

Eine Herausforderung in Asien

Kultur und Theologie / Theologie und Kultur

Wati Aier

Heutzutage beobachten wir in den theologischen Studien der Welt eine »Dezentralisierung« der theologischen Betrachtung Afrikas, Asiens und Lateinamerikas durch den Westen. Es ist ermutigend zu lesen, dass Theologie aus einem lokalen Milieu oder Ethos heraus betrieben wird. Eine solche Entwicklung stellt, begrüßenswert, wie sie ist, als Phänomen gleichzeitig aber auch eine Herausforderung dar. Für Menschen, die in der theologischen Praxis stehen, ist die Beziehung der Theologie zur Kultur und der Kultur zur Theologie von höchstem Interesse und zugleich, theologisch gesehen, schwierig.

Historisch betrachtet sind solche theologischen Aktivitäten nichts Neues; es hat sie seit Beginn der christlichen Tradition gegeben. Die Theologie wird auf die eine oder andere Weise von der Kultur geformt, in der sie stattfindet. Man kann getrost behaupten, dass eine Theologie, welche die Kultur nicht in Betracht zieht, nutzlos ist.

Doch im Anschluss an diese Aussage stellt sich die Frage: Sollte die Kultur die Theologie beeinflussen oder die Theologie die Kultur? Diese Frage haben schon viele Hermeneutiker gestellt. Aber bevor ich sie beantworte, sollten wir einen Abstecher machen und einen Blick darauf werfen, was Kultur eigentlich bedeutet. Zu unserem Verständnis wollen wir die Kultur als ein sozial erlerntes und sozial vererbtes Verhaltensmuster betrachten, das durch Mythen und Symbole vermittelt wird. Sie deckt auch Traditionen, Bräuche und Institutionen ab. Die Kultur wird durch mündliche Kommunikation und Erlernen überliefert. Der wesentliche Teil einer Kultur sind die Muster, die in den sozialen Traditionen einer Gruppe verkörpert sind, also in Ideen, Glaubensvorstellungen, Werten und der Gesinnung einer Gruppe. Das grundsätzliche Verständnis von Kultur ist also nicht »monolithisch«, wie Yoder in seiner Kritik an Richard Niebuhrs *Christ and Culture* betont.

1. Hermeneutik – Theologie und Kultur vis-à-vis

In der jüngsten Vergangenheit wurden die unterschiedlichsten Modelle vorgeschlagen, um die zentrale Bedeutung der Kultur für die Theologie hervorzuheben. George Lindbeck sieht in den liberalen Theologien eine

Neigung, sich auf »außerbiblische Realitäten« zu konzentrieren, im Gegensatz zur biblischen Botschaft. Er spricht im Folgenden davon, dass der (Bibel-)Text die Welt absorbieren muss, und nicht die Welt den Text. Was Lindbecks hermeneutische Annahme uns liefert, sieht auf den ersten Blick sehr verlockend aus. Wenn man jedoch beginnt, den Gedanken des »der Text absorbiert die Welt« und »die Welt absorbiert den Text« zu analysieren, wirft das die Frage auf, wer wen absorbiert bzw. wer von wem absorbiert wird. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit Lindbeck führt Volf an:

»Da es schwierig ist zu sagen, wer in einem bestimmten Moment wen absorbiert, kann Lindbeck praktischerweise zum einen behaupten, dass außertextliche Realitäten in die Welt des Textes absorbiert werden, während er gleichzeitig heimlich zulässt, dass außertextliche Realitäten die textliche Welt, in der er zu leben behauptet, gründlich mitgestalten.«¹

Eng verbunden mit dem soeben Gesagten ist das Modell der »Anpassung«, das in der Theologie angewandt wird, um die herrschenden Ideologien und Glaubensvorstellungen einer bestimmten Kultur zu sanktionieren und zu rechtfertigen. Im Kern einer solchen Theologie besteht die Gefahr, eine ideologische Theologie hervorzubringen, die den christlichen Glauben und seine verändernde Kraft außer Gefecht setzt. Ausgehend vom Hegelianismus geht es dabei um das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und der Welt. Das heißt, Gott wird als der Schöpfer innewohnend gesehen, was in der Stammestheologie Nordostindiens laut widerhallt.

Im Wesentlichen bestätigt das panentheistische Verständnis, dass Gott und die Welt untrennbar und doch unterschiedliche Realitäten sind, dass Gott der Schöpfung innewohnt. In ähnlicher Weise wurde betont, dass die Theologie in die kulturelle Betrachtung eingeschlossen sein müsse, vorausgesetzt, indigene Glaubensvorstellungen haben eine Wirkung für die Konstruktion der Theologie und sind damit entscheidend für den christlichen Glauben.

Die oben genannten Modelle entfernen sich von der christlichen Theologie, indem sie den Kompromiss einer kulturellen Theologie eingehen. Diese Verschiebung ist selbst für Benjamin Warfield und seine Anhänger ein harter Brocken, wenn sie die natürliche Selbstoffenbarung Gottes in der »Allgemeinen Offenbarung« finden wollen. Dieses poetische Wesen »Allgemeine Offenbarung« wird ebenfalls außer Gefecht gesetzt mit der Annahme der entscheidenden Bedeutung für die christliche Theologie.

