

Drei Perspektiven zu „kontextueller Theologie“

Thematische Facharbeit

Marlon Heins

2008

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Drei Perspektiven zu Kontextueller Theologie.....	4
2.1 Perspektive von Peter Beer.....	4
2.1.1 Grundsätzliches zur Einführung	4
2.1.2 Relevanz von Kontextueller Theologie.....	6
2.1.2.1 Die Kirche als Wirkungsbereich für Kontextuelle Theologie.....	6
2.1.2.2 Die Kommunikationstheorie als Grundprinzip für Kontextuelle Theologie	9
2.1.3 Die Möglichkeit zur Verwirklichung einer Kontextuellen Theologie.....	10
2.1.3.1 Die Möglichkeit zur Kontextualisierung der Theologie	10
2.1.3.1.1 Die Möglichkeit zur Kontextualisierung der Kirche.....	10
2.1.3.1.2 Die Möglichkeit zur Kontextualisierung des Evangeliums	11
2.1.3.1.3 Die Möglichkeit zur Kontextualisierung aufgrund der christlichen Tradition.....	13
2.1.3.2 Die Möglichkeit zur Theologisierung des Kontextes	14
2.1.4 Resümee zur Möglichkeit einer Kontextuellen Theologie	17
2.2 Perspektive von Peter Beyerhaus	17
2.2.1 Vorläufer der kontextuellen Theologie.....	17
2.2.2 Entstehung der kontextuellen Theologie.....	18
2.2.3 Grundannahmen der kontextuellen Theologie.....	21
2.2.4 Anliegen der kontextuellen Theologie	24
2.2.4.1 Hinweis auf hermeneutische Befangenheit.....	24
2.2.4.2 Biblische Neuentdeckungen aufgrund von Begegnung und Dialog.....	25
2.2.4.3 Hinweis auf die soziale Dimension in biblischen Texten.....	26
2.2.4.4 Hinweis auf die Wichtigkeit von korrelativer Übertragung der biblischen Botschaft	27
2.2.5 Grenzüberschreitungen der kontextuellen Theologie	28
2.2.5.1 Vermischung von allgemeiner und besonderer Offenbarung	28
2.2.5.2 Das Zerfließen der kanonischen Grenzen	29
2.2.5.3 Der Verlust einer einheitlich-normativen Lehrgrundlage	30
2.2.5.4 Anthropozentrische Beschlagnahme der biblischen Offenbarungsurkunden.....	30

2.3 Perspektive von David Bosch	32
2.3.1 Entstehung von Kontextueller Theologie.....	32
2.3.2 Der epistemologische Bruch in der Missionstheologie.....	34
2.3.3 Herausforderung, Überzeugungen und Problematiken kontextueller Theologien	36
2.3.3.1 Contextualization is an affirmation that God has turned toward the world	36
2.3.3.2 Contextualization involves the construction of a variety of “local theologies”	37
2.3.3.3 Contextualization and the danger of absolutism.....	37
2.3.3.4 Contextualization and the reading of „the signs of the time“	38
2.3.3.5 Contextualization and the role of the context.....	39
2.3.3.6 Contextualization is more than the relationship between praxis and theory	39
2.3.4 Schlussgedanken	39
3. Reflektion der drei Perspektiven zur Kontextuellen Theologie	40
3.1 Reflektion der Perspektive von Peter Beer	40
3.2 Reflektion der Perspektive von Peter Beyerhaus (unter Einbezug von 3.1)	46
3.3 Reflektion der Perspektive von David Bosch (unter Einbezug von 3.1 und 3.2).....	51
4. Schlussbemerkungen	57
5. Bibliographie	58

1. Einleitung

Das große Thema der „Kontextuellen Theologien“ war für mich etwas Neues. Erst nach und nach, im Laufe meines Missiologiestudiums, verstand ich, worum es sich bei diesen theologischen Ansätzen eigentlich handelt. Doch nur, weil ich nun grob wusste, was man im Allgemeinen unter dem Begriff der „Kontextuellen Theologie“ versteht, hatte ich bis zu dieser Arbeit immer noch große Schwierigkeiten, eine eigene Meinung zu dem Thema zu vertreten. Der ganze Themenkomplex war für mich zu neu, zu vielschichtig und zu unübersichtlich.

Aus diesem Grund habe ich mir in dieser Arbeit vorgenommen, mich noch einmal intensiv mit der Thematik auseinander zu setzen. Mir fiel nämlich auf, wie relevant das Thema der „Kontextuellen Theologie“ auch in meinem unmittelbaren Umfeld, als Pastor in einer Großstadt wie Wien war; beispielsweise beim Lesen des Buches „City of God, City of Satan: A Biblical Theology for the Urban Church“ von Robert C. Linthicum. Der Autor versucht als Pastor einer Großstadtgemeinde eine biblische Theologie der Stadt zu konzipieren. Er liebt die Schrift aus der Perspektive und den Nöten eines Christen in der Großstadt und kommt durch

dieses „Re-Reading“ der Bibel zu Einsichten, die im Grunde nichts anderes als eine weitere kontextualisierte Theologie unter den vielen „kontextuellen Theologien“ dieser Welt bildet. Robert C. Linthicum ist ein weißer Amerikaner aus der gebildeten Mittelschicht!

In erster Linie ging es mir bei dieser Arbeit darum, die Vielschichtigkeit der Thematik „Kontextuelle Theologie“ zu durchdenken, um schlussendlich eine eigene Position entwickeln zu können. Dabei wollte ich so wenig Einseitig wie möglich vorgehen, trotz des Bewusstseins, dass ich meine eigene „theologische Prägung“ und „hermeneutische Brille“ trage. Um Einseitigkeiten in der Meinungsbildung zu vermeiden, habe ich für diese Aufgabe drei unterschiedliche Perspektiven zum Thema „Kontextuelle Theologie“ herangezogen. Ein Großteil dieser Arbeit wird darin bestehen, diese drei Perspektiven neutral zusammen zu fassen. Auf diese Weise soll auch einem Leser, der die Thematik nicht gut kennt, die Möglichkeit eröffnet werden, sich mit den jeweiligen Perspektiven zu beschäftigen, ohne die vielen hundert Seiten selber lesen zu müssen. In einem letzten Punkt möchte ich dann die drei analysierten Perspektiven gegeneinander und gegen die Heilige Schrift reflektieren, um so eine persönliche Meinungsbildung zum Thema „Kontextuelle Theologie“ zu ermöglichen. Leider muss ich direkt zu Beginn eingestehen, dass ich den Rahmen einer solchen Arbeit, ein wenig „gedehnt“ habe. Sollten dem Leser also die von mir analysierten drei Perspektiven bereits hinlänglich bekannt sein, so bestünde die Möglichkeit, Punkt 2 nur zu überfliegen und direkt zu meiner Reflektion unter Punkt 3 zu springen.

Die drei Perspektiven, die als Grundlage für diese Arbeit herangezogen wurden, stammen von Peter Beer, Peter Beyerhaus und David J. Bosch. Jeder dieser drei Theologien spricht sich zum einen für ökumenische Zusammenarbeit aus, repräsentiert in seinen Entwürfen aber zugleich auch seinen jeweils eigenen, für ihn charakteristischen, kirchlichen Hintergrund. Peter Beer beleuchtet die Thematik aus katholischer Sicht, Peter Beyerhaus aus evangelikaler Perspektive und David J. Bosch aus protestantischem Blickwinkel. Aufgrund dieser ökumenischen Weite sollte eine gesunde und breite Einschätzung zur Frage nach „kontextueller Theologie“ möglich sein.

2. Drei Perspektiven zu Kontextueller Theologie

2.1 Perspektive von Peter Beer

2.1.1 Grundsätzliches zur Einführung

Peter Beer beleuchtet das Thema der kontextuellen Theologie aus einem kommunikationstheoretischen Blickwinkel. Schon in seinem Vorwort schreibt er, dass in seinen Überlegungen „immer wieder die Problematik der Kontextabhängigkeit menschlichen Sprechens und Denkens“ (Beer 1995:5) auftauchen wird. Ein zweites Standbein seiner Argumentation bilden dann die katholischen Lehrtexte wie das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad Gentes“, die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, das „Evangelii Nuntiandi“, die dogmatische Konstitution über die Kirche

„Lumen Gentium“, die „Redemptoris Mission“ und die Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils. Sinn und Zweck seiner Arbeit besteht in Beantwortung der Frage, „ob es überhaupt einen Sinn hat, von Kontextueller Theologie zu sprechen bzw. ob überhaupt die berechtigte Annahme besteht, daß das Konzept einer Kontextuellen Theologie realisierbar ist“ (:10). Dabei besteht für Beer die Hauptaufgabe einer solchen Theologie darin, „den christlichen Glauben in den verschiedenen Erfahrungshorizonten der Menschen verstehbar und somit auch für den Lebensvollzug relevant werden zu lassen“ (:9). Beer macht kein Geheimnis aus seiner persönlichen Überzeugung und stellt direkt zu Beginn klar, dass aus seiner Sicht ein „Pluralismus in Theologie und Kirche“ begrüßenswert und notwendig ist. Denn „keine Erkenntnis über das göttliche Sein ist endgültig und jede bleibt Fragment. Dies zu verneinen, würde bedeuten, Gott in ein festes Schema pressen zu wollen, das ihm nicht gerecht werden kann. Erst die Pluralität der Aussagen über Gott, in der sich bruchstückhafte Erkenntnisse finden lassen, vermitteln etwas von seiner Größe und damit von seinem wahren Wesen“ (:10).

Beer ist um einen logischen und transparenten Aufbau seiner Darlegungen bemüht und gliedert die oben genannte Kernfrage in drei Teilfragen auf. Er beginnt damit, sich über die „Relevanz einer Kontextuellen Theologie“ (:11) Gedanken zu machen, wobei er dabei schwerpunktmäßig über den Ort und den Personenkreis spricht, in dem Kontextuelle Theologie erfolgen sollte. Anschließend beschäftigt er sich mit der „Möglichkeit der Verwirklichung Kontextueller Theologie“ (:11) und schließt dann seine theoretischen Überlegungen mit der Frage nach der „Art und Weise der Verwirklichung Kontextueller Theologie“ (:11). Doch bevor Beer sich der ersten Teilfrage zuwendet, betont er noch die Wichtigkeit einer exakten terminologischen Klärung des Kernbegriffes „Kontextuelle Theologie“. Ihm ist es wichtig aufzuzeigen, dass es innerhalb der Theologie keine „Kontextfreiheit“ geben kann. Er führt dabei erkenntnistheoretische Gründe an und spricht vom Selbstverständnis der Theologie. Er kommt zu dem allgemeinen Schluss, dass die „Annahme von der möglichen „Kontextfreiheit“ der denkerischen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit“ nicht gerechtfertigt ist. Somit ist Theologie immer vom Kontext des jeweils Theologisierenden gefärbt. Diese „Färbung“ nennt Beer „passiv kontextualisierte Theologie“ (:13)

Erst wenn die Prägung einer Theologie „das Ergebnis eines bewußten, zielorientierten Vorgangs“ ist, der zum Ziel hat „die Verstehbarkeit der Theologie zu sichern“, dann möchte Beer von einer „aktiv kontextualisierten Theologie“ sprechen. Die Bemühungen, Überlegungen und Anstrengungen hin zu solch einer „aktiv theologisierten Theologie“ bezeichnet Beer dann als „kontextualisierende Theologie“ (:13). Und auf eben diese beiden letztgenannten „Definitionen“ konzentriert sich das Interesse von Beers Arbeit, wobei er deutlich macht, dass die Absicht seiner Ausführungen ist, die „Berechtigung dieser Form des Theologietreibens selbst aufzuzeigen“ (:14).

2.1.2 Relevanz von Kontextueller Theologie

2.1.2.1 Die Kirche als Wirkungsbereich für Kontextuelle Theologie

Für Beer liegt die Frage nach der Relevanz von Kontextueller Theologie und die Frage nach dem Ort, an dem Kontextuelle Theologie vollzogen wird, eng beieinander. Er stellt fest, dass diese „Form des Theologisierens“ oft im Zusammenhang mit der Dritten Welt gesehen wird. Allerdings ist für Beer eindeutig; sollte Kontextuelle Theologie tatsächlich nur ein „lokales Phänomen“ sein, dann hätte sie für die Gesamtkirche keine Relevanz. Um also eine allgemeine Relevanz aufzeigen zu können, ist es notwendig, sich auf die fundamentale Ebene des christlichen Glaubens zu begeben. Beer nennt in Anlehnung an Joseph Ratzinger zwei „Orientierungspunkte“, von denen aus man verbindliche Normen für den christlichen Glauben ableiten kann: das Wort des Glaubens, also die frohe Botschaft des Evangeliums und die „communio ecclesiae“, also die Kirche, wobei im Fall von Beer die römisch-katholische Kirche gemeint ist. Im weiteren Verlauf seiner Arbeit entscheidet sich Peter Beer, die von ihm als eine Norm des christlichen Glaubens angebrachten „Worte des Evangeliums“ nicht mehr weiter zu betrachten. Stattdessen widmet er sich gänzlich der Funktion der Kirche, in der er, abgeleitet von der Trinität Gottes, die „strukturelle Voraussetzung für das Glaubensbekenntnis des Einzelnen“ sieht. „Erst durch die Vermittlung der Kirche kann jeder in den christlichen Glauben hineinwachsen“ (:16).

Dabei orientiert sich Beer eng an der katholischen Theologie und ihrer Vorstellung von „Kirche als Sakrament“. Das zitiert er beispielsweise LG1: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“. Beers katholischer Blickwinkel ist für seine weiteren Ausführungen entscheidend: Denn „Ohne die Bestimmung von Kirche als Sakrament würden sich weitere Überlegungen erübrigen, denn Kontextuelle Theologie würde sich von vornherein als nicht vereinbar mit einem wesentlichen Grundzug des Christlichen erweisen“ (:17). Um diese Feststellung zu erklären, geht Beer kurz auf andere Kirchenmodelle ein, bei denen solch eine „Unvereinbarkeit“ zu Tage tritt. Er unterscheidet dabei zwei Gruppen von Kirchenmodellen: Die erste Gruppe steht für Beer „in der Gefahr, entweder Institution oder Ereignis einseitig zuzuordnen“ (:17). Für diese Gruppe wäre Kontextuelle Theologie entweder gefährlich (Institution) oder aber sinnlos (Ereignis). Sie wäre gefährlich, weil bei einer Überbetonung der Institution Kirche die kirchlichen Strukturen eine wichtigere Bedeutung hätten als die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse, die ja gerade für eine Kontextuelle Theologie interessant sind und zur Veränderung von Strukturen führen sollen. Bei einer Überbetonung im Hinblick auf Erleben und Ereignis des Glaubens wäre kontextuelle Theologie eher sinnlos, „weil ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen Verfaßtheit der Kirche, der Bezug auf diese bzw. den Kontext keine Wirklichkeit hat“ (:17).

Die zweite Gruppe neigt für Beer dazu „einen der Pole im Verhältnis vom Heilshandeln Gottes in der Geschichte und der Verantwortung des Menschen überzubetonen“ (:17). In diesem Fall wäre eine Beschäftigung mit Kontextueller Theologie entweder anmaßend (Heilshandeln Gottes in der Geschichte)

oder aber unverantwortlich (Verantwortung des Menschen). Bei einer Überbetonung auf das Heilshandeln Gottes in der Weltgeschichte muss die Beschäftigung mit Kontextueller Theologie anmaßend wirken, „weil der Bote unverfälscht die ihm von Gott anvertraute Botschaft weiterzugeben hat, ohne eigenmächtig daran irgendwelche Veränderung vorzunehmen“ (:17). Zum anderen wäre Kontextuelle Theologie bei einer Überbetonung auf die Verantwortung des Menschen als Diener dieser Welt unverantwortlich, weil Kontextuelle Theologie eine Botschaft und nicht nur humanitäre Hilfe weitergeben möchte.

Für Beer besteht nur in der Sichtweise von Kirche als Sakrament die Möglichkeit einer Ausgewogenheit. Sie ist als solches „Zeichen und Werkzeug für innigste Vereinigung mit Gott“ und gleichzeitig „Zeichen und Werkzeug für „die Einheit der ganzen Menschheit“ (:18). Sie bringt Menschen und Gott durch ihre Verkündigung näher zusammen und wird so zugleich auch zum Diener für diese Welt, indem sie nämlich Menschen durch den gemeinsamen Glauben zur Gemeinschaft führt. „Mit anderen Worten bedeutet das nicht anderes, als daß die Kirche in ihrer spezifischen Funktionshaftigkeit als Sakrament die Sendung Jesus Christi fortsetzt und so zur Vollendung des Heilsplanes des Vaters beiträgt“. Und mit dieser Feststellung kommt Beer zum Ergebnis, dass „die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch (d.h. als gesandte unterwegs)“ ist. Für Beer ist das „Ineinander von Kirche und Mission“ (:18) die „der ganzen Kirche obliegende Pflicht“ (:19).

Nach dieser Feststellung stellt sich Beer nun der Frage, wodurch die Kirche ihre Sendung wahrnimmt und wie sie „Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen stiften kann“ (:19). Er kommt zu dem Ergebnis:

„Allumfassende und elementare Bedingung für die Gotteskindschaft der Menschen bzw. deren Heil in der Gemeinschaft mit Gott ist der Glaube ... Glaube erwächst ... aus dem Hören der Verkündigung des Evangeliums ... Ist die Bedingung „Glaube“ nicht eingelöst, ist es primäre Aufgabe der Kirche, das Evangelium zu verkündigen ... Ist die Bedingung „Glaube“ eingelöst, besteht die Aufgabe der Kirche in der Einpflanzung der Kirche selbst ... Nach AG 6 umgreift die Kirche „...von sich aus die Gesamtheit oder die Fülle der Heilmittel...“. Sie ist somit neben dem Glauben eine weitere wichtige Bedingung der Möglichkeit von Heil...“ (:19-20).

Angesichts dieser klaren Ansage sieht Beer sich mit der Frage konfrontiert, ob den außerhalb der Kirche, also zum Beispiel für Angehörige anderer Religionen keine Möglichkeit zum Heil besteht. Er beantwortet diese mögliche Frage, in dem er Kirche definiert als „die sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, die hierarchisch organisiert, sich in der Feier der Eucharistie bzw. der Sakramente versammelt“ (:21). In dieser Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und mit Einander geschieht für Beer „Heil“! „Es wird erfahren im Wissen um das Angenommen sein der eigenen Person in eben dieser Gemeinschaftserfahrung...“ (:21). Er hält fest: „Heil, erfahren in dem Heilmittel der sakramentalen Feiern, ist nicht nur eine Sache reiner Innerlichkeit, sondern findet seinen notwendigen Ausdruck in der Welt, in der Realität der menschlichen Gemeinschaft“ (:21). Somit hat für Beer die Aussage, dass die Kirche Bedingung der Möglichkeit zum Heil sei „nicht unbedingt theologische Qualifikation von Menschen und deren Heilmöglichkeiten. Sie versucht nur, auf die Sozialität einzugehen, die die grundlegende Struktur menschlicher Existenz ist. Jene stellt daher den festen Rahmen göttlichen Heilswirkens dar. Mit einer solchen allgemeinen Aussageabsicht trifft der

Satz „Kirche ist Bedingung der Möglichkeit von Heil“ nicht nur auf die katholische Kirche zu; es ist möglich, ihn in bezug auf anderer Religionen und Weltdeutungssysteme anzuwenden. Sie alle sind angewiesen auf eine gesellschaftliche Struktur“ (:21-22).

Doch warum sollte man dann überhaupt noch „christliche Kirchen gründen“, wenn „sowieso grundsätzlich alle Menschen innerhalb einer heilsrelevanten gesellschaftlichen Struktur leben“ (:22); eine Annahme, von der Peter Beer ausgeht. Er beantwortet diese zweite Frage mit dem Hinweis auf Ad Gentes 7, wo Jesus Christus als der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen postuliert wird: Da die Kirche die Sendung Jesu weiterführt, ist es notwendig, sie zu allen Menschen zu bringen.

Doch mit dieser Aussage sieht sich Beer mit einem neuen Problem konfrontiert: Wenn Jesus der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen ist, dann können Menschen ohne eine Beziehung zu Jesu „das Heil nicht erlangen ... In Konsequenz davon wäre die Annahme vom allgemeinen Heilswillen Gottes sinnlos“ (:22). Würde man aber behaupten, Jesus ist nicht Einzigartig, dann hätte die Sendung und Verkündigung der Kirche keinen Sinn. Doch Beer versucht „die These von dem einen Mittler unter gleichzeitiger Berücksichtigung der These von der Möglichkeit des Heils für alle Menschen aufrechtzuerhalten“ (:23), indem er die beiden religionstheologischen Positionen des Inklusivismus und des Pluralismus anführt.

„Die inklusivistische Position geht davon aus, daß es zwar nur eine Religion gibt, die die ganze heilsrelevante Gotteserkenntnis besitzt ... Den anderen Religionen wird aber zugestanden, zumindest teilweise diese Wahrheit erkannt zu haben ... Den Ausgangspunkt der Argumentation bildet die Annahme, daß Gott das Heil aller Menschen will. Diesem universalen Heilswillen Gottes entspricht auf Seiten des Menschen dessen grundsätzliche Offenheit auf das Angesprochen sein durch Gott ... Aufgrund der gesellschaftlichen Verfasstheit des Menschen ist dessen Streben eingebunden in das Sozialgefüge einer Religion. Wenn nun Gott das Heil aller Menschen will, das Gesellschaftliche jedoch unabweisbar zum Menschen gehört, dann müssen Menschen auch innerhalb nichtchristlicher Religionen zum Heil gelangen können. Das ist aber nur möglich, wenn die Religionen selbst zu-mindestens teilweise heilswirksam sind, also Mittler des Heils sind“ (:23).

