe einen Blick zurück auf die missionstheologische Diskussion (2) und skizziere anschließend den Neuaufbruch in der kontextuellen und interkulturellen Theologie (3 und 4)².

1 Verlässliche Untersuchungen über den Zusammenhang von Bevölkerungswachstum und zahlenmäßigem Zuwachs der jeweiligen Religionsgemeinschaft stehen noch aus. Werner Ustorf konstatiert, dass sich trotz enormer Anstrengungen am prozentualen Gesamtanteil des Christentums an der Weltbevölkerung (ca. 33%) in den letzten hundert Jahren wenig geändert hat. Aloysius Pieris stellt für Asien lakonisch fest: „Asien aber wird, wie die Umstände klar zeigen, immer ein nichtchristlicher Kontinent bleiben“. Vgl. W. Ustorf, *Robinson Crusoe tries again. Missiology and European Construction of „Self“ and „Other“ in a Global World 1789-2010*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 238f.; A. Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, Freiburg im Breisgau: Herder 1986, 139.

2 Vgl. dazu ausführlich V. Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

1. KARL BARTH – EIN THEOLOGISCHER TRICKSTER

Karl Barth ist für die Kontextuelle und Interkulturelle Theologie eine Art Trickstergestalt. Er verwirft (scheinbar) alles was in diesen zentral steht und doch berufen sich viele der Gründerväter gerade auf ihn. Paradox genug kommen sie im Laufe ihres Lebens zu Überzeugungen, die das Gegenteil der reinen Bartschen Lehre darstellen und behaupten oft noch stets, dass Barth ihnen Recht geben würde. So berichtet etwa James Cone (*1938) über seinen Aufbruch zur Schwarzen Theologie:

Ich werde die Abfassung jenes Textes³ nie vergessen. Sowohl meine Identität als Christ als auch meine Identität als Schwarzer standen auf dem Spiel. An erster Stelle kam dabei für mich meine Identität als Schwarzer, und ich wäre nie bereit gewesen, sie für eine weiße Interpretation des Evangeliums, so wie ich diese am *Garret [Biblical Institut später Evangelical Theological Seminary]* kennengelernt hatte, preiszugeben. Wenn Christus in den Freiheitskämpfen der Schwarzen oder in den Gettos inmitten der schwarzen, von Ratten gebissenen Kinder nicht zu finden war, wenn er sich nur in den weißen Kirchen und ihren Seminaren aufhielt, dann wollte ich von ihm nichts mehr wissen. Es ging mir nicht darum, ob man die Anliegen der Black-Power-Bewegung so deuten oder zurechtstutzen konnte, dass sie sich mit einem weißen Christus versöhnen ließen, sondern darum herauszufinden, ob der ganze biblische Christus auf die vorurteilsbefrachtete Interpretation weißer Gelehrter beschränkt blieb oder nicht. Ich war fest entschlossen, das zu Papier zu bringen, was ich im tiefsten meines Herzens spürte.

Ich entschloss mich, ein richtiges Manifest zu schreiben, worin ich die Black-Power-Bewegung mit dem Evangelium Jesu identifizierte. [...] Von Barth und anderen hatte ich auch gelernt, welche ideologischen Gefahren ein solches Vorgehen in sich barg. Für jemanden, der seine Theologie auf die göttliche Offenbarung gründen will, muss eine solche Gleichsetzung des Evangeliums mit einer konkreten politischen Bewegung ungeheuerlich sein. Aber ich wollte provozieren, genauso wie Barth provoziert hat, als er seinen Aufstand gegen die liberale Theologie wagte. Wie Barth in seiner Kritik an der liberalen Theologie die Theologie wieder vom Kopf auf ihre Füße stellen wollte, so wollte ich auch seine Theologie

3 Es handelt sich um ein Vortragsmanuskript über „Christianity and Blackpower“ für das Elmhurst College.

zurechtrücken und ihren Brennpunkt auf die Unterdrückten im allgemeinen sowie auf den schwarzen Befreiungskampf im besonderen konzentrieren.⁴

Cone stellt hier seinen Glauben an Jesus Christus ausdrücklich zur Disposition, sollte er nicht seine Relevanz für den schwarzen Befreiungskampf unter Beweis stellen können. Nichts desto trotz beruft er sich dafür auf Barth, über dessen Anthropologie er auch promoviert hat:⁵ „Mein Zorn richtete sich dabei nicht gegen Barth, sondern gegen jene angeblichen Barthianer in Europa und Nordamerika, die sich hinter Barth verkrochen, um sich zu rechtfertigen und ihr eigenes Nichtstun und ihre angebliche Neutralität im Kampf um die Gerechtigkeit zu verteidigen. Ich bin immer der Überzeugung gewesen, dass ich mit meinem Denken Barth näher stehe als sie [die Barthianer]“.⁶ In der Tat ist der scheinbar so Eindeutige bei näherem Hinsehen selbst nicht frei von Widersprüchen.

Barths erste Intervention in der Missionsszene war sein Vortrag „Die Theologie und die Mission in der Gegenwart“ vor der Brandenburgischen Missionskonferenz von 1932.⁷ Ganz im Barthschen Duktus verwies er auf die trinitarische Begründung der Mission, darauf, „dass der Begriff *missio* in der alten Kirche ein Begriff aus der Trinitätslehre, nämlich die Bezeichnung für die göttlichen Selbstsendungen, die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt gewesen ist“.⁸ Die Mission der Kirche geschieht dann als Dienst in Gehorsam gegenüber dieser göttlichen Selbstoffenbarung und -sendung. Wirkmächtig sollte dieser Gedanke im Begriff der *Missio Dei* werden, dessen Ursprung in der Literatur oft fälschlich der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 zugeschrieben wird. In den offiziellen Konferenzpapieren kommt er jedoch

4 J.H. Cone, *Zeugnis und Rechenschaft. Christlicher Glaube in Schwarzer Kirche*, Freiburg (Schweiz): Ed. Exodus 1988, 53f.

5 Vgl. J.H. Cone, *The Doctrine of Man in the Theology of Karl Barth*, PhD, Evanston: Northwestern University 1965.

6 J.H. Cone, *Zeugnis und Rechenschaft* (Anm. 4), 54f.

7 Schon 1926 hatte Barth in Amsterdam vor dem Kontinentalen Verband für Innere Mission und Diakonie über „Die Kirche und die Kultur“ gesprochen. Vgl. K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930* (GA III), Zürich: TVZ 1994, 6-40.