Kann man solchen theologischen Ansprüchen begegnen, indem man behauptet, dass eine christliche Theologie, wenn sie »rein« sein soll, die Werkzeuge einer »Metakultur« anwenden muss, um so die christliche Theologie von der Verunreinigung durch die Kultur zu retten? Wie auch

¹ M. Volf (Hg.), *The Future of Theology*, Grand Rapids 1996, 99-100.

immer, ich vertrete diese Position nicht. Ich habe wohl vorhin gesagt, dass die Theologie die Kultur berücksichtigen muss. Deshalb sind Anwendungen akultureller Theologie keine Möglichkeit, und gleichzeitig ist kultureller Relativismus ein Irrweg für die christliche Theologie. Leider ist die Geschichte der Christenheit mit dem »Christus und Kultur im Paradox«-Syndrom behaftet, von Augustinus bis Bultmann und von Tillich bis Harvey Cox.

2. Die Hermeneutik der Machtlosigkeit des Kreuzes

Das historisch-biblische Ereignis von Vater, Sohn und Heiligem Geist und das Wirken des Glaubens in und durch dieses historische Ereignis bestätigen, dass Gott sich sowohl im Wort als auch in der Welt offenbart. Deshalb kann man getrost behaupten, dass das trinitarische *defacto* und *dejure* von Vater, Sohn und Heiligem Geist in jedem Kontext präsent ist. Logischerweise können wir also die Welt, die die Kultur einschließt, nicht völlig außer Acht lassen, wenn wir die trinitarische Natur Gottes bejahen und darüber nachdenken. Aber keine Kultur kann, als Geschöpf der Menschen, das sie ja ist, mit der trinitarischen Offenbarung selbst gleichgesetzt werden. Die Kultur als solche hat, weil sie die Schöpfung einer gefallenen Menschheit ist, ihre eigene »Gefallenheit«. Also hat die Kultur, weil sie eine gefallene Kultur ist, auch Grenzen in ihrem Verständnis von Gott. Deshalb muss die Kultur, während sie offen für die Aneignung des kulturellen Materials sein muss, ebenso das Recht behalten, durch dieses historisch-biblische Ereignis die kulturelle Sichtweise zu hinterfragen und zu korrigieren. Genau darauf will Richard Niebuhr hinaus, wenn er sagt: »Ein Gott ohne Zorn brachte den Menschen ohne Sünde in ein Königreich ohne Gericht durch den Dienst eines Christus ohne Kreuz.«² Dies, so kann man sagen, ist eine Karikatur der kulturellen Theologie mit ihrer optimistischen Sicht der kulturellen Werte. Die kulturelle Theologie reduziert das historisch-biblische Ereignis zu einer kulturellen Lehre des Relativismus.

Die christliche Theologie muss die Kultur berücksichtigen, aber sie muss über einen reinen Kulturalismus hinausgehen. Als Christen sollen wir die Welt so sehr lieben, dass wir wollen, dass sie so wird, wie der Vater sie haben will, die neue Schöpfung, die Jesus in der Kraft des Heiligen Geistes verheißen hat. Und wir müssen auch die Menschheit so sehr lieben, dass wir wollen, dass die Kultur durch Vater, Sohn und Heiligen Geist verändert wird. Bei aller Anpassung, Komplizenschaft und Kompromissbereitschaft gegenüber dem kulturellen Ethos steht das Evangelium im Konflikt mit einer solchen Haltung. Wenn wir theologische Be-

² H.R. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, Philadelphia 1937, 193.

kenntnisse formulieren, die in Realität, Vernunft und Ansehen wurzeln, so beinhaltet die Frohe Botschaft doch die Möglichkeit der Verfolgung, Gottverlassenheit und Kreuzigung, sofern wir zuerst das Reich Gottes suchen. Moltmann sagt: »Wenn Christen wissen wollen, warum sie hier sind, müssen sie auch herausfinden, wer sie wirklich sind.«

Es macht Mut, bei Miroslav Volf zu lesen, dass in den heutigen »entchristianisierten, pluralistischen und sich rasant verändernden Kulturen nur diejenigen (christlichen) Gruppen werden überleben und gedeihen können, die sich für ihr Anderssein nicht schämen.« Und weiter heißt es dort: »Mut zur Andersartigkeit ist nötig, sowohl um die Identität des christlichen Glaubens zu erhalten als auch um seine anhaltende soziale Bedeutung zu sichern.«³ Das Kreuz des gekreuzigten Christus ist kein machtloser Retter; er ist der Retter der Welt mit einer neuen Art von Macht – der Macht des Schwachen, die die Starken beschämt, und die Macht dessen, was nicht ist, die das, was ist, zunichte macht.

Bibliographie

Moltmann, J., Religion, Revolution and the Future, New York 1969.

Niebuhr, H.R., The Kingdom of God in America, Philadelphia, 1937.

Volf, M. (Hg.), The Future of Theology, Grand Rapids 1996.

³ Volf, The Future of Theology, 100.