Die pluralistische Position hingegen gesteht der christlichen Religion keine Sonderstellung im Bezug auf eine Gottesoffenbarung zu. Sie geht vielmehr von einer „fundamentalen Gleichwertigkeit der Religion bzw. deren Stiftern“ aus, wobei jede Religion einen anderen Aspekt der einen Wahrheit zeigt und jede Religion ihre Anhänger zum Heil führt. Unter Bezugnahme auf P.F. Knitter, einen Vertreter der pluralistischen Position, hebt Beer ganz besonders die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs hervor. Im Pluralismus „ist die Grundlage für einen Dialog gelegt, bei dem jeder etwas hinzugewinnen kann. Mission behält ihren Sinn, indem sie zur Verständlichmachung der eigenen Position dient. Sie hat damit eine wichtige Funktion, um den Dialog gelingen zu lassen, denn Dialog bedarf gegenseitigen Verstehens“ (:24). Beer fasst seine Überlegungen mit folgenden Worten zusammen: „Gemäß der inklusivistischen Denkweise entspricht die christliche Kirche der bestmöglichen gesellschaftlichen Struktur, in der Heil vermittelt wird ... Gemäß dem Pluralismus ist die Kirche eine von verschiedenen Möglichkeiten, dem von Gott geschenkten Heil Ausdruck zu verleihen.“ (:24).

2.2.2.2 Die Kommunikationstheorie als Grundprinzip für Kontextuelle Theologie

Nachdem die katholische Kirche, als der „Ort“ der Verwirklichung von Kontextueller Theologie erklärt worden ist, wendet sich Beer nun dem nächsten Begründungsschritt zu. Mission erfordert grundsätzlich die Überschreitung von Grenzen, wobei die Entstehung solcher Grenzen mit der Anthropologie erklärt werden können. Als soziales Wesen ist der Mensch auf andere angewiesen. Ohne Gegenüber ist der Mensch nicht in der Lage, seine jeweiligen Lebensaufgaben befriedigend zu lösen. „Aus der zu lösenden Aufgabe resultieren folglich Kommunikationsbedürfnisse der Handelnden, die dadurch befriedigt werden, daß der Mensch aufgrund seiner Symbolfähigkeit Kommunikationssysteme entwickelt“ (:25). Das wichtigste Kommunikationssystem stellt für Beer die Sprache dar, denn „Sprachliche Zeichen sind Zeichen für die menschliche Denktätigkeit ... Da also Denken und der Gebrauch der Sprach eng zusammenhängen, werden durch die Prägung des Kommunikationssystems durch verschiedene Lebensaufgaben auch die Wahrnehmung, die Weltaneignung und der Entwurf von Welt, wozu auch Kultur und Religion zu zählen sind, in eben diesem Sinne unterschiedlich geformt“ (:26). Treffen nun Menschen aufeinander, die verschiedene Lebensaufgaben zu lösen haben, dann stehen diese Menschen vor Grenzen; in unserem Beispiel zu erst einmal vor „Sprachbarrieren“ (:26).

Wie werden solche Barrieren nun überwunden? Für Beer gibt es drei Möglichkeiten, wobei aus seiner Sicht nur eine davon in Frage kommt: Man könnte seinem Gegenüber das eigene Kommunikationssystem aufzwingen. Ferner könnte man sämtliche Symbole des anderen Kommunikationssystems übernehmen und sein eigenes ignorieren. Oder „Man versucht, im Eingehen und in der Übernahme, Umprägungen bzw. Modifizierung der je anderen Kommunikationsformen (seien sie nun verbaler oder non-verbaler Art) und Denkstrukturen Gemeinsamkeiten zu konventionalisieren, die Kommunikation ermöglichen“ (:27). Und das ist für Peter Beer der Vorgang von Kontextueller Theologie. Da der Auftrag von Kirche eben darin besteht, Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen zu stiften, muss sie sich auf einen Kommunikationsvorgang einlassen, der es ermöglicht, die natürlichen Grenzen zwischen Menschen zu überwinden. Nur so kann verständlich Kommunikation stattfinden. Die Begründung für eine Kontextuelle Theologie auf der Basis kommunikationstheoretischer Fakten hat für Beer einige Vorteile. Zuerst ein einmal werden die Grenzen zwischen Menschen und Kulturen nicht pauschal als richtig oder als falsch definiert. „Wäre prinzipiell all das mir begegnende falsch, so wäre die Frage einer Anpassung an einen anderen Kontext um der Wahrheit willen von vornherein zu unterlassen“ (:27). Darüber hinaus gilt für Beer: „Allgemein anerkannte Grundsätze der Kommunikationstheorie werden wirksam und können von jedem empirisch nachvollzogen werden, der sich um gelungene Kommunikation bemüht. Die Diskussion um die Kontextuelle Theologie kann somit nicht als esoterisches Bemühen abgetan werden“ (:28). Die bisherige Argumentation von Peter Beer lässt sich also folgendermaßen mit seinen eigenen Worten zusammenfassen:

„Gemeinschaft setzt Kommunikation voraus ... Gemeinschaftsstiftende Kommunikation selbst hat wiederum als Voraussetzung, daß sich die Kommunikationspartner aus unterschiedlichen Lebenszusammenhängen auf den Kontext, d.h. die Erfahrungen, die Wertewelten etc. der jeweils

anderen einlassen. Die Kommunikationspartner ... sind primär die Kirche und die Menschen, zu denen sie sich gesandt weiß ... wenn die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch ist und sich dabei an Regeln der Kommunikation zu halten hat, die ein Eingehen auf den Kontext verlangen, dann ist sie ihrem Wesen nach notwendig vom Problem der aktiv zu vollziehenden Kontextprägung und deren Ergebnis (Kontextualität) betroffen ... Theologie „als Reflexion der Glaubensverkündigung“ und der damit eng verbundenen *plantatio ecclesiae* ist so zwangsläufig kontextualisierende ... Kontextuelle Theologie ist „die notwendige Gestalt der christlichen Theologie“ ... Sie stellt ein Postulat dar, dem immer wieder Folge geleistet werden muss ... Für die Kirche besteht infolge davon nicht mehr die Möglichkeit, eine Alternative zum Konzept *Kontextuelle Theologie* zuzulassen ... Jede Gemeinschaft, die sich als Kirche Jesu Christi verstehen will, muß ...von dem Problem *Kontextuelle Theologie* betroffen sein ... auch innerhalb Europas ist Kontextuelle Theologie eine Notwendigkeit“ (:30-31).

2.1.3 Die Möglichkeit zur Verwirklichung einer Kontextuellen Theologie

Für Peter Beer ist Kontextuelle Theologie keine Strategie oder Möglichkeit für effektivere Mission. Stattdessen ist Kontextuelle Theologie die einzige Möglichkeit, innerhalb der Mission die Grenzen zum jeweils anderen zu überwinden. Doch nun stellt sich die Frage, in wie weit überhaupt die Möglichkeit besteht, einen solchen Anspruch zu Verwirklichen. Kann Theologie tatsächlich Kontextualisiert werden? Und ferner: Besteht überhaupt die Möglichkeit, einen Kontext zu „Theologisieren“? Im weiteren Verlauf seiner Arbeit setzt Beer sich mit diesen beiden Fragestellungen näher auseinander.

2.1.3.1 Die Möglichkeit zur Kontextualisierung der Theologie

Für Beer gibt es zwei große Bereiche, die im Zusammenhang mit dieser ersten Fragestellung berücksichtigt werden müssen; die Kirche und das Evangelium. Die Theologie ist „im wesentlichen auf diese beiden zentrale Aspekte angewiesen, weil die Rede von Gott in der Gemeinschaft der Kirche geschieht und auf dem Evangelium aufbaut“ (:35).

2.1.3.1.1 Die Möglichkeit zur Kontextualisierung der Kirche

Als Katholik definiert Beer die Kirche über die vier *notae ecclesiae*, die in Anlehnung an das „Nicaeno-Constantinopolitanische Symbolum“ die Eigenschaften der wahren Kirche Christi ausdrücken: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität (:36). Er macht allerdings deutlich, dass der „Umgang“ mit diesen Merkmalen in der gegenwärtigen katholischen Theologie wesentlich „umsichtiger“ geschieht als in der Vergangenheit.

„Der Gebrauch des Wortes *notae* hat sich insofern verändert, als darunter nicht mehr Merkmale verstanden werden, die schon, in ihrer Fülle verwirklicht, zu greifbaren Entitäten erstarrt sind. Man versteht sie jetzt eher im Sinne von Dimensionen, die zwar spurenhafte die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der wahren Kirche zum Ausdruck bringen, jedoch in immer neuem Vollzug der je vollständigeren Existenzform entgegen gebracht werden müssen“ (:36-37).

Daraus resultiert eine gewisse Öffnung. „Das von der der römisch-katholischen Kirche Verschiedene ist nicht mehr prinzipiell gleichzusetzen mit dem von Gott nicht Gewollten“ (:37). Und in diesem Sinne wird dann auch im 2. Vatikanum davon gesprochen, dass die „Weltkirche pluralistisch geformt“ sei, ein Bekenntnis, dass für Kontextuelle Theologie von entscheidender Bedeutung ist. Gerade auch die

Konzielsauslegung der *notae* Heiligkeit ist für Peter Beer wichtig. Denn die Heiligkeit der Kirche wird auf das Innewohnen des Geistes Jesu zurück geführt und hat somit seinen Ursprung in der Dreieinigkeit Gottes. Das wiederum hat Auswirkungen auf das Verständnis der *notae* Einheit, den von „diesem Ursprung im dreieinigen Leben Gottes her darf eine solche Einheit alles andere als uniform sein. Vom Wurzelgrund ihrer Heiligkeit her ist die Einheit der Kirche nicht unitas sondern „unio“, besser noch: „communio“, Teilhabe am dreifaltigen Leben Gottes“ (:37). Beer schließt also von der *notae* Heiligkeit auf die Trinität Gottes und kommt zum Ergebnis der Vielgestaltigkeit von Kirche!

Das hat wiederum Auswirkungen auf die *notae* der Katholizität, die sich „äußert im Verständnis von der Kirche als universale *communio*, die alle Menschen umfaßt“ (:37). Nun stehen jene *communio* und der Begriff des *corpus mysticum* für Beer in unmittelbaren Verhältnis zueinander. Kirche kann in erster Linie also nicht das rein Institutionelle meinen und somit muss jeder Versuch, der „jene Gemeinschaft bzw. jenes Geheimnis, das letztlich das des alles begründenden Gottes ist, in festen, über Raum und Zeit erhabenen Kategorien sichtbarer Wirklichkeit zu fassen versucht“ (:38) scheitern. Für Beer ist somit das „Postulat einer Uniformität“ der Kirche jegliche Grundlage entzogen. In diese Richtung gehen auch Aussagen in LG 7, wo gesagt wird, dass die Vielgestaltigkeit von Kirche möglich und auch notwendig ist. Gleichzeitig wird dort allerdings auch betont, dass dieser „pluralistische Ansatz“ nicht in Widersprüchlichkeit und auf Kosten der Einheit enden darf. „Die Bedeutung dieses Einheitsgedankens in der Erörterung einer Kontextuellen Theologie darf nicht unterschätzt werden. Jener sollte auch dann nicht vernachlässigt werden, wenn er als bloßes Korrektiv für eine Verkündigung dient, die in der Vielfalt der Kontexte völlig widersprüchliche Theologien hervorbrächte. Wäre dies der Fall, würde sich die Verkündigung jeglichen Glaubensinhaltes erübrigen, da nicht mehr erkannt werden könnte, was überhaupt verkündigt wurde“ (:38).

Im Bezug auf die vierte *notae* der Apostolizität kommt Beer zu dem Schluss, dass es sich hierbei um eine Funktionsbeschreibung der Kirche als Bote für das Heilswerk Gottes handeln muss. Apostolizität kann nicht bedeuten, die Herrscherrolle über Menschen und deren Kontexte zu übernehmen. Im Bezug auf das Thema der Kontextuellen Theologie müsste man vielmehr zugespitzt sagen: „Nicht alle anderen müssen sich der Kirche anpassen, sondern die Kirche allen anderen, ohne jedoch ihre Botschaft zu verleugnen“ (:39). Beer kommt also zu dem Ergebnis: „Die Kontextualisierung ist nicht eine nur mehr oder weniger von außen an die Kirche herangetragene Notwendigkeit, sondern eine in ihr begründete Möglichkeit“ (:39).

2.1.3.1.2 Die Möglichkeit zur Kontextualisierung des Evangeliums

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt Beer auch bei der Untersuchung des „Evangeliums“. Zum besseren Verständnis unterteilt er seine Überlegungen dazu noch einmal in den formalen und den inhaltlichen Aspekt des Wortes Gottes.

„Für ersteren Aspekt ist das entscheidend, was H. Döring als Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung bezeichnet ... Darin kommt ein Verständnis von Offenbarung zum Tragen, welches diese

primär als Stiftung eines historischen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen versteht“ (:39). Beer weißt darauf hin, dass dieses neue Verständnis der „Dogmatischen Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums“ in „unmittelbarem Gegensatz zu jener mehr vom I. Vatikanum vertretenen Sicht von Offenbarung steht“ (:40) Das ursprüngliche Offenbarungsverständnis des I. Vatikanum sah Offenbarung als übernatürlichen Eingriff Gottes an, den es zu glauben gilt. „Der objektive Gehalt der Offenbarung ist dementsprechend objektiv verschieden von allem natürlich Erkennbaren und Erstrebbaren ... Ein damit verbundener absoluter Wahrheitsanspruch fordert vom Menschen als geeignete Art und Weise der Aneignung des Geoffenbarten Gehorsam“ (:40). Doch mit dem II. Vatikanum erfolgte eine deutliche Veränderung dieser Sichtweise, die einem Paradigmenwechsel gleicht.

„Erstens: Gott selbst begegnet in seinem offenbarenden Wort ... Sein Wort ist somit die „alle und alles bestimmende, schöpferische, richtende und erlösende Macht in und über unserem Leben in worthafter Wirklichkeit. Durch diese Annahme löst sich das Problem der Qualifikation und Legitimation des Wortes Gottes insofern auf, als die formale Frage nach der Urheberschaft des Wortes zu kurz greift“ (:40).

Es fand also eine Öffnung hin zu einem Offenbarungsverständnis statt, dass weiter greift als eine Offenbarung Gottes, ausschließlich in den Worten der Bibel.

„Zweitens: Jesus Christus ist nicht der Lehrer und Überbringer von Offenbarungsworten ... die ... als Mitteilung von ... unwißbaren Informationen interpretiert werden müssen. Jesus Christus ist vielmehr selbst durch sein ganzes Dasein und seine Erscheinung das Offenbarungswort. Dieses Wortgeschehen ist im Zusammenhang mit der ganzen Heilsgeschichte zu sehen ... Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichnete Wirklichkeiten“ (:40).

Der zweite Paradigmenwechsel umfasst also die Rolle Jesu Christi, dessen Aufgabe nicht mit seinem einmaligen Erscheinen, so wie es die vier Evangelien berichten, abgeschlossen war. Durch die „Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt“ setzt sich das mit Christus begonnene Offenbarungsgeschehen durch alle Zeiten hindurch fort. Diese, auch heute noch erlebbaren „Werke“ werden bekräftigt und unterstützt durch das, was die Worte der Bibel lehren. Die Rolle der Bibel ist somit nicht überflüssig geworden, sondern hat sich mit dem Paradigmenwechsel schlicht verändert; weg von einem absoluten Offenbarer hin zu einem Interpretativ des heilsgeschichtlichen Tun Gottes:

„Im Bezug auf Gottes Tun gilt es, dessen Geschichtlichkeit zu beachten. „Sein Handeln ist Ereignis in Geschichte, nicht ein Herstellen eigener Übergeschichte oder ein bloß unvermitteltes Handeln an Geschichte.“ Die Rücksichtnahme darauf sowie die vorhin aufgezeigte Neubestimmung des fleischgewordenen Wortes Gottes haben zu Konsequenz, daß der historisch-kritischen Forschung ein neuer Stellenwert zukommt ... Die Anwendung der historisch-kritischen Forschung erbrachte den Aufweis der Kontingenz der Erscheinungsformen des Wortes Gottes. Somit wird es möglich, von starren, unveränderlichen Formen des Evangeliums wegzukommen und zu anderen Darstellungsweisen zu gelangen“ (:41).

Der zweite, also der inhaltliche Aspekts des Evangeliums ist für Beer wichtig zu untersuchen, weil eine Theologie, auch eine Kontextuelle, nicht im Widerspruch zu dem stehen darf, worauf sie sich aufbaut und bezieht. Die Grundlage des christlichen Glaubens findet Beer in den Evangelien, in denen Jesus von

Nazareth als *norma normans* für Glauben und Denken beschrieben wird. „Sein Verhalten und verkündigendes Tun, seine ganze Existenz bringen in kommunikationstheoretischer Hinsicht ein gelungenes Modell herrschaftsfreier Kommunikation zum Ausdruck“ (:41-42). Gerade auch die Symmetrie zwischen den am Kommunikationsvorgang Beteiligten und der sprachlichen Toleranz Jesu hebt Beer hervor. „Maß allen Kommunizierens ist deshalb hier die grundsätzliche Bereitschaft, das eigene kommunikative Verhalten nicht absolut zu setzen, sondern davon zu abstrahieren und das von eigenen Verhaltensweisen abweichende Verhalten als gleichberechtigt und gleichwertig zu akzeptieren“ (:42). In den Gleichnissen Jesus findet Beer eine gute Grundlage für diese Sichtweise und zitiert B. Kappenberg:

„Jesus hat Freiheit von unterdrückenden Mächten und zu universaler Kommunikation gewollt und modellhaft verwirklicht, indem er traditionelle Handlungs- und Denkmuster relativierte, Autoritäten störte und Strukturen kritisierte, wo immer sie sich zu Instrumenten der Herrschaft von Menschen über Menschen verdinglicht hatten und so mißglückte Kommunikation mitbedingten, und indem er auf diese Weise eine Freiheit zu uneingeschränkter Zuwendung zu den Menschen, besonders zu den Armen und Unterdrückten, durch die ihm eigene Beziehung zu Gott eröffnete“ (:42).

Beer untermauert dies Perspektive, indem er darauf hinweist, dass die häufigste Argumentationsstruktur kontextueller Theologen die ist, auf die neutestamentliche Heilsökonomie aufzubauen. So zitiert er u.a. O.E. Costas, der ebenfalls die Wurzeln für eine Kontextualisierung in der biblischen Botschaft selbst. Schon im Alten Testament offenbart sich Gott mit konkreten kulturspezifischen Zeichen, wobei diese Offenbarung in der Menschwerdung Jesu ihren Höhepunkt fand. „Er wird zum Zeugen für einen „contextual God“ (:43). Costas ist der Meinung: „Theologie sollte daher eine kontextuelle Disziplin sein und es auch bleiben, insofern sie sich als eine Vollzugsform der Kirche versteht, welcher der Geist Christi verheißen und gesandt wurde. Jener ist die Fortsetzung des Inkarnationsgeschehens, durch das uns immer Gott gegenwärtig sein wird, da er den Auferstandenen repräsentiert“ (:43). In diesem Zusammenhang weist Beer auch auf die Ereignisse des Pfingsttages hin, als Beispiel, wie innerhalb des Evangeliums von einer bewußten Anpassung an verschiedene Kontexte durch den Heiligen Geist berichtet wird. „Am Pfingsttag wird eine neue (Kommunikations-)Gemeinschaft gestiftet, in der die Pluralität verschiedener Ausdrucksformen unterschiedlicher Kontexte möglich ist“ (:44).

2.1.3.1.3 Die Möglichkeit zur Kontextualisierung aufgrund der christlichen Tradition

Sowohl die Kirche als auch das Evangelium bieten nach diesen Ausführungen die Möglichkeit zur Kontextualisierung. Doch ist der Kontextbezug und die „damit verbundene Veränderung des Christlichen überhaupt erlaubt“ (:44)? Beer weist hierbei auf den häufigsten Vorwurf von Gegner einer aktiv kontextualisierten Theologie hin; den Vorwurf des Synkretismus. Kann „Kontextuelle Theologie unter gewissen Umstände die Bedrohung des Inhalts christlichen Glaubens bedeuten sowie dessen Verfälschung oder Entleerung bewirken“. Könnte es zur „Aufgabe des Wahrheitsanspruchs des Christentums“ kommen, sowie zu einem „Verlust der verändernden Kraft christlicher Verkündigung“ (:45)?

Für Beer besteht die Grundlage jeglicher Identität einer sozialen Gruppe in deren Tradition. Und Tradition ist nichts anderes als ein festumschriebenes Kommunikationssystem, welches „Verhaltensmuster, Lebensregeln, Weltdeutungssysteme sowie vieles andere mehr bereithält, an dem sich einzelne Menschen in ihrem Lebensvollzug orientieren und dadurch zu eine Gemeinschaft mit einer von anderen Lebensformen unterschiedlichen Identität zusammenwachsen“ (:45). Das gilt für Beer auch für das Christentum, da es sich auf das geschichtliche Ereignis von Jesus Christus beruft. Doch nun gibt es zwei Umgangsweisen mit Tradition, um seine jeweilige Identität zu bewahren:

Beer nennt zuerst einmal das statisches Traditionsverständnis, bei dem jeder Wandel und jede Veränderung als Gefahr angesehen wird. „Ausgehend von einer gegenstandstheoretischen Position, die einen engen Bezug zwischen sprachlichem Zeichen und außersprachlicher Wirklichkeit postuliert, wird der Inhalt der Tradition ohne irgendeine Veränderung weitergegeben“ (:46). Eine zweite Möglichkeit, seine Identität zu bewahren, sieht Beer in dem Versuch, Tradition als dynamischen Prozess zu verstehen; ein Versuch der offen ist für Modifikation und Veränderung. Hierbei geht man auch davon aus, dass Tradition die Lösungsvorschläge im Bezug auf Lebensfragen konserviert. Nur besteht diesmal eine Offenheit dafür, dass sich Lebensfragen mit der Zeit verändern können. Tradition „ muß fähig sein, auf neue bzw. andere Erfahrungen und Fragestellungen der Menschen einzugehen, weil erst dadurch die schon bewährten und im Grundsätzlichen immer noch gültigen Inhalte lebendig bleiben können“ (:46). Beer schließt diesen Abschnitt mit folgender Feststellung:

„Die aus einem dynamischen Traditionsverständnis resultierende und ebenso zu charakterisierende Auffassung von Identität habe ich mir zueigen gemacht, weil ich sie als wichtig für die Begründung einer Kontextuellen Theologie erachte. Das wird besonders bei der Erwägung kommunikationstheoretischer Fakten bezüglich der Sendung der Kirche deutlich, die die verschiedenen Kontexte berücksichtigen muß. Feststehende Starrheit hätte dabei einen störenden Einfluß. Nur auf der Basis eines dynamischen Traditions- bzw. Identitätsverständnisses kann die Vielzahl der Kontexte berücksichtigt und die Möglichkeit Kontextueller Theologie in Betracht gezogen werden“ (:47).