8 K. Barth, „Die Theologie und die Mission in der Gegenwart. Vortrag gehalten an der Brandenburgischen Missionskonferenz in Berlin am 11. April 1932“, in: *Zwischen den Zeiten* 10 (1932), 189-215 [wiederabgedruckt in: K. Barth, „Theologische Fragen und Antworten“, in: *Gesammelte Vorträge* 3, Zollikon: Evangelischer Verlag 1957, 100-126], 204. Vgl. K. Barth, *KD* IV/3, § 72 bes. 991-1007.

gar nicht vor. Er wurde gewissermaßen nachträglich durch den Bericht des Basler Missionsdirektors Karl Hartenstein (1894-1952) zum Leitbegriff der ganzen Konferenz. Hartenstein war Barth seit dessen Basler Zeit freundschaftlich verbunden und hatte schon früh auf die Bedeutung seiner Theologie für die Mission hingewiesen.⁹ Zusammen mit Walter Freytag (1899-1959) gehörte Hartenstein zugleich zu den Repräsentanten der Heilsgeschichtlichen Schule, die durch den ebenfalls in Basel wirkenden Neutestamentler Oskar Cullmann (1902-1999) inspiriert war. Barth selbst stand diesem eschatologischen, gelegentlich auch apokalyptischen Denken „im Blick aufs Ende“ eher reserviert gegenüber.¹⁰

Auf der Willinger Konferenz hatte die vom *social gospel* inspirierte amerikanische Delegation unter Leitung von Paul Lehman (1906-1994) von der „mission of God“ gesprochen und meinte damit Gottes Wirken in der Geschichte. Avantgardistisch für ihre Zeit nahmen sie bereits befreiungstheologisches Gedankengut vorweg als sie proklamierten, dass „Gott sein Gericht und seine Gnade in den revolutionären Bewegungen unserer Zeit aus[übt]“¹¹. Die erste Fassung des Berichts der Sektion 1, wurde denn auch durch das Plenum abgelehnt. Diese Interpretation kam jedoch in dem federführend von Hans Hoekendijk (1912-1975) und Hans Jochen Margull (1925-1982) geleiteten Studienprozess „Mission als Strukturprinzip“¹² zur Entfaltung und lebt in den Befreiungstheologien fort. Ahn Byung-Mu (1922-1996) und Suh Nam-Dong (1918-1984) etwa, die Gründungsväter der südkoreanischen Minjung-Theologie, berufen sich explizit auf die *Missio Dei*.¹³

9 Vgl. K. Hartenstein, ‚Theologische Besinnung‘, in: W. Freytag (Hg.), *Mission zwischen gestern und morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen*, Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag 1952, 51-72; ders., ‚Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen?‘, in: *Zwischen den Zeiten* 6 (1928), 59-83.

10 W. Freytag, *Mission im Blick aufs Ende (Reden und Aufsätze II)*, München: Kaiser 1961, 186-198. Vgl. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1946; ders., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr 1965.

11 Zitiert bei H.H. Rosin, *Missio Dei. An examination of the origin, contents and function of the term in Protestant missiological discussion*, Leiden: Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research 1972, 25.

12 Vgl. H.J. Margull (Hg.), *Mission als Strukturprinzip. Ein Arbeitsbuch zur Frage missionarischer Gemeinden*, Genf: Oekumenischer Rat der Kirchen 1968.

13 Vgl. B.-M. Ahn, ‚Was ist die Minjung Theologie?‘, Zur ‚Theologie des Volkes‘ in Südkorea‘, in: *Junge Kirche* 43 (1982), 290-296, 290; N.-D. Suh, ‚Zwei Traditionen fließen ineinander‘,

Hoekendijk, von Haus aus eher pfingstlerisch-evangelikal geprägt, sympathisierte selbst mit Barthschem Denken und fürchtete die Geister, die er gerufen hatte. Von der Theologischen Fakultät der Universität Utrecht letztendlich wegen seines angeblich freisinnigen Denkens vertrieben, geriet er am Union Theological Seminary in New York in den Strudel der Schwarzen Theologie. Zudem war er in zweiter Ehe mit der feministischen Theologin Letty Russel (1929-2007) verheiratet. So saß er Zeit seines Lebens zwischen allen Stühlen und wurde dadurch zur tragischen Figur der holländischen Missionswissenschaft.

Die andere Rezeptionslinie des Barthschen *Missio Dei*-Gedankens führt direkt in die Heilsgeschichtliche Schule, die ihn allerdings in ihrem Sinne aufnahm – das ausführende Organ der göttlichen Mission bleibt die Kirche. Der lutherische Missionstheologe Georg Vicedom (1903-1974), befreiungstheologischem Denken unverdächtig, machte dies zum Leitgedanken seiner Missionstheologie.¹⁴ Vor, während und nach Willingen war, was *Missio Dei* bedeutet, also stets davon abhängig wer es gebrauchte.

Barths zweite in unserem Zusammenhang interessante Intervention ist sein kategorisches „Nein!“ Zu Brunners Rede vom „Anknüpfungspunkt“.¹⁵ Seine explizite und implizite Kritik an Schleiermacher, Troeltsch, Tillich und dem ganzen Kulturprotestantismus ist Legende. Eine protestantische Theologie der Kultur ist mit Barth nicht zu haben. Der Taiwanese C.S. Song (*1929), der in Edinburgh bei dem Barth-Schüler Thomas F. Torrance (1913-2007) studiert, aber auch noch selbst in Basel zu Barths Füßen gesessen und später am Union Seminary in New York über ‚Offenbarung und Religion‘ bei Barth und Tillich promoviert hat,¹⁶ schreibt dazu im Rückblick:

I just referred to the two great Western theologians of the 20th century [Barth und Tillich]. They were aware that they were doing theology in Western setting. But I am not sure whether they

in: J. Moltmann, *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984, 173-213, 206 u.ö.; V. Küster, *A Protestant Theology of Passion. Korean Minjung Theology revisited*, Leiden: Brill 2010.

14 Vgl. G.F. Vicedom, *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, München: Kaiser 1958.

15 Vgl. K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner (Theologische Existenz heute 14)* München: Kaiser 1934. Schon in ders., *Die Theologie und die Mission (Anm. 8)*, 199 und 214 [110 und 125].

