

MISSIONARISCHE ANPASSUNG ALS THEOLOGISCHES PRINZIP *

von Josef Müller

Als Joseph SCHMIDLIN seine Missionslehre herausgab, war der erste Weltkrieg gerade beendet. Kolonialpolitisch bahnten sich entscheidende Wandlungen an. Deutsche Missionare mußten sich im Ausland klug zurückhalten. Das Problem der Akkommodation gewann neue Aktualität. Diese Aktualität erkannte man nicht nur in Deutschland, sondern in allen missionswissenschaftlichen Schulen, die zum gleichen Zeitpunkt entstanden. Doch schien Akkommodation, vor allem für die deutsche Schule, ein Methodenproblem zu sein. Die Frage der Glaubensinterpretation blieb ausgeklammert.

Heute dürfte der alte Streit um Kleidung und Lebensweise, Kirchenbau und andere periphere Dinge ausgestanden sein. Dafür erhebt sich eine andere Frage: Wie weit haben die jungen Kirchen das Recht, das Mysterium Christi und Gottes vom eigenen Verstehenshorizont her anzugehen?

Die hermeneutische Diskussion zeigt, daß dieser Verstehenshorizont nicht übersprungen werden kann. Aber kann er auch einfach übernommen werden? Die alte Streitfrage um den „Anknüpfungspunkt“ muß hier ansetzen.

1. Der Ansatz: die vermittelte Offenbarung

Die neuere Exegese hat nachgewiesen, daß die Offenbarung keine Summe übernatürlicher zeitloser Wahrheiten ist, sondern vom Heilshandeln Gottes kündigt, der sich „dem Volk, das er sich erworben hatte, durch Wort und Tat als einzigen wahren und lebendigen Gott so geoffenbart hat, daß Israel Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr“¹. Dieses Handeln Gottes, das den Menschen zum Partner erhebt, gipfelt in der personalen Selbstaussage in Jesus Christus, der der Welt endgültig Gottes Heil zugesprochen hat. Offenbarung umfaßt gewiß Gottes Herrschaftsanspruch in Tat und Wort als Heilsangebot und Verheißung für die Welt. Sie umfaßt aber auch die Antwort des Menschen; denn es gibt keine Offenbarung ohne den Menschen, der sie gläubig annimmt. Das Medium des menschlichen Glaubenszeugnisses ist ein konstitutives Element der Offenbarung, wie sie uns heute vorliegt. Offenbarung hat dialogische Struktur, sie ist Gespräch in Ereignissen. Das Geschehen eröffnet sich, indem es sich ereignet, einen Horizont der Erfahrung, in dem es sich verstehbar ereignen kann. Das Geschehen selbst und seine Deutung im Wort

* In diesem Beitrag wird die Thematik einer Untersuchung dargestellt, die als Dissertation dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster vorgelegen hat und demnächst als Band 31 der Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte im Verlag Aschendorff erscheinen wird.

¹ II. Vat. Konz., Dogmatische Konstitution *De divina revelatione*, Nr. 14

des berufenen Zeugen sind keine aufeinander folgenden Stadien eines längeren Prozesses, vielmehr wird das Geschehen dadurch zum Ereignis, daß es sich in einem Verstehenshorizont ereignet, in dem es sich auch auslegt. Dieser Verstehenshorizont ist von den Denkformen einer bestimmten Umwelt geprägt, auch wenn diese Denkformen sich oft erst innerhalb der Offenbarungsgeschichte herausgebildet haben und in ihrem Ungenügen zeigen, daß Gottes Selbsterschließung nie endgültig interpretiert ist.

Wie das Alte Testament bezeugt, hat das Wort des Propheten für den gesamten Auslegungsprozeß konstitutive Bedeutung. Dieses Wort ist im Kern Jahwes Wort; in der Anpassung an die konkrete Situation, in der es gesprochen wird, ist es das Wort des Propheten und damit Menschenwort. Es ruft die Geschichte in Erinnerung, interpretiert sie, aktualisiert sie, läßt sie zum Anruf werden und mündet schließlich in ein Überlieferungsgeschehen, in dem das Wort eine Wirkungsgeschichte bekommt; es schafft Kontinuität im Fluß des Geschehens, es interpretiert die Verheißungen, überliefert sie den Nachfahren und stellt jede Gegenwart neu vor eine größere angesagte Zukunft.

Die Tatsache, daß alle Selbsterschließung Gottes auf den konkreten Menschen hin und im Bunde mit diesem Menschen geschieht, kommt im Mysterium Jesu Christi zu ihrer Vollendung. In Jesus Christus kommen Gottes Anruf und des Menschen Antwort zur Deckung. Tat Gottes und Tat des Menschen treffen sich in ihm in der Einheit der Person. Christus zeigt in letzter Konsequenz, daß Gott sein Wort im Menschen spricht und alles, was dieser Mensch ist, Organ für Gott werden kann; daß der Mensch den sich selbst offenbarenden Gott in dem einmaligen Menschen Jesus von Nazareth trifft und damit grundsätzlich im Menschen treffen kann. In Christus tritt die menschliche Freiheit als inneres mitkonstituierendes Moment ein in die Freiheit des Gottmenschen. Die Menschlichkeit Jesu zeigt, daß Gott das Menschsein annimmt, ohne es in sich aufzusaugen und nur noch eine leere Hülse davon übrig zu lassen. In Jesus von Nazareth ist das Menschliche nicht verloschen, sondern durch Gott zum Leuchten gebracht worden². Die kreatürliche Freiheit in Jesus Christus kann nicht als bloß äußere Reaktion auf eine rein göttliche Heilsgeschichte aufgefaßt werden; denn gerade auf dem Höhepunkt dieser Geschichte, in Tod und Auferstehung Jesu, tritt die Freiheitsentscheidung des Menschen Jesus als bestimmendes Moment in die Heilsgeschichte ein, gerade insofern diese Geschichte auch Geschichte von seiten Gottes ist. Aber selbst dieses letzte Ereignis, das *mysterium transitus domini*, in dem

² Die Menschlichkeit Jesu hat jedoch für das Akkommodationsproblem mehr den Charakter grundsätzlicher Bedeutsamkeit als konkreter Handlungsanweisung. Alles Handeln der Kirche steht zum Handeln des Gottmenschen lediglich in einem analogen Verhältnis. Das Mysterium der Inkarnation ist schlechthin einmalig. Man kann streng genommen der Kirche weder zwei Naturen, vereinigt in einer göttlichen Person, zuschreiben, noch kann man ihr die Untrennbarkeit von göttlichem und menschlichem Handeln zuerkennen.

sich Jesu Geschick als das alles einlösende Heilswort Gottes zeigt, in dem alles Geschehene seine endgültige Auslegung als Verheißung erfährt, braucht als Ausdruck und Darstellung die Sprache des Kreatürlichen und kann nur so verstanden werden. Auch das Geschehen, in dem sich Gott der Welt endgültig zuspricht, kann sich nur im ausgesprochenen oder unausgesprochenen Verstehen ereignen. Die Überlieferung Gottes an die Welt geht damit ein in die verstehende Überlieferung derer, die sie erfahren haben. Die Antwort des Menschen wird selbst zum Wort Gottes in der Teilnahme am Wort, das Jesus Christus ist. Gott erschließt sich der Welt im erschließenden Wort derer, die sich ihm erschlossen haben. Damit verweist die Offenbarung auf jenen „Raum der Gläubigen“, die das Wort bereits angenommen haben. In diesem Raum ist die Schrift entstanden.

Offenbarung, wie sie uns in der Schrift verwahrt ist, ist darum immer schon durch glaubende Zeugen vermittelt. Gott spricht durch Menschen. Das beweist auch und gerade die Schrift, die in einer konkreten Sprache spricht, in den Vorstellungs-, Rede- und Denkweisen eines bestimmten menschlichen Umkreises, in dem der einmal vorgegebene Stoff immer wieder ausgelegt wird. Die Aufgabe der Interpretation ist unendlich. Jede Zeit muß sich das Überlieferte zu eigen machen. Auslegung der Schrift bleibt der Gemeinschaft der Glaubenden darum immer aufgegeben als der unendliche Dialog zwischen Mensch und Gott. Der Kanonabschluß ist kein Ende der Interpretation; denn die Schrift empfängt erst im Eschaton ihre endgültige Sinngebung.

Die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, hat darum die Offenbarung nicht nur zu verwahren, sondern zu vergegenwärtigen. Solche Vergegenwärtigung ist kein schlichtes Wiederholen, sondern ein Zur-Sprache-Bringen, wie es der geschichtlichen Situation der Kirche entspricht. Dieses Zur-Sprache-Bringen bleibt an das Christusereignis und damit an das Mysterium einer historischen Person gebunden. Eine Person aber kann man nur bejahen oder verneinen; man kann sie nicht anpassen, sondern nur verstehen. Die Historizität Jesu ist die entscheidende Krisis für alles Daseinsverständnis. Das bedeutet kein Pochen auf *facta bruta*. Aber ohne die historische Verankerung wird Auslegung rasch zur Gnosis. Längst bevor das Neue Testament zur „Schrift“ wurde, hat der Glaube der Gnosis die lebendige *διαδοχή* gegenübergestellt, die „*traditio* und *successio* in einem ist, Wort, das an den Zeugen gebunden, und Zeuge, der an das Wort gebunden ist“³. Das lebendige Wort der Verkündigung lag vor der Schrift. Die frühen christlichen Theologen legten das Selbstbewußtsein der Kirche aus und selbst die späteren Generationen kommen noch zum Glauben als Hörer, nicht als Leser des Wortes (Röm 10,14f). Das Wort ist im Neuen Bund nicht toter Buchstabe, sondern *viva*

³ J. RATZINGER, Primat, Episkopat und *successio apostolica*, in: RAHNER/RATZINGER, *Episkopat und Primat* (Freiburg 1961) 48

vox. Der Mensch ist „Hörer des Wortes“, der, der das Wort verstehend vergegenwärtigt, aber selbst keine Gewalt über das Wort hat, sondern in jenem Empfangen steht, das Glauben heißt und damit bereits der individualistischen Verengung entrissen ist. Er ist durch das Hören jener Gemeinschaft der Glaubenden zugekehrt, die in Christus „ein einziger zu werden berufen ist (Gal 3,28)“⁴.