2.1.3.2 Die Möglichkeit zur Theologisierung des Kontextes

Nur weil die Theologie die Möglichkeit in sich trägt, an verschiedenen Kontexten angepasst zu werden, ist damit noch nicht die Frage beantwortet, ob die Veränderung eines Kontextes im Sinne des Evangeliums grundsätzlich gelingen kann! Kann ein Kontext nämlich nicht verändert werden, würde die Möglichkeit einer Kontextuellen Theologie daran scheitern. In diesem Zusammenhang macht Beer darauf aufmerksam, dass es bei einer Kontextuellen Theologie nicht ausschließlich darum geht, die Theologie dem Kontext anzupassen.

„Der Prägung durch den Kontext sind ...bestimmte Grenzen gesetzt ... Kontextelemente, die grundlegend der christlichen Verkündigung widersprechen und damit zum Verlust des darin angesprochenen Novum führen würden, kommen deshalb als prägende Elemente Kontextueller Theologie nicht in Betracht. Das führt zu deren Streichung oder Umprägung im Laufe des Entstehungsprozesses einer an den Kontext angepassten Theologie. Im Zusammenhang damit ist es logischerweise unumgänglich, daß sich nicht nur einzelne Elemente, sondern das ganze Gefüge des Kontextes ändert“ (:47).

Der Begriff „Kontext“ stammt ursprünglich aus der Sprachwissenschaft und der Hermeneutik. „Er bezeichnet dort das Wortgewebe, das den syntaktischen Zusammenhang eines Textes darstellt“ (:48). Später wurde der Begriff dann auch auf außersprachliche Situationen angewandt und meinte dann die wechselseitigen Beziehungen, in denen etwas existiert oder geschieht. „In der Theologie wurde der Begriff Kontext durch die ökumenische Diskussion seit Mitte der 60er Jahre eingeführt“ und wurde schließlich zum Inbegriff des Lebens- und Handlungszusammenhangs, der den Text erklärt“ (:48-49). Durch H. Waldenfels wird diese allgemeine Definition schlussendlich präzisiert, indem er drei Gesichtspunkte aufstellt, die einen Kontext ausmachen.

Ein erster Gesichtspunkt stellt der „sozio-ökonomisch-politische Aspekt“ dar. Gerade auch auf „dem Hintergrund einer zunehmenden Polarisierung der Welt in arm-reich, Nord-Süd, Herrschende-Unterdrückte, Diktaturen-Demokratien ergibt sich für die Kirche ... verstärkt die Notwendigkeit, auf diesen Problemkreis einzugehen“ (:49). Ein zweiter Gesichtspunkt wäre der „geistesgeschichtlich-kulturelle Aspekt“ der in neuerer Zeit durch den kulturellen Pluralismus mehr und mehr zur empirisch-deskriptiven Kategorie avanciert.

„Dies hat auch Einfluß auf die Theologie. Die Vorgehensweise ändert sich von einer vorrangig deduktiv-spekulativen zu einer mehr induktiv-empirischen hin. Eine damit verbundene Betonung des menschlichen Subjekts ist Anlaß für ein neues Überdenken anthropologischer Entwürfe. Wird die kulturelle Bedingtheit und Verschiedenartigkeit ernstgenommen, erscheint Pluralität innerhalb der Theologie nicht mehr als undenkbar sondern notwendig“ (:49).

Als dritter Gesichtspunkt kommt der „weltanschaulich-religiöse Aspekt“ hinzu, der sich mittlerweile in einem hohen Ausmaß mit dem Prozess der Entchristlichung und der Säkularisierung konfrontiert sieht. Nach H. Waldenfels geht es in der christlichen Theologie nun vermehrt darum, einen „Ausgleich zwischen dem eigenen universalen Anspruch und dessen Relativierung“ zu finden. „Bei einer bewussten Anpassung der Theologie an den Kontext ist es von großer Wichtigkeit, daß alle drei Aspekte berücksichtigt werden. Eine verkürzte Sicht des Umfeldes des Theologisierens kann nicht zum Medium für theologisches Sprechen und Denken werden, da – kommunikationstheoretisch gesprochen – dann kein gemeinsamer Code der Kommunikation entsteht“ (:50). Beer ergänzt diesen Gedanken mit dem Hinweis, dass gerade die Vielschichtigkeit und Variabilität eines Kontextes große Bedeutung für den Vorgang der Kontextualisierung selbst hat. „Er darf kein einmaliger Vorgang sein, sondern muß sich im Laufe der Zeit immer wieder neu ereignen, um dem ihm gesetzten Ziel gerecht zu werden. Es ist daher gerechtfertigt, von einem stetig ablaufende Prozeß zu sprechen, der die unterschiedlichen Veränderungen berücksichtigt“ (:54).

Der Grund für die Veränderbarkeit eines Kontextes ist für Beer zugleich auch Grund für seine Stabilität. Im Gegensatz zum Tier ist der Mensch von „Weltoffenheit“ geprägt. Tiere sind durch ihren „stark ausgeprägten Instinktapparat auf eine bestimmte Weise des Weltbezugs festgelegt“ (:55).

„Der Mensch muß sich gleichsam seine Welt erst erschaffen. Frei von starrer Instinktdeterminierung hat er kein vorgegebenes Weltverhältnis, infolge dessen der Vollzug des Mensch-Seins von großer

Instabilität gekennzeichnet ist. Um jedoch auf Dauer existieren zu können, bedarf es stabilisierender Ordnungsstrukturen, die die Menschen in einem gesellschaftlichen „Produktionsprozeß“ gemeinsam erstellen ... Die Ordnungsstrukturen verdanken ihrer Existenz zwar dem sie begründenden Tun des Menschen und können nur so lange bestehen, wie Menschen sie als konventionelle Reglements aufrechterhalten, da sie einer Projektion gleich nicht als ein isoliertes „An-Sich“ bestehen. Dennoch erscheinen die Strukturen dem Menschen als objektive Wirklichkeit, der außerhalb ihres selbst ein Statur eigener unabhängiger Faktizität zukommt“ (:55).

Beer erläutert dieses Phänomen, indem er kurz auf den Vorgang der Institutionalisierung eingeht, der sich wiederum zuerst in der „Habitualisierung“ und dann in der „Typisierung“ entwickelt. Während der Phase der Habitualisierung werden häufig wiederholte Handlungen von den Handelnden immer weiter perfektioniert und verfestigen so sich im Laufe der Zeit zu fixen Abläufen. In der Phase der Typisierung bekommen diese festen Abläufe nach und nach eine allgemeine Relevanz und Gültigkeit, wodurch aus dem Individuellen etwas Universelles entsteht. Hand in Hand mit der Typisierung entsteht auch ein gewisses Reglement, dem sich das Individuum zu unterwerfen hat. Der Einzelne ist auf einmal nicht mehr frei, sondern wird einer gewissen Gruppe (Schreiner, Henker oder Wagenlenker) zugeordnet und es wird erwartet, dass er sich konform dieser Zuordnung verhält. „Institutionen erreichen auf der Basis von Typisierungen eine gewisse Historizität. Sie werden von Generation zu Generation ... weitertradiert ... Die Institutionen sind deswegen für den Menschen als eine Größe erfahrbar, die sowohl scheinbar vor dessen Geburt existierte als auch nach dessen Tod weiter Bestand haben wird“ (:57).

Hinzu kommt der Kontrollcharakter von bestehenden Institutionen. „Sie stellen Verhaltensmuster zur Verfügung, die in ihrer Verbindlichkeit andere theoretisch mögliche Verhaltensweisen zur Lösung desselben Problems ausschließen. Wer von diesem Schema abweicht, muß, mit Sanktionen rechnen...“ (:57). Doch Beer weist in diesem natürlichen Prozess der Institutionalisierung auf die Gefahr hin, die eigentlichen Subjekte zu verwechseln. Denn eine Institution wird vom und für den Menschen erschaffen und ist somit keine übernatürliche Größe mit Herrschaftsanspruch. Doch genau zu solche einer Verwechslung kommt es oft, wenn einzelne Institutionen abgeschlossen sind. Beer nennt diese Phase „Sekundäre Objektivierung“, eine Prozess der Legitimierung bei dem einzelne oder ganze Gruppen von Institutionen in einen höheren Zusammenhang gestellt werden. „Größte integrative Kraft beim Legitimierungsprozeß besitzen die sog. symbolischen Sinnwelten, die Verweisungen auf andere Wirklichkeiten als die der Alltagserfahrung darstellen. Paradebeispiel ist hier die Religion, die jeden Aspekt der institutionalen Ordnung mit einem heiligen kosmischen Bezugsrahmen umfaßt, von dem her alles seinen Sinn empfängt“ (:58). Doch Beer betont: „Symbolische Sinnwelten sind wie die einzelnen Institutionen menschliche Konstruktionen“ (:58).

In Bezug auf die Fragestellung nach der Möglichkeit einer Veränderbarkeit des Kontextes durch die christliche Theologie kommt Beer darum zum Ergebnis:

„Die vielgestaltigen Ordnungsmuster, mit denen der Mensch versucht, seine Welt in den Griff zu bekommen, die Kulturen und die strukturierten Kontexte, die die menschlichen Lebenswelten bilden,

sind Produkt des Menschen ... Wenn es den Menschen gegeben ist, institutionale Welten in relativ großer Freiheit zu errichten, so müssen sie auch die Fähigkeit besitzen, diese zu verändern, sollten sie sich durch neue Erfahrungen oder Einsichten dazu veranlaßt sehen. Solch ein Anlaß kann die Verkündigung der Frohen Botschaft und das missionarisch vollzogene christliche Leben sein, aber auch die Begegnung mit fremden Kulturen. Bezogen auf die Thematik der vorliegenden Arbeit kann dies nur bedeuten, daß auch von dem Gesichtspunkt „Kontext“ her keine grundsätzlichen Einwände gegen die Möglichkeit aktiv kontextualisierter Theologie besteht“ (:59).

2.1.4 Resümee zur Möglichkeit einer Kontextuellen Theologie

„Kontextuelle Theologie stellt den Versuch dar, bestehende Kommunikationsbarrieren zu überwinden, damit das zum Wesen der Kirche gehörige Gesandtein sinnvoll verwirklicht werden kann ... Bei genaueren Betrachtungen der Charakterzüge von Kirche und Evangelium wird deutlich, daß in ihnen die Möglichkeit für eine Pluralisierung der Theologie grundlegend ist. Darauf aber zielt eine kontextualisierende Theologie ab, wenn sie auf dem Hintergrund pluraler Kontexte versucht, Theologie von jahrhundertealter Uniformität zu befreien. Damit kontextualisierende Theologie möglich ist, sollte auch der Kontext bestimmte Möglichkeiten erfüllen. Er muß veränderbar sein. Diese Voraussetzung ist erfüllt, da der Kontext als weitgehende gesellschaftliche Konstruktion keinen unveränderlichen erratischen Block darstellt ...“ (:113 – 114).

2.2 Perspektive von Peter Beyerhaus

2.2.1 Vorläufer der kontextuellen Theologie

In seiner Theologie der christlichen Mission widmet Peter Beyerhaus der kontextuellen Theologie eine ausführliche Stellungnahme (Beyerhaus 1996:197-281). Er ortet den Ursprung der kontextuellen Theologie in der historisch-kritischen Methode (:197). Dieser kritische Umgang mit der Bibel, gepaart mit „bibelfremder ideologischer Prämissen und Interessen als neuem hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der biblischen Schriften (:167)“ bildet für Beyerhaus die Ursache für die derzeitige Krise innerhalb der Missionstheologie. Die Grundlagenkrise in der Mission hat für Beyerhaus also eine hermeneutische Ursache (:164).

Dabei versucht er in seiner Einschätzung der historisch-kritischen Methode differenziert vorzugehen und nicht das Kind mit dem Bad auszuschütten. So macht er deutlich, dass ein historisches Interesse, welches die Entstehung von geschichtlichen Zusammenhängen in der Bibel rekonstruiert, nur zu begrüßen sei (:170). Auch ist zuerst einmal ein kritisches Denken nicht abzulehnen, sofern damit zum Ausdruck gebracht wird „in einen vorliegenden Text geistig prüfend einzudringen (:171)“. Erst dort, wo die aufgeklärte, menschliche Vernunft sich anmaßt, inhaltliche Urteile über die Bibel abzugeben und somit der Mensch zum Richter des Wortes Gottes wird, kommt es „zwangsläufig zu einer Relativierung jeglicher auf die Autorität der Bibel gegründeten Überzeugungen (:171)“.

Zu den Errungenschaften der historischen Kritik, die durchaus einer positiven wissenschaftlichen Bibeltheologie dienen können, zählt Beyerhaus die Textkritik, mit ihrer Aufgabe aus unterschiedlichen Textversionen den wahrscheinlichsten Text heraus zu finden. Des Weiteren auch die Formkritik, „welche

den schriftstellerischen Charakter einer biblischen Schrift, ihre Komposition sowie ihre geschichtlichen Umstände, einschließlich der Verfasserfrage untersucht (:171)“. Beyerhaus schreibt weiter:

Zum Problem kann historisches Verstehensbemühen an der Bibel erst dort werden, wo dieses von der philosophischen Voraussetzung ausgeht, daß die Bibel ausschließlich ein Dokument der Literaturgeschichte sei – unter Ausschaltung ihres Offenbarungscharakters. Dies geschah allerdings bereits frühzeitig in der Aufklärung und fand seine systematische Konsequenz im 19. Jahrhundert, dem „Zeitalter des Historismus“. Damals wurde die Alleinzuständigkeit der „historischen Methode“ für das Verstehen der Bibel proklamiert und wurde deren Inhalte nur in Bezug zu ihrer ursprünglichen geschichtlichen Situation – **heute „Kontext“ genannt** – als gültig betrachtet (:172 *Hervorhebung von mir*)“

Für Beyerhaus liegt in der radikalen Bibelkritik der Grund für die Auflösung der Einheit der biblischen Botschaft (:187) was dann schließlich zur Preisgabe des biblischen Kanons führt (:189). Er kommt darum zum einem Fazit, durch das wir geradewegs zur kontextuellen Theologie hingeführt werden:

„Mit der grundsätzlichen Historisierung der biblischen Überlieferung von Semler bis Troeltsch kann für keine einzelne ihrer Aussagen mehr eine ultimative Gültigkeit beansprucht werden ... Auf der einen Seite kann man in konsequenter Anwendung der Sachkritik zu der Überzeugung gelangen, daß nicht nur einzelne biblische Vorstellungen, sondern ganze Bücher mit der intentionalen Mitte der biblischen Vorstellungen unvereinbar seien. Man stellt deswegen die Forderung nach einem solchen Bücher eliminierenden „Kanon im Kanon“ ... Auf der anderen Seite ist es prinzipiell denkbar, anstelle der bisher als inhaltliche Mitte der Schrift akzeptierten Botschaft von der „Rechtfertigung des Gottlosen“ **ein der zeitgenössischen Erfahrung entsprechendes verändertes materiales Auslegungsprinzip als hermeneutischen Schlüssel einzuführen**, welche der Bibel in einem neuartigen kulturellen Kontext verbesserte Anwendungsmöglichkeiten gebe ... So kann es in umgekehrter Entsprechung zur historisch-kritischen Einschränkung des biblischen Kanons auch zu dessen Ausweitung im Lichte neuer christlicher Glaubenserfahrungen kommen. **Genau diese Konsequenz wird ... in den zeitgenössischen „kontextuellen Theologien“ gezogen** (:189-190 *Hervorhebungen von mir*)“.

2.2.2 Entstehung der kontextuellen Theologie

Peter Beyerhaus sieht in der hermeneutischen Verunsicherung der letzten zwei Jahrhunderte und der damit fortschreitenden Relativierung der biblischen Autorität den hauptsächlichsten Wegbereiter für die kontextuellen Theologien unserer Zeit. Allerdings ergänzt er, dass einem das historisch-kritische Denken in diesen Theologien selten direkt begegnet. Die historische Bibelkritik bildet aus seiner Sicht „vielmehr einen ursächlichen Aspekt eines umfassenden Wandels der Betrachtungsweise, eines „wissenschaftlichen Paradigmenwechsel“, der unter dem Namen „kontextuelle Theologie“ bekannt geworden ist (:197)“; ein Begriff, der innerhalb der ökumenischen Diskussion der 60er Jahre entstanden und der durch den Theologischen Ausbildungsfond in enger Kooperation mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) geprägt worden war. Beyerhaus weist besonders darauf hin, welchen Bedeutungswandel das Wort „Kontext“ innerhalb dieser Diskussion erfahren hat. Denn gemeint war nicht mehr der „literarisch biblische Zusammenhang“ sondern die „zeitgenössische konkrete Situation“ (:197). Gemeint war sowohl die soziale, wirtschaftliche und politisch als auch die kulturelle und religiöse Welt eines Menschen.

„Dieser Prozeß war angestoßen worden durch die anthropozentrische Inversion durch Descartes, erfuhr durch Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“ seine epistemologische Sanktionierung ... und findet

im *Existentialismus* mit Pauls Sartres Vorordnung der Existenz ... vor der Essenz seine humanwissenschaftliche Zustimmung. Die *Wahrheit* wird *nicht mehr objektiv* als eine ewig gültige, in sich selber ruhende verstanden, *sondern subjektiv* als ein ereignishaftes *Erfahren von Bedeutsamkeit* für die betroffene Person oder menschliche Gemeinschaft (:199)“.

Doch wie kam es nun konkret zu solch einem „epistemologischen Bruch (:201)“, zu solch einem „Paradigmenwechsel (:201)“ zum bisherigen deduktiven Arbeiten der traditionellen Theologie? Für Beyerhaus gibt es eine logische, aufeinander aufbauende Kette von Ereignissen, die kurz skizziert werden soll:

Schon bald nach der Gründung des Ökumenischen Rat der Kirchen wurden die ersten Weichen für die später so deutlich betonte Hinwendung zur Situation bzw. zum Kontext gestellt. Damals noch unabhängig von einer theologischen Sicht im Bezug auf die Bibel. Beyerhaus sieht die erste Weichenstellung in der Forderung von Johannes Christiaan Hoekendijk, der sich seit 1949 innerhalb des ÖRK dafür stark gemacht hatte, dass die Mission durch Anwendung soziologischer Prinzipien erneuert werden sollte. Dabei postulierte Hoekendijk besonders die „wissenschaftliche Gesellschaftsanalyse“ von Alfred Weber. Der Mensch sei nun nicht mehr als Individuum sondern als Teil seiner Klasse zu verstehen und deshalb müsse sich Mission (in der Großstadt) nicht mehr mit der Bekehrung Einzelner sondern mit der grundsätzlichen Veränderung von sozialen Strukturen befassen (:202).

Zu ähnlichen Schlüssen kam man in späteren Jahren auch in verschiedenen Industriemissionen weltweit. „Sie kamen in ihrer Begegnung mit der großstädtischen Arbeiterschaft zu dem Ergebnis, daß diese nicht durch eine biblische Verkündigung erreicht werden könnte, sondern allein durch das Ansprechen ihre Lebensprobleme“ (:203). Aufgrund dieser Feststellung kam es immer wieder zu Diskussionen über die Rolle der Bibel in der Mission. Sie musste ihre Autorität im Praxisbezug mit der jeweiligen aktuellen Problematik unter Beweis stellen, wobei „das bisherige „lehrhafte Theologisieren“ durch eine Art biblische Betrachtung ersetzt wird, die den Willen Gottes hinsichtlich bestimmter Fragen zu entdecken sucht“ (:203). Immer weniger wurden so im Umgang mit der Bibel die konkreten biblischen Inhalte betrachtet. Stattdessen ging es darum, im Gespräch über die Bibel zu Möglichkeiten zu gelangen, die eigene Situation besser bewältigen zu können und in besseren Kontakt miteinander zu gelangen (:204).

Auf ökumenischer Ebene kam es in den 60er Jahren zu einer weiteren interessanten Entwicklung, die in ihrer Folge eine weite Tür für die Entstehung kontextueller Theologien öffnen sollte. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ökumenischen Weltrates der Kirchen begann während dieser Zeit die Frage nach dem unterschiedlichen Schriftverständnis ihrer Kirchen genauer zu untersuchen und kam zu Schluss, dass eine Konzentration auf eine einheitliche Hermeneutik eine neue Einheit in Lehrfragen bewirken würde. Drei internationale Missionskonferenzen in Montreal 1963, in Bristol 1967 und in Löwen 1971 sollten den hermeneutischen Neuansatz der ökumenischen Theologie entscheidend prägen (:205).

So hielten in Montreal erstmals zwei Theologen, Ernst Käsemann und Raymond E. Brown, Vorträge, bei denen die historisch-kritische Methode als allgemeingültiger Zugang zur Bibel postuliert wurde. Als Ergebnis aus diesen Vorträgen nahm die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit, dass „uns in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments keine lehrmäßige Einheit im Urchristentum begegnet“ (:205). Aufgrund dieser „Pluralismusthese“ verabschiedete sich der ÖRK von seiner ursprünglich heilgeschichtlichen Schriftauslegung. Die Einführung des „Traditionskonzeptes“ bildete dann einen weiteren folgenschweren Einschnitt im ökumenischen Bibelverständnis. „Die unterschiedlichen Lehrtypen, so ließen sich die Teilnehmer belehren, begegnen uns schon im Neuen Testament im Rahmen von verschiedenen Traditionen, in denen die biblischen Stoffe überliefert und immer wieder interpretiert worden seien“ (:207). Eine der Schlussfolgerungen der Konferenz war nun, dass sich dieser Traditionsprozess auch nach Abschluss des Kanons in den vielfältigen Konfessionen fortgesetzt habe und für eine lebendige Weitergabe des Glaubens eine immer neue Interpretation der überlieferten Traditionen in die jeweils aktuelle Situation hinein notwendige sei - ein Konzept, das von Vertretern kontextueller Theologien in späteren Jahren immer wieder postuliert worden ist (:206).