16 C.S. Song, *The Relation of Divine Revelation and Man's Religion in the Theologies of Karl Barth and Paul Tillich*, PhD, New York: Union Theological Seminary 1964.

were aware of the “contextual” nature of their theology, even less so most Western theologians who have come after them. But after the initial stage in which I was held captive by my Western theological mentors such as Karl Barth and Paul Tillich as well as T.F. Torrance [...] I ventured into the quest of the nature and truth of Christian theology on my own and developed my theology informed by stories. Stories, especially stories from Asia and stories from Taiwan, enabled me to develop theological methods and construct Christian faith and theology quite different from Western theologies.¹⁷

Song spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Transposition“¹⁸ „Von Israel nach Asien“¹⁹ die zu einer „Praxis der Theologie mit einem Dritten Auge“ führt.

Der Begriff „Drittes Auge“ ist dem Buddhismus entlehnt. [...] Die Theologie mit der die meisten von uns aufgewachsen sind und in der wir uns heimisch fühlen, ist eine Theologie des ersten oder zweiten Auges, eine zweidimensionale Theologie. Weil sie einer dreidimensionalen Wahrnehmung nicht fähig ist, bleibt sie letztendlich eine oberflächliche Theologie, obwohl von ihr eine lange Wegstrecke abgesteckt ist: zweitausend Jahre Kirchengeschichte, gekennzeichnet von westlichen Denk- und Lebensgewohnheiten. [...] Doch wird es der Einübung bedürfen, Christus mit chinesischen, mit japanischen, mit afrikanischen, mit lateinamerikanischen Augen wahrzunehmen.²⁰

In Barths Terminologie ausgedrückt, geht es Song um die Suche nach jenen „Anknüpfungspunkten“, denen dieser ein klares „Nein!“ entgegengesetzt hat.

Er [der Missionar] wird aber wissen, daß es sich dabei um die Freiheit des Dienstes, seines Dienstes als Botschafter handelt, dessen Meister das Wort, und zwar das geschriebene Wort ist, nicht aber die Freiheit, dem Evangelium nach seinem pädagogischen Ermessen

17 C.S. Song, ‚Theological Transpositions‘, in: *theologies and cultures* 7 (2010), 10-28.

18 Vgl. C.S. Song, *The Compassionate God*, Maryknoll (NY): Orbis Books 1982, 5-12.

19 C.S. Song, ‚Von Israel nach Asien. Ein theologischer Sprung‘, in: *Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene* (Konferenz Europäischer Kirchen in Genf), Frankfurt am Main: Lembeck 1976, 10-29.

20 C.S. Song, *Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 22f.

eine indische, chinesische oder afrikanische Gestalt zu geben, d.h. es in ein neues System zu bringen. [...] Nicht auf eine besondere geschichtliche Gestalt des Evangeliums, weder auf eine europäische, noch auf eine asiatische oder afrikanische wird er sein Augenmerk richten, sondern auf die eine wesentliche und überlegene Gestalt, deren Konkretion eben die Offenbarung ist, die ihm wie dem Prediger in der Heimat die Schrift und nur die Schrift bezeugt.²¹

Die Folgen sind etwa bei dem Lausanner Missiologen Klauspeter Blaser (1939-2002) zu besichtigen, der in den 1980ern seinem Büchlein über die kontextuellen Theologien ursprünglich den Titel „Vom Dritten Reich zur Dritten Welt“ bzw. „Von Barmen zu den Armen“ geben wollte.²² Der Meister hingegen ließ seinen Assistenten Eberhard Busch (*1937) einen von ihm dann selbst unterzeichneten Brief aufsetzen, um auf eine Einladung von Kosuke Koyama (1929-2009) zu einem Beitrag für eine Sondernummer des *South East Asia Journal of Theology* über Barths Theologie zu reagieren:

Ihr lieben Christen in Südostasien! [...] Ob und wie die von mir vorgetragene Theologie Euch verständlich und interessant sein kann? Ob und inwiefern Ihr in der Richtung, in die ich gehen zu sollen meinte, und an der Stelle, an der ich einen Punkt setzen mußte, weiterfahren könnt? [...] Nun ist es Eure Aufgabe, in eurer neuen, anderen und eigenen Lage mit Kopf und Herz, mit Mund und Händen christliche Theologie zu treiben. [...] Ich kann Euch dazu nur Mut machen: Ja, *tut* das nur – sagt das, was Ihr um Gottes willen als Christen zu sagen habt, verantwortlich und konkret wirklich mit Euren *eigenen* Worten und Gedanken, Vorstellungen und Handlungsweisen! [...] Ihr müßt wahrhaftig nicht „europäische“, „abendländische“ Menschen, geschweige „Barthianer“ werden, um gute Christen und Theologen zu sein. Ihr dürft fröhlich *südostasiatische* Christen sein. Seid es! Seid es weder hochmütig noch kleingläubig im Blick auf die euch umgebenden Religionen und die in Euren Ländern regierenden Ideologien und „Realitäten“! Seid es in aller Offenheit für die in Eurer Gegend ja so

21 K. Barth, *Die Theologie und die Mission* (Anm. 8), 214 [124f].

22 Vgl. K. Blaser, *Volksideologie und Volkstheologie. Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung*, München: Kaiser 1991.

brennenden Probleme und für Eure ganz bestimmten und besonderen Mitmenschen [...].²³

Am folgenreichsten im negativen Sinne war Barths dritte Intervention, die Feststellung nämlich, dass alle Religion – wohlgermerkt einschließlich der christlichen – Unglauben sei.²⁴ Theologisch ebenso wie die *Misio Dei* in Gottes Unmittelbarkeit begründet, lässt diese Aussage keinen Raum für eine christliche Theologie der Religionen, geschweige denn einen interreligiösen Dialog. Hendrik Kraemer (1888-1965) hat diesen Gedanken mit seiner im Auftrag des Internationalen Missionsrates zur Vorbereitung der Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 geschriebenen Streitschrift „Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt“ Gehör verschafft.²⁵

D.T. Niles (1908-1970) aus Sri Lanka, einer der Pioniere der modernen ökumenischen Bewegung nicht nur in Asien kolportiert über ein Gespräch mit Barth (1935):