Die Schriften des Neuen Bundes sind die Schriften, die sich die Gemeinschaft der Glaubenden gab, um in ihnen die apostolische Überlieferung, die παράδοσις ἀποστολική als *norma normans non normata* vergegenwärtigend zu bewahren.

2. Das Glaubenszeugnis der Urkirche als theologische Vielfalt

Offenbarung wird erst durch Verkündigung präsent. Verkündigung aber bedeutet Interpretation, Auslegung des Überlieferten für eine bestimmte Gemeindsituation. Die Schriften des Neuen Testaments bieten die Offenbarung nur in der Vermittlung durch die Verkündigung der frühen Kirche, die von der Christuswirklichkeit her Antwort auf die konkrete Heilsfrage ihrer Gemeinden geben mußte. Damit geht diese Antwort bleibend in die Überlieferung der Kirche ein.

Selbstverständlich konnte diese Antwort nicht von der ganzen Gemeinde gegeben werden, sondern nur von den führenden Theologen, die selbst in der Überlieferung der Kirche standen und aus dieser Überlieferung heraus das Heilsgeschehen auslegten, um es zum Anspruch werden zu lassen. Die Ergebnisse der redaktionsgeschichtlichen Forschung zeigen, wie redlich die Antwort der Theologen die konkrete Situation ihrer Gemeinden berücksichtigte, ohne sich von dieser Situation verfälschen zu lassen. Dabei führte die Berücksichtigung der Situation zu einer außerordentlichen Vielfalt, die die Kirche nicht nur tolerierte, sondern zu der sie sich in der Kanonentscheidung ausdrücklich bekannte.

Den Schriften des Neuen Testaments geht es nicht um die eine Theologie, die, aus einer Wurzel erwachsen, sich in ungebrochener Kontinuität durchhält. Vielmehr zielen die theologischen Aussagen der Schrift oft nur auf einen Aspekt, sie zeichnen die Ansätze nicht aus, bemühen sich nicht, größere Zusammenhänge herzustellen. So kann eine systematische Darstellung des neutestamentlichen Glaubensdenkens eigentlich nur recht unterschiedliche Theologiefragmente anbieten⁵.

Hier zeigt sich, daß die verschiedenen Texte auf eine konkrete Situation hin sprechen. Sie sind Zeugnisse, „bei denen die konkrete Situation und die Person des Zeugen an der Gestaltung des Zeugnisses ebenso mit-

⁴ Vgl. J. RATZINGER, a.a.O. 51

⁵ Vgl. dazu: H. SCHLIER, *Biblische und dogmatische Theologie*, in: *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg 1964) 30; O. KUSS, *Exegese als theologische Aufgabe*, in: *BZ N.F.* 5 (1961) 171

gewirkt haben wie die Situation des Hörers“⁶. Ist das erkannt, so erübrigen sich vorschnelle Harmonisierungsversuche, weil man damit die Texte in ihrer historischen Einmaligkeit vergewaltigt, statt sie in ihrer jeweiligen konkreten Profiliertheit reden zu lassen. Die wahre Einheit des Neuen Testaments ist nicht schlicht formulierbar, sie liegt vielmehr in der Verkündigung Jesu als des Christus. „Alle Schriften wollen ihn verkündigen, wollen von ihm zeugen, haben ihn zum Inhalt“⁷.

So gibt es im Grunde keine „synoptischen“ Evangelien, vielmehr will jedes Evangelium die alte Sache immer wieder neu sagen. Die Nachfolger des Markus sind bereits dessen Exegeten⁸.

Diese Erkenntnisse werden durch die Ergebnisse der Form- und Redaktionsgeschichte durchaus bestätigt. Sie machen eine einheitliche Theologie des Neuen Testaments nachgerade unmöglich, jedenfalls würde eine solche Theologie doch ein „recht merkwürdiges Gebilde“⁹, wäre in ihren Ansätzen außerordentlich variabel und würde im Ganzen fragmentarisch bleiben, weil die Linien von den Verfassern nicht immer systematisch ausgezogen werden und manche theologische Aussage eben nur anklingt, um dann wieder fallen gelassen zu werden. So erhält der Systematiker oft nur Bruchstücke einer Theologie, die deutlich den situationsgebundenen Charakter dieser „Gelegenheitsschriften“ zeigen, darüber hinaus aber „sich beträchtlich in Grad und Tiefe der theologischen Reflexion unterscheiden“¹⁰ und beim gegenwärtigen Stand der Forschung noch zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen¹¹.

⁶ H. DIEM, Die Einheit der Schrift, in: *EvTh* 13 (1953) 393

⁷ W. MARXSEN, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament* (Neukirchen 1958) 65

⁸ Vgl. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* (Göttingen 1959) 144

⁹ H. SCHLIER, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: *Besinnung*, 9

¹⁰ RAHNER/LEHMANN, Kerygma und Dogma, in: *Mysterium Salutis* I (Einsiedeln 1965) 667

¹¹ Diese Ergebnisse können hier nur völlig summarisch zusammengefaßt werden, darum sei auf weiterführende Literatur verwiesen: W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* (Göttingen 1959); S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft* (Hamburg 1967); J. GNILKA, *Die Verstockung Israels* (München 1961); H. CONZELMANN, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten*, in: *Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge*, hrsg. von F. Viering (Gütersloh 1967); H. W. BARTSCH, Die Bedeutung des Sterbens Jesu nach den Synoptikern, in: *ThZ* 20 (1964) 87—102; J. SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums* (Hamburg 1967); W. TRILLING, *Das wahre Israel* (München ³1964); G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen ²1966); R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (München ²1966); BORNKAMM/BARTH/HELD, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Neukirchen ⁴1965); R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen ⁶1964); M. WERNER, *Der Einfluß der paulinischen Theologie im Markus-Evangelium*: ZNW Beiheft 1 (Gießen 1923); A. VÖGTLE, Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28, 18—20, in: *Studia Evangelica* II = TU zur

So ist das Markusevangelium kein Report des Gewesenen, sondern eine Predigt vom Erhöhten, eine Predigt, die ganz vom Passions- und Auferstehungsgeschehen her konzipiert ist. KÄHLER¹² nannte das Markusevangelium darum eine „Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung“. Der Glanz des Auferstandenen strahlt zurück in das Leben Jesu von Nazareth, mit dem Gottes Macht bereits sieghaft in eine von Dämonen beherrschte Welt eingedrungen ist. Die Welt verkennt ihren verborgenen Messias, obwohl dessen Herrlichkeit immer wieder alle Verhüllungen durchbricht und in großen Machttaten epiphan wird. Erst nach Ostern kann dieses Geheimnis vor aller Welt kundgetan werden. Bis dahin aber soll selbst die an das Volk gerichtete Predigt Jesu gar nicht verstanden werden; sie verstockt und ergeht darum „in Gleichnissen“ (Parabeltheorie). Von dieser Gesamtkonzeption her bekommt das Geschehen, das Markus berichtet, einen anderen Hintergrund als später bei Matthäus und Lukas.

Markus hat bei seinem Unternehmen den ganzen, doch recht unterschiedlichen Stoff zudem nicht einfach hintereinander gereiht, sondern mehrfach verklammert. Der Begriff εὐαγγέλιον gibt dem ganzen Werk ein Leitmotiv, das schon zu Beginn anklingen läßt, worum es geht: um bewahrende Erinnerung an das Leben und Wirken Jesu als vergegenwärtigende Anrede, um Führung und Stärkung der Gemeinde in aktuellen Nöten. Die drei Leidensankündigungen verbinden die Passionsgeschichte nach rückwärts mit der Verkündigung Jesu. In dem verachteten „Galiläa der Heiden“ gibt der Evangelist dieser Verkündigung einen einheitlichen geographischen Rahmen, und mit dem durchgehenden Motiv des Messiasgeheimnisses (mit deutlicher Zäsur nach dem Petrusbekenntnis 8,26) verhindert er den Eindruck, als schildere er nur eine Reihe mißverständlicher Epiphanien, statt seinen heidenchristlichen Gemeinden¹³ die Gnade ihrer Berufung katechetisch nahezubringen mit allen Aktualisierungen, die solche Katechese impliziert.

Mit dem Rückgriff auf das Geschehene schützt Markus die Verkündigung vor der Verflüchtigung in gnostische Spekulationen oder legendäres

Geschichte der alttestamentlichen Literatur, Bd. 87 (Berlin 1964) 266—294; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas (Tübingen 1964); W. C. ROBINSON jr., *Der Weg des Herrn*. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann (Hamburg 1964); H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments* (München 1967); H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (München 1965); M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, hrsg. von H. Greeven (Göttingen 1961); E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1965) 187—214; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen 1963)

¹² *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus*. Neu herausgegeben von E. Wolf (München 1961) 60 Anm.

¹³ Für diese Gemeinden schreibt sicherlich der Endredaktor.

Rankenwerk. Dabei scheut er sich nicht, die Probleme seiner Gemeinden in die Zeit Jesu zurückzuprojizieren, um sie vom Herrn selbst beantworten zu lassen. Damit gibt die Vergangenheit der Gegenwart die Kriterien zur Prüfung der Geister, und der irdische Jesus schützt den verkündigten davor, sich in die Projektion eines eschatologischen Selbstverständnisses aufzulösen.

