

PARADIGMENWECHSEL IN DER THEOLOGIE?

Auseinandersetzung mit einer Kategorie aus ökumenischer Sicht

von Ulrich Dehn

Man mag den Zeitgeist, was auch immer er sei, oder die »Pluralität« als solche zur Determinante des »theologisch derzeit Gängigen« erklären: wenige in diesen Jahren in Gebrauch befindliche Begriffe sind so beliebt und gleichzeitig so wenig geklärt wie derjenige des »Paradigmas« im geisteswissenschaftlichen, speziell im theologischen Bereich. Ich möchte zunächst bei grundsätzlichen Erwägungen zur Kategorie des Paradigmas und eines »Wechsels« desselben verweilen, bevor ich nach einer Auseinandersetzung mit H. Küng und K. Raiser¹ und einem Blick auf theologische Beiträge aus der Ökumene einen Vorschlag aus Nordamerika aufnehme und einen alternativen Zugang empfehle.

Die interdisziplinäre Zugänglichkeit des Begriffs Paradigma sowie seine Fähigkeit, vieles schnell zu kategorisieren, was bisher sprachlich redundant hatte gedacht und gesagt werden müssen, haben ihn beliebt gemacht; dabei ist aber nicht ganz deutlich, ob die dem Begriff eignende Kategorisierung, wie sie vor nunmehr dreißig Jahren von Thomas S. Kuhn² vorgeschlagen wurde, dem theologischen Gegenstand in der Sache gerecht wird, und ob sie wirklich einen Fortschritt in der gedanklichen Präzision darstellt. D. Sölle sprach noch in der ersten Veröffentlichung ihrer Sortierung von drei theologischen Modellen 1986 lediglich von »drei Theologien«,³ während die drei »Grundmodelle«, wie sie später auch sagt, nämlich die konservative oder orthodoxe, die liberale und die Theologie der Befreiung in ihrem Buch »Gott denken«⁴ zu »Paradigmen« avancieren, ohne daß damit notwendigerweise Gewinn in der Verständlichkeit erzielt wird. Diese »Paradigmen« existieren zudem nebeneinander, was schon in sich eine Differenz zum naturwissenschaftlichen Gebrauch des Paradigmenbegriffs bei Kuhn darstellt.

¹ Vgl. u.a. H. KÜNG, »Paradigmenwechsel in Theologie und Naturwissenschaft« (153ff), »Ein neues Grundmodell von Theologie« (208ff), »Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma« (222ff), sämtlich in: H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch — Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987. Für eine breitere Übersicht über die theologische Rezeption des Begriffs vgl. die Bände H. KÜNG/D. TRACY (Hg.), *Theologie — wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich–Gütersloh 1984; Dies. (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich–Gütersloh 1986.

² T.S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt am Main 1989.

³ D. SÖLLE, »Die drei Theologien«, in: W.u.L. SCHOTTRUFF (Hg.), *Wer ist unser Gott?* München 1986. Wiederveröffentlicht in D. SÖLLE, *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, Stuttgart 1987, 118ff.

⁴ D. SÖLLE, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990.

Dem Einwand, ob denn nicht ohnehin bei der Aneignung des Begriffs in den geisteswissenschaftlichen Bereich eine stillschweigende definitorische Angleichung stattfände, gewissermaßen ein Paradigmenwechsel im Begriff des Paradigmas, der die Sorge um die Übernehmbarkeit erübrige, wäre zu entgegnen, daß dem Begriff Paradigma, sofern denn seine Benutzung überhaupt Sinn haben soll, Konnotationen eignen, die nicht verloren gehen dürfen, nämlich nach Kuhn zwei Grunddimensionen: »... die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden ... Ein Paradigma ist das, was den Mitgliedern einer wissenschaftlichen Gemeinschaft gemeinsam ist, und umgekehrt besteht eine wissenschaftliche Gemeinschaft aus Menschen, die ein Paradigma teilen.« Andererseits kann auch gemeint sein »ein Element in dieser Konstellation, die konkreten Problemlösungen, die, als Vorbilder oder Beispiele gebraucht, explizite Regeln als Basis für die Lösung der übrigen Probleme der ›normalen Wissenschaft‹ ersetzen können«. ⁵

Die Beobachtung von Anomalien führt zur Findung neuer wissenschaftlicher Theorien oder »disziplinärer Systeme«, ⁶ wodurch schließlich eine Krise des Paradigmas selbst entstehen kann; mit der Durchsetzung eines neuen Paradigmas findet die Krise ihren Abschluß: ein neuer Orientierungsrahmen integriert die neuen Theorien und Entdeckungen und weist auch dem alten Paradigma seinen neu definierten Platz an. Als Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte sind anführbar der Umschlag vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild sowie der Übergang von Newtons Physik zur Relativitäts- und Quantentheorie. ⁷ Kuhn differenziert zwischen einem Paradigmenwechsel im engeren Sinn als revolutionärer Veränderung des allgemeinen geistigen Orientierungsrahmens, und einer kontinuierlichen Weiterentwicklung von theoretischen Denkmodellen im Rahmen des Bewegens innerhalb eines »disziplinären Systems«.