Basierend auf dieser Pluralismusthese und dem Traditionskonzept von Montreal wurde dann in Löwen 1971 schlussendlich das „Situationsprinzip“ eingeführt, was zu folgenden weitreichenden Schlussfolgerungen führte:

„Die Interpretationen der Bibel können heute oft nicht ohne weiteres übernommen werden (§8,16). Vielmehr müsse die „heutige Generation in den Vorgang der Interpretation“ eintreten, „in dem die Zeugen der damaligen Zeit standen“... Wird der Vorgang heutiger Interpretation in dieser Weise als Verlängerung des interpretativen Vorgangs verstanden, der in der Bibel erkennbar ist, muß der jeweiligen Situation erhebliches Gewicht für die Auslegung der Schrift beigemessen werden. So wie die biblischen Autoren auf eine bestimmte Situation antworteten, wird auch die heutige Auslegung durch die Situation bestimmt (§9, 16)“ (:208).

Parallel zu diesen Ereignissen sieht Beyerhaus die Entwicklungen innerhalb der ökumenischen Missionstheologie selbst. Als Beginn für die radikale epistemologische Neuorientierung hin zur kontextuellen Theologie nennt er die 3.Vollversammlung des Weltkirchenrates in Neu-Delhi 1961. Hier setzte sich nämlich eine „Geschichtstheologie“ durch, die „nicht mehr von der polaren Spannung von altem und neuem Äon, Weltgeschichte und Heilsgeschichte gekennzeichnet war. Hier wird statt dessen die Weltgeschichte als Arena des Wirkens und auch der Selbsterschließung des dreifaltigen Gottes betrachtet und damit zur eigentlichen Quelle eines situationellen Erkenntnisbemühens erhoben“ (:209). Diese neue Sichtweise von göttlicher Offenbarung in den aktuellen Situationen des Weltgeschehens schlug sich auch nieder in einer Neudefinition des Begriffes der „Missio Dei“. Gemeint war nicht mehr die Mission Gottes, die sich dadurch ausdrückte, dass er seinen Sohn Jesus Christus zur Rettung der Welt sandte. Gemeint waren nun vielmehr die derzeitigen, allgemeinen Aktivitäten Gottes unter den Völkern dieser Welt (:209-210). Dieses neue Denken wurde dann schließlich von Werner Simpfendörfer zusammengefasst, der den Satz prägte: „Die Welt setzt die Tagesordnung“ (:210).

2.2.3 Grundannahmen der kontextuellen Theologie

Für Beyerhaus liegen dem epistemologischen Neuanatz der kontextuellen Theologie zuerst einmal sieben wesentliche Axiomen (:219-220) zu Grund, aus denen dann weitere Beobachtungen erwachsen:

(1) Man arbeitet in der kontextuellen Theologie nicht mehr deduktiv sondern induktiv, also ausgehend von einer speziellen Situation bzw. Kontext. Die Überzeugung, dass es eine unwandelbare und unfehlbare Wahrheit in autoritativen Texten gäbe wird als „fundamentalistisch“ abgelehnt. Erkenntnis entsteht in der Begegnung mit der jetzigen Wirklichkeit. (2) Erkenntnis ist wandelbar, weil sie geschichtlich bedingt ist. So wie die Geschichte sich verändert, verändert sich auch das, was gültig und wahr ist. Dieser „provisorische Charakter“ gilt auch für alle biblischen und kirchlichen Lehraussagen. (3) Man lehnt ein dualistisches Denken ab, dass zwischen ewig gültigen Ideen und empirischen Erscheinungen dieser Welt unterscheidet. Postuliert wird die Einheit der Wirklichkeit trotz eventueller Widersprüche und Wandlungen. (4) Ausgangspunkt des „hermeneutischen Zirkels“ beim Lesen der Bibel und kirchlicher Dokument ist ein grundsätzlicher „ideologischen Verdacht“, der davon ausgeht, dass sich in diesen Schriften soziale Interessenkonflikte niedergeschlagen haben. (5) Das biblische „Heil“ bezieht sich auf die Veränderung von konkreten Lebenssituationen. (6) Der „Orthopraxis“ gilt der Vorrang gegenüber der „Orthodoxie“. Daraus ergibt sich, dass ein kontextueller Theologe immer in Solidarität und sozialem bzw. politischem Engagement mit den Unterdrückten dieser Welt stehen muss. Diese Anteilnahme ist Voraussetzung echter „Erkenntnis“ (220) Es ist „die erste und wichtigste Voraussetzung ... daß der Theologie oder ökumenische Verantwortungsträger selber aktiv im Befreiungskampf der Leidenden und Unterdrückten engagiert ist“ (:233). (7) Durch sein Engagement ist der kontextuelle Theologe an der Weiterentwicklung dieser Welt beteiligt. Die Welt gilt als „unvollendetes Projekt“, dass es weiter zu führen gilt. Kontextuelle Hermeneutik bekommt somit ein „messianisches Selbstverständnis“. Sergio Torres schreibt: „...die Welt ist ein unvollendeter Bauplan. Erkenntnis bedeutet ... ein Eintauchen in diesen Verwandlungsprozeß und die Konstruktion einer neuen Welt (:221).

Aufgrund der „formgeschichtlichen Analyse“ bestimmt man die biblischen Texte als geschichtlich geworden. Die „traditionsgeschichtliche Analyse“ zeigt, dass die Texte durch Re-Interpretation über viele Generationen verändert, angepasst und modifiziert wurden. Der „sachkritische Vergleich“ macht es leicht, manche Texte als sekundär oder unzeitgemäß zu bewerten und die „Religionsgeschichtliche Schule“ erlaubt es, viele biblische Aussagen zu entmythologisieren und für die jetzigen Zeit anzupassen. Mit der „Pluralismusthese“ kann nun gezeigt werden, dass es im alten und neuen Testament eine Vielzahl von unterschiedlichen und widersprüchlichen Lehraussagen und Traditionen gibt – ganz vergleichbar zur heutigen Vielfältigkeit in den verschiedenen Kontexten dieser Welt (:221-222)

Diese kontextuelle Hermeneutik erlaubt es nun, alle biblischen Aussagen als rein menschliche Erfahrung, als „Zeitzeugnisse“ zu betrachten. Die Texte der Bibel sollen einerseits den Bezug zu Gott herstellen, sind aber

als menschliche Dokumente keinesfalls höher zu bewerten als Aussagen und Zeugnisse von heute lebenden Gläubigen. Drei Merkmale sind in dieser Hinsicht hervorzuheben:

(1) Die Bibel hat weniger lehrhaften, sondern mehr narrativen Charakter. Sie vermittelt nicht das „Heil“, sondern berichtet von „Heilerfahrungen“. (2) Die „Heilerfahrungen“ haben eine große Vielfalt bis hin zur Widersprüchlichkeit. (3) Die Bibel enthält nur teilweise göttliche Selbstoffenbarung, ist unabgeschlossen und bedarf Ergänzung. Sie darf auf keinen Fall als Ausschlußkriterium für heutige Erfahrungszeugnisse genommen werden. Darum darf man die Bibel auch nicht als Lehrurkunde behandeln (:223-224).

Aus allem entwickelt sich zwangsweise ein Inspirationsverständnis, das sich nicht auf die Bibel als Buch, sondern auf die Autoren der Bibel als Kommunikatoren bezieht. „Inspiriert wurden die Menschen, deren Zeugnisse in diesen Texten festgehalten wurden, und Inspiration üben die Texte selber aus, insofern sie im lebendigen Kommunikationsprozeß zu Medien werden können ... (:224). Die Bibel hat nur darin Relevanz (Inspiration), dass die heutigen Leser ihre Glaubwürdigkeit persönlich erfahren. Das hat allerdings zur Folge, dass alles, was heute nicht mehr gefällt, erfahrbar ist oder zum Heil, also zur Veränderung der Lebensumstände führt, ausgeklammert und weggelassen werden darf. Stattdessen kann das biblische Zeugnis aber mit dem heute Erlebten ergänzt und weitergeführt werden und erlebt somit seine evolutionäre Entwicklung ins hier und jetzt. „Die biblisch-kanonischen Grenzen werden damit fließend“ (:224). „Für den Missionsauftrag der Kirche heute folgt für die Vertreter solchen kontextuellen Bibelverständnisses daraus, daß ihr Gehorsam nicht in erster Linie den Worten der Bibel gilt, sondern dem lebendigen Herrn, den die Schrift bezeugt und dem wir heute in den geschichtlichen Herausforderungen der Welt begegnen“ (:225).

Für Beyerhaus markierte die III. Vollversammlung von Neu-Delhi im Jahre 1961 den endgültigen Durchbruch dieser oben angekündigten Geschichtstheologie. „Nach ihr ist die Welt als solches der Ort dynamischen Handelns Gottes ... Gott wirkt sein Heil in der Weltgeschichte, und diese ist darum der Ort aller seiner Offenbarungen, der biblischen und der außerbiblischen. Deswegen sind Welt- und Heilsgeschichte eins“ (:225). Man geht in der kontextuellen Theologie also keinesfalls davon aus, dass die Offenbarung Gottes bereits abgeschlossen sein könnte. Stattdessen gilt es, dass gegenwärtige Wirken Gottes in der jetzigen Weltzeit zu entdecken. Diese spezifischen Selbstoffenbarungen Gottes bilden dann die konkreten Handlungsanweisungen für die Mission. Sämtliche zur Verfügung stehenden Texte und Quellen bis hin zu ganz konkreten Ereignissen der Weltgeschichte stehen bei diesem Erkenntnisprozess zu Verfügung. Beyerhaus unterscheidet dabei grob zwei Bereiche:

Die „politische Theologie“, die Gottes Offenbarung in den gegenwärtigen Umbrüchen dieser Welt sucht und die die „Dialogtheologie“, die im Gespräch mit anderen Religionen eine bisher nicht beachtete Offenbarung Gottes vermutet (:226). Für die Suche nach außerbiblischen Selbstoffenbarungen Gottes stehen dem kontextuellen Theologen nach Beyerhaus drei Kriterien zu Verfügung. Gott wirkt überall dort, wo (1)

versucht wird wahre Menschlichkeit in gesellschaftlichen Strukturen durchzusetzen (Humanisierung); wo (2) versucht wird, eine Befreiung von irrationalen und religiösen Tabus durchzusetzen, die den Fortschritt und die Weiteentwicklung hindern könnten (Säkularisierung); und wo (3) Menschen näher zusammenrücken zu einer „Great Society“ (Urbanisierung) (:227).

Die Kirche muss also lernen, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen, um das geschichtliche Wirken Gottes richtig zu verstehen. Hierzu ist es für die kontextuelle Theologie durchaus wichtig, die biblischen Texte zu lesen, allerdings rückwirkend im Bezug, zur erkannten jeweiligen Situation. „Die biblischen Geschichten werden somit als Paradigmen verstanden und behandelt, als Demonstration göttlichen Befreiungshandelns, die zur Identifikationssymbolen für analoge heutige Erfahrungen ... werden (:227) ... Durch die Re-Interpretation von Texten früherer Heilserfahrung im Lichte des gegenwärtigen Kontextes empfangen die Interpreten Impulse, nun selber analoge Zeichen des Einbrechens des Reiches Gottes in die heute Elendssituation zu setzen“ (:228). Die Hinwendung zur Schrift ist also niemals der erste „theologische Akt“, sondern immer nur der zweite Schritt. Denn erst in der Erfahrung zum hier und jetzt kann die Schrift richtig gedeutet werden: „Das aus dem sozialen Kontext entstehende erkenntnisleitende Interesse bestimmt sowohl die Wahl des Textes als auch die umfassenden, ggf. interdisziplinäre Methode seiner Auslegung“ (:231). Das klassische deduktive Vorgehen und Studium der Schrift wird in der kontextuellen Theologie als Selbsttäuschung bezeichnet. Vielmehr dient die Bibel zur „Vergewisserung, Bestätigung und gegebenenfalls zur Korrektur der schon im Kontext erfahrenen Botschaft (:232)“.

Die „Zeichen der Zeit“ zu lesen, bedeutet, die „Augenblicke“ oder den „Kairos“ Gottes richtig wahrzunehmen und als Christen darauf zu reagieren. In dieser Hinsicht haben die Kirche und der jeweilige Theologe sogar ein „prophetisches Amt“ inne und es gilt, den jeweiligen „prophetischen Auftrag“ zu erfüllen (:232). Überall da, wo sich eine Situation auf dieser Welt kritisch zuspitzt, wo in einer solchen Krise sowohl Gefahr als auch Chance liegen, wo es politische Sensibilität erfordert, darauf zu reagieren, wo man einen Rückbezug zu einer entsprechenden biblischen Verheißung finden kann und wo eine totales Engagement von den Beteiligten erforderlich ist, um die Krise heil voll zu bewältigen, kann man von einem „göttlichen Kairos“ ausgehen (:228).

Um die oben genannten Zusammenhänge frühzeitig und in einer nachvollziehbaren Form zu erfassen, bedient man sich in der kontextuellen Theologie üblich weise der empirischen Gesellschaftsanalyse. Außerdem soll dieser Schritt dabei helfen, dass die Betroffenen ihre jeweilige Elendssituation selber erkennen und dagegen angehen können (:234). Die Aussage von Phillip Potter, „daß wir aus der Erkenntnis dessen, was Gott in dieser Welt wirkt, unseren Marschbefehl für das, was wir zu tun haben, erfahren“, erklärt das kairologische Prinzip sehr gut. „Alle Befreiungstheologien, besonders die kontextuellen Volkstheologien, machen die kairologische Deutung zu ihrem epistemologischen Ausgangspunkt“ (:229).

Dabei ist es allerdings wichtig, die formalen Unterschiede in der Wortbedeutung zu beachten. Heilsgeschichtlich bedeutet „Kairos“ das Kommen des Erlösers in diese Welt, zu einem von Gott vorherbestimmten Zeitpunkt (Gal. 4,4) zum Heil der Menschheit. Doch in der ökumenischen Geschichtstheologie bedeutet der „heilvolle Kairos“ Gottes etwas grundlegend anderes. Denn Heil wird hier (1) nicht soteriologisch, sondern soziologisch verstanden. Die Vermittlung des Heils erfolgt (2) nicht durch das Wort, sondern durch revolutionäre Umbrüche. Und die Aneignung des Heils geschieht (3) nicht durch den Glauben, sondern durch das politische Handeln der angesprochenen Menschen (:230).

„Bei der kairologischen Geschichtsdeutung geht es, wie in jeglicher kontextueller Theologie überhaupt, niemals um ein rein intellektuelles Erkennen um seiner selbst willen. Vielmehr gilt die Stoßrichtung prophetischer Situationsdeutung immer der Veränderung der gegenwärtigen Notsituation. Zugleich aber folgt ... Dem auferstandenen Christus in die politischen und sozialwirtschaftlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart zu folgen durch Aufrichten von Zeichen des Reiches, in der Schaffung einer neuen Ordnung für Frieden und Gerechtigkeit ... Darin besteht im kairologischen Verständnis die Mission der Kirche“ (:234).

2.2.4 Anliegen der kontextuellen Theologie

2.2.4.1 Hinweis auf hermeneutische Befangenheit

Kontextuelle Theologie, egal in welcher Form, geht nach Beyerhaus davon aus, dass es keinen absolut objektiven Zugang zur Bibel gibt. Aus diesem Grund wird ja auch die deduktiv-biblische Arbeitsweise abgelehnt; man geht davon aus, dass auf diese Weise keine Schlussfolgerungen für die empirische Wirklichkeit gezogen werden kann. Allerdings weist Beyerhaus darauf hin, dass diese Erkenntnis nicht neu ist, sondern schon von Leuten wie Bultmann, Gadamer und anderen ausführlich betrachtet wurde. Das eigentlich „Neue“ der kontextuellen Theologie sieht Beyerhaus in dem Hinweis, dass jeder Theologisierende eine grundsätzliche, hermeneutische Befangenheit in mindestens drei Bereichen aufweist:

Der erste Bereich hermeneutischer Befangenheit ist für Beyerhaus der „gesellschaftliche“. Zu allen Zeiten gab es „Hoftheologen“, die im Dienste des jeweiligen politischen Systems die Bibel in der „von oben“ gewünschten Weise interpretierten. Allerdings merkt Beyerhaus an: „Die gleiche hermeneutische Bemächtigung biblischer Texte kann auch bei einer Theologie „von unten“ stattfinden unter dem Vorwand, daß die Texte erst durch eine ihrem ursprünglichen geschichtlichen Kontext entsprechenden Re-Kontextualisierung ihre eigentlich Sinnrichtung zurückgewinnen“ (:236). Nichts desto trotz besteht auch für Beyerhaus die Gefahr, dass der gesellschaftliche Druck und jeweilige Kontext die biblische Botschaft abschwächen oder sogar zum Schweigen bringen können. Er kommt zu dem Schluss:

„Wir werden also den kontextualtheologischen Verdacht in unsere eigenen hermeneutischen Erwägungen einbeziehen, ohne allerdings dabei der Tendenz zum Opfer zu fallen, diesen Verdacht zu ideologisieren. Wer wollte pauschal die gesamte kirchliche Auslegungsgeschichte, ja bereits die innerbiblische Traditions-geschichte, zum Ergebnis eines solchen Interesses erklären? Hier gilt es doch auch, die reinigende Wirkung wissenschaftlicher Selbstkorrektur in der Auslegungsgeschichte in

Rechnung zu stellen und, was gewichtiger ist, auf den der Kirche zugesagten Beistand des Heiligen Geistes hinzuweisen, der die Jünger Jesu an seine Worte erinnert und sie in aller Wahrheit führt (Joh 14,26; 16,13).“ (:236)

Einen zweiten gewichtigen Beitrag sieht Beyerhaus in dem Hinweis der kulturellen Befangenheit, mit der Ausleger die Bibel und vor allem das Evangelium an sich betrachten.

„Die kulturelle Einkleidung des Evangeliums, wie wir es naiv als das original biblische betrachten und es in unserer Mission in andere Kontinente trugen, wird uns meist erst dann bewußt, wenn in der zweiten Generation eine junge Kirche beginnt, nach eigenen, einheimischen Ausdrucksformen ihres Glaubens zu suchen ... Und es kann bei diesem Vorgang auch geschehen, daß der „trans-cultural missionary“ in der Begegnung mit solchen spontanen neuen Ausdrucksformen entdeckt, daß sein bisheriges Lesen biblischer Texte durch „blinde Flecken“ in seinen Augen getrübt war, so daß er bestimmte biblische Aussagen bisher einfach überlesen oder aber in ihrem realen Aussagegehalt unterbewertet hat ... zum Beispiel ... die Realität der biblischen Geisterwelt ...“ (:237).

Einen dritten Bereich ortet Beyerhaus in der konfessionellen oder frömmigkeitstypischen Befangenheit, bei der Lehrmeinungen aus der Vergangenheit übernommen worden sind, die einer exegetischen Überprüfung niemals standhalten würden. „Aber aufgrund konfessionalistischer Verkrustung haben sie sich – eher emotional als intellektuell – so tief eingepägt, dass wir sie auch angesichts tief unter die Haut gehender Infragestellungen nicht aufgeben wollen, denn wir fürchten damit unsere geistliche Identität zu verlieren“ (:237). Beyerhaus fordert an dieser Stelle eine innere, demütige Bereitschaft, die begründeten Anfragen an eigene Überzeugungen zu prüfen, auch wenn so eine Haltung niemals in utilitaristischem Relativismus ausufern darf (:237).

2.2.4.2 Biblische Neuentdeckungen aufgrund von Begegnung und Dialog

Neben dem oben genannten Beitrag der kontextuellen Theologie schätzt Peter Beyerhaus als zweiten Punkt die Offenheit der kontextuellen Theologen zum Dialog. Auch er ist der Meinung, dass die Bibel als Wesensausdruck Gottes von einzelnen Menschen und Kulturen nur begrenzt erfasst werden kann. „Christen werden sich deswegen bereithalten, ihr stets nur begrenztes Verständnis eines biblischen Textes dadurch erweitern und vertiefen zu lassen, daß ihnen eine neue Auslegung oder auch ein erneutes eigenes Lesen, eine *relectura*, Aspekte eröffnet, die sie bisher noch nicht wahrgenommen hatten“ (:238). Für Beyerhaus besteht das Problem vielmehr darin, nach welchen Kriterien eine neue Interpretation als akzeptabel gelten darf. Nichts desto trotz ist die ökumenische Begegnung mit anderen Kulturen auch für Beyerhaus ein Schlüssel zu tieferem und besserem Verständnis der biblischen Schriften. Er weist in diesem Zusammenhang auf die Lausanner Verpflichtung hin (§ 2), die ebenfalls betont, dass die Bibel an alle Menschen in allen Kulturen gerichtet ist und dass es die Aufgabe des Heiligen Geistes ist, alle Kulturen zu erleuchten. Für Beyerhaus ist im Dialog mit der kontextuellen Theologie nur entscheidend, eine zweifache Versuchung zu vermeiden:

„Die eine wäre die, die universale Gültigkeit der biblischen Botschaft zu unterminieren, indem wir einen widersprüchlichen Lehrpluralismus schon innerhalb der Heiligen Schrift behaupten. Die andere Gefahr besteht darin, die Autorität des Wortes Gottes zu partikularisieren, indem wir sie eingrenzen auf die

Bedeutsamkeit innerhalb einer bestimmten Situation, aus der ihr Verstehen geboren und für die sie formuliert wird“ (:339-340)

2.2.4.3 Hinweis auf die soziale Dimension in biblischen Texten

Für Beyerhaus ist der Hinweis auf die soziale Dimension in den Texten des Alten und Neuen Testaments eine notwendige Wiederentdeckung in der Theologie, die maßgeblich durch das Engagement der kontextuellen Theologie erbracht worden ist. „Diese veränderte Betrachtungsweise enthält auch wichtige *missiologische* Implikationen: Wir werden aufmerksam auf die *Koinonia*-Funktion der Gemeinde, die als solche missionarisch wirkt“ (:240). Diese *Koinonia*-Funktion entsteht, in dem die biblischen Texte von ihrer korporativen Erfahrung her interpretiert werden. Auch wenn die Bibel oft einzelne Menschen anspricht, so hat Sünde ganz gewiss eine korporative Gestalt, die alle Menschen, gesellschaftliche Schichten und Kulturen durchdringt. Das drückt sich für Beyerhaus zum Beispiel dadurch aus, dass im alttestamentlichen Klagegebet eines Einzelnen „oft die gemeinsame Not ihrer ganzen vergewaltigten Gesellschaftsschicht“ ausgedrückt wird, „wie zu erkennen ist in dem oft übersehenen Subjektwechsel vom Singular in den Plural bzw. von der persönlichen zur korporativen Erfahrung in zahlreichen Psalmen und Hymnen“ (:241). Und was für das Leid der Sünde gilt, wird dann auch im positiven auf den ganzen Leib Christi im Bezug auf die Welt korporativ weitergedacht.