Trotz weitgehender Übernahme des historisch-geographischen Auftrisses von Markus verfolgt Matthäus bei seiner „Neu-Erzählung“¹⁴ des Markusevangeliums durchaus eigene theologische Interessen, die vor allem um vier große Themen kreisen: Schrifteerfüllung, Gesetzesverständnis, Christologie und Kirche.

Matthäus hat im wesentlichen den Rahmen des Markus übernommen und seiner Darstellung zugrunde gelegt, ohne chronologische und topographische Unschärfen zu präzisieren. Dabei erweitert er den Redestoff und verkürzt die Erzählungen. Aus sachlich benachbarten Stoffen gestaltet er größere Einheiten, die seiner Tendenz zur Systematisierung entsprechen. Er verzichtet nicht auf Wiederholungen und bringt manche Korrekturen an. So kürzt er die Heilungswunder, um sie den Streit- und Schulgesprächen anzugleichen. Die Gestalt Jesu ist stärker als bei Markus vom Glauben an den Erhöhten geprägt, die Jünger werden idealisiert. Besonders auffällig sind die zahlreichen Reflexionszitate, die Matthäus der Tradition entnimmt und zusammen mit dem Q-Stoff dem neugeformten Markus einfügt. Das Erfüllungsmotiv, das diese Zitate kennzeichnet, weist auf starke judenchristliche Tendenzen hin. Man wird daraus aber nicht schließen können, daß Matthäus das Markusevangelium von einem judenchristlichen Standpunkt aus umgeformt habe. Auch wird die Gemeinde, an die sich der Endredaktor wendet, kaum noch im Verband des Judentums gestanden haben; denn die universalistische Kirche des Matthäus hebt sich mit ihrer Auffassung von Gesetz und Schrifteerfüllung und vor allem mit ihrem Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Messias, dem Gesalbten, dem König Israels, dem Sohn Davids, dem erhöhten $\chi\rho\iota\sigma\varsigma$ und $\nu\iota\omicron\varsigma$ τοῦ θεοῦ deutlich vom Judentum ab, ohne die Fragestellungen, die von dorthier kamen, für belanglos oder abgetan zu halten. Für Matthäus können diese Fragestellungen jedoch nur von Christus her beantwortet werden. Er nimmt die alttestamentliche Heilsgeschichte ernst und läßt sie in die neutestamentliche einmünden, allerdings nicht gradlinig: In der Kirche des Matthäus lebt der Gedanke vom alttestamentlichen Gottesvolk weiter, trotzdem muß sich die Kirche um ihres Selbstverständnisses wie um ihrer Sendung willen vom alten Israel lösen. Der Jesus des Matthäusevangeliums ist der Messias Israels; aber die Herrlichkeit des Erhöhten, den die Gemeinde bekennt, wirft ihr Licht zurück auf den Irdischen und umkleidet ihn mit dem Gewand des eschatologischen Herrn über alle Völker.

¹⁴ Der Terminus stammt von P. WERNLE, *Die synoptische Frage* (Freiburg 1899) 161

Das Matthäusevangelium enthält allerdings gewisse Spannungen, die wohl nur befriedigend erklärt werden können, wenn man mehrere Schichten und redaktionelle Phasen unterscheidet. Durch eine größere Materialfülle dürfte allmählich das Bedürfnis nach einer revidierten Markuskfassung entstanden sein. In einer groß angelegten Kompilation bietet das Evangelium daher den ganzen Markus, die hypothetische Redequelle und eine Fülle verschiedener Sonderüberlieferungen, wobei man durchaus mit redaktionellen Zwischenstufen vor einer Endredaktion rechnen kann. Der Markus-Aufriß wurde nach vorn und rückwärts ergänzt, mit Redestoff angereichert und nach systematischen Gesichtspunkten geordnet. Nach außen sollte das neue Werk den Anspruch der Kirche, Israel abgelöst zu haben, erweisen, nach innen sollte es eine katechetisch brauchbare Gemeindeunterweisung bieten. Dabei ist nach TRILLING¹⁵ „das apologetisch polemische Motiv mehr dem Rahmen des ‚Lebens Jesu‘, das didaktische mehr der systematischen Gliederung des Buches zugeordnet“.

Als Sitz im Leben dürfte für das Matthäusevangelium eine bestimmte Lokalkirche in Frage kommen, die das Traditionsgut gesammelt, weitergegeben und endgültig gestaltet hat, um für die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Judentum gerüstet zu sein und für das alltägliche Leben in der Gemeinde ethische Weisung durch Jesu Wort zu erhalten. Die Endredaktion dürfte das Werk eines Fachtheologen gewesen sein, der das Fazit aus langjähriger Bemühung um das Traditionsgut zog¹⁶.

Ähnlich wie Matthäus geht es auch Lukas nicht einfach um eine Vermehrung des Markus-Stoffes. Er hat die übernommene Tradition nach einem theologischen Konzept gestaltet, das sich von dem seiner Vorgänger deutlich abhebt, obwohl sich auch das dritte Evangelium am Aufriß des Markus orientiert, der sich in Lk 3—21 wiederfindet. Davor setzt Lukas eine Vorgeschichte (Kap 1—2), die schon früher aus Einzeltraditionen zusammengewachsen war. In der Passionsgeschichte (Kap 22—23) gestaltet er seine Vorlage sehr selbständig um und verarbeitet noch einmal viel Sondergut in Kapitel 24.

Als historisch interessierter Theologe der dritten nachchristlichen Generation blickt er zurück auf die heilige Zeit des Ursprungs, die er seinen Gemeinden als bleibendes Ideal vorstellt. Darum gilt es, von der Vergangenheit ein „getreues“ Bild zu zeichnen. Das gelingt Lukas dadurch, daß er historisiert. Er stellt aus Verkündigungseinheiten eine Kette von Ereignissen zusammen. Raum und Zeit liefern ihm ein Koordinatensystem, mit dem er das Geschehene ordnet. Dabei wird der Glaube der lukanischen Kirche sorgfältig in der Vergangenheit verankert und von dorthier legitimiert. Die historische Kontinuität verbindet diese Kirche mit Jesus Christus, in dessen Namen Heil zu finden ist.

Historisierung ist für Lukas jedoch kein Selbstzweck, sondern soll die Vergangenheit der Gegenwart erschließen, um die Verkündigung einer

¹⁵ *Israel* 223

¹⁶ TRILLING, *Israel* 223

Kirche zu legitimieren, deren Glaubenseinheit bedroht ist. In der Bedrohung durch Irrlehrer kann nur die Kontinuität mit der Tradition der Apostel das Selbstverständnis der lukanischen Kirche rechtfertigen, die sich in der Verfolgung bewährt und die Kreuzesnachfolge angetreten hat. In der lang sich dehrenden Zeit übernimmt sie Verantwortung für die Welt, auch wenn Gegenwart und Zukunft letztlich Gott gehören. Angesichts dieser Tatsache ist der Zeitpunkt der Parusie unwesentlich.

Das dritte Evangelium nimmt die vorgegebene Situation des Christen in der Welt ernster als Markus und Matthäus. Der eschatologische Ruf Gottes trifft den Christen in der konkreten Geschichte, und die „heilige Vergangenheit“ gibt ihm die Antwort auf die Fragen, die das Leben stellt. Die Theologie des Lukas ist ganz in die Geschichte verwoben. Sie ruft die Gläubigen nicht aus dieser Geschichte heraus, sondern stellt sie mit konkreten Handlungsanweisungen auf den „Weg des Herrn“¹⁷. Lukas war sich seiner geschichtlichen Stellung und Aufgabe bewußt. Er hat seine Vorlagen gewiß mit Ehrfurcht gelesen, aber auch mit den Fragestellungen, die seine Zeit ihm aufgab. Nur so konnte er ihre Fragen beantworten.

Das *Johannesevangelium* sieht den historischen Jesus von Nazareth aus der theologiegeschichtlichen Situation gegen Ende des ersten Jahrhunderts. Die Fragestellung dieser Zeit, vor allem die Auseinandersetzung mit der Gnosis, haben die eigentümliche Begegnung mit der historischen Vergangenheit und der Überlieferung provoziert. So versucht dieses Evangelium, die historische Gestalt Jesu von Nazareth von den Problemen der Gegenwart her und als Antwort auf diese Probleme darzustellen und wird damit zur sinnerschließenden Anamnese des Lebens Jesu.

In der Erinnerung „sieht“ der glaubende und erkennende Zeuge den historischen Jesus so, daß dabei sein verborgenes Geheimnis schaubar und im Kerygma für die Kirche aussprechbar wird. Das johanneische Sehen beginnt schon in der Zeit der Augenzeugenschaft, klärt sich nach der Er-

¹⁷ Das Lukasevangelium ist wegen seiner historisierenden Tendenzen von einigen Theologen, vor allem von Ph. VIELHAUER, *Zum Paulinismus in der Apostelgeschichte: EvTh* 10 (1950/51) 1ff, hart kritisiert worden. E. HAENCHEN hat in seinem *Kommentar zur Apostelgeschichte* (Göttingen 1961) 45 Anm. 4 die Kontroversliteratur zusammengestellt, die VIELHAUERS Thesen hervorgerufen haben. U. WILCKENS, *Missionsreden* 196, hat gegenüber solchen Angriffen nachdrücklich darauf hingewiesen, daß „kein Urteil theologischer Sachkritik legitim (ist), das nicht innerhalb konkreter Geschichte seinen unaufgebbaren und unvertauschbaren Ort bezieht, das z. B. an der geschichtlichen Situation des Beurteilten, aus der diesem seine Fragen kamen und in der er seine Entscheidungen zu fällen hatte, vorbei, gemessen an sozusagen absoluten Bewertungsmaßstäben, gebildet wird. Es gibt kein legitimes Kriterium christlicher Theologie, das von außerhalb der Geschichte her seinen Ursprung haben und als solches grundsätzlich allen theologischen Entwürfen aller Zeiten gleich verbindliche Geltung beanspruchen könnte.“

höhung des Herrn und vollendet sich in der Überlieferung der frühen Kirche, die das Geschaute im Kerygma formuliert hat. Das „Sehen“ der Augenzeugen wird dabei in der Anamnesis zum erkennenden und wissenden „Zurückschauen“ der Zeugen, die in der Gemeinschaft der Kirche leben¹⁸.