Der von Kuhn vorgeschlagene Gebrauch des Paradigmas resp. Paradigmenwechsels impliziert strukturell *Verbindlichkeit im Sinne intersubjektiver Anerkennung* und, damit verknüpft, räumliche *Universalität*: eine Relativitätstheorie, die in Heidelberg gültig ist, muß dies genauso in Nairobi, La Paz und Phnom Penh sein. Sind diese formalen Konnotationen, die den Naturwissenschaften entstammen, im theologischen Gebrauch aufgebbar, müßte streng genommen der Begriff des Paradigmas völlig neu zur Diskussion stehen. Auf dem Hintergrund des inflationären Wortgebrauchs gebietet auch Raiser Vorsicht und bemerkt, daß sich erst im Rückblick erkennen ließe, »ob ein bisher leitender Orientierungsrahmen durch einen qualitativ neuen ersetzt worden ist«, ⁸ wenn nämlich die von Habermas bescheinigte »neue Unübersichtlichkeit« überwunden sei.

Schließlich wird zu bedenken sein, daß der Paradigmenbegriff, wie zumal bei Küng entfaltet, eine (neue) Sicht der Ideengeschichte, in unserem Fall Theologiegeschichte, suggeriert, und nicht einfach einen neuen austauschbaren Namen für bereits Bekanntes darstellt, wie man/frau angesichts des Sölle'schen Gebrauchs meinen könnte.

⁵ T.S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 186f.

⁶ Ebd., 194ff.

⁷ Ebd., 104ff. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung bei K. RAISER, *Ökumene im Übergang — Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München 1989, 53f.

⁸ Ebd., 54.

Hans Küng und Konrad Raiser

Bei Küng wie auch bei Raiser ist entscheidend die Diagnose der *Krise* im allgemeinen theologischen Sinne (Küng) bzw. in der ökumenischen Bewegung (Raiser), die zur Bedingung der Ablösung eines Paradigmas wird, oder, wie Küng etwas vorsichtiger mit dem Postskriptum Kuhns von 1969 formuliert, zumindest zum »gewöhnliche(n) Vorspiel ... , das einen Mechanismus der Selbstkorrektur bereitstellt, der die Rigidität der ›normalen‹ Wissenschaft nicht für alle Zukunft unangefochten läßt«. ⁹

Die Krise jedoch schlägt sich nicht nur negativ nieder mit einer Ablehnung des Alten, sondern führt mit sich bereits einen »neuen ›Paradigmakandidaten‹«, die Entscheidung für ein neues Modell, das sich in Gestalt einer erklärungsbedürftigen Anomalie, in Gestalt der Herausforderung durch eine Neuentdeckung, und in der Regel als ›Störung‹ auf den Plan tritt, wie etwa im Falle Galilei. Für die Theologiegeschichte verweist Küng auf das Beispiel des Aquinaten, dessen *Summa theologiae* erst unmittelbar vor der Reformation zu Bekanntheit außerhalb des Dominikanerordens gelangte, während er zu Lebzeiten noch als Modernist verschrien war und als Vertreter einer ›*théologie nouvelle*‹ verurteilt wurde. ¹⁰ Der Durchbruch der — nach Küng -vier großen theologie-geschichtlichen Paradigma: (1) das altkirchliche, (2) das mittelalterlich-scholastische, (3) das reformatorische und (4) dasjenige »unter dem Eindruck der neuen rationalistisch-empirischen Philosophie und Naturwissenschaft« — sei jedenfalls in einem dialektischen Zusammenspiel von Diskontinuität und Kontinuität geschehen, bis jeweils aus »ursprünglicher Innovation schließlich Tradition wurde«. ¹¹

Gegenüber dem weithin gleichzeitigen und universalen Erkenntnisfortschritt, wie er den Naturwissenschaften zumindest ideal eigen ist, trägt Küng der kontroverstheologischen Situation, d. h. dem gleichzeitigen Nebeneinanderexistieren theologischer Modelle und ihrer konkurrierenden Bewegung rhetorisch Rechnung, indem er von der »Konkurrenz, ja oft dem konfliktsträchtigen Streit nicht nur divergierender Theologien, sondern divergierender Paradigmen« spricht, was ein »Resultat der geschichtlichen Ungleichzeitigkeit jener großen Verstehensmodelle, mit denen Theologen oder Kirchenvertreter jeweils arbeiten«, sei. ¹² Hier wird eine der wesentlichen Problemstellen der Übernahme des Paradigma-Begriffs für die Theologiegeschichte in vagen Formulierungen angezeigt, nämlich die kontroverstheologische Situation, die ein Nebeneinander von theologischen Modellen impliziert.

Die großzügige Vagheit im Umgang mit der Kategorie, die Küng von Raiser unterscheidet, ist auch bei Michael von Brück zu finden. So heißt es lapidar: »Was Thomas Kuhn mit Blick auf die Geschichte der wissenschaftlichen Revolutionen den *Paradig-*

⁹ T.S. KUHN, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 193.

¹⁰ H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, 168.

¹¹ Ebd., 154. H. Waldenfels bezieht sich auf Küns Periodisierung, weist aber auch auf ihre Konstitution in der »Korrespondenz mit außerkirchlichen bzw. christentumsexternen Faktoren und Entwicklungen« hin. So erscheint bei ihm die Anwendung des Paradigma-Begriffs in vorsichtigerer Form: »Insofern als solche Wechselbeziehungen zu bleibenden Anstößen bei der Ausbildung eines kritischen Bewußtseins, Reformen und Lernprozessen werden, lassen sie sich auch als Modelle oder Paradigmen vorstellen« (Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn ²1988, 443f.).

¹² H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, 156.

menwechsel genannt hat, kann auf gesamt-kulturelle Bewegungen übertragen werden. Paradigmenwechsel sind grundsätzlich Veränderungen einer kulturellen Grundverfassung. Sie sind Wendepunkte für die betreffenden Völker.« Paradigmenwechsel »verändern die Art der Wahrnehmung ebenso wie Verhaltensmuster, Erziehungsideale und soziale Beziehungen«, ¹³ werden also gar zu Subjekten hermeneutischen Wandels, was deutlich über den bisherigen Rahmen hinausgeht.