Barth talked to me about our Christian communities in Asia in the midst of other faith. In the course of the conversation he said: ‘Other religions are just unbelief’. I remember replying with the question ‘How many Hindus, Dr. Barth have you met?’ He answered: ‘No one’. I said, ‘How then do you know that Hinduism is unbelief?’ He said: ‘A priori.’ I simply shook my head and smiled.²⁶

23 ‚Brief Nr. 96: An Christen in Südostasien 1968‘, in: K. Barth, *Offene Briefe 1945-1968* (GA V), Zürich: TVZ 1984, 551-556. Der ursprünglich in Deutsch geschriebene Brief, wurde von Wiliam Rader ins Englische übersetzt. Vgl. *South East Asia Journal of Theology* 11 (1969), 3-5. Dieses Barth Zitat scheint zu einer Art Wanderlogion geworden zu sein. Einem indischen Studenten soll Barth das Folgende gesagt haben: „Mein lieber Freund, um Ihnen zu antworten, müßte ich selbst ein Inder sein. Das ist *Ihre* Aufgabe. [...] ich habe getan was ich tun konnte, hier in diesem Land und auf diesem Kontinent. Und es ist unmöglich für mich, Ihnen zu sagen, was sie in Indien zu tun haben. Sie können glücklich sein, daß sie jünger sind als ich und daß sie Inder sind. [...] dann müssen sie dieselbe Sache in *indischer* Weise erzählen: nicht in der kontinentalen, in der europäischen Weise, aber dieselbe Sache – bitte, dieselbe Sache ohne mit der Sprache die Sache selbst zu ändern.“ K. Barth, *Gespräche 1964-1968* (GA IV), Zürich: TVZ 1997, 344. Vgl. A. Hoekema, ‚Barth and Asia: ‚No Boring Theology‘, in: *Exchange* 33 (2004), 102-131.

24 Vgl. K. Barth, *KDI/2*, §17, 304 und 327.

25 H. Kraemer, *Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1940.

26 D.T. Niles, ‚Karl Barth – A Personal Memory‘, in: *The South East Asia Journal of Theology* 11 (1969), 10-13, 10f.

Ein gutes halbes Jahrhundert später schreibt C.S. Song:

In his doctrine of the Word of God Karl Barth speaks of ‘the Revelation of God as the Abolition of Religion’ and ‘Religion as ‘Unbelief’ [...] Although Barth did not exempt Christianity as a religion from his theological judgement, his negative view of religion did not contribute to understanding of other religions.²⁷

Barth selbst ist de facto mit seiner Lichtelehre²⁸ auf das Exklusivismus-Inklusivismus Dilemma einer christlichen Theologie der Religionen eingeschwenkt. Er bewegt sich in seiner Argumentation dabei in unmittelbarer Nähe zum anderen großen Karl, Rahners Lehre von den „anonymen Christen“.²⁹ Ein steter Stachel in seinem Fleisch war für Barth in diesem Zusammenhang wohl Katsumi Takizawa (1909-1984), der von seinem buddhistischen Lehrmeister Kitaro Nishida (1870-1945) zu Barth geschickt worden war.³⁰

Er [Nishida] antwortete mir: „Heute lieber bei Theologen als bei Philosophen, da jene viel interessanter sind als diese. Selbst bei Heidegger fehlt vorläufig etwas, was in Wahrheit nottut, nämlich Gott. Gehe also am besten zu Karl Barth, der auch unter den Theologen der festeste ist.“³¹

Takizawa beschreibt seinen ersten Eindruck von der barthschen Lehre in beredten Worten:

Im großen Hörsaal, in dem sich fast 500 Studenten versammelten, nahm ich ganz vorne Platz, etwa in der fünften Reihe und direkt vor dem Katheder, damit ich kein Wort des Lehrers überhörte. Um mich herum gab es vielleicht 20 Studenten aus der Schweiz. Als Professor Barth hereintrat, standen etwa 10 SA-Studenten sporenklirrend auf und schrien laut „Heil Hitler“. Karl Barth stand

27 C.S. Song, *Jesus in the Power of the Spirit*, Minneapolis: Fortress Press 1994, 87 Anm. 26.

28 Vgl. K. Barth, *KD VI/3*, § 69,2.

29 Vgl. K. Rahner, ‚Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen‘, in: ders., *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln [etc.]: Benzinger 1962, 136-158.

30 Vgl. V. Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999, 102-128; S. Hennecke, ‚Incarnation as Awakening. Katsumi Takizawa Reading Karl Barth‘, in: *Exchange* 36 (2007), 144-155.

31 K. Takizawa, ‚Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan‘, in: Y. Seiichi & U. Luz, *Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern*, München: Kaiser 1973, 139-159, 144.

unerschütterlich wie ein Eichbaum hinter dem Katheder, betete kurz und sang mit den Studenten einige Verse aus dem Gesangbuch. Dann begann er zu lesen. Die „Jungfrauengeburt“ war ausgerechnet das Thema dieses Semesters. Ich hörte zu, als wäre ich ganz mit Seele und Leib Ohr geworden. Ich wusste nicht, wie mir geschah, aber eine unsagbare Freude erfüllte mich. Nirgendwo sonst, in keinem Hörsaal und Seminar der Philosophen, fühlte ich mich selbst so frei wie hier. Trotz meiner Unwissenheit und meiner sprachlichen Schwierigkeiten war mir seine Erklärung des Glaubensbekenntnisses – „empfangen durch dem Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria“ – nicht ganz fremd, sondern so klar und vertraut, als ob es unmittelbar mich und mein eigenes Sein selbst angehe.³²

In der Folge weihte Takizawa sein Leben daran, eine Synthese aus den Lehren seiner zwei Meister zu entwickeln und den gemeinsamen Grund von Buddhismus und Christentum zu finden. Er übt dabei durchaus Kritik in beide Richtungen. Nishida habe die Unumkehrbarkeit des Verhältnisses von Gott und Mensch nicht genügend betont und Barth nicht zwischen „Christus, dem ewigen Sohn Gottes“ und dem „Jesus im Fleisch“ zu trennen gewusst. Dies resultiert bei Takizawa in einer Reduktion der Christologie auf ihre Vorbildfunktion bei gleichzeitiger Aufwertung der Anthropologie. Gott bildet sich in jedem Menschen ab.