In dieser Gemeinschaft behält die aktualisierende Vergangenheit ihre Bedeutung für die Gegenwart. Die Zeitenhorizonte verschmelzen. Die Rückschau versucht keine Reproduktion des historischen Jesus, sondern legt ihn aus. Aus dem historischen wird der Christus des Kerygmas, der gerade als solcher auch der Jesus der Geschichte ist; denn Geschichte ist Wirkungsgeschichte¹⁹.

Der Christus, den das vierte Evangelium auslegt, hat in der Auslegung der Kirche schon seine Wirkungsgeschichte gehabt. Die Überlieferung vermittelt das Vorverständnis. In der Auslegung kommt der Sinn, den die Überlieferung birgt, zum Verstehen. In konzentrischen Kreisen wird dann die Einheit der verstandenen Sinnmitte erweitert, und die Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen bildet das Kriterium des rechten Verstehens. So kommt im Johannesevangelium der Sinn, den die Tradition der Kirche barg, zu seinem Verständnis und legt sich aus als der verherrlichte *Christus praesens*, in dem der historische nicht vergessen ist²⁰.

Aufgrund des Zeitenabstandes kann Johannes den transzendenten Hintergrund, das Woher und Wohin des Christus, stärker zur Sprache bringen als die Synoptiker. Wenn er das in Vorstellungs- und Aussageschemata oder in einer Terminologie tut, die in der vorausgehenden Gesamttradition der Kirche nicht vorgegeben sind, sondern von anderswo, zum Beispiel aus einem gnostischen Dualismus stammen, so widerspricht er nicht dieser Überlieferung, sondern vollzieht, um sich verständlich zu machen, einen theologischen Anpassungsprozeß, der Maßstäbe setzt für alle Zeiten. Was GADAMER von der Auslegung historischer Texte sagt: „Die eigenen Begriffe bei der Auslegung vermeiden zu wollen, ist nicht nur unmöglich, sondern offener Widerspruch“²¹, gilt gerade für die Auslegungsarbeit des Johannes.

Das spezifisch johanneische Vorverständnis, das aus dem Zu-tun-Haben mit der gleichen Sache entspringt, der apostolischen Tradition der Kirche nämlich, mit der Johannes durch die Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile verbunden ist, bewahrte sein Werk vor einer Fehlinterpretation des Christusereignisses. Die Kirche hat dies dadurch be-

¹⁸ Vgl. F. MUSSNER, *Die johanneische Sehweise* (Freiburg 1965) 43

¹⁹ Vgl. MUSSNER a.a.O. 44. Natürlich steht Johannes mit seinem Verständnis der Evangelien-schreibung als eines Vorganges der vergegenwärtigenden und erkenntnis-schaffenden Anamnesis nicht allein da, sondern ganz und gar in einer Tradition, die von den Synoptikern bis weit ins Alte Testament zurückreicht.

²⁰ Vgl. MUSSNER, *Sehweise* 73

²¹ Vgl. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 2¹⁹⁶⁵) 374

stätigt, daß sie das Johannesevangelium im Gegensatz zu den apokryphen Evangelien in ihren Schriftkanon aufgenommen hat. Diese Aufnahme erfolgte nicht bloß deshalb, weil der Verfasser des vierten Evangeliums nach früher Überzeugung der Apostel Johannes war, sondern weil die Kirche in ihm eine legitime Auslegung der Christusgeschichte sah²².

Es gibt also schon im Neuen Testament „Theologie“, die nicht mit dem schlichten Hören der Offenbarung identisch ist, sondern, davon abgeleitet, denkerische Bemühung und religiöse Erfahrung einschließt. Man kann ja eine Wahrheit nur verstehend hören, indem man sie aufnimmt, assimiliert und mit den übrigen Bewußtseinsinhalten konfrontiert. Hören und Reflexion sind keine adäquat unterscheidbare, zeitlich einander ablösende Phasen des Verstehensprozesses. Theologie beginnt schon im Hören des Wortes; sie geht dann notwendig weiter und entfaltet sich²³. Die unterschiedlichen theologischen Ansätze innerhalb des Kanons zeigen, mit welchem Ernst die Gemeinden die Überlieferung für ihre spezifische Situation auslegten, um sie zu verstehen. Eine theologische Vielfalt, die sich aus der kritisch-schöpferischen Antwort auf die Heilsfrage konkreter Gemeinden ergibt, ist damit bereits durch das Neue Testament, so wie es uns als Kanon vorliegt, legitimiert. Die Auslegung der biblischen Texte mit den Vorstellungen und Begriffen unserer Zeit setzt dann nur den hermeneutischen Prozeß fort, dessen Zeugnisse und Niederschlag die Texte des Neuen Testaments gerade in ihrer Verschiedenheit darstellen²⁴.

Die Kirche der ersten Jahrhunderte hat die Schrift als legitime Auslegung des Christusereignisses verstanden, ohne die Unterschiede zwischen den einzelnen Büchern zu verwischen. Sie war sich dabei bewußt, daß im Wechsel der Geschichte das simple Wiederholen fester Texte zu Mißverständnissen führen oder sogar auf Unverständnis stoßen könnte; denn die Verstehenssituation, in die ein Text hineinspricht, ist konstitutiv für den Text. Ändert sich die Situation, so kann sich die Bedeutung eines Textes ändern, selbst wenn die Worte dieselben bleiben. Nachsprechen und Hören sind immer mit Auslegung verbunden²⁵.

Erst im auslegenden Verstehen beginnen die zunächst stummen Texte zu sprechen. Der Wandel der Verstehenssituation zwang darum bereits die Autoren des Neuen Testaments zu ständiger Auslegung der Botschaft, um ihren Aussagegehalt zu bewahren. Dieser Aussagegehalt, dieser letzte Text, den alle Texte auslegen, ist keine Idee, sondern das Persongeheimnis Jesu Christi, das sich dem menschlichen Zugriff allerdings entzieht. Schon die Autoren des Neuen Testaments haben die Überlieferung mit dem Rückgriff auf das Geheimnis des historischen Jesus von Naza-

²² Vgl. MUSSNER, *Sehweise* 74

²³ Vgl. K. RAHNER, *Theologie im Neuen Testament*, in: *Schriften zur Theologie* V 33—53 (Einsiedeln 1962)

²⁴ Vgl. K. FRÖR, *Biblische Hermeneutik* (München 31967) 66

²⁵ Vgl. W. MARXSEN, *Exegese und Verkündigung* (München 1957) 12

reth (der zugleich der geschichtlich Bedeutsame ist) vor Verfälschung bewahrt und von ihm her die Probleme ihrer Gemeinden zu lösen versucht. Jesus Christus selbst ist die „Mitte der Schrift“²⁶.

Die Auslegung biblischer Texte auf die Probleme unserer Zeit setzt den hermeneutischen Prozeß fort, dessen Zeugnis und Niederschlag die Texte des Neuen Testaments gerade in ihrer Verschiedenartigkeit darstellen. Dieser Prozeß der Auslegung ist prinzipiell unabschließbar. Die Fülle des Wortes Gottes liegt noch vor uns. Theologie kann sich nicht nur auf die alten Glaubensaussagen und Anatheme zurückziehen. Sie muß sich nach vorne öffnen, um neue Aspekte des Reichtums göttlicher Offenbarung zu erkennen. Sie muß die eigenen Fragen und Erfahrungen mit in die Wahrheitssuche einbeziehen; denn sie öffnen neu und geschichtlich konkret für die Fülle der göttlichen Offenbarung.

Die Situation ist heute, wo der christliche Glaube in den verschiedenen Kulturräumen als kritisch-schöpferisches Ferment Wurzeln fassen muß, komplizierter; das entbindet jedoch nicht von der Pflicht, den in der Schrift begonnenen und durch die Schrift bleibend normierten hermeneutischen Prozeß fortzusetzen. Wenn die Theologie das leistet, nimmt sie ernst, daß Akkommodation ein Problem der Theologie selbst ist. Sie wird sich dann auf die Mitte des Christlichen konzentrieren, um von dorthier zu prüfen, wie „das Ganze“ von einem neuen Verstehenshorizont her zu begreifen ist.