Küng nennt die vier Dimensionen des »postmodernen Paradigmas« die biblische, historische, ökumenische und die politische, ¹⁴ worunter insbesondere die ökumenische uns noch weiterbeschäftigen wird. Schon seine Erwähnung der stetigen Konfrontation mit »festverwurzelten, zähen und langlebigen traditionalistischen Paradigmen« ¹⁵ weist hin auf die Konkurrenz und das Feld der Kontroversen: Läßt sich in der Theologie von der »Durchsetzung eines neuen Paradigmas« sprechen, die ein für alle Male die Rückkehr zum früheren zum Kuriosum macht, wie etwa in der Physik nicht hinter Einstein und Heisenberg zurückgeschritten werden kann? Ist überhaupt die Rede vom »postmodernen Paradigma« in mehr als appellativen Formulierungen, in Desideraten greifbar? Oder offenbart sich hier das Dilemma eines grundlegend »westlich«-theologisch orientierten Paradigma-Verständnisses, das »Desiderate« an Stellen formuliert, denen in der Ökumene in Wirklichkeit längst Genüge getan wurde, oder an denen in der Ökumene gar nicht »desideriert« wird? Ist hier nicht jenes auch von Johann Baptist Metz benutzte Märchen leicht umgewandelt zitierbar, nach welchem der Igel der multi-kulturellen Zweidrittelwelt schon am Ziel wartet, während der »westlich«-theologische Hase, sich allemal für den schnellsten haltend, mit einem neuen Paradigma im Gepäck, ohne das, wie er meint, das Laufen nicht möglich sei, noch immer am Laufen ist? ¹⁶

Raiser hat sich in seiner Analyse auf die »ökumenische Bewegung«, noch genauer gesagt, auf die vom ÖRK ausgehenden theologischen Erkenntnisprozesse beschränkt und damit, bei allen Schwierigkeiten, die mit dem Verstehen des Phänomens »ökumenische Bewegung« verbunden sind, einen konkreten hermeneutischen Rahmen vorgegeben. In Anbetracht dessen, daß die gegenwärtige Situation »Indizien einer unterschwelligen Suchbewegung« aufweise, eher als daß von »Signalen des Zerfalls und der Auflösung« geredet werden könne, möchte Raiser am »hypothetischen Charakter der Rede von einem »Paradigmenwechsel« festhalten. ¹⁷ Nun ist aber auch noch in diesem Rahmen das Problem von Kontinuität/Diskontinuität des theologischen Denkprozesses spürbar: »Ein gewisser Mangel an Kohärenz ist in einer Gemeinschaft wie dem ÖRK ganz natürlich«, ¹⁸ womit Raiser sich auch mit dieser Begrenzung noch der Frage aussetzt, ob die Hypothese des Paradigmenwechsels jemals bestätigt werden wird. Er kritisiert am ökumenischen Symposium zum Thema »Ein neues Paradigma von Theologie?«, das 1983 in Tübingen

¹³ M.V. BRÜCK, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München ²1987, 13f.

¹⁴ H. KÜNG, *Theologie im Aufbruch*, 216–220.

¹⁵ Ebd., 220.

¹⁶ J.B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz ⁴1984, 143ff.

¹⁷ K. RAISER, *Ökumene im Übergang*, 55.

¹⁸ Ders.: »Jenseits von Tradition und Kontext — Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik«, in: ÖR 40 (1991) 425ff, 429.

stattfand,¹⁹ daß hier, entsprechend der Überrepräsentanz deutscher und amerikanischer TheologInnen, die Diskussion den Horizont des westlichen Kontextes nicht gesprengt habe. Die programmatische Suche nach einem »neuen Paradigma« wurde erleichtert dadurch, daß nicht gründlich nach den Ursachen der Zerfaserung des alten Paradigmas gefragt wurde. So sei auch, wenn etwa vom »Übergang vom konfessionellen zum ökumenischen Zeitalter« die Rede sei, nicht mitbedacht, »daß die ökumenische Orientierung selbst strittig geworden ist.«²⁰

Im Zeichen der Erstarkung der Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas innerhalb des ÖRK trat zumal auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1972, die »das universale ›Heil der Welt heute‹ im Horizont der Kämpfe um Befreiung interpretierte«, die Infragestellung des universalistischen Paradigmas, das grob gesprochen seit dem 2. Weltkrieg »paradigmatisch« war, offen zutage.²¹ Daran anschließende Diskussionen markieren den Übergang vom klassischen Modell der »Königsherrschaft Christi über Welt und Kirche« zur messianischen Perspektive des Reiches Gottes, die sich orientiert an Jesus von Nazareth, der in seiner Solidarität mit den Armen und Marginalisierten, in seiner Ohnmacht am Kreuz als der verborgene Messias, als die Verleiblichung des verheißenen Reiches Gottes erkannt wurde.²² Nachdem das »ökumenische Paradigma« des christozentrischen Universalismus von Philip Potter im Jahre 1973 noch einmal prägnant zusammengefaßt worden war, geriet es eindeutig in die Krise.²³