Auf dem Sterbebett wollte Barth es dann angeblich alles noch mal ganz anders machen und die Dogmatik neu schreiben im Angesicht der anderen Religionen. Eberhard Busch erinnert sich:

Im weiteren Verlauf des Gesprächs suchte ich ihn von seinem Bedrücktsein abzulenken, indem ich ihm eine Aufgabe schmackhaft machen wollte. Tatsächlich griff er den Vorschlag schnell auf und erklärte: Er hätte wahrhaftig große Lust, nun noch einmal ein neues Buch zu schreiben, ein richtig *neues*, über ein Thema, das ihm kaum jemand zutrauen würde – eine *Symbolik* unter Einbezug auch der heutigen großen Religionen auf der Erde. Er würde dabei allerdings genau umgekehrt verfahren als so, wie man sonst solche Aufgabe anfasst. Er würde strickt von innen nach außen verfahren. Er würde nicht aufgrund eines allgemeinen Religionsbegriffs an die Sache herangehen und die verschiedenen Religionen unter

32 K. Takizawa, *Was und wie ich bei Karl Barth gelernt habe*, bisher unveröffentlicht, masch. 21 S., 6f.

diesem Dach versorgen. Sondern er würde von der Erkenntnis des biblischen Evangeliums her denken, wie sie alle der Gnade Gottes bedürftig, aber auch von ihr umfungen sind. Zunächst wäre dabei die Erkenntnis der reformierten Lehre und darauf deren Verhältnis zur lutherischen Lehre und zu der der anderen evangelischen Kirchen zu besprechen. Dann müsste sich der Kreis mit der Betrachtung des Verhältnisses zur römischen und zur östlich-orthodoxen Sicht weiten. Also, die Symbolik würde zu einer ökumenischen Theologie anwachsen, zu der für ihn auch die Theologien des Judentums gehören müssen. Aber nicht genug damit, es müsste sich zuletzt der Kreis auf die Darstellung der Beziehung zu den nicht-biblischen Religionen ausweiten. Der entscheidende Punkt bei dem allen wäre, dass in aller Offenheit und Beweglichkeit hier vom Evangelium Jesu Christi her gedacht werde und nicht von einem Religionsbegriff her. Wohlan!, sagte ich zu Barth, und er meinte: wait and see! Jedenfalls denke er, dass für eine heutige Theologie dieses Thema dran ist.³³

Die Formulierung lässt allerdings offen, ob Busch Barth nur vorgeschlagen hat, ein neues Buchprojekt anzupacken oder das Thema gleich mit suggeriert hat. Jedenfalls folgen Barth hier mitgeteilte Erwägungen dem Duktus seines bisherigen Denkens. So bleiben das Barthsche Metauniversum und die *bricolage* der kontextuellen und Interkulturellen Theologie letztendlich zwei Parallelwelten. Allein der Trickster Barth wird wohl weiterhin fröhlich in beiden herumspuken und die Barthianer genauso narren, wie „die Gebildeten unter seinen Verächtern“.

2. MISSION REVISITED

Die theologische Reflexion über Mission ist aus den Curricula europäischer theologischer Fakultäten schleichend verschwunden. Lehrstühle für Missions- und Religionswissenschaft bzw. Ökumenik wurden gestrichen, herabgestuft oder nicht wiederbesetzt, wie in Tübingen, Birmingham und an den meisten niederländischen Fakultäten. Die Neubesetzungen der verbleibenden Lehrstühle verschoben den Akzent oft in Richtung Religionswissenschaft. Die Ökumenik ist in Gestalt klassischer Kontroverstheologie praktisch in der Dogmatik aufgegangen. Teilbereiche der

33 Vgl. E. Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965-1968*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 520 (Dienstag 16.1.1968).

Missionswissenschaft haben in der praktischen Theologie eine neue Heimat gefunden.

Was ist der Ertrag von einem Jahrhundert akademisch-theologischer Reflexion über Mission, die ihren Ausgang im missionarischen Neuaufbruch des 19. Jh. nahm und mit Gustav Warneck in den Evangelisch-Theologischen Fakultäten in Deutschland ankam? Theo Sundermeier hat in dem von ihm mit initiierten „Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe“, eines der letzten seiner Art in Europa, sechs Modelle einer Theologie der Mission unterschieden, die noch stets als Orientierungsrahmen dienen können.³⁴

Übersicht 1: Theologische Modelle der Mission (Theo Sundermeier)

KONVERSIONSMODELL	KIRCHENPFLANZUNGSMODELL
<i>adressatenorientiert</i>	
Individuum Evangelikale; Kirchenwachstums- bewegung; J. Schmidlin	Kirche Löwener Schule (P. Charles; J. Masson)
HEILSGESCHICHTLICHESMODELL	VERHEISSUNGSGESCHICHTLICHESMODELL
<i>begründungsorientiert</i>	
Heilsgeschichte vs Weltgeschichte Gott – Kirche – Welt	Heilsgeschichte = Weltgeschichte Gott – Welt – Kirche [„ex-zentrisch“] „für“ andere
„Missio Dei“	
O. Cullmann; B. Sundkler; D. Bosch	J. Hoekendijk; H.J. Margull
KOMMUNIKATIONSMODELL	HERMENEUTISCHES (PRÄSENZ-) MODELL
<i>methodenorientiert</i>	
Risiko: Einrichtungsverkehr (S→E) H. Kraemer; E. Nida; H. Balz	dynamische Wechselwirkung „mit“ anderen T. Sundermeier

Die Sundermeierschen Modelle lassen sich aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte und ihres inhaltlichen Bezuges zu drei Paaren ordnen. Die beiden ältesten sind adressatenorientiert. Das Konversionsmodell lässt

³⁴ Vgl. T. Sundermeier, ‚Theologie der Mission‘, in: K. Müller & T. Sundermeier (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin: Reimer 1987, 470-495.

sich auf dem evangelikalen Flügel der Missionsbewegung verorten. Oft eschatologisch-apokalyptisch ausgerichtet, zielt es auf die Bekehrung des Einzelnen vor dem Ende. Das Kirchenpflanzungsmodell katholischer Provenienz setzt demgegenüber auf Schaffung von Strukturen und Gemeinschaftsbildung.