3. Der theologische Pluralismus als Konsequenz des Verstehens

Verstehen ist nicht nur ein geistiges Erfassen eines Gegenstandes, sondern eine ursprüngliche Vollzugsform menschlichen Daseins, ein Existenzial²⁷. Wo es dabei nicht um ein reines Erfassen einer Sache geht, son-

²⁶ Zur Diskussion um Einheit und Mitte der Schrift vgl. u. a.: H. DIEM, Die Einheit der Schrift: *EvTh* 13 (1953) 385—405; W. MARXSEN, *Exegese und Verkündigung* (München 1957); E. KÄSEMANN, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Göttingen 1965) 214—223; Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, ebd. I 224—236; Paulus und der Frühkatholizismus, ebd. II 239—252. Mit KÄSEMANN hat sich H. KÜNG, *Strukturen der Kirche* (Freiburg 1962) auseinandergesetzt. Von katholischer Seite sei vor allem auf die Arbeit von N. APPEL, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus* (Paderborn 1964) hingewiesen. Vgl. ferner: O. KUSS, Exegese als theologische Aufgabe: *BZ N.F.* 5 (1961) 159—185; H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963); F. MUSSNER, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, in: *Praesentia salutis* (Düsseldorf 1967) 67—80. Vgl. zum Ganzen auch die Konzilsdiskussion über die „hierarchia veritatum“, die sich in Nr. 11 des Ökumenismusdekrets niedergeschlagen hat; dazu: U. VALESKE, *Hierarchia Veritatum* (München 1968); H. MÜHLEN, Die Lehre des Vaticanum II über die „hierarchia veritatum“ und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog: *ThGl* 56 (1966) 303—335

²⁷ Auch hier muß wieder auf Literatur verwiesen werden. Vgl. vor allem: H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1965); E. FUCHS, *Glaube und Er-*

dern um einen Anspruch, der mir begegnet, setzt das Verstehen einen Lebenszusammenhang voraus, in dem der Verstehende und das Verstandene von vornherein in einem durchgängigen Vorverständnis zusammengehören. Dieses Vorverständnis, das aus einer geschichtlich geprägten, geschichtlich sich vollziehenden Daseinsauslegung kommt, bestimmt bereits die Art jeder Fragestellung und damit das, was als fragwürdig erscheint. In diesem Vorverständnis ist menschliches Dasein sich je schon als ganzes gegenwärtig; diese Selbstgegenwart wird von der philosophischen wie theologischen Reflexion nicht gestiftet, sondern allenfalls erhellt oder in die Krisis geführt. Betrachtet man dieses Vorverständnis nicht als reine Seinsmöglichkeit, dann bringt es in den Verstehensvollzug die ganze Verstehenssituation mit ein, aus der der vernehmende, wenn auch anfanghafte Glaube kommt. Zu dieser Verstehenssituation gehört ebenso das reflexive, durch die Schrift normierte Glaubensverständnis der Kirche wie das grundlegende Daseinsverständnis eines bestimmten Kulturraumes, einer bestimmten Zeit. Was in gar keiner Weise den Grundzügen des Vorverständnisses entspricht, kann vom konkreten Menschen nicht als Heilsoffenbarung erkannt und vollzogen werden. Eine Verkündigung, die diese verborgenen Zusammenhänge übersieht, kann nie zu verantwortetem Glauben führen. Der Abfall afrikanischer Christengemeinden zu den grassierenden messianischen Sekten ist dafür ein eindringliches Zeugnis. Es ist relativ leicht, abhängige Völker, die sich noch dazu kulturell unterlegen fühlen, wie es in der Missionsgeschichte (nicht erst seit dem Entdeckungszeitalter) weithin der Fall war, zum Nachsprechen frühchristlicher Theologumena und katechetischer Kernsätze zu bewegen. Die eigenartige Tatsache, daß die jungen Kirchen aber erst jetzt beginnen, das Gehörte theologisch zu verantworten, zeigt ebenso wie das Faktum, daß es den Kirchen aller Konfessionen im asiatischen Raum bis jetzt kaum gelungen ist, die intellektuelle Führungsschicht anzusprechen, daß der Verstehensvorgang selbst von missionierenden Kreisen der Kirchen kaum

fahrung (Tübingen 1965); DERS., *Marburger Hermeneutik* (Tübingen 1968); Was ist existenziale Interpretation? in: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* (Tübingen ²1965) 65—115; G. EBELING, Hermeneutik, in: *RGG³* III 242—262; DERS., *Wort und Glaube* (Tübingen ³1967); R. BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik, in: *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze II (Tübingen ³1961) 211—235; DERS., Ist voraussetzungslose Exegese möglich? in: *Glauben und Verstehen* III (Tübingen ²1962) 142—150; DERS., *Geschichte und Offenbarung* (Tübingen 1958); DERS., Der griechische und hellenistische Sprachgebrauch von ἀλήθεια, in: *ThW* I 239—242; DERS., Der urchristliche Sprachgebrauch von ἀλήθεια, in: *ThW* I 242—248; DERS., Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, in: *Exegetica* (Tübingen 1967) 445—469; K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, hrsg. von J. B. Metz (München ²1963). Eine gute Zusammenfassung der hermeneutischen Diskussion bieten auch J. M. ROBINSON / J. B. COBB (Hrsg.) *Die neue Hermeneutik*. Neuland in der Theologie, Bd. 2 (Zürich/Stuttgart 1965)

zum Gegenstand theologischer Reflexion gemacht worden ist. Da dieses Faktum heute von allen Konfessionen bedauert wird, ist es nicht nur römischen Zentralismus anzulasten.

Nun ist das Vorverständnis, wie die Erfahrung zeigt, kein unabänderliches Schicksal. Eine Verkündigung kann aber nur dann die Tiefenschichten eines Volkes erreichen, wenn das bereits vorhandene Woraufhin der Heilsfrage erkannt worden ist. Wahrscheinlich wird die christliche Verkündigung von der Geschichtlichkeit und Gemeinschaftlichkeit allen Heiles hier erst klärende Arbeit leisten und dem Hörer des Wortes erst einmal klar machen müssen, daß das Heil nicht in der zyklischen Rückkehr zum mütterlichen Urschoß, in der völligen Auslöschung des eigenen Selbst oder im Verschmelzen mit dem kosmischen All usw. besteht. Es ist gar nicht selbstverständlich, sondern spezifisch christlich, daß es so etwas wie eine Geschichtlichkeit, eine zielgerichtete Entwicklung, eine Heilsbedeutsamkeit einer bestimmten historischen Person (und nicht nur einer allgemein verständlichen Lehre) gibt, daß der Mensch mit einem transzendenten Gott und einer eschatologischen Vollendung der Welt zu rechnen hat. Werden diese und andere Grundlagen der christlichen Heilsbotschaft nicht erkannt, so bleibt es beim Nachsprechen verstehensfremder (nicht nur unverstandener) Formeln oder es kommt zu einem in sich unlogischen Synkretismus, der die widersprechendsten weltanschaulichen Elemente zu einem heterogenen Konglomerat verleimt.

Nun ist die Hoffnung nicht unberechtigt, daß durch den weltweiten Akkulturationsprozeß die Verstehensvoraussetzungen sich überall einander annähern. Vielleicht entsteht erst in diesem Prozeß ein universales Verständnis für grundlegende Voraussetzungen der christlich-jüdischen Heilsbotschaft, die sich auch im Abendland durchsetzen mußten, wie z. B. ein echtes Geschichtsdenken und ein spezifisches Weltverständnis, das den numinosen Kosmos sprengte und die Welt zum Laboratorium des schöpferischen Menschen machte²⁸. Wenn missionierende Kreise der Kirche (tatsächlich kann man im Moment noch nicht von einer missionierenden Kirche sprechen, sondern nur von missionierenden Kreisen der Kirche!) den Akkulturations- wie den damit verbundenen Säkularisierungsprozeß unter dieser Sicht sehen lernten, könnten sie leichter die Chance wahrnehmen, die dieser universale Wandel des Weltbildes für die christliche Verkündigung bedeuten könnte (nicht unbedingt bedeutet). Jedenfalls müßte vor einer christlichen Verkündigung das konkrete Vorverständnis von Heil eines bestimmten Kulturraumes erforscht werden,

²⁸ Es sei wiederum auf Literatur verwiesen: P. HÜNERMANN, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert* (Freiburg 1967); W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit* (Stuttgart 1951); T. BOMANN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Göttingen 1965); G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde. (München 1966), bes. II 108—133, 357—379; J. B. METZ, *Weltverständnis im Glauben* (Mainz 1965); DERS., *Zur Theologie der Welt* (Mainz/München 1968).

um erst einmal dieses Vorverständnis in eine klärende Krisis zu führen. Das Vorverständnis ist der Anknüpfungspunkt, der keinesfalls übersprungen werden darf, sondern oft erst aufnahmebereit gemacht werden muß für die christliche Heilsbotschaft. Die *Metanoia* muß also schon sehr früh ansetzen. Anpassung der missionarischen Verkündigung an den Hörer des Wortes bedeutet also keineswegs eine Reduzierung dieser Verkündigung, sondern eine Öffnung des Hörers für den spezifischen Heilszuspruch dieser Verkündigung. Der Schritt der christlichen Botschaft aus dem Raum hebräischen Denkens in die hellenistische Welt (die freilich ihrerseits das hebräische Denken schon beeinflußt hatte) zeigt, daß die spezifisch christliche Heilsbotschaft in einem ihr zunächst fremden weltanschaulichen Raume verstanden werden kann. Das jahrhundertelange Ringen mit einer schleichenden Gnosis zeigt umgekehrt, wie schwierig es ist, dem ursprünglichen Gehalt der christlichen Botschaft treu zu bleiben.