Raiser macht einige Vorschläge für die Facetten eines zeitgemäßen ökumenischen Paradigmas, so etwa den erneuerten Rückbezug auf die soziale Trinitätslehre der griechischen Kirchenväter, die grundlegende Kritik von Herrschaftskategorien in der Theologie, sowie schließlich sein eigenes, im Anschluß an Gedanken Philip Potters zum Vergleich der ökumenischen Gemeinschaft mit dem Haus/Haushalt und an J. Zuzioulas' eucharistische Ekklesiologie entwickeltes Konzept der ökumenischen Hausgenossenschaft.²⁴ Trotz seines eigenen Unbehagens an der Verwischung der Grenzen zwischen Inhaltlichkeit und einer rein erkenntnistheoretischen und methodischen Ausrichtung des Paradigmenbegriffs (so bei Kuhn) in der gegenwärtigen Diskussion,²⁵ und bei allen berechtigten Einwänden gegenüber dem Tübinger Symposium von 1983 möchte er die genannten Mosaiksteine im paradigmatischen Sinne verstanden wissen. Die Elemente des neuen Paradigmas seien bereits nicht mehr neu, vielmehr sei zu zeigen gewesen, daß der Übergang zu einem »neuen Paradigma« bereits vollzogen sei.²⁶

¹⁹ Vgl. H. KÜNG/D. TRACY (Hg.), *Theologie — wohin?*; Dies., *Das neue Paradigma von Theologie*.

²⁰ K. RAISER, *Ökumene im Übergang*, 58.

²¹ Ebd., 98.

²² Ebd., 100.

²³ Ebd., 135f.

²⁴ Ebd., 150–170.

²⁵ Ebd., 55.

²⁶ Ebd., 171. Als kritische Reflexion auf Raisers Ansatz s. B. HOEDEMAEKER, »Einige Erwägungen zu Konrad Raisers These vom Paradigmenwechsel«, in: *ÖR* 40 (1991) 436ff.

Zum »Paradigma« der Ökumene

Trotz des im Vergleich zu Küng geschätzten engeren Orientierungsrahmens, nämlich der ökumenischen Bewegung, bleiben auch bei Raiser Fragen offen: wie paradigmatisch im ursprünglichen Sinne ist das von ihm Analytierte? Wer denkt das, was die theologischen Erkenntnisprozesse der Ökumene ausmacht, selbst wenn im Konferenzjargon von Konsensusfähigkeit gesprochen werden kann?²⁷ Warum mußte Raiser, obwohl er selbst vom hypothetischen und vom Such-Charakter der derzeitigen ökumenischen Denkbewegung spricht, dem Begriff des Paradigmas verhaftet bleiben, der in der Regel als *rückwirkendes* Urteil verstanden wird?

Aus einer Reihe ökumenischer Beispiele, die das Reden von einem intersubjektiven und gar universalen Paradigma erschweren, wähle ich einige zur Illustration aus, nämlich den taiwanesischen Theologen Song Choan Seng (C.S. Song), den Japaner Kajiwa Hi-sashi und die Koreanerin Chung Hyun Kyung, alle drei im weiteren Sinne dem ostasiatischen Kulturkreis zugehörig.

Aus dem unendlich facettenreichen theologischen Haushalt Songs, der durch die hiesige Veröffentlichung seiner »Theologie des Dritten Auges«²⁸ auch in Deutschland nicht mehr ganz unbekannt ist, sollen nur einige wenige Gedanken herausgegriffen werden.

1. In den Büchern »The Tears of Lady Meng«²⁹ und »Tell Us Our Names«³⁰ verwendet Song erstmals konsequent *Geschichten* jeglicher Art als Material der Theologie. Er verdichtet dies später zu der Aussage, daß jeder theologische Satz seine Herkunft in einer oder mehreren Geschichten habe, diese sich jedoch zu einem »image« gestalteten, das wiederum zum Symbol werde und auf dem Wege der endgültigen Verbegrifflichung in die Theologiegeschichte eingehe. Die Aufgabe einer Story-Theologie bestehe darin, einen theologisch geronnenen abstrakten Jargon wieder in die früheren Stadien des Geschichten-Erzählens zurückzugeben und das aufzulösen, was in der Abstraktion unzugänglich wurde.³¹ Songs Gebrauch von Geschichten schillert zwischen einer methodischen Benutzung zur Illustration begrifflicher Inhalte einerseits und einer Wertschätzung der jeweiligen Geschichte in ihrem Eigenwert andererseits bis hin zur These seines letzten Buches »Jesus, the Crucified People«,³² Jesus sei »Story« und damit unmittelbarer

²⁷ Ähnliche Fragen stellt J.B. Metz (»Theologie im neuen Paradigma: Politische Theologie«, in: Küng/Tracy (Hg.): Das neue Paradigma von Theologie — Strukturen und Dimensionen, 119–128, bes. 120), nimmt aber dann jene Modifizierung im Paradigmenbegriff für die Theologie vor, wie sie auch Küng, Tracy und Lamb vorschlagen. Er setzt sich damit, wie auch die anderen, dem Problem der interdisziplinären Kommunizierbarkeit des theologischen Sprachgebrauchs aus.

²⁸ C. S. SONG, *Theologie des Dritten Auges* (Theologie der Ökumene Bd. 19) Göttingen 1989 (engl. Original: *Third-Eye Theology*, New York 1979).

²⁹ Referat auf der CCA-Vollversammlung Mai 1981, veröffentlicht 1981 (WCC Genf) und 1982 (Orbis Books New York); dt.: *Die Tränen der Lady Meng — Ein Gleichnis für eine politische Theologie des Volkes*, Basel 1982.

³⁰ C.S. SONG, *Tell Us Our Names*, New York 1984.

³¹ C.S. SONG, »Über eine Theologie der Geschichten«, in: *Evangelium und Welt* 6/1990 (jap.), 6ff, 9. Vgl. zum Stichwort »Story« auch D. RITSCHL/H. JONES, »Story« als Rohmaterial der Theologie (ThExh 192) München 1976; D. RITSCHL, *Zur Logik der Theologie*, München ²1988, bes. 45ff.