„Schon in der Bergpredigt spricht Jesus seine Jünger auf ihre gemeinsame ethische transformierende Aufgabe in der Gesellschaft als Salz der Erde, Licht der Welt und Stadt auf dem Berge an (Mt. 5,13-14). Es geht also um eine korporative Bedeutsamkeit der Gemeinde für die menschliche Gesellschaft in deren realen Lebenssituation“ (:241).

Beyerhaus macht sehr deutlich, dass auch eine „der biblischen Inspiration verpflichteten Missiologie“ wertvolle Einsichten aus den Erkenntnissen der sozialkritischen Bibelauslegung gewinnen kann. Für in müssen dabei allerdings drei Voraussetzungen bedacht sein. (1) Zuerst einmal darf man nicht den weiten Begriff von Mission eins zu eins übernehmen, bei dem Mission oft gleichgesetzt wird mit der sozialetischen Verantwortung der Kirche, auch wenn ein ernst zu nehmender Zusammenhang zwischen beidem besteht. (2) Zweitens darf man sich nicht auf die „unerträgliche Reduktion des biblischen Aussagegehaltes“ der sozialkritischen Hermeneutik einlassen, wobei die Bibel nur unter ihrem sozialen Aspekt gelesen wird. (3) Und drittens gilt es, „das hier offensichtlich waltende sozialphilosophische Schriftverständnis abzuweisen, nach welchem alle biblischen Texte Produkte eines gesellschaftlichen Prozesses sind“ (:243). Ansonsten, so schreibt Beyerhaus, wirkt die Berufung auf Gott als Ursprung der Bibel nur als Einkleidung von wahrhaft menschlichen Anliegen. Vielmehr gilt für ihn folgendes:

„Die sozialkritische Dimension solcher Texte wird nicht verharmlos, sondern im Gegenteil radikalisiert, wenn man in ihnen Gott selber direkt oder indirekt zur Sprache kommen hört, der seinen Willen heilsgeschichtlich durch Erhaltung, Gericht und Neuschöpfung durchsetzt ... Aber über die Frage, welche sozialen Erwartungen durch das Heilshandeln Gottes bestätigt oder auch abgewiesen werden und in welcher Weise sie heilsgeschichtlich erfüllt werden sollen, kann nur bibeltheologisch aufgrund des Gesamtzusammenhangs der Texte selber entschieden werden“ (:243).

2.2.4.4 Hinweis auf die Wichtigkeit von korrelativer Übertragung der biblischen Botschaft

Die Frage nach der richtigen Übertragung der biblischen Botschaft in den gegenwärtigen Kontext ist für Beyerhaus die zentrale missiologische Fragestellung überhaupt. Dort, wo man sich in früheren Zeiten aufgrund einer falschen Ehefurcht vor den vermeidlich sakralen historischen Bibelübersetzungen gescheut hatte, von einer formalen Äquivalenz in der Übersetzung abzuweichen, gilt heute ein neues Prinzip: „Echte Übersetzung ist die Kommunikation einer lebendigen Botschaft an eine neue Zielgruppe, die es dieser ermöglicht, das Gehörte bzw. Gelesene zu verstehen und sich anzueignen ... Es geht also – zumindestens in der evangelistischen Phase – weniger darum, das formale, als vielmehr das „*dynamische Äquivalent*“ zu finden (:244).

Gerade in diesem Anliegen sieht Beyerhaus eine Stärke der kontextuellen Theologie, die in ihrer Kommunikation sehr darum bemüht ist, die korrelative Funktion zu wahren. Ein Problem liegt für ihn allerdings in den dabei zugrundeliegenden Axiomen, trotz des gut gemeinten Ansatzes. So geht man davon aus, dass „im Zuge des biblischen Traditionsprozesses sich an den überlieferten Themen Umgestaltungen und Neuinterpretationen vollzogen hätten ... Kontextuelle Theologen übernehmen gerne die bisher gängige historisch-kritische Behauptung pluralistischer Lehrtypen in den verschiedenen Strömungen des Urchristentums“ (:245). Und eben aufgrund dieser Axiome herrscht innerhalb der kontextuellen Theologie eine große Freiheit zur Korrelation, die sich nicht nur auf die Form, sondern auch auf den biblischen Inhalt bezieht. „Hier ist jedoch äußerste Vorsicht angesagt: Übersetzten heißt nicht Verändern, sondern dem bleibende vorgegebenen biblischen Inhalt eine in der neuen Umwelt verstehbare Gestalt zu geben. An welchen Stellen überhaupt sinnvoll zwischen Inhalt und Gestalt unterschieden werden kann und darf, das ist die kardinale Frage jeglicher Übersetzung ...“ (:245).

Für Beyerhaus befindet sich jegliche Hermeneutik an diesem Punkt in einer Spannung zwischen „direkter Anwendung der grundlegenden, einmaligen Heilsereignisse auf die gegenwärtige sozialpolitische Situation in rein symbolischer Benutzung biblischer Namen und Ereignisse“ und einer „Verkündigung des biblischen Heils in so stereotypen Begriffen, daß heutige Hörer unmöglich deren Bedeutsamkeit für ihre konkrete Situation vernehmen können“ (:246).

„Der dieses Dilemma vermeidende Mittelweg besteht in einer theologisch verantwortlichen Korrelation bei der missionarische Verkündigung. Ausgehend von der biblischen Tiefendiagnose des Grundlegenden des Menschen in seiner schuldhaften Trennung von Gott sucht sie, deren Auswirkungen in der empirischen Elendserfahrung der Hörer auszumachen und ihnen das Heil in Christus unter Einsatz dynamischer Äquivalenz so nahe zu bringen, daß sie es als die ersehnte Antwort auf ihre Ängste und Nöte vernehmen können – und zwar als eine Antwort, welche den bisherigen alternativen Antworten überlegen ist, die sie von einheimischen Religionen und den quasi religiösen Ideologien erhalten hatten“ (:247)

Zusammenfassend schreibt Beyerhaus: „Die kontextuellen Theologen erinnern uns also an die missiologische Aufgabe, in echter Korrelation herauszuarbeiten und zu demonstrieren, worin die Relevanz

des biblischen Evangeliums besteht im Blick auf die spezifischen Herausforderungen und Anfragen in einer Situation, die durch empirische Nöte und durch vorfindliche Religionen und Ideologien geprägt ist“ (:247).

2.2.5 Grenzüberschreitungen der kontextuellen Theologie

2.2.5.1 Vermischung von allgemeiner und besonderer Offenbarung

Innerhalb aller kontextuellen Theologien ist die Annahme grundlegend, dass Gott sich auch vor, nach und außerhalb der biblischen Offenbarung durch die Weltgeschichte hindurch zu erkennen gibt. Gottes Heil offenbart sich schrittweise durch die Zeiten hindurch, „erkennbar an den vornehmlich sozialrevolutionär charakterisierten Zeichen der Zeit“ (:249). Die biblischen Glaubenszeugnisse stehen somit auf derselben Ebene als Offenbarungsquelle für das Erkennen des göttlichen Heilshandelns, wie auch die nichtchristlichen Religionen und atheistischen Ideologien. „Das theologische Offenbarungsverständnis ist somit universalisiert worden“ (:250).

Nun weißt Beyerhaus aber auch daraufhin, dass die Bibel selber die Möglichkeit einer Gottesoffenbarung außerhalb der Heiligen Schrift kennt. Er bezieht sich dabei auf die in den Psalmen angesprochene Offenbarung Gottes durch die Natur und weist auf die Auslegung von George Peters hin, der aufgrund von 1Mo. 1-11 davon ausgeht, dass es durchaus ein Urwissen in den alten Kulturen und Religion über die Existenz Gottes gegeben kann. Die Kernstellen im Neuen Testament zu diesem Thema sieht er in Joh. 1,1-5, in Apg. 14,17 und 17,22-29 und in den zwei Stellen aus Röm. 1,19-21.28 und 2,14-15.

„Aber alle auf dem Boden des reformatorischen Schriftprinzips stehenden Dogmatiker stimmen, wie auch die scholastische Theologie darin überein, daß zwischen der Erkenntnis, die Menschen aus der allgemeinen Offenbarung erschließen können, und solchen Einsichten, die allein aus der biblischen Offenbarung zu gewinnen sind, ein grundlegender Unterschied bestehe: Die Kunde, die Menschen aus den Werken der Schöpfung, aus dem ihnen ins Herz geschriebenen Gesetz und aus den Manifestationen und Urkunden der Religionen gewinnen können, bezieht sich nur auf die Existenz Gottes, seine Macht und Weisheit als Schöpfer und seinen moralischen Willen als Grundgesetz menschlichen Zusammenlebens. Darüber hinaus kann der Mensch durch sie auch von seiner Schuld und Verlorenheit überführt werden und so zu einer tiefen Erlösungssehnsucht gelangen. *Keine Antwort* dagegen gibt die allgemeine Offenbarung *über den Heilswillen Gottes* und die Art, wie er diesen Willen durch die Sendung Jesu Christi verwirklicht hat. Diese Kunde kann der Mensch allein aus dem biblischen Evangelium und seiner Vorausbezeugung in den Schriften des Alten Testaments erhalten. Weder kann der einzelne Mensch aus der allgemeinen Offenbarung etwas über die Möglichkeit seines Seelenheils erfahren, noch können die Menschen daraus Kunde über den heilvollen Ausgang der Weltgeschichte im Reich Gottes und der eschatologischen Neuschöpfung gewinnen. Denn diesen Heilsratschluß hat Gott als ein *Mysterion* verborgen ...“ (:251).

Beyerhaus weist darauf hin, dass es im Interesse der reformatorischen Missionstheologie ist, allgemeine und besondere Gottesoffenbarung voneinander zu unterscheiden. Denn gerade die besondere Offenbarung begründet die missionarische Verkündigung des Evangeliums als einzige Möglichkeiten für die Menschen, Erlösung durch Jesus Christus zu erfahren. Wenn diese Unterscheidung in der Missionstheologie zugunsten einer universalgeschichtlichen Offenbarungstheologie wegfällt, dann hat das schwerwiegende

Konsequenzen die sich in einem aus seiner Sicht falschem Heilsverständnis, einer falschen Definition von Mission und einem falschen Verständnis von Inspiration äußert (:252).

2.2.5.2 Das Zerfließen der kanonischen Grenzen

Beyerhaus schreibt: „In jeder kontextuellen Theologie begegnet uns die Tendenz, die Bedeutung des Kanons als endgültiger Sammlung der verbürgten Offenbarungsurkunden zu relativieren zugunsten der Anerkennung anderer geistlicher Erfahrungszeugnisse ... bis hinein in die heutige Gegenwart“ (:253-254). Dabei wird auch vor den Zeugnissen anderer Religion kein Halt gemacht, da man auch darin Gottes- und Heilserfahrung vermutet. Eine solche Tendenz erkennt Beyerhaus schon während der „Faith and Order“ Diskussion in Montreal 1963, wo man sich gegen das reformatorische Formalprinzip „sola scriptura“ für ein „Traditionsprinzip“ aussprach. „Gemäß diesem versteht man die gesamte christliche Offenbarungs- und Heilsgeschichte als ein Prozeß fortlaufender Überlieferung, an welchem auch die biblischen Schriften ... teilhaben“ (:254). In der Konferenz zu Löwen 1971 wurde dann offiziell festgehalten, dass die „Grenze zwischen kanonischen und nach-kanonischen Schriften „einen fließenden Übergang“ bilde“ (:254).

„Das in diesem Verständnis waltende Interesse besteht darin, dass vermeintlich starre Kanonsprinzip, welches neue bzw. neuartige Glaubenserkenntnisse ausschließt, zu lockern. Man plädiert für ein Offenbarungsverständnis, das Gott als einen sich ständig und universal, besonders auch heute noch den Menschen Mitteilenden sieht. Man möchte ein neues theologisches Erkenntnisprinzip kreieren und legitimieren, das neue Erfahrungen machen läßt und neue Einsichten schenkt, welche über die begrenzten Aussagen der biblischen Schriftsteller hinausgehen und gerade in den gegenwärtigen Herausforderungen bedeutsam sind“ (:254).

Doch dieses Anliegen widerspricht für Beyerhaus ja gerade dem Anliegen, welches die Alte Kirche mit der Schaffung des Kanons verfolgte. Man wollte gerade eine einheitliche Grundlage für Lehre, Verkündigung und Praxis schaffen. Man wollte „einen schützenden Zaun um die Quelle geistlicher Erkenntnis ... errichten, um deren Wasser vor jeglicher Trübung durch fremde Einflüsse zu bewahren“ (:255). Die Erstellung des Kanons war notwendig, da mit dem Tod des letzten Apostels „die Frage nach den grundlegenden heilsgeschichtlichen Ereignissen und nach deren authentischer Auslegung nicht mehr durch Vertreter der ersten Generation beantwortet werden konnte“ (255). Man wollte die apostolische Überlieferung als Glaubens- und Lehrbasis gegenüber unbewusster oder auch absichtlicher Entstellung schützen und schuf eine Sammlung authentischer Schriften. „Nur diese tragen das Siegel verbürgter Offenbarung als Quelle und Norm kirchlicher Lehrverkündigung“ (:256). Seither muss man nach Beyerhaus zwischen „zwei spezifischen werthafter Wirkungen des Heiligen Geistes“ unterscheiden: „Die eine ist die heilsgeschichtlich qualifizierte Form von „Inspiration“ ... welche für die Kirche aller Zeiten verpflichtend und wegweisend ist. Die andere Wirkung des Geistes dient dazu, den Glauben zu beleben ... durch den treffenderen Begriff „Erleuchtung“ zu ersetzen“ (:256).

„In der kontextuellen Hermeneutik wird diese kardinale Differenz nicht beachtet. Die Verfasser des Löwen-Berichts distanzieren sich sogar ausdrücklich von der „traditionelle[n] und in manchen Kirchen herrschenden[n] Auffassung“, welche „die Bibel als inspiriertes Buch“ betrachtet und „ihre Autorität in

dieser Inspiration begründet“ gesehen haben ... „Eine im voraus angenommene Inspiration würde zu einem gesetzlichen Verständnis der Schrift führen“. Inspiration der Schrift bedeutet nach dem Verständnis von Löwen, daß durch die Bibel eine Begegnung mit Gott vermittelt wird. Daraus folgern die Verfasser die suggestive Frage, „warum nur die Schrift und nicht etwas auch Basilius, Augustin, Thomas, Luther oder ein heutiger Autor inspiriert sein sollen“ (:257)

2.2.5.3 Der Verlust einer einheitlich-normativen Lehrgrundlage

Wie schon einige male angedeutet, geht man in der kontextuellen Hermeneutik davon aus, dass es keine Einheit innerhalb der biblischen Schriften gibt. Vielmehr handelte es sich um ein „lose Sammlung sehr unterschiedlicher Glaubenszeugnisse aus verschiedenen Zeiten und Situationen“ (:258).

„Weil aber einerseits die kontextuale Betrachtung der Bibel deren Gesamtzusammenhang in eine pluralistische Vielstimmigkeit auflöst, und weil andererseits der Gedanke des einen, sie alle miteinander verbindenden überzeitlichen Sinnes preisgegeben wird, unterliegt die Heilige Schrift nunmehr einem willkürlichen Gebrauch, bei dem allein die Anwendbarkeit in der gegenwärtigen Situation maßgebend wird. Daraus kann sich einerseits eine Vielzahl heutiger Theologien ergeben, von denen jede nach ihrem erkenntnisleitenden Interesse sowohl die Auswahl der Texte als auch deren kontextuelle Interpretation vornimmt ... Weiterhin verlieren alle biblischen Texte, Themen und Begriffe ihre Eindeutigkeit und somit auch ihre Verbindlichkeit für Lehre und Leben der Christenheit“ (:258-259).

Von diesem theologischen Pluralismus bleibt nicht einmal die Figur von Jesus Christus verschont. „Man kann die Konsequenzen dieser radikalen kontextualen Schau ... in ihrer Fatalität schwerlich überschätzen ... Der unter dieser Perspektive mit ihr umgehende Leser versinkt in Ratlosigkeit ... Denn ein Christus, dessen Wesen und Wollen durch die biblischen Texte nur vage bestimmbar ist ... erweist sich letztlich als ein irrationales, dynamisches Prinzip ...“ (259-260).

2.2.5.4 Anthropozentrische Beschlagnahme der biblischen Offenbarungsurkunden

„In der kontextuellen Hermeneutik vollendet sich ein Prozeß, der mit dem erkenntnistheoretischen Ansatz des theologischen Rationalismus begonnen hatte und im historischen Kritizismus seine methodologische Festschreibung fand: Der menschliche Ausleger biblischer Texte macht sich selber zur richtenden Instanz, die autonom entscheidet, was in diesen noch Anspruch auf Gültigkeit stellen darf“ (:260). Für den kontextuellen Theologen bedeutet das nach Beyerhaus, dass der Maßstab für eine gültige Auslegung das ist, was sich in der jeweiligen Situation als relevant erweist. Man nimmt sich diese Freiheit gegenüber der Heiligen Schrift, weil man wie zwischen Worten Gottes und Bibelworten trennt. „Die Bibel als solche ist weder für die historisch-kritische noch für die kontextuelle Theologie Wort Gottes ... Diese Trennung ... führt mit innerer Konsequenz zu einer *anthropologischen* Bibelauslegung ... Dieser anthropozentrische Charakter der kontextualen Auslegungsmethodik zeigt sich in Aspekten“ (:260-261):

(1) Der jeweilige Kontext hat normierende Funktion und verdrängt die Bibel als „norma normans“. „Menschliche Bedürfnisse entscheiden, inwieweit in der biblischen Botschaft ein Relevanz für sie zu erkennen ist. Sie sind es, welche die entscheidenden Fragen an den biblischen Text stellen, nicht er an sie“ (261). Beyerhaus weist darauf hin, wie anders dieser Zusammenhang noch auf der 5. Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 formuliert worden war: „Das Kreuz Jesu Christi antwortet nicht

auf die Fragen der Welt; denn sie sind nicht die wirklichen Fragen. Das Kreuz stellt der Welt die wirklichen Fragen, nämlich Gottes Fragen ...“ (261).

(2) „Über die Textauswahl und über das Ausschließen anderer Texte sowie über den hermeneutischen Schlüssel, mit dem der Sinn eines Textes erschlossen werden soll, entscheidet wiederum das vorliegende Interesse des Menschen“ (:262). Auf diese Weise ist der biblische Text niemals in der Lage, dass auszusagen, was er ursprünglich sagen wollte. Im Gegenzug sind die verschiedenen kontextuellen Theologie aber ihrerseits auch nicht in der Lage, einen Betrag zur Fülle der klassischen biblischen Theologien zu leisten. Sie beschäftigen sich nicht mit der biblischen Sicht der Soteriologie oder deren doxologischen Elementen. Stattdessen treten „Menschliche Selbstverwirklichung im kollektiven wie im individuellen Sinne“ (:261) in den Blickpunkt des Interesses.

(3) „Zum methodischen Instrumentarium werden in kontextuellen politischen Theologien angeblich wertneutrale humanwissenschaftliche Mittel und Methoden eingesetzt, die dann aber für die Auslegung entscheidende Bedeutung gewinnen ... Zu den konkreten Methoden politischer Theologien gehört an primärem Stelle – sogar der Hinwendung zur Bibel vorgeschaltet! – die wissenschaftliche, sprich: marxistische Gesellschaftsanalyse „ (:262-263).

Beyerhaus kritisiert sehr stark, dass eine von Menschen entwickelte, aus seiner Sicht fragwürdige Methode die Erlaubnis bekommt, noch vor der Bibel zu „sprechen“, gerade auch weil deren Postulate der Bibel schlicht widersprechen. So muss zum Beispiel die These „daß die herrschenden Ideen den Oberbau über das dominierende ökonomische System darstellen“ dazu führen, dass die Echtheit der Bibel dort angezweifelt wird, wo sie diesen Postulaten widerspricht. Das wäre beispielsweise beim freundlichen Umgang Jesu mit den Reichen der Fall. „Was bei solchem Umgang mit der Bibel von ihr übrigbleibt, gleicht, wie Lienhard Pflaum bemerkt, nicht mehr einem wohldurchdacht aufgebauten Haus, sondern nur noch einem Steinbruch“ (263).