Dieser Verstehensprozeß, das beweist die Geschichte, braucht seine Zeit. Es ist auch nicht so, daß zuerst das Vorverständnis völlig gereinigt bzw. aufnahmebereit gemacht werden könnte für die christliche Botschaft und dann in einem (auch zeitlich) zweiten Ansatz das Verstehen folgen würde. Zwischen Vorverstehen und Verstehen vollzieht sich ja ein Zirkel. Nur innerhalb dieses Zirkels kann sich das Vorverständnis legitimieren oder korrigieren lassen. Das Verstehen muß sich also im Vollzuge selbst überprüfen. Die Vormeinungen müssen sich in der Ausarbeitung des Verstehens bewähren oder modifizieren. Dazu ist keine radikale Vorurteilslosigkeit gefordert, sondern nur die Offenheit, die, der eigenen Voreingenommenheit eingedenk, sich dem fremden Gedanken in seiner Andersartigkeit aussetzt, damit er seine Wahrheit den eigenen Vormeinungen gegenüber ausspielen kann. Der fragende, geschichtliche Mensch kann durchaus zu Erkenntnissen gelangen, die die Geschichtsbezogenheit seines Standpunktes übersteigen, auch wenn das In-der-Geschichte-Sein des Menschen selbst wieder eine Grundweise menschlichen Daseins ist, das im Geschichtsbezug sein Selbstverständnis bildet. Geschichtlichkeit des Menschen bedeutet keinesfalls absolute Relativität (in sich schon ein Widerspruch), die mit Fassung zu tragen wäre wie die antike Schicksalshaftigkeit, die keine Transzendenz zuließ. Geschichtlichkeit, darauf macht besonders Karl JASPERS²⁹ aufmerksam, bedeutet auch Einheit des Ursprungs. Geschichtlichkeit schließt die Tatsache ein, daß die Geschichte dem Menschen Antwort auf sein wesentliches Selbstverständnis geben kann, daß er über sein Dasein durch geschichtliche Begegnung verfügen lassen kann und (vor aller Reflexion bereits) verfügen läßt. Dabei zeigt es sich, daß der Verstehende vom Verstandenen selbst wieder ausgelegt wird, daß der Vorgang des Verstehens den gegenwärtigen Verstehenshorizont des Verstehenden verändert und somit der Subjekt-Objekt-Gegensatz überwunden ist bzw. in dieser Gegensätzlichkeit gar nicht

²⁹ *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Piper paperback (München 1963) 309

existiert. Die Subjektivität des Erkennenden läßt sich nicht ausschalten, steht aber selbst mit auf dem Spiel³⁰.

Eine Verkündigung, die die geistige Verantwortbarkeit des Glaubens von vornherein anvisiert, kann und muß den Hörer durchaus in eine Prüfung führen, in der seine ganze Subjektivität auf dem Spiel steht, in der sogar die Vormeinungen revidiert werden müssen, damit die richtigen, der Sache angemessenen Vorurteile gewonnen werden können und die Heilsfrage „richtig“ gestellt werden kann. Dieser Punkt muß unbedingt erreicht werden. Das erfordert ein aufmerksames Eingehen auf den Hörer des Wortes und seine gesamte geistige Umwelt. Es dürfte sich von selbst verstehen, daß dieses aufmerksame Eingehen mehr bedeutet als ein billiges Reduzieren *ad usum delphini* und Nach-dem-Munde-Reden, bei dem es gar nicht zur *Metanoia* kommen kann. Diese wird aber auch dann verfehlt, wenn der Hörer ständig zu einem *credo quia absurdum*, zu einem *sacrificium intellectus* aufgefordert wird, wenn das Vorverständnis ohne Reflexion übergangen wird oder sogar die naive Annahme vorherrscht, man könnte aus dem Menschen eine *tabula rasa* machen und mit ihm gleichsam auf dem Nullpunkt anfangen.

In der richtig verstandenen Anpassung kommt es also durchaus zu jenem Neuheitserlebnis, auf das alle gläubige *Metanoia* zielen muß³¹.

Dieses Neuheitserlebnis kann jedoch nicht darin bestehen, den Menschen aus aller Überlieferung zu reißen. Als geschichtlicher Mensch steht er ja immer schon in einer Überlieferung. Von dieser Überlieferung her verbindet er, um Verstehen bemüht, Vergangenheit und Gegenwart, Altes und Neues. Wenn Verstehen immer von einer vorgreifenden Bewegung des Vorverständnisses bestimmt ist, so entspringt die Vorwegnahme von Sinn nicht einer willkürlichen Subjektivität, sondern dieser verbindenden Überlieferung. Beim Verstehen einer Überlieferung eines ursprünglich fremden Kulturraumes zeigt sich dabei eine Spannung zwischen einer gewissen Vertrautheit aufgrund des gemeinsamen Menschseins einerseits und einer starken Fremdheit aufgrund der unterschiedlichen geschichtlichen Herkunft andererseits. Diese Spannung zwischen Vertrautheit und Fremdheit (die sich ja auch schon bei der Einholung der eigenen geschichtlichen Überlieferung zeigt), durchkreuzt das Verstehen nicht von vorn-

³⁰ Der Glaube ist durchaus mehr als ein Verstehensvorgang; er impliziert aber eine intellektuelle Redlichkeit, er muß verantwortet werden. Diese Aufgabe leistet vor allem die Theologie. Von daher dürfte es berechtigt sein, daß in diesem Artikel, der sich ja mit dem Akkommodationsproblem als einem Problem der Theologie befaßt, vor allem der Verstehensvorgang im Glaubensvollzug untersucht und andere Aspekte ausgeblendet werden.

³¹ Vgl. dazu: Th. OHM, Neuer Wein in neuen Schläuchen, in *Ex contemplatione loqui* (Münster 1960) 150—172; DERS., *Machet zu Jüngern alle Völker* (Freiburg 1962). Zum Ganzen auch: *Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission*, hrsg. von L. Kilger, = Missionsstudienwoche Würzburg 1956 (Münster 1957)

herein, sondern ermöglicht es, die eigenen Vormeinungen zu überprüfen. Das, was sich in einer teilweisen (nicht völligen) Fremdheit zeigt, lockt geradezu zum Verstehen und gibt damit die Möglichkeit, die eigenen Vormeinungen an der Andersartigkeit der zunächst fremd anmutenden Überlieferung zu messen. Diese Andersartigkeit schränkt, wenn man sie gelten läßt, die Freiheit des Erkennens nicht ein, sondern ermöglicht sie. In diesem Sinne gibt es keinen Horizont, der eine Kultur grundsätzlich abschließt. Aller Horizont läßt sich in verstehendem Erkennen ausweiten. Horizonte lassen sich sogar verschmelzen. Verstehen besteht dann in der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte. Wie nämlich ein Verstehenshorizont nicht ohne die eigene Tradition gewachsen ist, so bildet er sich (gerade heute) auch nicht ohne die Kommunikation mit fremden Kulturen und den Existenzmöglichkeiten, die sie anbieten. Der Verstehenshorizont ist nicht nur seiner eigenen unabschließbaren Tiefe, sondern auch der ganzen Breite der Gegenwart geöffnet. Im Verstehen wird dann auch die historische Tiefe scheinbar abgeschlossener Horizonte mit ins Verstehen eingebracht. Geschichtliche Standortbezogenheit des Menschen bedeutet eine Vorbedingung des Verstehens, nicht dessen Scheitern.

Die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Verstehens hat Konsequenzen für die Theologie. Theologisches Denken kommt einerseits aus dem verstehenden Hören der Offenbarung. Verstehendes Hören ist immer passiv und aktiv zugleich. Theologisches Denken setzt damit bereits eine positive Glaubensentscheidung voraus und stellt antwortend den Glauben selbst dar. Die Theologie ist selbst bereits in Besitz genommen von der Wahrheit der Offenbarung. Sie kann über diese Wahrheit nicht so verfügen, als wäre sie ihr Eigentum. Die Wahrheit der Offenbarung entspricht allerdings weniger dem abendländischen Wahrheitsbegriff, der in der Identität von Denken und Sein gründet, sondern jenem typisch biblischen Wahrheitsbegriff, für den die Identität von Verheißung und Erfüllung charakteristisch ist. Diese Identität gründet allein in der Treue Gottes. Gott ist aber zugleich der Andere, der Größere. Seine Erfüllung übertrifft alle menschliche Erwartung. Sie ist nicht errechenbar und verrechenbar und bringt immer das Moment des Neuen und Überraschenden. Die theologische Wahrheit läßt sich deshalb nur aus der Spannung von schon gültiger Zusage und noch ausstehender verheißener Erfüllung verstehen. Der letzte Sinn theologischer Aussagen wird erst eschatologisch offenbar. Theologisches Denken muß also von seinem spezifischen Wahrheitsbegriff her stets offen sein für das Neue. Es darf nie ein abgeschlossenes System vorlegen, zu dem dann allenfalls neue Scholia hinzugefügt werden müßten.

Theologisches Denken hat sich allerdings nicht nur angesichts der Offenbarung zu verantworten, sondern auch angesichts eines sich wandelnden Weltzusammenhanges, in dem der Mensch lebt und sein Dasein auslegt. Theologie darf um der Antwort willen, die sie dem konkreten Menschen schuldet, die Subjektivität des grundlegenden Daseinsverständ-

nisses nicht überspringen. Diese Subjektivität des grundlegenden Daseinsverständnisses ist keine rein individualistische, sondern eine intersubjektiv-geschichtliche. Sie entspringt jenem gemeinschaftlichen Bezeugungszusammenhang, in dem sich auch der Glaube artikulieren muß.

In der theologischen Antwort muß der ganze Mensch innestehen können. Sie darf nie völlig ablösbar sein von jener geistigen Subjektivität, in der der Mensch existiert, sondern erwächst aus und in der Konfrontation mit den pluralen Erfahrungen des Menschen. Theologisches Denken steht in ständigem Dialog mit anderen, der Glaubensantwort bereits entgegengehaltenen, philosophischen oder sonstigen wissenschaftlichen Daseinsauslegungen.

Das besagt gerade nicht, daß es eine fertige (etwa philosophische) Daseinsauslegung gibt, die die Theologie sich einfach voraussetzen kann, sondern daß die Theologie aufgrund der Offenbarungswahrheit eine herrschende Daseinsauslegung in die Krisis führen darf und muß. Sie darf von dieser Daseinsauslegung nur nicht abstrahieren. Heute steht die abendländische Theologie bereits einem Pluralismus von Philosophien und Einzelwissenschaften gegenüber, die das Selbstverständnis des Menschen bestimmen. Damit wird es in Zukunft unvermeidlich einen theologischen Pluralismus geben. Die Theologie wird dann am Fragmentarischen allen Daseinsverständnisses stärkeren Anteil haben als bisher.