Als eine erste Antwort auf die „Krise der Mission“, die nach dem Ende des zweiten Weltkrieges nie mehr ihren alten Einfluss zurückgewinnen sollte,³⁵ findet das Konversionsmodell in der Heilsgeschichtlichen Schule gewissermaßen seinen ideologischen Überbau und wird zugleich ekklesiologisch eingeholt. In einer progressiven Reduktion läuft die heilsgeschichtliche Erwählung von der Schöpfung über das Volk Israel und den „Rest“ auf Jesus Christus zu und weitet sich danach in „progressiver Expansion“ über Apostel und Kirchen auf das Reich Gottes hin aus.³⁶ Das Verheißungsgeschichtliche Modell kehrt demgegenüber die Reihenfolge Gott – Kirche – Welt um in Gott – Welt – Kirche. Die Kirche ist „exzentrisch“ zur Welt. Was sie nicht marginalisieren, sondern gerade in Beziehung zur Welt setzen soll. Kirche ist „Kirche für andere“ um mit Bonhoeffer zu sprechen. Diese begründungsorientierten Modelle reklamieren beide den *Missio Dei*-Gedanken für sich.

Eine zweite Strategie der „Krise der Mission“ zu begegnen war methodischer Art. Wiederum auf dem evangelikalen Flügel wurde das Kommunikationsmodell entwickelt. Wenn wir verstehen lernen, wie Kommunikationsprozesse funktionieren, kann der Missionar als Sender die Botschaft des Evangeliums optimal an den zu bekehrenden Empfänger übermitteln. Dem Risiko des Einbahnverkehrs vom Sender zum Empfänger begegnet Sundermeier mit dem hermeneutischen Modell, das von einer dynamischen Wechselwirkung ausgeht und den Fremden fremd sein lassen will. Unter der Hand wird dabei das Bonhoeffersche „für“ andere zu einem „mit“ anderen. Insofern ließe sich in diesem Zusammenhang auch von einem *Präsenzmodell* sprechen.

Obwohl geschichtlich nacheinander entstanden, sind alle Modelle noch stets in Gebrauch. Mit dem Konversions- und dem Hermeneutischen Modell sind die beiden möglichen Extrempositionen benannt. Bekehrung des Einzelnen jenseits bestehender kirchlicher Strukturen oder *être présent* bei den Menschen, um ein dialogisches Zusammenleben bemüht. Doch der erste Eindruck kann täuschen. Mein ghanaischer Doktorand etwa, ein von einem koreanischen Missionar bekehrter Muslim,

35 Siehe unten Seite 96.

36 Vgl. B. Sundker, *The World of Mission*, London: Lutterworth 1965, 12f.

leitet in Gushegu im Norden Ghanas das „Projekt Teilen (*project share*)“, finanziert durch freie evangelische Gemeinden in den Niederlanden. Er betet für die Bekehrung seiner muslimischen Mitmenschen, aber er tut das aus einem Habitus des Respekts heraus, indem er seinen Glauben in ihrer Mitte lebt. Seine Doktorarbeit schreibt er über „Beziehungen zwischen Muslimen und Christen unter den Dagbon“, seinem eigenen Stamm. Es sind heute also die verschiedensten Kombinationen selbst zwischen scheinbar gegensätzlichen Modellen denkbar geworden.

Bleibt die Frage der Verhältnisbestimmung von Mission und Dialog. In Kreisen der pluralistischen Theologie der Religionen ist die Entscheidung längst gefallen. Das Zeitalter der Mission und des christlichen Absolutheitsanspruches ist vorbei. Die Religionen sind gleichberechtigte Wege zum Heil, interreligiöser Dialog ist das Gebot der Stunde. Während die Lausanner Erklärung des evangelikalen Flügels der Missionsbewegung von 1974, den Dialog noch ausdrücklich verwirft (*LE 3*), deutet sich in einer Formulierung des Manila-Manifests bereits 1989 eine Trendwende an: „in allen Aspekten unserer evangelischen Arbeit, einschließlich dem interreligiösen Dialog“ (Abs. 3).³⁷ Postmoderne Evangelikale haben kein Problem mehr mit dem Dialog, solange wir über die heute angemessene Form von Mission sprechen jedenfalls. Dies wird allerdings weder dem Geiste des Dialogs noch der Mission gerecht. Wo Dialog draufsteht, sollte auch Dialog drin sein, gleiches gilt für die Mission.

Die Großkirchen sind sich dieser Spannungen zwischen sogenannten Ökumenikern und Evangelikalen unter ihren Mitgliedern wohl bewusst und darum darauf bedacht, Mission und Dialog möglichst auseinanderzuhalten. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat ein Programm für den interreligiösen Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit und eine Kommission für Mission und Evangelisation, der Vatikan unterhält einen Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und eine Kongregation für die Evangelisierung der Völker.

Meine eigene Sicht dieser schwierigen Verhältnisbestimmung lässt sich der salomonischen Lösung altkirchlicher Christologie vergleichen: Mission und Dialog sind demnach „unvermischt und ungetrennt“. Das Doppelgebot des Dialogs lautet: (1) die anderen so verstehen zu lernen, dass sie sich in dem über sie gesagten wiedererkennen können und (2) Zeugnis ablegen vom Besten der jeweils eigenen Tradition. Ein Dialog ohne eigenen Standpunkt ist kein Dialog und nimmt das Gegenüber auch nicht seriös. Zugleich ist festzuhalten, dass wer heute Mission betreiben

37 Vgl. www.lausannerbewegung.de und www.lausanne.org (Stand: 27.05.2013).

will und dies gilt nicht nur für das Christentum, sondern in gleichem Maße auch für die anderen beiden missionarischen Religionen Islam und Buddhismus, dieses dialogisch tun sollte. Ein Habitus des Respekts für die bzw. den anderen ist unabdingbar.