(4) „ Der in der kontextualen Exegese erschlossene Skopus, die Kernaussage eines Textes, ist in vielen Fällen nicht das Ergebnis einer vorurteilslosen Befragung – die sogar im Prinzip abgelehnt wird. Vielmehr ist er durch das erkenntnisleitende Interesse und die Wahl der angewandten Methode inhaltlich schon im Voraus festgelegt ... Es wird in den meisten Fällen die Erfüllung eines aktuellen sozialen Bedürfnisses sein, um dessen (ohne in Angriff genommener) Verwirklichung die biblische Sanktion zu verleihen ... Ein solches Verfahren kann aber in geistlicher Diakrisis nur als Versuch des Menschen bezeichnet werden, sich des Wortes Gottes zu bemächtigen“ (:263-264).

2.3 Perspektive von David Bosch

2.3.1 Entstehung von Kontextueller Theologie

Auch David Bosch beschäftigt sich in seinem monumentalen Werk „Transforming Mission“ mit dem Thema der Kontextuellen Theologie. Die Geburtsstunde für den Begriff der „Kontextualisierung“ sieht Bosch in den frühen 70iger Jahre innerhalb der Reihen des theologischen Ausbildungsfonds. Der Blickwinkel damals lag speziell auf der besseren Ausbildung und Vorbereitung für den kirchlichen Dienst. Doch der Begriff „Kontextualisierung“ wurde schnell von anderen Kreisen aufgegriffen und ein Sammelwort für eine Vielzahl von theologischen Modellen, die als Kontextuelle Theologien mehr oder weniger bekannt worden sind (Bosch 1991:420-421).

Doch bevor Bosch sich speziell mit der Sichtweise und den Herausforderungen von Kontextueller Theologie beschäftigt, skizziert er kurz deren längerfristige Entstehung. Für ihn ist seit Beginn der christlichen Mission deutlich zu erkennen, dass sich das Evangelium immer stark in das Leben und die Welt seiner Zuhörer „inkarniert“ hat. Nichts desto trotz blieb diese offensichtliche Tatsache der „Kontextualität des christlichen Glaubens“ bis vor wenigen Jahren unbeachtet:

„A basic argument of this book has been that, from the very beginning, the missionary message of the Christian church incarnated itself in the life and world of those who had embraced it. It is, however, only fairly recently that this essentially contextual nature of the faith has been recognized. For many centuries every deviation from what any group declared to be the orthodox faith was viewed in terms of heterodoxy, even heresy ... The role of cultural, political, and social factors in the genesis of such movements was not recognized“ (:421).

Als Beispiele für solche nicht akzeptierten, theologischen Abweichungen nennt Bosch unter anderem den Arianismus, den Donatismus, den Nestorianismus und auch den Pelagianismus. In diesem Sinne weißt er auch auf die Spaltung der Kirche im Jahre 1054 in eine West- und eine Ostkirche hin, in deren Verlauf man sich gegenseitig das Recht einer wahren Theologie absprach. Dies wiederholte sich zur Zeit der Reformation, als eine ähnliche Diskussion um die wahre Erkenntnis zwischen Protestanten und Katholiken entbrannte. Doch gerade auf der Grundlage dieser Abgrenzungen und den Überlegungen, was theologisch richtig und falsch zu sein hat, kam es immer deutlicher zu einer Vernachlässigung der Praxis zu Gunsten von kognitiven Überlegungen:

„Under the influence of the Greek spirit ideas and principles were considered to be prior to and more important than their “application”. Such an application was both a second and a secondary step and served to confirm and legitimize the idea or principle, which was understood to be both suprahistorical and supracultural. Churches arrogated to themselves the right to determine what the “objective” truth of the Bible was and to direct the application of this timeless truth to the everyday life of believers“ (:421).

Diese Tendenzen wurden durch die Ereignisse der Aufklärung nur noch weiter gefördert. „In the Kantian paradigm for instance, „pure “ or „theoretical“ reason was superior to „practical reason“ (:421). Mit dem englischen Philosophen Francis Bacon kam dann zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine ergänzende Sichtweise

hinzu. Als Wegebereiter des Empirismus sorgte Bacon mit dafür, dass das ursprünglich deduktive Denken, das gerade auch die Theologie bestimmte, durch induktives oder empirisches Arbeiten erweitert wurde. „Instead of starting from classically derived principles and theories one now started with observation“ (421). Im weiteren Verlauf kam es so zu einer parallelen Entwicklung: Auf der einen Seite standen theologische Kreise, die eine solch empirische Sichtweise adaptierten. „Creeds and dogmas were no longer judged on the basis of their conformity to eternal truth but in terms of their usefulness“ (:422). Später wurden diese Kreise als „liberal“ bezeichnet. Auf der anderen Seite entstanden einzelne Denominationen, die für sich immer noch in Anspruch nahmen „an ultimate and uncontestable correspondence between their own teachings and the divine revelation“ (:422) zu haben. Bosch hebt hervor, dass es zwischen diesen Denominationen allerdings zu keine Debatte mehr über die Frage nach der „Wahrheit“ kam. Vielmehr existierte man friedlich nebeneinander und überlegte „what were practically (more specifically, pragmatically) the right things to do“ (:422).

Doch trotz der Unterschiede in diesen beiden Ansätzen gibt es für Bosch in einem wesentlichen Punkt eindeutige Übereinstimmung. Beide versuchten nach wie vor die Theologie als Wissenschaft zu betreiben und näherten sich der Thematik auf Ebene des Verstands. In dieser Hinsicht standen beide Ansätze in enger Verbindung zur Aufklärung. Für die Anhänger beider theologischer Modelle war vor allem der von Lessing benannte „garstige Graben“ zwischen den biblischen Ereignissen und dem jetzigen Leben ein großes Problem. Und so wurde kein Versuch unterlassen, diesen „garstigen Graben“ in irgendeiner Form zu überbrücken.

„Indefatigably biblical scholars researched the ancient texts in an attempt to uncover the mind of the author and, in this way, put the modern reader in the immediate company oft he original author ... In true Enlightenment fashion, science was understood to be cumulative; if scholars could only persist hard enough and amass more data, they would reach the point where the original text and the intention of the original author would be established“ (:422).

Mit Friedrich Schleiermacher sieht Bosch dann den ersten Schritt zu einem Umdenken in der Theologie gegeben. „What has once been cannot simply be brought back in a later period. The Christian church is always in the process of becoming; the church of the present is both the product of the past and the seed of the future“ (:422). Nach Schleiermacher sollte Theologie aufhören, die Vergangenheit zu rekonstruieren. Vielmehr sollten die Bemühungen dahin gehen, die Gegenwart zu beleuchten: „Theology is a reflection on the church’s own life and experience“ (:422). Für Schleiermacher gab es keine „reine“ Botschaft die in irgendeiner Form über Geschichte oder Kultur stand. Vielmehr war alles theologische Denken vom jeweils eigenen kulturellen Weltbild beeinflusst.

„Every text it was now recognized, had a peculiar *Sitz im Leben*, which the scholar had to determine, particularly with the aid of form criticism. During the nineteenth century and, more particularly, in the twentieth, the recognition of the way in which theology was conditioned by its environment became the received view in critical theological circles“ (:422)

Aber weder Schleiermacher noch spätere Theologen wie Bultmann erkannten den vollen Umfang ihrer eigenen Befangenheit beim Theologisieren. „They did not realize that their own interpretations were as parochial and as conditioned by their context as those they were criticizing. Their explications of the biblical texts thus, unconsciously, served to legitimize predetermined views and positions“ (:423). In dieser Hinsicht erwähnt Bosch dann die Arbeiten von Paul Ricoeur und anderen Literarkritiken, die versuchten, eben diese eigene Befangenheit beim Interpretieren von Texten aufzudecken. Es wurde immer deutlicher, dass ein Text nicht „neutral“ interpretiert werden konnte, sondern „that every text is an interpreted text and that , in a sense, the reader „creates“ the text when she or he reads it ... the text „becomes“ as we engage with it“ (:423). Doch auch dieser hermeneutische Ansatz, so betont es Bosch, ging noch nicht weit genug. Darum schreibt er: „Interpreting a text is not only a literary exercise; it is also a social, economic, and political exercise. Our entire context comes into play when we interpret a biblical text. One therefore has to concede that *all* theology (or sociology, political theory, etc) is, by its very nature, contextual.“ (:423). Segundo beschrieb diese Feststellung, die als Grundlage für Kontextuelle Theologien überall auf der Welt gilt, mit den bezeichnenden Worten „the liberation of theology“ (:423).

2.3.2 Der epistemologische Bruch in der Missionstheologie

Typisch für alle kontextuellen Theologien ist die Überzeugung, dass man sich aufgrund von neuen epistemologischen Grundlagen aus der Umklammerung der traditionellen Theologie befreit hat. Darum kann Segundo auch von einer „Befreiung der Theologie“ sprechen. Bosch erklärt, dass aus Sicht der kontextuellen Theologen traditionelle Theologie als „Theologie von Oben“ gesehen wird, gespeist vom Geist der Philosophie, die abzielt auf gebildete, ungläubige Menschen ihrer jeweiligen Zeit. Dem gegenüber sieht sich kontextuelle Theologie als „Theologie von unten“, deren Hauptwerkzeug neben der Bibel und der Kirchentradition die Sozialwissenschaften sind, mit ein speziellen Fokus auf die Armen und Unterdrückten diese Welt (:423). Neben dieser neuen Epistemologie kommt zusätzlich noch die starke Betonung der kontextuellen Theologien auf die „Praxis“. Laut Gutiérrez ist Theologie in diesem Sinne „critical reflection on Christian praxis in the light of the word of God“ (:423).

Bosch zitiert unter anderem auch Sergio Torres, der den Hauptunterschied zwischen traditioneller, westlicher Theologie und der neuen, theologischen Sicht, die den kontextuellen Theologien zugrunde liegt, gerade auch am Verständnis von „Wahrheit und Wirklichkeit“ festmacht. Torres sieht in den traditionellen Konzepten eine deutliche Tendenz, die Wirklichkeit um sich herum als gegeben zu akzeptieren. „The traditional way of knowing considers the truth as the conformity of the mind to a given object...“ (424). Traditionellen Theologie, stark beeinflusst vom Denken griechischer Philosophie, versucht also, die Wirklichkeit, schlicht zu erklären und legitimieren. Doch für Torres besteht der bessere Weg darin, die Welt und somit die Wirklichkeit nicht als statisches Objekt, sondern als unfertiges Projekt zu betrachten. „Knowledge is not the conformity of the mind to the give, but an immersion in this process of transformation and construction of a new world“ (:424). Auf Grundlage dieser Überzeugung von Torres

nennt Bosch sechs typische Merkmale, die kontextuelle Theologien und die neue epistemologische Denkweise auszeichnen:

(1) Was schon bei Nietzsches „Hermeneutik des Verdachts“ durchklang, wird in den meisten kontextuellen Theologien radikal weiter geführt. Es gibt einen grundsätzlichen und tiefgreifenden Zweifel an der Lauterkeit und Neutralität westlicher Erkenntnisse, seien sie nun aus Wissenschaft, Philosophie oder eben auch der Theologie. Vielmehr verdächtigt man hinter all diesen westlichen Einflüssen eine bewusste oder unbewusste imperialistische Absicht, die entweder den Interessen des Westens dienen sollten oder aber zu mindestens die Tendenz haben, die Welt unverändert zu lassen.

(2) Mit diesem Stichwort kommt Bosch zum zweiten Merkmal. Kontextuelle Theologen lehnen die Sichtweise von einer Welt, die nicht verändert, sondern nur erklärt werden kann, ab. Man teil in dieser Hinsicht die Meinung von Karl Marx, der einmal gesagt hat: Die Philosophen haben nur versucht, die Welt zu erklären; doch der Punkt ist, die Welt zu verändern“ (424).

(3) Ein drittes Merkmal kontextueller Theologien liegt in der starken Betonung auf der Praxis. Eine unmittelbare Identifikation, besonders mit den Armen und Unterdrückten dieser Welt wird als erster Akt des Theologisierens gesehen. Anstatt bei der „Orthodoxie“ zu beginnen, verstehen kontextuelle Theologen die „Orthopraxis“ als ersten Schritt ihrer Arbeit. Diese unmittelbare Anteilnahme mit den Schwachen der Welt „aims at transforming human history, redeeming it through a knowledge born of subject-empowering, life-giving love, which heals the biases needlessly victimizing millions of our brothers and sisters“ (:424).

(4) Daraus ergibt sich für Bosch das vierte Merkmal: Der kontextuelle Theologe steht nicht mehr außerhalb des Geschehens als reiner Beobachter, der die Welt bewertet und einordnet. Vielmehr entwickelt der kontextuelle Theologe seine Erkenntnisse gemeinsam mit den denen, die er erreichen und denen er helfen möchte. Theologie entsteht nicht mehr extern von den Menschen sondern gemeinsam mit ihnen.

(5) Kontextuelle Theologie ist also eine Theologie der Taten. „The universal claim of the hermeneutic of language has to be challenged by a hermeneutic of the deed“ (:425). Miguez Bonino verweist in diesem Sinne auf die Bergpredigt Jesus, wo die Täter diejenigen sind, die gesegnet werden. „There is, in fact, „no knowledge except in action itself, in the process of transformation the world through participation in history“ (:425).

(6) All diese bezeichnenden Merkmale finden nun ihre Anwendungen in einem hermeneutischen Zirkel, an dessen Startpunkt die praktische Involvierung des Theologen in eine konkrete Problemsituation steht. Aufgrund des jeweiligen, konkreten Problems findet dann erst als zweiter Schritt die theologische Reflektion statt. „The traditional sequence, in which *theoria* is elevated over *praxis*, is here turned upside down ... in the new paradigm thought is no longer conceived to be prior to being or reason to action, rather, they stand and fall together ... Orthopraxis and orthodoxy need one another“ (:425).

2.3.3 Herausforderung, Überzeugungen und Problematiken kontextueller Theologien

Bosch schreibt: „There can be no doubt that the contextualization project is essentially legitimate, given the situation in which many contextual theologians find themselves“ (:425). Vieler dieser Theologien befinden sich in “emergency situations” und können nicht mehr einfach darüber nachdenken “what should happen in case of an emergency”. Nichts desto trotz besteht auch aus der Sicht von Bosch einiges an Klärungsbedarf, da die deutliche Tendenz der kontextuellen Theologen, mit allem traditionellen Kirchlichen zu brechen nicht nur positives beinhaltet.

2.3.3.1 Contextualization is an affirmation that God has turned toward the world

Kontextuelle Theologien sind in ihren Missionsbemühungen davon überzeugt, dass Gott sich der Welt zugewandt hat. In diesem Zusammenhang wird oft von der Welt als Bühne oder Theater göttlicher Aktivitäten gesprochen. Man sieht in der Weltgeschichte nicht die jeweiligen Rahmenbedingungen, in denen die Mission stattfinden muss. Vielmehr wird die jeweilige, weltgeschichtliche Situation ein maßgebendes Element für das Ziel und die Organisation der Mission. Die vorgefundene Situation gibt vor, was zu tun ist und was Gott getan haben möchte (:426). Für Bosch ist diese missiologische Interpretation des Weltgeschehens in „full accord with Jesus’ understanding of his mission“ (:426). Auch er reagierte auf die spezifischen Umstände seiner Zeit und widmete sich den Armen, den Gefangenen, den Blinden und den Unterdrückten.

„We therefore have to adopt a firm stand against every attempt at a non- or under-contextualized approach in mission ... To see an antithesis between the glorification of God and the search for a truly human life on earth is, however, contrary to the gospel. Much talk about “leaving everything to God” is nothing but an escape from our responsibilities in the world. Here, a docetic Christology reigns supreme. Christ’s incarnation is not taken seriously“ (:426).

Bosch weißt allerdings auch darauf hin, dass für ihn Gottes Wirken und die Weltgeschichte nicht identisch sind. „Where this happens, God’s will and power too easily become identified with the will and power of Christians and with the social processes they initiate ... Some duality between God and the world remains“ (:426). Jeder Gläubige befindet sich in einem “identity-involvement dilemma”, ein Problem, mit dem die Christenheit seit seiner Geburtsstunde zu kämpfen hat: Wie können Christen auf der einen Seite relevant und involviert in die Welt und ihre Gesellschaft sein, aber gleichzeitig auf der anderen Seite ihre Identität in Christus beibehalten. Für Bosch sind das Kreuz und das Königreich Christi die Antwort auf das Problem: „Christians find their identity in the cross of Christ, which separates them from superstition and unbelief but also from every other religion and ideology; they find their relevance in the hope for the reign of the Crucified One by taking their stand resolutely with those who suffer and are oppressed and by mediating hope for liberation and salvation to them“ (:427).

2.3.3.2 Contextualization involves the construction of a variety of “local theologies”

Die Zeit von 1800 – 1950 n.Chr. stellt für Bosch eine Periode in der Missionsgeschichte dar, in der Theologie nicht kontextualisiert wurde. Biblische und theologische Wahrheiten waren ein für alle mal definiert und wurden nun ohne Anpassung oder Veränderung in die Missionskultur „eingepflanzt“. „Western theology had universal validity ... The Christian faith was based on eternal, unalterable truth, which has already been stated in its final form, for instance in ecclesiastical confessions and policies“ (:427). Die Kontextuellen Entwürfen betonen jedoch ganz genau das Gegenteil dieser traditionellen Sicht, in dem sie auf „the experimental and contingent nature of all theology“ (:427) hinweisen. David Bosch unterstützt dieses Vorgehen kontextueller Theologie, denn erst schreibt: „Contextual theologians therefore, rightly, refrain from writing „systematic theologies“ where everything fits into an all-encompassing and eternally valid system ... We need an experimental theology in which an ongoing dialogue is taking place between text and context, a theology which, in the nature of the case, remains provisional and hypothetical“ (:427).

Auf der anderen Seite ist sich Bosch aber auch bewusst, dass solch eine theologische Freiheit die Gefahr von Ausuferung und Relativierung beinhaltet. „This should not, however, lead to an uncritical celebration of an infinite number of contextual and often mutually exclusive theologies. This danger – the danger of relativism – is present not only in the Third World but also, for instance, in Western historical-critical biblical scholarship...“ (:427). Für Bosch gibt es neben aller Freiheit, die er den kontextuellen Theologien zugesteht auch dauerhaft gültige Glaubensstraditionen, die man nicht negieren und vernachlässigen darf. „We therefore – along with affirming the essentially contextual nature of all theology – also have to affirm the universal and context-transcending dimension of theology. The purely contingent perspectives in theology need to be counterbalanced by an emphasis on the metatheological perspectives“ (:427). Für Bosch besteht der Weg im Dialog zwischen der *theologia localis* und der *theologia oecumenica*, durch den es zu gegenseitiger Befruchtung und zu einer Erweiterung der eigenen Perspektive kommt. Er plädiert nicht dafür, dass Dritte Welt Theologen aufhören sollten, westliche Theologie zu studieren, sondern er wünscht sich, dass die westliche Theologie sich für die Theologien der Dritten Welt öffnet und bereit ist, von diesen zu lernen (:428).

2.3.3.3 Contextualization and the danger of absolutism

Innerhalb einer kontextuellen Theologie sieht Bosch nicht nur die Gefahr einer theologischen Relativierung, sondern auch die Gefahr einer theologischen Absolutisierung. Der westlichen Theologie wird zum Vorwurf gemacht, ihre Erkenntnisse für allgemein Gültig zu postulieren. Doch Bosch weist darauf hin, dass auch kontextuelle Theologien vor dieser Gefahr nicht gefeit sind: „Contextualism thus means universalizing one’s own theological position, making it applicable to everybody and demanding that others submit to it. If Western theology has not been immune to this tendency, neither are Third-World contextual theologies“ (:428). Er erwähnt Vorkommnisse während der Weltmissionskonferenz in Melbourne oder auf einer Konferenz in Asien, wo genau solche Tendenzen zu beobachten waren.

2.3.3.4 Contextualization and the reading of „the signs of the time“

Für David Bosch ist keine Frage, ob es wichtig und notwendig ist, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen. Wie schon unter 2.3.3.1 deutlich wurde, ist Bosch der Überzeugung, dass Gott sich auch durch sein Wirken in der Geschichte offenbart. „There can be no doubt that such an enterprise has profound validity ... it is innate to Christianity to take history seriously as the arena of God's activity“ (:428). Die Welt ist die Arena des Wirkens Gottes, doch die Frage ist, wie Christen dieses Wirken interpretieren sollen. „This is an enterprise fraught with danger on all sides, but one of which we cannot absolve ourselves (:429). Ein großes Problem besteht darin, dass wir rückblickend von so vielen Beispielen in der Geschichte wissen, wo Menschen die „Zeichen ihrer Zeit“ gänzlich falsch gedeutet haben. Bosch verweist hierbei unter anderem auf den Kolonialismus, die Apartheid in Südafrika und auf die anfängliche Euphorie des Nationalsozialismus. Oft waren es gerade Christen, die darin „Zeichen und Wirken Gottes“ sahen.

„Today, all of these signs of the times have been discredited, to the point of being an acute embarrassment to those who hailed them enthusiastically ... The problem seems to be that Christians tend to sacralize “the sociological forces of history that are dominant at any particular time, regarding them as inexorable works of providence and even of redemption” (:429).

Doch Bosch bleibt nicht nur bei den falschen Interpretationen der westlichen Theologie stehen. Er merkt an, dass es heutzutage gerade die kontextuellen Theologen sind, die für sich in Anspruch nehmen, die „Zeichen der Zeit“ richtig zu interpretieren.

„Contextual theology is right in stressing the need for a „hermeneutic of suspicion“ ... The danger in this is, however, „that suspecting tends to become an end in itself“ ... In this paradigm, anything “non-victims” think is irremediably tainted; if they do not immediately endorse a particular orthopraxis, they are unofficially excommunicated...” (:430).

Doch gerade solch ein Denken führt zur falschen Haltung gegenüber dem geschriebenen Wort und somit auch dem Text der Bibel. „The very idea that texts can judge contexts is, in fact, methodically doubted ... The message of the gospel is not viewed as something that we bring to contexts but as something that we derive from contexts“ (:430) Bosch zitiert in diesem Zusammenhang von Nolan: “You do not incarnate good news into a situation, good news arises out of the situation” (:430). Bosch kritisiert jedoch diese Sichtweise: “It isn't the facts of history that revealed where God is at work, but the facts illuminated by the gospel” (:430). Die Zeichen der Zeit müssen und können immer nur im Licht des Evangeliums interpretiert werden. Um die konkrete Situation innerhalb eines Kontextes richtig beurteilen zu können, bedarf es einer vertrauenswürdigen und universalen Richtschnur.