Die heutige Theologie gerät notwendigerweise immer stärker ins Gespräch mit Philosophien, Einzelwissenschaften und weltanschaulichen Problemen, die von keinem Theologen mehr überblickt werden können³². Die Philosophie, mit der der Theologe sein Geschäft betreiben sollte, existiert nicht mehr. Zudem müßte der einzelne mit all den Wissenschaften im Dialog stehen, die sich von der Philosophie emanzipiert haben, für das moderne Denken aber außerordentlich relevant sind. Diese Disparität kann auch kein Team bewältigen.

Damit entsteht in der Theologie ein Pluralismus, der sich von den Lehrstreitigkeiten früherer Schulen grundsätzlich unterscheidet. Die alten Schulen stimmten in der Terminologie und in den philosophischen Voraussetzungen, im Sprachfeld und im unreflektierten Lebensgefühl entweder überein oder ließen solch tiefere Differenzen unreflektiert. Heute unterscheiden sich Theologien bereits im Denkansatz, nicht erst im Scholion. Ein gemeinsamer Verstehenshorizont ist kaum mehr auffindbar oder bereits nicht mehr gegeben. Der „Partner“ geht von Ausgangspunkten

³² Vgl. dazu vor allem die Arbeiten von K. RAHNER, Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln 1967) 88—110; Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, *ibd.* 111—132; Philosophie und Philosophieren in der Theologie, *ibd.* 66—87; Philosophie und Theologie, in: *Schriften zur Theologie* VI (Einsiedeln 1965) 91—103; Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche: *Concilium* 5 (1969) 462—471

aus, bietet Gesprächsmaterial an, spricht von Vorgegebenheiten her, die fremd sind und ein Gespräch kaum mehr sinnvoll erscheinen lassen.

Der Versuch, diesen Pluralismus noch einmal mit einer Theologie zu übersteigen, die allgemein Anerkennung finden könnte, weil sie wenigstens in Fragestellung und Terminologie allen Theologen gleich zugänglich wäre, würde zur Theologie einer kleinen Sekte führen, die nicht mehr mit ihrer Umwelt sprechen könnte. Sie hätte sich von jedem konkreten Vorverständnis von Heil schon gelöst, bevor der Dialog begonnen hätte. Damit hätte sie ihre eigentliche Aufgabe vom Ansatz her bereits verfehlt.

4. „Einheimische Theologien“ als Ausdruck des theologischen Pluralismus

Der theologische Pluralismus wird sich noch verstärken, wenn Theologen einmal damit beginnen, sich ernsthaft mit dem Daseinsverständnis jener sozio-kulturellen Räume auseinanderzusetzen, die nicht vom Abendland ihre geschichtliche Prägung empfangen haben.

Hier ist noch nicht allzuviel geschehen. 1948 stellte Hendrik KRAEMER fest³³, in den jungen Kirchen gebe es „kein wirklich eigenes theologisches Denken“, weil die Mission die Jungen Kirchen „nie zu selbständigem Denken, sondern nur zur Aufnahme fremder Gedanken erzogen“ habe. 1962 warnte Josef NEUNER³⁴ davor, die Augen vor den großen Problemen der modernen Priesterausbildung in den Missionen zu schließen. Die Fragen der Theologie müßten unbedingt von einheimischen Theologen durchdacht werden. „Es wird“, so urteilte NEUNER³⁵, „schwer sein, in den beinahe zweitausend Jahren indischer Kirchengeschichte einen Theologen zu finden, der für Indien und für die Gesamtkirche einen wesentlichen Beitrag zur Theologie hervorgebracht hätte. In anderen Missionsländern ist es wohl nicht viel besser. In der katholischen Literatur höherer Ordnung sind die Missionsländer immer noch großenteils auf die Heimat angewiesen. Das kommt nicht vom Mangel an Begabung unter den Christen — jeder, der mit Seminaristen in Missionsländern zu tun hat, stößt auf ausgezeichnete Talente —, es kommt von der Ausbildung und vom Mangel an Verständnis für die umfassenden kirchlichen Interessen in der Missionsplanung. In der frühen Kirche waren die besten Männer mit der Durchdringung des christlichen Erbes für ihre Zeit und ihre Gemeinden beschäftigt, heute werden die besten Kräfte der jungen Kirchen für Organisation und Erziehungswesen beansprucht, sehr zum Schaden des eigentlichen kirchlichen Lebens. Das Kernproblem der heutigen Mission scheint also nicht mehr einfach der einheimische Priester zu sein — er ist längst da —, sondern seine Ausbildung im Zusammenhang mit der universalen Orientierung des kirchlichen Lebens... Das Antlitz unserer

³³ H. KRAEMER, *Mission und Kolonialismus* (Basel 1948) 15

³⁴ J. NEUNER, Die Weltkirche, in: *Mysterium Kirche*, hrsg. von F. Holböck und Th. Sartory (Salzburg 1962) II 878

³⁵ a.a.O. 878f

Missionskirchen wäre anders, wenn die theologischen Interessen der Priester nicht großenteils verschüttet wären.“ Überblickt man die Literatur, so läßt sich Neuners Urteil nur bestätigen. Bis zum Tode von Thomas OHM (1962) hat die deutsche katholische Missionswissenschaft das Problem einer einheimischen Theologie kaum ernsthaft unterbaut. Trotz wertvoller Erfahrungsberichte und gelegentlicher Imperative unterschied OHM theologisch immer noch zwischen „Missionssubjekt“ (in der Regel der europäische Missionar) als dem einzigen aktiven Träger des gesamten Anpassungsprozesses und dem „Missionsobjekt“, das eigentlich nur das zu assimilierende und zu transformierende „Material“ lieferte.

Diese Theorie von OHM entspricht eher den tatsächlichen Verhältnissen der Kolonisation als den Erfordernissen einer nachkolonialen Zukunft. Normalerweise verfällt die junge Kirche ja auch zunächst einer Periode der Imitation, in der sie von dem lebt, was ihr ausländische Missionare gegeben haben. Danach folgt in der Regel ein Stadium der Adaptation, in dessen Verlauf importierte theologische Denkstrukturen und -inhalte erstmals bewußt auf die eigene Situation angewandt und in etwa sogar übersetzt werden. Diese Übersetzung kann gelegentlich für den Außenstehenden den Zug des Synkretismus tragen³⁶. In diesem Stadium kann der europäische Theologe wertvolle Übersetzungsarbeit leisten und den Anstoß zu eigenen Ansätzen einheimischer Theologen liefern. Die Arbeiten von TEMPELS, NEUNER und Maurus HEINRICHS sowie von Horst BÜRKLE³⁷ kennzeichnen diese Periode ebenso wie die Aufsatzsammlungen, die vor allem evangelische Theologen zusammengestellt haben. Solche Sammlungen stellen im allgemeinen nur Auseinandersetzungen mit Einzelproblemen dar; ohne zusammenhängende Entwürfe zu bieten, dokumentieren sie das theologische Erwachen der jungen Kirchen, selbst wenn der wissenschaftliche Ertrag noch spärlich bleibt³⁸.

Bei all diesen Versuchen, von denen hier nur einige genannt wurden, zeigt sich jedoch, daß der europäische Theologe zwar wertvolle Über-

³⁶ Vgl. dazu H. W. GENSICHEN, in: *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika I* (München 1965) 17.

³⁷ H. BÜRKLE, *Dialog mit dem Osten*. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltendung (Stuttgart 1965); DERS. (Hrsg.), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart* (Stuttgart 1966); *Theologie und Kirche in Afrika* (Stuttgart 1968)

³⁸ Dazu: H. W. GENSICHEN (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika I*. Das Problem einer einheimischen Theologie (München 1965); G. ROSENKRANZ (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika II*. Beiträge zur biblischen Theologie (München 1967); F. VICEDOM (Hrsg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika III*. Beiträge zur systematischen Theologie (München 1968). Mit „Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien“ hat sich Herwig WAGNER kritisch auseinandergesetzt (München 1963). Einen interessanten Einblick in die beginnende christlich-theologische Arbeit in Japan bietet C. MICHALSON, *Japanische Theologie der Gegenwart* (Gütersloh 1962).

setzungsarbeit leistet, daß er Anstöße und Initialzündungen geben kann, ja daß er oft helllichtig genug ist, den Partner im Dialog für seinen anonymen Wahrheitsgehalt frei zu machen, daß er aber doch nicht so in der ihm ursprünglich fremden Tradition steht, daß er das Daseinsverständnis eines fremden sozio-kulturellen Raumes über ein wissenschaftliches Erforschen hinaus auch existenziell zu seinem eigenen machen könnte. Das aber ist letztlich gefordert, um die Offenbarung Gottes in Jesus Christus inmitten nichteuropäischer Umwelt relevant zu machen. Alle Theologie pendelt zwischen einem bereits angenommenen Daseinsverständnis und einem Offenbarungsverständnis hin und her. Ein Europäer wird das Daseinsverständnis eines Inders nicht unmittelbar, sondern eher nur mittelbar nachvollziehen können. Welche Fragen ein afrikanisches Daseinsverständnis³⁹ an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus stellt, stellen kann und stellen muß, wird sich erst zeigen, wenn einmal Afrikaner selbst von ihrem eigenen, nie ganz reflektierbaren Daseinsverständnis her Theologie treiben.

Solche Theologie wird — wie alle Theologie — akkommodierte Theologie sein, Ergebnis einer Anpassung, keinesfalls Anfang vom Nullpunkt her⁴⁰.