Der Dialog hat demgegenüber seinen Zweck in sich selbst. Je nachdem wer, mit wem über was einen Dialog führt, können die Zielsetzungen unterschiedlich sein. Heute werden in der Regel drei Typen des interreligiösen Dialogs unterschieden. Der *Dialog des Lebens* dient der friedlichen Gestaltung des täglichen Zusammenlebens. Er ist prä-konzeptuell. Menschen können die Feste der jeweils religiös anderen respektieren und selbst in ihren Riten partizipieren, ohne inhaltlich ein tieferes Verständnis davon zu haben. Im *Dialog des Verstandes* treffen demgegenüber die Gelehrten der verschiedenen Religionen aufeinander und begeben sich auf eine gemeinsame Suche nach Wahrheit. Diese konzeptuelle Auseinandersetzung erreicht früher oder später einen Punkt, an dem wir uns darüber verständigen müssen, dass es inkommensurable Unterschiede zwischen den Religionen gibt. Da es hier deutlich um Loyalitäten zum jeweils eigenen Lehrsystem geht, ist das Konfliktpotential hier am größten. Im post-konzeptuellen *Dialog des Herzens* teilen die Mystiker aller Religionen ihre spirituellen Erfahrungen miteinander. Die Bekehrung des anderen ist bei keinem dieser Dialogtypen ein Ziel.

Übersicht 2: Typologie des Interreligiösen Dialogs

TYPUS	SUBJEKTE	EBENE	ZIEL
<i>Dialog des Lebens</i>	alle Menschen	prä-konzeptuell	ethisch: gutes Zusammenleben
<i>Dialog des Verstandes</i>	Intellektuelle	konzeptuell	intellektuell: gemeinsame Suche nach Wahrheit
<i>Dialog des Herzens</i>	Mystiker	post-konzeptuell	spirituell: teilen spiritueller Erfahrung

Im ökumenischen Missionsverständnis der Nachkriegszeit, wie es sich profiliert im verheißungsgeschichtlichen und hermeneutischen bzw. Präsenzmodell abbildet, haben sich Befreiung, Inkulturation und Dialog als generative Themen herauskristallisiert. Die drei eingangs skizzierten Barthschen Interventionen decken dieses Spektrum durchaus ab. Zugleich spiegeln sich darin die theologischen Entwicklungen in der Dritten Welt, denen wir uns nun zuwenden.

3. KONTEXTUELLE THEOLOGIE – INTERKULTURELLE THEOLOGIE

Während die vormalig sendenden Kirchen des Westens von einer „Krise der Mission“ erschüttert wurden, kam es in Afrika, Asien und Lateinamerika zu kirchlichen und theologischen Neuaufbrüchen. Die Auswirkungen des Zweiten Weltkrieges in Übersee hatten vielfach zur Ausweisung oder Internierung der Missionare geführt. Der Kontakt zwischen den westlichen Mutterkirchen und den sogenannten „jungen Kirchen“ wurde unterbrochen. Mit der Konsequenz, dass letztere eigene Strukturen ausbildeten und sich abnabelten. Im Zuge säkularer Emanzipationsbewegungen und kultureller Renaissance entstanden bald auch kontextuelle Theologien. Christliche Intellektuelle, die am Prozess der Nationwerdung (*nationbuilding*) teilnehmen wollen, mussten verantworten, warum sie die Religion der Kolonialherren beibehalten wollten.³⁸

In Lateinamerika organisierten die Armen aus Priestermangel selbst Basisgemeinden, die sich bald auch gegen die Unterdrückung durch die Militärdiktaturen widersetzten. Sie wurden zu Keimzellen der Befreiungstheologie. In Asien, ist das Christentum außer in den katholischen Philippinen und Südkorea, mit einem starken protestantischen Bevölkerungsanteil, in einer absoluten Minderheiten Situation. In Afrika ist es neben traditionellen Religionen und Islam die dritte Kraft. In den beiden letztgenannten Kontinenten steht theologisch die Auseinandersetzung mit der kulturell-religiösen Dimension des jeweiligen Kontexts im Vordergrund. Doch gab es auch hier bereits früh Befreiungstheologien in den Philippinen, Südkorea und Südafrika.

Kontextuelle Theologie war anfangs reine Männersache, darin unterschied sie sich wenig von der westlich-akademischen Theologie, von der sie sich in einem epistemologischen Bruch zu emanzipieren suchte. Die afrikanische Theologin Mercy Amba Oduyoye (*1934) proklamierte auf der Vollversammlung der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (*EATWOT*) in Neu Delhi 1981 jedoch den „Aufbruch im Aufbruch“.³⁹ Seitdem hat sich eine eigenständige Theologie von Frauen aus der Dritten Welt entwickelt, die im Gespräch mit aber unabhängig von sowohl ihren männlichen Kollegen in der Dritten Welt als auch westlichen Feministinnen ihren Weg suchen. Ökologie und die ethnische

38 Vgl. V. Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi* (Anm. 30); ders., *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (Anm. 2).

39 M.A. Oduyoye, ‚Reflections from a Third World Women’s Perspective: Women’s Experience and Liberation Theology‘; in: V. Fabella & S. Torres (Hg.), *Irruption of the Third World. Challenge to Theology*, Maryknoll (NY): Orbis Books 1983, 246-255, 247.

Identität der Stammesvölker sind als neue generative Themen hinzugekommen.

Übersicht 3: Typologie kontextueller Theologie

SOZIO-ÖKONOMISCHER UND POLITISCHER TYP	KULTURELL-RELIGIÖSER TYP
Entwicklungstheologie; Neue politische Theologie (<i>Evolution; Reform</i>)	Akkommodation, Indigenisierung, Übersetzungsmodelle (<i>Kern-Schale-Modell</i>)
Befreiungstheologien (<i>Revolution</i>)	Inkulturations- und Dialogtheologien (<i>Zwiebel-Modell</i>)

Kontextuelle Theologien:

sozio-ökonomische und politische, kulturell-religiöse, ökologische, (ethnische) und Gender-Dimension

Der thematischen Vielfalt steht eine methodische Einheit gegenüber, die sich als hermeneutischer Zirkel zwischen Text und Kontext beschreiben lässt. Da der Text selbst auch in einem bestimmten Kontext entstanden ist, ergibt sich eine zweifache Frage nach dem Kontext, nämlich dem der aktuellen Leserin und dem der Autorin. Was ist die Relevanz des Textes für die jeweilige Leserin in ihrem Kontext und wie lässt sich der „garstige Graben“ überbrücken? Die daraus entwickelte kontextuelle Theologie muss stetig am Text überprüft werden. Wahrt sie die Identität des christlichen Glaubens? Der hermeneutische Prozess ist also ein fortschreitender. Der Text lässt sich nicht in einer Interpretation erschöpfen. Zugleich bedeutet jede Interpretation einen Sinnzuwachs des Textes. Im Streit der Interpretationen müssen diese sich auf dem ökumenischen Forum bewähren. Dieses Dialogkriterium setzt die Formulierung einer interkulturellen Theologie konstitutiv voraus, die zwischen den verschiedenen kontextuellen Theologien operiert. Dem interkulturellen Dialog innerhalb der bereits 1976 in Daressalam gegründeten Ökumenischen Vereinigung von Dritte Welt Theologen korrespondiert die Theoriebildung innerhalb der akademischen Theologie in Westeuropa, die sich als „Entdeckung des Anderen“ charakterisieren lässt. Werner Ustorf spricht in diesem Zusammenhang von einem Akt „theologischer Reue des Nordens“.⁴⁰ Heute zeichnet sich demgegenüber eine Immunisierungsstrategie ab. In Westeuropa wird wieder Theologie getrieben, als hätte es die kontextuellen Theologien nie gegeben.