³² C.S. SONG, *Jesus, the Crucified People*, New York 1990.

Teil des Volkes: Jesus und die Geschichten des »gekreuzigten Volkes« werden zur Einheit.

2. Song versucht den *Ahnenkult* in sein Verständnis des Herrenmahls als Familienmahl im wirklichen Sinne zu integrieren, indem er ihn »als Teil eines umfassenden Beziehungsgefüges von Familie und Sippe« versteht. Sofern die theologische Rede vom Leben nach dem Tode Sinn haben soll, sei ernstzunehmen, daß Familienbindungen nicht mit dem physiologischen Tod abbrechen, sondern in der Gemeinschaft derer, die leben, gelebt haben und leben werden, bewahrt bleiben. Sichtbarer Ausdruck dieser Bindungen aber ist der Tisch des Herrn, der »sichtbare und unsichtbare Mitglieder der großen Familie Gottes« versammelt.³³

3. Song führt, gemeinsam mit anderen asiatischen Theologen gegen den heilsgeschichtlichen Anspruch der westlichen Kirche und der Geschichte Israels die Frage ins Feld, wie unter dieser Voraussetzung Gottes Heilswirken in Kulturen und Geschichtskreisen, die nicht unmittelbar im christlichen Einwirkungsbereich stehen, begriffen und interpretiert werden können. Wenn die »symbolische Funktion« der Glaubensgemeinschaften des Alten und Neuen Testaments bedacht wird, dann kann verstanden werden, daß sie ein Beispiel dafür waren, »wie Gott auch unter den anderen Völkern erlösend wirkt«. So geben die biblischen Traditionen ein Raster, das erlaubt, daß »jede asiatische Nation wie z.B. Japan, China oder Indonesien ihre eigene Erfahrung des Exodus, der Gefangenschaft, des Nationenbaus, der Auflehnung gegen den Himmel und des Kampfes um das goldene Kalb haben sollten«. Dieser »theologische Sprung« macht Asien zum Schauplatz von Gottes unmittelbarem Heilswirken.³⁴

Kajiwara Hisashi, Theologieprofessor in Nagoya, wurde seit seiner Bekanntschaft mit James Cone zum Experten schwarzer Spiritualität und Theologie in Japan und hat die Werke von M.L. King, Cone und anderen in Übersetzungen und eigener Forschung bearbeitet.³⁵ Teils aus diesem Kontext, teils aus der Begegnung mit C.S. Song nimmt er die Methode der Story und versucht, sie im japanischen Kontext mit Leben zu füllen. Ihn verband mit Cone die Herkunft aus dem Barthschen Denken und weiterhin der Versuch, nunmehr auf dem eigenen Hintergrund sinnvoll Theologie zu treiben. Story-Theologie zu treiben heißt in der japanischen Gegenwart, anthropozentrisch zu denken. Dies geschieht aber weder im Sinne der Aufklärung des 18. Jh., noch im Sinne des Bildungsbürgertums eines Schleiermachers im 19. Jh., noch auch im Sinne eines mündiggewordenen Atheisten in der gegenwärtigen Welt des 20. Jh.s im Gegenüber zu einem Bonhoeffer, noch im Sinne eines Bultmannschen existentialtheologischen Lebewesens, sondern — zunächst negativ formuliert — im Sinne der Opfer des europäisch-amerikanischen (Japan eingeschlossen) Kulturimperialismus, im Sinne der »ausgebeuteten Menschen der ›Dritten Welt‹, deren Klagen, Stöhnen, Schreie, Tränen, Freude und Lachen der Inhalt der Story sind«, die die neue Theologie bedeuten wird. Der Kern solcher Theologie, die »Gestalt wirklicher Menschen« sei nur in Geschichten transportierbar: die theologische Dynamik

³³ Ders., *Theologie des Dritten Auges*, 177f.

³⁴ *Von Israel nach Asien — ein theologischer Sprung* (epd Dokumentation Nr. 18/76) Frankfurt am Main, 26.4.1976, 3ff, 8–10.

³⁵ Hauptwerke: *Auf dem Weg zum gelobten Land — M.L. King und die Bürgerrechtsbewegung*, M.L. King (Biographie und Denken), sowie Übersetzungen von Büchern Cones.

speist sich aus der Korrespondenz und dem gegenseitigen Widerhall (reverberation) der biblischen Story Jesu und der Story der Menschen. Sie muß von der »Wildheit« und Ursprünglichkeit der schwarzen Spiritualität lernen und wird in einer Korrespondenz zum Geiste Hiobs, Jeremias und Jesu ihren wichtigen Kontrast zur traditionellen westlichen Theologie finden.³⁶ Kajiwaras Option für eine »japanische Story-Theologie der Befreiung« setzt ihn deutlich ab von einer starken Lobby west-orientierter Theologen Japans, deren Kreise früher auch seine Heimat waren.