Es wird eine Verschmelzung von Verstehenshorizonten erfolgen wie bei jedem Verstehensvorgang. Die Tradition abendländischer Theologie, abendländischen Offenbarungsverständnisses wird verarbeitet eingehen in die neue „einheimische“ Theologie, die auf ein eigenes ursprüngliches Daseinsverständnis hinpricht, aus dessen Krisis sie selbst erwachsen ist. Eine solche Theologie wird die in der Tradition der abendländischen Kirchen verwahrte Offenbarung klar zum Ausdruck bringen, aber so, daß ihr Gehalt für die Heilsfrage einer bestimmten Generation zur Antwort wird. Damit umfaßt die Theologie erst alle drei Bezugspunkte, die für jede Theologie relevant sind: Offenbarung, konkrete Umwelt und Kirche. Theologische Akkommodation wird dann auch nicht mehr so verstanden werden können, als würde dem geschlossenen Block scholastischer Theologie noch etwas hinzugefügt, so daß diese Theologie dann allerlei Elemente enthielte, die die Kirche sich auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte allmählich angeeignet hätte. Es werden vielmehr aus dem Ernstnehmen der geschichtlichen Verfaßtheit des Menschen eigenständige Theologien erwachsen. Diese Theologien werden das Ergebnis der gemeinsamen Bemühungen von Europäern und Nichteuropäern sein. Sie werden den Weg durch die Geschichte des Abend-

³⁹ Da es sich hier um theoretische Erwägungen handelt, sei diese Verallgemeinerung einmal erlaubt.

⁴⁰ Vgl. J. GLAZIK, Eine Korrektur, keine Magna Charta. Kommentare zum Missionsdekret, in: *Die Autorität der Freiheit* III, hrsg. von J. Chr. H a m p e (München 1967) 551; H. R. SCHLETTE, Akkommodation, in: *Sacramentum Mundi* I 55—61

landes spiegeln, den die christliche Botschaft genommen hat, und so immer auch ein Produkt einer missionarischen Begegnung sein. Sie werden beim heutigen Wissenschaftsbetrieb auch nicht mehr die Spitzenleistung Einzelner darstellen, sondern Frucht gemeinsamer Bemühungen. Solche Theologien werden sich dann auch stärker in den Dienst stellen müssen, den die Kirche einer spezifischen Gesellschaftsordnung zu leisten hat. „Dieser Schritt vor das eigene Lager“, so urteilt BÜRKLE⁴¹, „ist deshalb missionarisch im strikten Sinne des Wortes zu nennen, weil er verhindert, daß die christliche Botschaft als eine rein ‚religiöse‘ Angelegenheit abgetan wird.“ Im Aufspüren der anonymen Wahrheit, die sich in jeder Gesellschaftsordnung, wenn auch etwas verschüttet, finden läßt, wird sie Wertvolles bewahren und die Jungen Kirchen das Erbe ihrer Völker, als eigene Tradition verwandelt, wieder finden lassen. Akkommodation ist dann nicht mehr die geschickte Hineinnahme in eine fertige Kirche, sondern ermöglicht das Werden einer eigenständigen Ortskirche, wie sie vom II. Vatikanischen Konzil bereits anvisiert wurde. Ihre Theologie wird die Übersetzung und Neuinterpretation des Evangeliums sein, eine Wieder-Darlegung des Willens und Weges des einen Christus, die im Dialog mit den Denkformen der eigenen Kultur erwachsen ist.

Alle Interpretation aber wird immer wieder zeigen, daß weder die Schrift noch Traditionszeugen noch das Dogma das Evangelium ausschöpfen können. Die Variabilität des neutestamentlichen Kerygmas zeigt, daß man sich dem einen Wort Gottes nur mit einer Vielfalt von Formeln, Aspekten und Denkformen nähern kann. Damit ist eine Pluralität von Theologien legitimiert, die genau wie die Theologien des Neuen Testaments selbst die Fülle des Evangeliums vor den Evangelien in die Situation hineinsprechen und von dieser Situation her diese Fülle konkret zu entfalten haben. Die Fülle der Wahrheit liegt als Verheißung vor uns. Der Auslegungsprozeß ist prinzipiell unabschließbar. Das gilt selbst für die Interpretation dogmatischer Formulierungen, die ja kein Ende des Bedenkens markieren, sondern die Erhebung des Bedachten in das unbestreitbar und unverlierbar Denkwürdige (SCHLIER)⁴².

Im Dogma ist sich die Kirche ihres Glaubens reflex bewußt geworden und hat ihn verbindlich dargelegt. Aber auch das Dogma zeigt, daß es eine bleibende Differenz zwischen Gesagtem und Gemeintem in all unserem Reden von Gott gibt. Ein Dogma verweist immer ins Mysterium, von dem kein Dogma objektivierende Aussagen machen kann. Das Dogma dient eher dem gemeinsamen Bekenntnis. Bekenntnisbindung muß jedoch einen Pluralismus von Bekenntnisformulierungen nicht *a priori* ausschließen.

Es ist durchaus möglich, daß es in der Kirche verschiedene Bekenntnisformulierungen gibt und die sichtbare Einheit darin besteht, daß die ver-

⁴¹ in: *Theologie und Kirche in Afrika*, 15

⁴² H. SCHLIER, *Biblische und dogmatische Theologie*, in: *Besinnung* 32

schiedenen Teilkirchen sich diese Bekenntnisformulierungen gegenseitig anerkennen, daß sie sich zugestehen, daß jede im Bekenntnis der anderen ihren Glauben wiedererkennen kann. Dabei muß natürlich jede Formulierung bzw. Neuformulierung von Glaubenswahrheiten den grundlegenden Sinn eines Dogmas treffen; das soll keineswegs heißen, man könne so einfach zwischen Formulierung und gemeintem Gehalt unterscheiden. Es vollzieht sich hier ein sehr schwieriger Übersetzungsprozeß, in dem sich das in der Schrift bezeugte Offenbarungswort und die auslegende Interpretation begegnen. Dabei ist es nie von vornherein klar, daß der Versuch der Neuinterpretation wirkliches Glaubensverständnis ist. Leider ist der Unterschied zwischen einem unveränderlichen dogmatischen Kern und den veränderlichen einkleidenden Momenten für diesen Übersetzungsprozeß höchst unergiebig. „Das Absolute“, so könnte man mit SCHILLEBEECKX⁴³ sagen, „durchdringt eben alle relativen Interpretationen; es gibt das eine nie ohne das andere“. Die Unterscheidung zwischen Kern und Form hat allenfalls in der Rückschau ihren Sinn. Wenn eine neue Interpretation von der Kirche bereits angenommen ist, läßt sich in der älteren Interpretation diese Unterscheidung machen. Sie läßt uns aber völlig im Stich, wenn wir sie wirklich nötig hätten, bei der Neuinterpretation des authentischen Glaubens nämlich⁴⁴. Wollten wir dabei das Einkleidungsmoment traditioneller Formulierungen durchschauen und ausklammern, um zur Neuinterpretation zu kommen, so behielten wir gewiß einen „Inhalt“ übrig. Es wäre jedoch eine Täuschung, diesen Inhalt nur als zeitlosen Kern zu betrachten; denn er ist bereits durch Interpretation gewonnen — und Interpretation ist immer Neuinterpretation von der eigenen hermeneutischen Situation aus. Es gibt keine Identität außerhalb jeder Interpretation. Die Gegenwart, die Existenz Erfahrung eines bestimmten kulturellen Raumes, ist die hermeneutische Situation des Verstehens. Abseits von dieser „Gegenwart“ gibt es kein Verstehen.

Das Dogma und die dogmatische Theologie wollen in dieser Situation das ein für allemal ergangene Offenbarungswort verantworten. Sie haben ihren Platz zwischen der Schriftauslegung als vergegenwärtigender Anamnese und der Verkündigung einer missionarischen Kirche, die mit ihrem Glaubenszeugnis dienend auf die Fragen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft bezogen ist. Theologie wird darum auch die Vielfalt widerspiegeln, die sich aus ihrem Gespräch mit den Philosophien und Einzelwissenschaften ergibt, die die jeweilige Existenz Erfahrung zu erhellen versuchen.

„Rom“ wird in einer solchen Situation nur mehr ein Rahmenwort geben können und lernen müssen, aufmerksam auf die Stimmen der Teilkirchen zu hören. Es kann Asiaten und Afrikanern nicht inhaltlich vorschreiben, wie ihre Theologie auszusehen hat; denn diese Theologie soll ja gerade

⁴³ *Gott — die Zukunft des Menschen* (Mainz 1969) 18

⁴⁴ Vgl. SCHILLEBEECKX, a.a.O. 17

Schätze der Wahrheit ans Licht bringen, die bislang verborgen waren und dennoch die Kirche bereichern können.

Die jungen Kirchen werden sich nur dann wirklich ernst genommen fühlen, wenn die ganze Kirche von ihnen Bereicherung erwartet. „Kraft ihrer Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft untereinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“, sagt die Kirchenkonstitution (Nr. 13).

Die alte Kirche kannte das ortskirchliche Prinzip. Das II. Vatikanische Konzil hat dieses Prinzip, wenn auch zögernd, anerkannt. Dabei sollte man „Ortskirche“ nicht zu eng fassen. Es geht nicht um die einzelne Pfarrei, sondern um größere Zusammenschlüsse, wie sie die Bischofskonferenzen bereits verwirklichen. Diesen „Ortskirchen“ obliegt die Auslegung des einmal in einer ganz anderen Situation an ein ganz anderes Volk ergangenen Rufes. Hier liegt ihre theologische Aufgabe. Man kann diese Aufgabe sehr unzulänglich mit „Anpassung“ bezeichnen, weil man sich oft nur mit unzulänglichen, aber seit langem eingeführten Begriffen verständlich machen kann.

Anpassung bedeutet dann aber nicht mehr die Suche nach der rechten Methode, mit der man Unwissenden etwas klar machen kann, sondern ein Prinzip, das allem theologischen Forschen zugrunde liegen muß, wenn es aktuell bleiben will.