40 W. Ustorf, „The Cultural Origins of „Intercultural Theology“, in: *Mission Studies* 25 (2008), 229-251, 229 und 243.

4. KONTEXTUALITÄT UND DIALOGIZITÄT ALS THEOLOGISCHE EXISTENZFORMEN

„Doing theology“ – „Theologie treiben“ ist ein kontextuelles Geschäft. Es gilt immer wieder neu auf die Erfahrungen der Menschen vor Ort in ihrer jeweiligen Situation einzugehen. Wenn es nicht gelingt, die Relevanz des „Wortes Gottes“ für sie zu entfalten, verhallt die Botschaft ungehört. Das ist nicht nur das Credo bekennender Barthianer unter den kontextuellen Theologen wie James Cone oder C.S. Song, auch Ernst Lange (1927-1974) wusste es und wurde dafür von dem Barthianer Rudolf Bohren (1920-2010) aufs Übelste diffamiert.⁴¹ Solche Dissonanzen lassen aufhorchen. James Cone reklamierte für sich Barth gegen die Barthianer – das Eingangs über den Trickster Barth gesagte könnte ihm Recht geben.

Schon Emil Brunner hat auf Jesus Christus als den hermeneutischen Schlüssel verwiesen um sich Anknüpfungspunkte in der Kultur zu erschließen. Barth schmetterte dem sein „Nein!“ entgegen; getrieben von seiner Sorge um den Nazi-Spuk der Deutschen Christen. In seiner eigenen Kontextgebundenheit ist er dabei über das Ziel hinausgeschossen. Identitäts- und Dialogkriterium verhindern, dass das „Wort Gottes“ im Sinne des Kontextes instrumentalisiert wird. Das „Versprechen“ der generativen Themen des Textes mit denen des Kontextes sorgt ja gerade dafür, dass das Wort zu seinem Recht kommt. Menschen sind in Geschichten verstrickt, die nie nur ihre eigenen sind.⁴² Es sind immer Geschichten, die wir mit jemandem teilen. Wir erkennen uns dabei selbst im Antlitz des Anderen. Diese Begegnung mit dem Anderen ist grundsätzlich offen für die Begegnung mit Gott.

Zugleich gilt, dass Dialog und Konflikt zwei Seiten einer Medaille sind. Diese Begegnung mit dem Anderen wirft uns auf uns selbst zurück. Sie verstört und kann zu Fremdenhass führen. Auch unser Gottesbild ist nicht frei von Ambivalenzen und die „Dunklen Seiten Gottes“ erschrecken uns.⁴³

41 Vgl. P. Krusche, „Die Schwierigkeit Ernst Lange zu verstehen. Anmerkungen zu dem Versuch von Rudolf Bohren“, in: *Pastoraltheologie* 70 (1981), 430-441.

42 Vgl. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Klostermann 1985.

43 Vgl. W. Dietrich & C. Link, *Die Dunklen Seiten Gottes*, 4. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002 [1995] und 2000.

Interreligiöser Dialog und Inkulturation sind generative Themen, die im Barth'schen System keinen Platz haben. Der Jesuit Aloysius Pieris (*1934), einer der profiliertesten Dialogtheologen Asiens, schreibt dazu:

In dismissing the immanentist thesis coming down from Schleiermacher to Otto, a thesis that postulated 'a religious a priori' in the human person, Barth initiated an evangelistic theology that reduced the notion of religion to a blasphemous manipulation of God or at least an attempt at it. [...] In the militant stream of liberation theology, this Barthian view of religion dovetails neatly with Marx's equally evangelistic and Eurocentric evaluation of religions and cultures.⁴⁴

Protestantische Befreiungstheologen in Südkorea und Südafrika etwa haben sich demgegenüber wiederholt auf Barth und Barmen berufen.⁴⁵ Während Barth in seiner Streitschrift „Theologische Existenz heute“ früh auf die missliche Lage der Juden anspielt,⁴⁶ schweigt die Barmer Theologische Erklärung dazu. In seinem Bemühen Gott das Wort zu reden, bleibt das Evangelium – die gute Nachricht für die Armen und Unterdrückten – auf der Strecke. Was bleibt ist ein in der *Missio Dei* gegründeter kritischer Habitus. Barths Interventionen hatten aufgrund ihres performativen Charakters kontextuelle Wirkkraft, kontextuelle Theologie im programmatischen Sinne waren sie nicht. Oder aber, der Trickster Barth hat die Monomanität seines Projektes bewusst inszeniert als Gegenentwurf zu den Monstrositäten des Dritten Reiches. Wie dem auch sei, die interkulturelle Existenz ist heute keine Option, sondern eine Gegebenheit, und wer „Nein!“ zu ihr sagt, dem bleibt nur der Rückzug aus der Welt, die doch noch stets Gottes Schöpfung ist. Interkulturelle Theologie jedenfalls will Gott darin immer wieder aufsuchen.

44 A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll (NY): Orbis Books 1988, 91.

45 Vgl. B.-M. Ahn, ‚Zur dritten These der Barmer Erklärung‘, in: ders., *Draußen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea. Theologische Beiträge und Reflexionen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 146-150; N. Koopman, ‚The reception of the Barmen Declaration in South Africa‘, in: *Ecumenical Review* 61 (2009), 60-71.

46 K. Barth, *Theologische Existenz heute!*, München: Kaiser 1984 [1933].