Während zwischen ihm und Song noch starke Gemeinsamkeiten bestehen, die unter den Stichworten »Story« und »narrative Theologie« auch im Westen nachhallen, setzte Chung Hyun Kyung zuletzt mit ihrem Beitrag in Canberra³⁷ Akzente, die im Rahmen ostasiatischen Theologietreibens Bekanntes in neuer Weise aufarbeiteten, aber in ihrer Unvermitteltheit (zumal in Australien, nicht in Korea!) den westlich orientierten Teil der Ökumene aufrüttelten. In Tuchfühlung mit der seit ca. 1989 in der Entfaltung begriffenen *ki*-Theologie Ahn Byung Mus und einem daraufhin neu gelesenen atl. *ruach*-Verständnis entwickelt sie eine universale Geist-Sicht im Sinne einer positiven Lebensenergie, die nur aus »harmonischen Verknüpfungen zwischen Himmel, Erde und den Menschen«³⁸ heraus gedeihen kann. Dieser gedeihlichen Entfaltung des Geistes aber stehen tägliche globale und zwischenmenschliche Erfahrungen des Todes und der Dualität entgegen, und *han* ist der Geist, der sich gegen diese Kultur der Ungerechtigkeit und des Todes auflehnt.³⁹ Chung beschreibt ihr Bild vom Heiligen Geist in drei Richtungsänderungen, die für die Metanoia notwendig seien: der Lebensbezogenheit, dem Prinzip der Verknüpfung und der Kultur des Lebens. Es ergebe sich für sie aus dem Bild der Bodhisattva Kwan In (jap. Kannon), die die mitleidende Weisheit verkörpert.⁴⁰

Die vielfältigen begeisterten wie auch scharf ablehnenden Reaktionen⁴¹ auf ihren Beitrag, der inkulturiertes und feministisch-befreiungstheologisches Gedankengut verband, suggerieren einmal mehr die Frage, wie weit ein noch so ökumenisch und offen angelegtes neues theologisches »Paradigma« tragen wird, zumal wenn eine »Krise« des alten in Ostasien möglicherweise völlig anders wahrgenommen wird als in Westeuropa.

Theologien in der Zweidrittelwelt haben, dies mag andeutungsweise aus den knapp referierten Beispielen erkannt werden, ihre jeweils eigenen Gezeiten erlebt, sind ihrem eigenen Rhythmus gefolgt, um einen Terminus von H.J. Margull aufzunehmen. Die Stichworte Indigenisation, Inkulturation, Kontextualisierung etc. deuten auf solche »theologischen Gezeiten« hin, die aber wiederum selten synchron vonstatten gingen, nicht einmal innerhalb einer Region. Die Gegenwart scheint wie ein Kaleidoskop noch einmal fast

³⁶ Aus dem (jap.) Resümee eines Vortrags zum Thema »Story-Theologie«, 23.3.1992.

³⁷ W. MÜLLER-RÖMHELD (Hg.), *Im Zeichen des heiligen Geistes — Bericht aus Canberra 1991*. Frankfurt am Main 1991, 47–56.

³⁸ Ebd., 54.

³⁹ Ebd., 49.

⁴⁰ Ebd., 55.

⁴¹ Eine jap. Übersetzung (nur ihres Referates) liegt vor in: *Evangelium und Welt* 5/1991, 6ff, gemeinsam mit Berichten japanischer Delegierter, die ihr durchschnittliche bis wohlwollende Erwähnung widmen. Vgl. u.a. »Canberra 1991«, in: *ÖR* 40/1991 (etwa den Beitrag von E. Raiser 380ff) und W. ARNOLD/G. KRUSCHE (Hg.), *Ökumenische Akzente 1991 — Eindrücke und Erkenntnisse aus Canberra*, Frankfurt am Main 1991 (hier etwa W. Arnold 9ff).

alles in jüngerer Zeit Gedachte zu vereinigen, so daß politisch-theologische Militanz, nach wie vor in südamerikanischen Basisgemeinden und etwa auf den Philippinen zu finden, begleitet ist von Verknüpfungen von Indigenisation und befreiungstheologischem Gedankengut bei A. Pieris (Sri Lanka), S. Rayan (Indien) und dem wiederum auch in global und ökologisch-theologischen Dimensionen denkenden T. Balasuriya (Sri Lanka) sowie dem Erstarken feministischen Denkens bei Frauen wie M.R. Battung (Philippinen), Sun Ai Park (Korea) u.a.⁴²

Selbst wenn die den multikulturellen Kontexten entsprechende theologische Vielfalt sich gegen die Einordnung unter den Paradigmenbegriff sperrt, könnte dem immer noch leicht entgegnet werden, das Küngsche Kriterium der »Ökumenizität« werde dem doch gerecht. Küng hatte sich mit dem Hinweis auf konkurrierende Paradigmen vor dem Einwand geschützt, daß doch die kontroverstheologische Bühne im Unterschied zur Naturwissenschaft keine eindeutigen Regeln des gemeinsamen Erkenntnisfortschrittes vorsieht. In seinem Argument sehe ich allerdings zunächst quantitative Grenzen: Wird die Pluralität (um das Stichwort »Konkurrenz« zu vermeiden) allzu groß, und sie könnte kaum noch größer sein als in der Gegenwart, wird auch die Sichtbarkeit eines Paradigmas immer fragwürdiger, verschwimmt jede Möglichkeit einer handhabbaren intersubjektiven Hermeneutik. Schon gar nicht hat die physikalische Unmöglichkeit, hinter die Relativitätstheorie oder gar zum kopernikanischen Weltbild zurückzuschreiten, eine auch nur annähernde Entsprechung erkenntnistheoretischer Verbindlichkeit in der Theologie geschaffen. Sollte dies nun durch einen appellativen, desiderativen Charakter des »neuen Paradigmas« kompensiert werden, wird dieser um so schwerer in die Ökumene zu vermitteln sein und eher die Ressentiments gegenüber dem westlichen theologischen Expansionismus verstärken.