„This means that it is the *gospel* which is the *norma normans*, the „norming norm“. Our reading of the context is also a norm, but in a derived sense; it is the *norma normata*, the “normed norm”. Of course, the gospel can only be read from and make sense in our present context, and yet to posit it as criterion means that it may, and often does, critique the context and our reading of it” (:430).

Trotz bei allem Risiko, die „Zeichen der Zeit“ falsch zu interpretieren, sieht Bosch im Evangelium den Kompass, der entscheidende Richtlinien zum Erkennen des Willen Gottes und seiner Gegenwart im jeweiligen Kontext liefert. Für Bosch sehen diese Richtlinien wie folgt aus:

„Where people are experiencing and working for justice, freedom, community, reconciliation, unity, and truth, in a spirit of love and selflessness, we may dare to see God at work. Where people are being enslaved, enmity between humans is fanned, and mutual accountability is denied in a spirit of individual or communal self-centrism, we may identify the counter-forces of God’s reign at work ... Even if we are not equipped to decide between absolute right and absolute wrong, we should be able to distinguish between shades of grey and to choose “for the light grey and against the dark grey” “ (:430 -431).

2.3.3.5 Contextualization and the role of the context

Innerhalb der kontextuellen Theologie wird, wie schon mehrfach erwähnt, eine starke Betonung auf die Praxis gelegt. Doch Bosch merkt dabei kritisch an, dass es keine Praxis ohne die dazugehörige Theorie geben kann. „For this reason, praxis needs the critical control of theory – in our case, a critical theology of mission, which is dependent upon the context, without, however, elevating operational effectiveness to the highest norm” (:431). Darüber hinaus sind die meisten Kontexte so komplex, dass sie überhaupt nicht ohne Abstrahierung und theoretische Überlegungen und Fragestellungen verstanden werden können. „All praxis is dependent on „a quite specific, highly schematized and synthetic, social and historical dogma” and demands “a previous, and a rather elaborate, *theoria* about what is true and just” (:431).

Für Bosch geht es bei diesem ganzen Thema überhaupt nicht um eine Rangfolge von Praxis und Theorie. Vielmehr spricht er sich für einen adäquaten, theoretischen Unterbau aus, der in eine engagierte Praxis führen kann. „There is a legitimate suspicion today of the positing of a doctrinally „orthodox” position ... still, where some such agreed-upon faith tradition is completely absent, contextualization just spawns new sects of fideist politics and renders theological discourse utterly useless” (:431).

2.3.3.6 Contextualization is more than the relationship between praxis and theory

In diesem kurzen Punkt macht Bosch darauf aufmerksam, dass innerhalb der Debatte um eine Rangfolge von Praxis und Theorie oft eine dritte Dimension völlig außen vor gelassen wird: “People do not only need truth (theory) and justice (praxis); they also need beauty, the rich resources of symbol, piety, worship, love, awe an mystery“ (:431). Kontextuelle Theologien sollten sich auch in Bezug auf diese dritte Dimension eine Ausgewogenheit zwischen Praxis, Theorie und „Poesie“ aneignen und diese Imaginative Seite der Menschen nicht vergessen; eine Seite, in den traditionellen Kirchen des Westens ein nicht unerhebliche Rolle spielt.

2.3.4 Schlussgedanken

“It goes without saying that not every manifestation of contextual theology is guilty of any or all of the overreactions discussed above. Still, they all remain a constant danger to every (legitimate!) attempt at allowing the context to determine the nature and content of theology for that context” (:432).

3. Reflektion der drei Perspektiven zur Kontextuellen Theologie

3.1 Reflektion der Perspektive von Peter Beer

Peter Beer nähert sich dem Thema aus einem kommunikationstheoretischen Blickwinkel (Beer:5). Er selber sieht den Vorteil einer solcher Vorgehensweise darin, dass so allgemeine Grundsätze der Kommunikation zum tragen kommen und von jedem empirisch nachvollzogen werden können (:28). Ich finde diesen Ansatz begrüßenswert, denn tatsächlich geht es bei der Mission auch darum, die Grenzen zwischen Menschen und Kulturen zu überwinden, so dass effektive Kommunikation stattfinden kann. Die Thematik aus Blickwinkel der Kommunikation zu beleuchten hat den entscheidenden Vorteil, sich dieser sachlich zu nähern. Somit ist auch Beers Definition von Kontextueller Theologie, die er in Anlehnung an diese kommunikationstheoretische Perspektive bringt, aus meiner Sicht eine Gute: „Man versucht, im Eingehen und in der Übernahme, Umprägungen bzw. Modifizierung der je anderen Kommunikationsformen ... und Denkstrukturen Gemeinsamkeiten zu konventionalisieren, die Kommunikation ermöglichen“ (:27). In diesem Sinne stimme ich auch voll mit Beers Aussage überein, dass Kontextuelle Theologie keine Strategie oder Möglichkeit für effektivere Mission sein kann oder sollte. Kommunikationstheoretisch betrachtet ist die Kontextualisierung der Theologie die einzige Möglichkeit, Grenzen zu anderen Menschen zu überwinden.

Damit eine solche Kommunikation stattfinden kann, muss jeder Kommunikation (Sender) zuerst einmal seine eigene Botschaft kritisch hinterfragen und erkennen, wie seine persönliche „theologische Färbung“ aussieht. Darum gefällt mir Beers terminologische Klärung des Kernbegriffs „Kontextueller Theologie“. Er stellt deutlich heraus, dass es auch innerhalb der Theologie keine Kontextfreiheit geben kann und jeder „Sender“ seine ganz persönliche Kontextprägung im Kommunikationsprozeß mitbringt. Beer nennt diese persönliche Prägung „passiv kontextualisierte Theologie“ (:33). Innerhalb der Mission, bei der Grenzen zu anderen Menschen und Kulturen überwunden werden müssen, spricht Beer hingegen von einer „aktiv kontextualisierten Theologie“, die „das Ergebnis eines bewußten, zielorientierten Vorgangs“ (:13) ist. Eine solche Unterscheidung zwischen „aktiv“ und „passiv“ finde ich hilfreich!

Doch auch, wenn ich in dieser Hinsicht mit Beers Ansatz übereinstimmen kann, so muss ich doch gestehen, dass ich inhaltlich einige Problem mit seiner Perspektive habe. Zuerst einmal fällt auf, dass Beer als Katholik einen starke Bezug auf die katholischen Lehrtexten nimmt. Der Großteil seiner Argumentation baut darauf auf. Das dieses Vorgehen ein Problem für Leser anderer christlicher Denominationen beinhaltet, sollte ihm eigentlich klar sein. In dieser Hinsicht habe ich dann auch meine Anfragen an der tatsächlichen Ausrichtung der Arbeit von Beer, die eigentlich postuliert, ein Beitrag zur ökumenischen Theologie darstellen zu wollen. Peter Beer argumentiert auf der einen Seite zwar für gelungene Kommunikation und Grenzüberwindung, findet aber auf der anderen Seite keinen gemeinsamen Code mit Lesern, welche die katholischen Lehrtexte nicht als autoritativ oder maßgebend empfinden.

So spricht er zwar in Anlehnung an Josef Ratzinger von zwei Orientierungspunkten als verbindliche Norm für den Glauben, beschäftigt sich aber bewusst oder unbewusst nur mit einem der beiden genannten Punkte. Wo Ratzinger immerhin noch die „Worte des Evangeliums“ als gleichwertig neben die „Kirche“ und deren „Lehre“ stellt, lässt Beer die Worte der Bibel gänzlich außen vor, um sich ausschließlich mit der „Funktion und den Aussagen der katholischen Kirche“ zu beschäftigen (:16). In diesem Sinne scheint er selbst ein Opfer seiner vorher definierten „passiv kontextualisierten Theologie“ geworden zu sein. Dementsprechend ist es aber auch schwierig, seine Perspektive zu beurteilen, sofern man nicht dieselbe „theologische Prägung“ hat wie er. Ich hätte mir gewünscht, dass Beer sich zumindestens zusätzlich auf die Bibel als gemeinsame Grundlage für eine Ökumene gestützt hätte. So aber geschieht in gewisse Weise, was er selber als falsch definiert, nämlich ein „aufzwingen“ des eigenen Kommunikationssystems (:26). Da ich Beer aber nicht innerhalb seines „Systems“ antworten kann und sein „System“ für mich auch keine Gültigkeit besitzt, ist ein misslungener Dialog, auch innerhalb dieser Reflektion vorprogrammiert. Ich möchte dennoch versuchen, Beer auf der Grundlage meines „Kommunikationssystems“ zu gut es geht zu antworten, obwohl ich davon ausgehe, dass Beer wiederum meine Argumentation nicht akzeptieren würde.

Für Beer ist nur die katholische Kirche der Ort, wo Kontextuelle Theologie wirklich stattfinden kann. Das liegt daran, weil nur die katholische Kirche sich selber „richtig“ einschätzt, nämlich als Sakrament, das als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der Menschen untereinander fungiert. Andere Kirchenmodelle verwirft Beer im Zuge einer kurzen Stellungnahme (:17). Die Kirche als Sakrament scheint in Beers Arbeit das einzig Absolute zu sein. Alles andere, sei es Jesus, die Bibel, die Gottesoffenbarung, die Theologie oder der Kontext unterliegen einem dynamischen Relativismus der je nach Situation veränderbar ist. Die Kirche, definiert von den eigenen Lehertexten, ist der einzige stabile Ruhepol in diesem veränderbaren Gefüge. Eine Sichtweise, die ich aus meiner „passiven, theologischen Kontextualisierung“ kategorisch ablehnen muss! Aus meiner Prägung und Überzeugung kommend sehe ich die inspirierten Autographen der Heiligen Schrift als den stabilen Ruhepol in allem Veränderbaren dieser Welt, inklusiv aller menschlichen Kirchenmodelle.

Beer versteht seine Kirche als Heilsrelevant, weil durch die Kirche die Sendung Jesu in dieser Welt weitergeführt wird. Als solches ist die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch (:18), eine Aussage, der auch ich zustimmen könnte, wenn die heilsrelevante Funktion der Kirche nicht so im Vordergrund stünde. Den von der Heiligen Schrift her komme ich zu dem Schluss, dass die Kirche nicht selber Sakrament ist, sondern vielmehr „Leib“ des Auferstandenen (1.Kor. 12,12ff). Aus meiner Sicht ist Jesus Christus das Haupt der Kirche (Eph. 1,22) in dem die ganze Fülle Gottes wohnt (Kol. 2,9) und der darum einzig als Person durch sein Werk heilsrelevant ist (Röm. 3,21-24). Die Kirche, genauer gesagt die Gläubigen in ihr sind ein „gutes“ oder „schlechtes“ Werkzeuge in der Hand von Jesus (Röm. 6,13), aber mit Nichten in irgend einer Form Sakrament. Doch eben aufgrund dieses gänzlich unterschiedlichen Blickwinkels geht Beer nun im weiteren

Verlauf davon aus, dass neben der Verkündigung des Evangeliums, von heilsrelevanter Wichtigkeit ist, die katholische Kirche als Solches innerhalb der Mission in andere Kulturen zu vermitteln und einzupflanzen (:20). Er behandelt also ein Fragestellung, dich sich aus meiner Prägung erst gar nicht wirklich stellt! Wo meine Anfrage wäre, in wie weit die Botschaft der Bibel kontextualisiert werden kann, da muss Beer mit der Frage beginnen, ob den die heilsrelevante Kirche kontextualisiert werden kann.

Beer löst diese, für ihn wichtige Frage, in dem er die Heilsrelevanz der katholische Kirche auf ihre soziale Funktion als gesellschaftliche Strukturform einschränkt. Doch er bleibt bei dieser Behauptung nicht stehen. Vielmehr ist Beer der aus meiner Sicht überhaupt nicht nachvollziehbaren Meinung, dass jede gesellschaftliche Struktur, nicht nur die Struktur der katholischen Kirche, irgendwie heilsrelevant wäre (:21-22). Er manövriert sich mit dieser, nicht weiter begründeten Behauptung natürlich in eine weitere Fragestellung hinein: Wenn sowieso alle Menschen in einer heilsrelevanten, gesellschaftlichen Struktur leben, warum sollte die Kirche dann überhaupt noch missionieren (:22)? Diese Frage beantwortet Beer nun mit dem Hinweis, dass auch die Lehrtexte der katholischen Kirche davon ausgehen, dass Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen ist. Doch da Beer eine Unvereinbarkeit zwischen dem Einzigen Heilmittler Jesus Christus und dem Allgemeinen Heilswillen Gottes sieht (:21), sucht er auch hier eine Lösung. Er findet sie in den Ansätzen des Inklusivismus und des Pluralismus (:23), die unter Punkt 2.1 schon genauer erklärt wurde.

Aus meiner Sicht ist diese ganze Diskussion sehr problematisch und wirft die Frage auf, warum Beer auf der einen Seite überzeugt ist von einem Missionsauftrag seiner Kirche, wenn er auf der anderen Seite nicht ertragen kann, dass es kein (biblisches) Heil in anderen Religionen und Weltdeutungssystemen gibt. Für mich wäre die Diskussion noch nachvollziehbar, wenn Beer wenigsten die Position des Inklusivismus vertreten würde, bei der noch ein wenig Sinn hinter der Verkündigung von Jesus als Mittler zu sehen ist. Doch da er zusätzlich noch die Position des Pluralismus, also die fundamentale Gleichwertigkeit der Religionen in Punkto „Heilsrelevanz“ anführt, stellt sich bei mir die Frage, in weit Mission für Beer tatsächlich eine Option ist. Denn wenn es für ihn bei Mission nur noch um Dialog zwischen den Religionen geht, stellt sich die Frage, ob Beer es mit dem Wunsch nach „kontextueller Theologie“ ehrlich meint. Denn warum sollte ich mich als westlicher Theologe überhaupt mit einem so schwierigen Problem wie interkulturelle Theologie beschäftigen, wenn meine ganzen Bemühungen nur dem Dialog dienen? Sollte ich mir tatsächlich die Mühe einer „Kontextuellen Theologie“ aufladen, wenn ich mit viel weniger Aufwand beispielsweise meine direkten Nachbarn erreichen könnte. Denn, auch wenn in meiner säkularisierten, postmodernen, eigenen Kultur die Botschaft des Evangeliums auch immer neu kontextualisiert werden muss, so ist dieses Unterfangen doch um ein vielfaches leichter zu bewältigen, als die Grenzüberschreitungen der Mission in wirklich andere Kulturen.

Überhaupt fällt mir auf, dass Beer innerhalb seiner Argumentationen ein klein wenig widersprüchlich zu sein scheint. So ist auf der einen Seite der Meinung, dass in der Katholischen Kirche das Heil zu finden ist,

relativiert diese Sicht aber in seinen weiteren Ausführungen dadurch, dass er eine gewisse Heilsrelevanz auch in anderen Religionen und Weltdeutungssystemen finden will. Auf der einen Seite spricht er sich für Mission und Grenzüberschreitung aus, reduziert diese Mission dann aber schlussendlich auf reinen, interreligiösen Dialog. In Punkto Aufgabe, Funktion und Eigenschaften der Kirche stützt er sich auffallend stark auf die katholischen Lehrtexte, akzeptiert dann aber kommentarlos ganz offensichtliche Widersprüche in diesen autoritativen, kirchlichen Statuten. So weist er zum Beispiel offen auf den Paradigmenwechsel im Offenbarungsverständnis zwischen Vatikanum I und II hin (:39), ohne die Frage zu behandeln, was dieser Widerspruch den für Auswirkung im Bezug auf die Glaubwürdigkeit dieser Lehrtexte bedeutet. Widersprüchlichkeit gehört scheinbar mit zu Beers Verständnis von Wahrheit, interessanterweise auch eines der Axiome von „Kontextueller Theologie“!

Verstand man im Einklang mit dem I. Vatikanum „Offenbarung“ noch als übernatürlichen Eingriff Gottes, eine primär historische Stiftung der man als „Absolutum“ zu glauben und zu gehorchen hatte, so wurde daraus im II. Vatikanum die „alle und alles bestimmende, schöpferisch, richtende und erlösende Macht in uns und über unserem Leben in worthafter Wirklichkeit“ (:40). Diese Öffnung im Offenbarungsverständnis äußert sich natürlich auch radikal im Verständnis der Bibel, was sich bei Beer konkret im Verständnis von Apostolizität und der Rolle von Jesus Christus zeigt. Für Peter Beer bedeutet Apostolizität nicht die Möglichkeit, normativ in das Leben von Menschen und deren Kontexte sprechen zu können. Vielmehr betont die Apostolizität der Kirche schlicht ihre Rolle als Bote (:39). Beer steht aus meiner Sicht mit dieser Sichtweise nicht im Einklang mit der Schrift. Denn warum sonst hätte der Apostel Paulus seine Apostolizität immer gerade dann so stark betonen müssen, wenn es darum ging, das deutliche Fehlverhalten der damaligen Ortsgemeinden normativ zu korrigieren? Beispiele hierfür finden sich in 2.Kor.10-11 und in Gal. 1-2. Nur aufgrund seiner Apostolizität hatte Paulus das Recht, normativ sprechen zu dürfen, ein Recht, das die Apostel meiner Meinung nach bis heute in ihren Briefen im Bezug auf Menschen egal welchen Kontextes haben. Doch das neue Paradigma bezieht sich nicht nur auf die Apostolizität, sondern auch auf die zentrale Figur von Jesus Christus. Jesus wird nicht mehr als Überbringer von Offenbarungsworten gesehen, die etwas Einmaliges und Neues im Bezug auf die Beziehung zwischen Gott und Menschen darstellten, sondern sein Erscheinen war nur eine, wenn auch wichtige Offenbarung Gottes innerhalb der Weltgeschichte. Auch heute noch wirkt Gott in ähnlicher Weise durch seine Werke (:40).

Für Beer ist also weder das Evangelium von Jesus Christus noch die apostolische Lehre absolut zu setzen. Die Bibel wird für ihn somit nurmehr zu einer Interpretationsgrundlage für das heutige, heilsgeschichtliche Wirken Gottes, eine Sichtweise, mit der ich nicht übereinstimmen kann. Darum betont Beer auch die enorme Wichtigkeit der historisch-kritischen Forschung, die für ihn die Kontingenz des Wortes Gottes aufgezeigt hat. Er schreibt: „Somit wird es möglich, von starren, unveränderlichen Formen des Evangeliums wegzukommen und zu anderen Darstellung zu gelangen“ (:41). Auf Grundlage dieser scheinbaren Kontingenz der Bibel kommt Beer dann auch zu Interpretationen der Botschaft von Jesus, die zwar für

„Kontextuelle Theologie“ hilfreich sein mögen, die aber aus meiner Sicht in keinsten Weise den Texten der Bibel entsprechen. So behauptet Beer, dass in Jesu Verhalten, Tun und seiner ganzen Existenz ein gelungenes Modell von „herrschaftsfreier Kommunikation“ zum Ausdruck kommen würde (:41). Jesus hätte in seiner Art zu reden gezeigt, wie wichtig es sei, sein „eigenes kommunikatives Verhalten nicht absolut zu setzen“ und „abweichendes Verhalten als gleichberechtigt und gleichwertig zu akzeptieren“ (:42). Ich weiß wirklich nicht, wie Beer zu solch einer Auslegung kommen kann, denn in meiner (Gesamtbiblischen) Interpretation hat Jesus exakt genau das Gegenteil von dem kommuniziert, was Beer hier schreibt. In seinem ganzen Verhalten, seinem Tun und seiner ganzen Existenz hat Jesus seine Worte absolut gesetzt und abweichendes Verhalten niemals als gleichberechtigt, geschweige denn gleichwertig akzeptiert. Diese „Intoleranz“ Jesu betraf sowohl seine Gegner (bspw. Matt. 23) als auch seine Jünger (bspw. Luk. 14,25-35). Es bedarf wohl einer radikalen historisch-kritischen Reduzierung der Worte von Jesus, um zu dem oben beschriebenen Ergebnis von Beer zu gelangen.

Wie schon angedeutet, gibt es für Peter Beer so gut wie keine wirklich statische Autorität, die so etwas wie eine absolute Wahrheit darstellen könnte. Auch wenn hier und da immer wieder scheinbar gegenteilige Äußerungen auftauchen, so relativieren sich diese Ansätze schnell durch das was folgt. So schreibt Beer, dass die Evangelien die Grundlage für den christlichen Glauben sind (:41), beachtet diese aber überhaupt nicht in seiner Argumentation zur Kontextualisierung dieses Glaubens. Wie schon erwähnt, sieht er die Kirche als Heilsrelevant, spricht aber auch allen anderen Religionen Heilsrelevanz zu. Weiter schreibt er von der Einheit der katholischen Kirche, entzieht ihr dann aber jedes „Postulat einer Uniformität“, indem er auf waghalsige Art und Weise von der notae Heiligkeit auf die Trinität schließt und die Einheit der Trinität doch eher Plural zu verstehen sein sollte (:37-38). Wenig später weißt er dann aber wieder darauf hin, dass dieser „pluralistische Ansatz“ nicht in Widersprüchlichkeit und auf Kosten der Einheit enden darf und er spricht sich dafür aus, dass in der Vielfalt der Kontexte nicht völlig widersprüchliche Theologien entstehen dürfen (:38). Die Frage für mich besteht nur darin, auf welcher Grundlage eine solche Widersprüchlichkeit der Theologien verhindert werden soll? Es gibt für Beer doch eben keine Apostolizität von Kirche oder Schrift, die eine solche „Herrscherrolle“ (:39) übernehmen könnte. Vielmehr schrieb er selbst in diesem Zusammenhang: „Nicht alle anderen müssen sich der Kirche anpassen, sondern die Kirche allen anderen, ohne jedoch ihre Botschaft zu verleugnen“ (:39). Doch was genau ist die Botschaft der Kirche?