Weitere Probleme entstehen bei der Geschichtssicht: Die paradigmatische Epochenabfolge, die von Küng für die westliche Christenheit beschrieben wird, mag in sich bereits von dem Interesse bestimmt sein, die Geschichte dem Begriff dienstbar zu machen; sie ist darüber hinaus im Rhythmus der Theologie der Zweidrittelwelt nicht nachvollziehbar, selbst wenn zeitweilig und punktuell durch missionarischen Transport Synchronisierungen stattfanden. Dies war der Grund, warum H.-J. Margull bei der Charakterisierung der Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie den Begriff des Rhythmus dem der Epoche vorzog.

Überlegungen zu einem allgemeinen Modus theologischer Urteilsfindung

C.S. Song und Chung Hyun Kyung schweifen in ihrer theologischen Arbeit weit über die Grenzen des Christlichen hinaus, weisen aber beide darauf hin, daß auch das »westliche« Christentum nur so Gestalt annahm, ohne daß ihm dafür jemals in der Schärfe der Vorwurf des Synkretismus zuteil wurde, wie jüngst Chung. Der indische Theologe M.M. Thomas hat einst, den Synkretismus-Begriff positiv wendend, von

⁴² Vgl. repräsentativ den EATWOT-Berichtband der 2. Generalversammlung in Oaxtepec/Mexiko, hg. von K.C. THOMAS, *Third World Theologies — Commonalities and Divergences*, New York 1990.

christlicher Theologie als »Christ-centered syncretism«, »Christus-zentriertem Synkretismus«, gesprochen. Die Entwicklung christlichen Gedankenguts in der Geschichte kann immer schon als ein Prozeß verstanden werden, in dem den Notwendigkeiten der Zeit entsprechend in dialektischer Weise Fremdelemente angezogen, abgestoßen, umgewandelt, einverleibt, modifiziert, mit anderen Worten: christus-zentriert und schriftbezogen verarbeitet werden. Wo dieser notwendige Prozeß nicht stattfand, trat Versteinering ein. Dieser Vorgang der weiträumigen Auffindung heuristischer Elemente und ihre Vermittlung an ein christus-zentriertes und biblisches »Gegenlesen« ist der Lebensnerv christlicher Theologie, sofern sie nicht völlig vom Geist verlassen ist.

In diesem Sinne sei zuletzt auf den Versuch des amerikanischen Theologen Mark Kline Taylor verwiesen, eine »kulturell-politische Theologie für die nordamerikanische Praxis« zu entwickeln. Taylors 1990 erschienenes Buch »Remembering Esperanza« entfaltet sich assoziativ auf der Basis einer Kindheitserinnerung Taylors, dessen Eltern, beide Anthropologen, damals Untersuchungen in einem Zapotec-Dorf in Süd-Mexiko machten: dort lernte er das Zapotec-Mädchen Esperanza kennen. Dies ist der Anfang einer theologischen Biographie, die in die Bemühung mündet, auf die »zeitgenössischen Herausforderungen des kulturellen Pluralismus und politischer Unterdrückung« in der postmodernen nordamerikanischen Gesellschaft zu reagieren.⁴³ Als »systembedingte Verzerrungen« nennt Taylor Sexismus, Hetero-Realismus, Klassismus und Rassismus,⁴⁴ die er mit zwei heuristischen Elementen eines christologischen Neuentwurfs angeht: »Christ as Rough Beast« und »Christus Mater«.⁴⁵ Zum Zentrum einer postmodernen Christologie wird ihm nicht Jesus Christus in seiner traditionellen männlichen, in Einzelheit heroischen Personalität, sondern ein Jesus, um den herum sich eine »kulturell-politische intersubjektive Bewegung« aus Frauen und Männern bildete, die Jesus zur Prominenz brachte.⁴⁶ Auch darf der Titel »Christus« nicht auf Jesus monopolisiert werden. Vielmehr müsse von einem »Christus movement« oder in Aufnahme von Gedanken von Peter C. Hodgson von einer »Christ dynamic« gesprochen werden, die immer wieder neu in der Geschichte zu entdecken sei.⁴⁷ Der Topos des Mythos bedarf einer neuen umfassenden Definition. Taylor plädiert für eine Re-Mythologisierung des Christlichen, in welcher der Mythos auch das Narrative und die rituelle Praxis kirchlicher Gemeinschaften einschließen kann. Jenseits der alten Dichotomie von Wahrheit und Geschichte soll es der Mythos der Lebenspraxis Jesu sein.⁴⁸

In seinem Versuch, Jesus als Teil einer zusammenwachsenden Bewegung zu verstehen, macht Taylor Gebrauch von Severino Croattos befreiungstheologischer Hermeneutik;⁴⁹ zum Zentrum seiner »christology of reconciliatory emancipation« wird »Christus Mater«, der Versuch, innerhalb einer befreiten Gemeinschaft von Frauen und Männern die ur-

⁴³ M.K. TAYLOR, *Remembering Esperanza — A Cultural-Political Theology for North American Praxis*, New York 1990, 1.

⁴⁴ Ebd., 151 et pass.

⁴⁵ Kap. 5 + 6 (150–242).

⁴⁶ Ebd., 179 u.a.

⁴⁷ Ebd., 171.

⁴⁸ Ebd., 162–170.

⁴⁹ Ebd., 182–185.

sprüngliche reproduktive Kraft der Frau wiederzuentdecken und zum Ausgangspunkt einer umfassenden Versöhnung mit der Natur zu machen.⁵⁰

Interkulturelle Heuristik

Taylors Anliegen, auf die vielfältigen Verzerrungen der »postmodernen« nordamerikanischen Gesellschaft zu antworten, kommt ohne den Begriff des Paradigmas aus, wohl in dem Bewußtsein, daß die Notwendigkeit des unaufhörlichen interdisziplinären heuristischen Arbeitens in der interkulturellen theologischen Kontextualität die Statik des Paradigmenbegriffs sprengt. Ich möchte zur Erläuterung des theologischen Modus, den ich meine identifizieren zu können, seinen Begriff der »liminality« aufgreifen: Taylor benutzt den Terminus als einen Modus der Existenz in der Multikulturalität Nordamerikas, die ihn sich in einem »trilemma« wiederfinden läßt, dessen drei Pole in gleicher Weise und ineinander verwoben herausfordern: die Anerkennung der Tradition, die Bejahung von Pluralität und der Widerstand gegen Dominanz.⁵¹ Sein Interpret während eines Japanaufenthalts erklärte den japanischen Hörern den Begriff der Liminalität folgendermaßen: jedes traditionelle japanische Haus hat einen »Genkan«, einen Eingangsbereich, der sich zwar innerhalb des architektonischen Gebildes »Haus« befindet, aber noch unterhalb der »Schwelle«, die erst das Betreten des Hauses ohne Schuhe markiert. Der Gast, der den Genkan betritt, trägt noch seine Schuhe, ist noch bei sich selbst, aber steht an der Schwelle und in der Bereitschaft auf den Innenbereich des Hauses hin. Das wird er betreten, sobald ein Familienmitglied ihn dazu aufgefordert hat.

Dieses bereitwillige und nach vorne gerichtete Stehen an der Schwelle zum Kontext und die Vermittlung dieser »liminalen« Existenz an die biblische Tradition scheint mir der Kern und Modus cognoscendi christlicher Existenz und Theologie zu sein — innerhalb dieses Modus paradigmatische Differenzierungen und paradigmatische Epocheneinteilungen vorzunehmen, halte ich für unfruchtbar und der theologischen Denkentwicklung unangemessen, ohne daß damit die Schreibung von Theologiegeschichte für obsolet erklärt wäre. Taylor hat in das »postmoderne Trilemma« der nordamerikanischen Gesellschaft hinein unter Aufnahme befreiungstheologischen Gedankenguts einen theologischen Ansatz formuliert, der in provozierender Weise die liminale Existenz zwischen den Kulturen und Kontexten ernstnimmt. Die westeuropäische, insbesondere die deutsche Situation, die nicht weniger als die US-amerikanische von gesellschaftlichen Widersprüchen geprägt und neuerlich durch religiöse Vielfalt einschließlich neu-religiöser Angebote sowie gleichzeitig einen breiten Säkularismus herausgefordert ist, läßt dazu ein, die zentralen Elemente der Botschaft des »gelebten Lebens« des Jesus der Evangelien erneut ernstzunehmen. Die von Jesus personifizierte und verkündigte Botschaft des Reiches Gottes verheißt jene Integration der Widersprüche und jene Freiheit aus den Zwängen der zerrissenen Gesellschaft, die uns schon jetzt und hier das »Leben und Arbeiten«, das »Sein und Tun« in der liminalen Existenz, zwischen den Fronten der provozierenden

⁵⁰ Ebd., 194ff.

⁵¹ Ebd., 22ff.

Kontexte erleichtert. Der Tod am Kreuz war der äußerste Ausdruck für das verhängnisvolle Zusammenprallen dieser Vision mit der alten gebrochenen Welt, die Auferstehung aber die Bestätigung ihrer Wahrheitsfülle. Jesus selbst, gemeinsam mit seinen Jüngern, lebte diese liminale Existenz mitten in der Gesellschaft Israels und zwischen ihren Fronten, aufgrund deren Unversöhntheit sein Weg zum Kreuz führen mußte. Die Konsequenz und die Verbindlichkeit, mit der er den Weg, auch mit dem Kreuz vor Augen, ging, rät an, zum Begriff der Liminalität den der *Verantwortung*⁵² in einer solchen Existenz hinzunehmen, nämlich die *Kennntlichkeit*⁵³ der Nachfolge Jesu innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, in Sonderheit im — nicht unumstrittenen — volkskirchlichen Rahmen des bundesrepublikanischen Kontextes.

Um dem Mißverständnis zu begegnen, ich wollte, nach Ablehnung des Paradigmenbegriffs in der Theologie, nun insgeheim, dem Trend zur Privatisierung des Paradigma-Gedankens folgend, die eigene theologische Idee zum neuen Paradigma erklären, sei noch einmal versichert: das Anliegen war, auf dem Hintergrund ökumenischer Vielfalt dem Gedanken des spezifischen Paradigmas den des allgemeinen *modus theologiae* entgegenzusetzen; dazu wurden strukturelle Anleihen bei Mark K. Taylor gemacht, die ich wiederum versuchte, ansatzweise in den eigenen Kontext umzusetzen.

Im übrigen hat der oft gehörte Ruf »nach einem neuen Paradigma« seinen wahren Kern in der allemal und schon immer notwendigen, stetigen, aber in der Regel verspäteten oder unwillig vollzogenen Erneuerung von Kirche(n) und Theologie(n) in einem stets neu herausfordernden ökumenischen Zusammenhang.

⁵² Die Zentralität des Verantwortungsbegriffs schlägt sich auch in der »Friedensethik« von W. Huber und H.-R. Reuter (Stuttgart 1990) nieder (vgl. bes. 209ff.).

⁵³ Vgl. H. FALCKE, *Die unvollendete Befreiung — Die Kirchen, die Umwälzung in der DDR und die Vereinigung Deutschlands* (Ökumenische Existenz heute 9) München 1991, 87ff.