Das es auch für Peter Beer so etwas wie ein Novum der christlichen Verkündigung gibt, wird deutlich, wenn er sich mit der Kontextualisierbarkeit des Kontextes beschäftigt. Er spricht sich nämlich dafür aus, dass der Kontext die Theologie nicht um jeden Preis prägen darf. Doch leider wird an keiner Stelle deutlich, was genau dieses Novum ist oder sein soll! In diesem Fahrwasser spricht er sich dann im weiteren Verlauf seiner Arbeit auch gegen jeglichen Vorwurf aus, das „Kontextuelle Theologie“ eine „Bedrohung des christlichen Glaubens bedeuten sowie dessen Verfälschung oder Entleerung bewirken „ (:45) könnte. Für Beer ist das Christentum nichts weiter als eine Tradition mit einem festumschriebenen Kommunikationssystem,

welches „Verhaltensmuster, Lebensregeln, Weltdeutungssysteme sowie vieles andere mehr bereithält“ (:45). Er spricht sich darum gegen ein statisches, aber für ein dynamisches Traditionsverständnis aus, das offen ist für Modifikation und Veränderung. Für Beer muss Tradition fähig sein auf neue Erfahrungen und Fragestellungen der Menschen einzugehen, weil erst dadurch der immer noch gültige Inhalt dieser Tradition lebendig bleiben kann (:46). Zu einem gewissen Grad hat Beer mit dieser Behauptung ganz bestimmt Recht. Keine Tradition darf um ihrer selbst willen am Leben erhalten bleiben. Aber wieder erwähnt Beer nicht, nach welcher Richtschnur der „immer noch gültige Inhalt“ innerhalb einer Traditionen, so auch der christlichen Tradition lokalisiert werden soll. Wodurch oder durch was wird klar, welche Teile einer Tradition modifiziert und verändert werden dürfen und welche nicht?

Im weiteren Verlauf wird dann wieder deutlicher, dass die Frage nach dem Novum innerhalb des christlichen Glaubens gar nicht das ist, was Peter Beer tatsächlich beschäftigt. So schreibt er bei seinen Ausführungen über die Entstehung von Institutionen, dass Religion aus seiner Sicht nichts weiter ist, als eine von Menschen geschaffene, symbolische Sinnwelt. Religionen sind, so wie auch alle anderen Ordnungsmuster der Versuch des Menschen, seine Welt in den Griff zu bekommen und zu erklären. Und so kommt er zu dem Schluss: „Wenn es den Menschen gegeben ist, institutionale Welten in relativ großer Freiheit zu errichten, so müssen sie auch die Fähigkeit besitzen, diese zu verändern“ (:59). Obwohl Beer also an manchen Stellen von einem Novum des Christlichen spricht, relativiert er die Möglichkeit eines solchen Novums auf den letzten Seiten seiner theoretischen Ausführungen völlig.

In diesem Sinne ist er, gemessen an seinen eigenen Worten, überhaupt nicht daran interessiert, sich möglichst objektiv dem Thema der „Kontextuellen Theologie“ zu nähern. So schreibt er im Bezug auf sein Verständnis von Tradition: „Die aus einem dynamischen Traditionsverständnis resultierende und ebenso zu charakterisierende Auffassung von Identität habe ich mir zueigen gemacht, weil ich sie als wichtig für die Begründung einer Kontextuellen Theologie erachte“ (:47). In allem dem wird deutlich, dass Beer in seiner Arbeit tatsächlich nur daran interessiert ist, seine Überzeugung zu begründen, ohne etwaige Einwände, die seiner Perspektive widersprechen, Raum zu geben. So schrieb Beer ja schon in seiner Einleitung: „Ich möchte ... die positiven Aspekte verdeutlichen, die eine Position aufzuweisen hat, welche den Pluralismus in Theologie und Kirche fördert ... Keine Erkenntnis über das göttliche Sein ist endgültig und jede bleibt Fragment ... Erst die Pluralität der Aussagen über Gott, in der sich bruchstückhafte Erkenntnisse finden lassen, vermitteln etwas von seinem wahren Wesen“ (:9-10).

Mich überrascht in dieser Ansage ein wenig die Absolutheit, mit der Peter Beer hier schreibt. Ich würde mir wünschen, dass er sich ein wenig mehr an seine Interpretation von der Kommunikation Jesu halten würde, der, laut Beer, sein „eigenes kommunikatives Verhalten nicht absolut“ gesetzt hat und „abweichendes Verhalten als gleichberechtigt und gleichwertig“ akzeptierte (:42). Was mich bei der ganzen Sache nicht stört, ist die Betonung von Beer, dass Erkenntnis über Gott immer nur Stückwerk sein kann, eine Wahrheit, die schon der Apostel Paulus wusste (1.Kor. 13,9) und die in meinen Augen durchaus zur Begründung einer

„Kontextuellen Theologie“ dienen kann. Was mich stört, ist die Selbstverständlichkeit, mit der in diesem Zusammenhang von Pluralismus im Sinne von Widersprüchlichkeit gesprochen wird. Denn gemeint ist nicht ein theologisches Stückwerk, das sich gegenseitig ergänzt, sondern Beer spricht von einer Widersprüchlichkeit, die stillschweigend toleriert werden muss! Ich komme also für mich zu dem Ergebnis, dass ich die kommunikationstheoretische Perspektive von Beer zur Kontextuellen Theologie wirklich positiv fände, wenn da nicht so viele inhaltliche Aspekte wären, die ich nicht akzeptieren kann. Die Argumentation aufgrund der katholischen Lehrtexte ist für mich nicht autoritativ und eher hinderlich für eine ökumenische Diskussion. Und auch die pauschale Akzeptanz der historisch-kritischen Methode, aus der natürlich auch Beers pluralistische, sprich widersprüchliche Sichtweise auf Bibel und Gottesoffenbarung herrührt, kann ich so nicht teilen. Ferner habe ich Probleme, die soziologische Reduzierung alles Religiösen auf symbolische Sinnwelten, die nichts weiter darstellen als menschliche Strategien zur Daseinsbewältigung aus der Feder von Peter Berger und Thomas Luckmann einfach so zu akzeptieren. Hier findet von Peter Beer eine bewusste oder unbewusste Vermischung von Ideologien statt, die schlussendlich wieder nur zum Ziel hat, seine Perspektive zur Kontextuellen Theologie in seinem Sinne zu begründen.

3.2 Reflektion der Perspektive von Peter Beyerhaus (unter Einbezug von 3.1)

Peter Beyerhaus nähert sich der „Kontextuellen Theologie“ aus einem hermeneutischen Blickwinkel. Für ihn sind die verschiedenen kontextuellen Theologien weltweit nur aufgrund eines kritischen Umgangs mit der Bibel möglich. Die historisch-kritische Hermeneutik bildet für Beyerhaus die Ursache für den, der kontextuellen Theologie zu Grunde liegenden Paradigmenwechsel, von dem auch schon Peter Beer gesprochen hatte. Viele hundert Jahre lang hatte die Bibel, trotz unterschiedlicher Sichtweisen, immer an sich göttlichen Offenbarungscharakter. Doch mit der historisch-kritischen Bibelkritik wurde die Heilige Schrift mehr und mehr zu einem schlichten Dokument der Literaturgeschichte, ohne Anspruch auf absolute Wahrheit oder Inspiration im klassischen Sinne.

Ich finde die Beobachtung von Beyerhaus interessant, dass innerhalb der kontextuellen Theologien die historisch-kritische Methode nicht mehr an sich diskutiert wird. Vielmehr hat dort eine stillschweigende Akzeptanz ihrer Ergebnisse stattgefunden. Man diskutiert nicht mehr, ob die behaupteten, bibelkritischen Hypothesen, entstanden aus einem evolutionären und hegelianischen Geschichtsverständnis, basierend auf den troeltschen Axiomen „Kritik, Analogie und Korrelation“ akzeptabel sind, sondern man geht von ihren Ergebnissen aus und wendet sie schlicht an! Eben diese stillschweigende Akzeptanz sah man deutlich an der Perspektive von Peter Beer, der selbstverständlich von einem Pluralismus Bezug auf die Heilige Schrift und im Bezug auf Gotteserkenntnis ausging. Anders als Beyerhaus spricht Beer an keiner Stelle von der Veränderung, die, beginnend mit der Aufklärung über Descartes und Kant und weitergeführt innerhalb der historisch-kritischen Theologie von Semler bis Troeltsch zu einer grundsätzlichen Veränderung innerhalb der biblischen Hermeneutik geführt hat. Wie schon unter 3.1 diskutiert, findet man Beer genau das, was Beyerhaus schreibt: „Die Wahrheit wird nicht mehr objektiv als eine ewig gültige, in sich selber ruhende

verstanden, sondern subjektiv als ein ereignishaftes Erfahren von Bedeutsamkeit für die betroffene Person oder menschliche Gemeinschaft“ (Beyerhaus:199).

Ebenfalls interessant fand ich die Feststellung von Beyerhaus, dass innerhalb der kontextuellen Theologien, trotz ihrer Verwurzelung in der historisch-kritischen Hermeneutik, eine umgekehrte Tendenz zu dieser eingeschlagen worden ist. Dort, wo bei der historischen Bibelkritik ein starker Hang zur Reduktion, also zur Einschränkung des biblischen Kanons beobachtet werden kann, findet innerhalb der „Kontextuellen Theologie“, basierend auf denselben Axiomen „eine Ausweitung im Lichte neuer christlicher Glaubenserfahrungen“ (:189-190) statt.

Innerhalb der ganzen Ausführungen von Beyerhaus empfinde ich es bei allem sehr wohltuend, dass er darum bemüht ist, ein möglichst neutrales Bild zu präsentieren. So lehnt er nicht grundsätzlich die Erkenntnisse der historisch-kritischen Methode ab, sondern möchte ganz bewusst differenziert vorgehen; einen Ansatz, den Peter Beer meiner Meinung nach vermissen lässt. Beyerhaus würdigt die Errungenschaften der Textkritik und der Formkritik und spricht sich auch ansonsten für ein grundsätzlich, kritisches Denken aus, sofern „nicht die aufgeklärte, menschlichen Vernunft sich anmaßt, inhaltliche Urteile über die Bibel abzugeben und somit der Mensch zum Richter des Wortes Gottes wird“ (:171). Mit dieser differenzierten Haltung gewinnt Beyerhaus in meinen Augen an Glaubwürdigkeit, eine Tendenz, die sich bei mir auch in seiner Darstellung der Entstehungsgeschichte der „Kontextuellen Theologie“ erhärtet. Alles, was Beyerhaus schreibt, steht unter der deutlichen Zielrichtung, die Entstehung des hermeneutischen Paradigmenwechsels innerhalb der ökumenischen Missionsbewegung so transparent wie möglich aufzuzeigen. Und das er überhaupt in der Lage ist, ein solches Entstehungsbild von 1949 bis 1971 deutlich nachzuzeichnen, spricht aus meiner Sicht für seine Glaubwürdigkeit.

Beyerhaus beginnt bei Johannes Christan Hoekendijk, der sich 1949 innerhalb der ÖRK für die Einführung der wissenschaftlichen Gesellschaftsanalyse stark gemacht hatte, skizziert weiter die hermeneutische Diskussion der 60iger Jahre innerhalb des ökumenischen Weltrates und endet mit den Missionskonferenzen in Neu-Dehli, Montreal, Bristol und Löwen von 1961 bis 1971, wo es durch die Einführung der Pluralismusthese, des Traditionskonzeptes, des Situationsprinzips und der Geschichtstheologie innerhalb kürzester Zeit zur Neudefinition der „Missio Dei“ und somit zum folgenschweren Paradigmenwechsel kam, durch dessen Etablierung die Weltgeschichte auf einmal zur Arena des Wirkens und der Selbstoffenbarung Gottes wurde. Beyerhaus skizziert damit exakt den gleichen Weg, der uns auch in Dr. Friedemann Walldorfs Seminar „Missionstheologische Entwürfe der Gegenwart“ im Februar 2007 im Rahmen des Missiologiestudiums aufgezeigt worden ist.

Für mich ist es erneut aufschlussreich, dass Peter Beer nichts von diesem Entstehungsprozess erwähnt, genau so wenig, wie er die Axiome einer „Kontextuellen Theologie“ offen bespricht. Beyerhaus führt sieben wesentliche Axiome der „Kontextuellen Theologie“ an. Ich finde die strukturierte Auflistung dieser Axiome

überaus hilfreich für meinen Beschäftigungsprozess mit dem Thema der „Kontextuellen Theologie“. Diese Leistung von Beyerhaus hat mir geholfen, die Thematik besser zu erfassen und zu verstehen: (1) Induktives Arbeiten tritt an Stelle des deduktiven Arbeitens. (2) Wahrheit ist eine relative Größe, was sich auch auf biblische und kirchliche Aussagen bezieht. (3) Es kann „Einheit“ trotz Widersprüchen geben. (4) Der ideologische Verdacht des hermeneutischen Zirkels ortet in allen biblischen und (westlich) kirchlichen Schriften einen sozialen Interessenkonflikt. (5) Heil bedeutet die Veränderung von Lebenssituationen. (6) Ein Theologie muss selber aktiv im Befreiungskampf stehen und mit den Unterdrückten partizipieren. (7) Die Welt ist ein „unvollendetes Projekt“ das weiter geführt werden muss.

Auf der Basis dieser neuen Paradigmen, nachvollziehbar erwachsen aus konsequenter Anwendung der historischen Bibelkritik, kommt es nun zu dem, was uns, stereotyp betrachtet, in den kontextuellen Theologien weltweit begegnet. Der Induktive Ansatz bedarf den vorgeschalteten Einsatz der empirischen Gesellschaftsanalyse, um erkennen zu können, was für soziale Veränderungen und Problemsituationen in der Welt existieren. Die neue Hermeneutik ermöglicht eine Perspektive, in der die Erfahrungen biblischen Autoren in einer Reihe mit den Gotteserlebnissen heutiger „Gläubiger“ gesetzt werden. Der angenommene widersprüchliche Pluralismus der Heiligen Schrift ermöglicht einen toleranten Dialog mit anderen Religionen, in denen ebenfalls Gottesoffenbarungen vorausgesetzt werden. Die Bibel verliert ihre Funktion als „norma normans“ und wird stattdessen reduziert auf eine „Demonstration göttlichen Befreiungshandelns, die zu Identifikationssymbolen für analoge heutige Erfahrungen ... werden“ (:227). Und da die „Welt die Tagesordnung setzt“ muss die Kirche lernen, die „Zeichen der Zeit“ zu lesen. „Alle Befreiungstheologien, besonders die kontextuellen Volkstheologien, machen die kairologische Deutung zu ihrem epistemologischen Ausgangspunkt“ (:229).

Doch wieder ist Beyerhaus darum bemüht, diese neue, hermeneutische Sichtweise der kontextuellen Theologie nicht einfach nur zu kritisieren. Stattdessen ist er darum bemüht, die aus seiner Sicht „negative Spreu“ vom „positiven Weizen“ zu trennen; ein Vorgehen, das ich erneut als sehr hilfreich empfunden habe für eine persönliche Meinungsbildung. (1) Beyerhaus macht deutlich, dass ein großer Beitrag der „Kontextuellen Theologie“ im Aufdecken der hermeneutischen Befangenheit innerhalb der „Theologie“ liegt. Dabei fand ich interessant, dass er nicht einfach bei der Definition einer „passiv kontextualisierten Theologie“ stehen bleibt, so wie Beer das in seiner Arbeit getan hat, sondern dass er an dieser Stelle in die Tiefe geht. Beyerhaus macht klar, dass die Erkenntnis einer hermeneutischen Befangenheit schon lange vor Entstehung der kontextuellen Theologien da war. Er sieht den speziellen Beitrag dieser Theologien eher darin, dass sie die kontextuelle Befangenheit gerade in den drei Bereichen der eigenen „Gesellschaft, Kultur und Konfession“ deutlich hervorgehoben haben (:237). „Wir werden also den kontextualtheologischen Verdacht in unsere eigenen hermeneutischen Erwägungen einbeziehen, ohne allerdings dabei der Tendenz zum Opfer zu fallen, diesen Verdacht zu ideologisieren. Wer wollte pauschal

die gesamte kirchliche Auslegungsgeschichte, ja bereits die innerbiblische Traditionsgeschichte, zum Ergebnis eines solchen Interesses erklären?“ (:236)

(2) Weiter hebt Beyerhaus hervor, dass die „Kontextuelle Theologie“ deutlich macht, wie sehr Erkenntnis nur Stückwerk ist. Durch ihre Forderung zu interkulturellem Dialog helfen sie dabei, die Bibel mit neuen Augen lesen zu können und schaffen Raum für biblische Neuentdeckung. Das Problem besteht für Beyerhaus nicht im Dialog über die Bibel, sondern eher in den nicht vorhandenen Kriterien, nach denen die jeweiligen Neuentdeckungen beurteilt werden könnten. Genau dieser Punkt wurde ja auch bei Peter Beer deutlich, der an keiner Stelle definieren konnte, was nun als Norm für die Auslegung und für den Dialog zu gelten hat. (3) Ferner lobt Beyerhaus den Hinweis der „Kontextuellen Theologie“ auf die soziale Dimension in den biblischen Texten. Er spricht in dieser Hinsicht von einer notwendigen Wiederentdeckung in der Theologie (:240) und ich kann mich dieser Feststellung nur voll und ganz anschließen, denn vor der Beschäftigung mit dieser Thematik war mir solch eine Perspektive auch nur sehr verschwommen bewusst. (5) Schlussendlich erwähnt Beyerhaus noch den Hinweis auf die Wichtigkeit von korrelativer Übertragung der biblischen Botschaft innerhalb der Mission. Hier lag ja auch der Schwerpunkt von Peter Beer und seinem kommunikationstheoretischen Ansatz zur „Kontextuellen Theologie“. Auch Beyerhaus sieht in der formalen Äquivalenz bei der Übersetzung der biblischen Botschaft in vergangenen Jahrzehnten ein großes Problem und spricht sich für eine eher dynamische Äquivalenz aus. „Die kontextuelle Theologie erinnert uns also an die missiologische Aufgabe, in echter Korrelation herauszuarbeiten und zu demonstrieren, worin die Relevanz des biblischen Evangeliums besteht im Blick auf die spezifischen Herausforderungen und Anfragen in einer Situation, die durch empirische Nöte und durch vorfindliche Religionen und Ideologien geprägt ist“ (:247). Ich finde diese positive Würdigung von Beyerhaus ehrlich und angemessen und habe den Eindruck einer Ausgewogenheit, die nicht nur Mittel zum Zweck ist, schlussendlich seine eigenen Überzeugungen überstülpen zu wollen.

Und eben diese Ausgewogenheit, entdeckte ich genau so in der Beleuchtung der negativen Seiten von „Kontextueller Theologie“. (1) Beyerhaus weist an dieser Stelle zuerst noch einmal auf die Vermischung von allgemeiner und besonderer Offenbarung hin, eine Tendenz, die innerhalb der kontextuellen Theologien offensichtlich ist. „Die biblischen Glaubenszeugnisse stehen somit auf derselben Ebene als Offenbarungsquelle für das Erkennen göttlichen Heilshandelns, wie auch die nichtchristlichen Religionen und atheistischen Ideologien. Genau diese Tendenz war schon bei Beer zu beobachten, als er vom Inklusivismus und Pluralismus sprach. Doch Beyerhaus führt, meiner Meinung nach zu Recht an, dass ja gerade die Unterscheidung von natürlicher Gottesoffenbarung in der Natur, im Gewissen oder in der Geschichte von der besonderen Gottesoffenbarung in der Bibel unterschieden werden muss, sofern die missionarische Verkündigung des Evangeliums ihren Sinn behalten soll. Auch wenn ein Mensch durch die natürliche Gottesoffenbarung grundsätzlich in der Lage ist, einen Schöpfergott zu erkennen, weiß er ohne die besondere Gottesoffenbarung der Bibel immer noch nichts vom Heilswillen dieses Gottes (:250-251).

(2) Ein weiterer Problempunkt besteht für Beyerhaus im „Zerfließen der kanonischen Grenzen“. Wieder stimme ich mit ihm darin überein, dass der biblische Kanon als schriftliche Fixierung der apostolischen Lehre und der Offenbarung Gottes als nicht aufgebbares Kriterium für die Christen und Kirchen aller Zeiten gedacht war und bleiben muss (:255). Innerhalb der Kontextuellen Theologien allerdings wird diese kanonische Sammlung „zugunsten der Anerkennung anderer geistlicher Erfahrungszeugnisse ... bis hinein in die heutige Gegenwart“ (:253-254) relativiert. Ich finde die Antwort von Beyerhaus im Bezug auf diese Relativierung überaus empfehlenswert, in dem er zwischen „zwei spezifischen werthafter Wirkungen des Heiligen Geistes“ unterscheidet: „Die eine ist die heilsgeschichtliche qualifizierte Form von „Inspiration ... welche für die Kirche aller Zeiten verpflichtend und wegweisend ist. Die andere Wirkung des Geistes dient dazu, den Glauben zu beleben ... durch den treffenderen Begriff „Erleuchtung“ zu ersetzen“ (:256). Inspiration bezieht sich auf die biblische Gottesoffenbarung; Erleuchtung meint dass erlebbare Wirken Gottes auch im heutigen Alltag.

(3) Als weiteren Kritikpunkt sieht Beyerhaus den Verlust einer einheitlichen-normativen Lehrgrundlage innerhalb der „Kontextuellen Theologie“ an, ein Vorwurf, der aus meiner Sicht sehr berechtigt zu sein scheint: „Weil aber einerseits die kontextuale Betrachtung der Bibel deren Gesamtzusammenhang in eine pluralistische Vielstimmigkeit auflöst, und weil andererseits der Gedanke des einen, sie alle miteinander verbindenden überzeitlichen Sinnes preisgegeben wird, unterliegt die Heilige Schrift nunmehr einem willkürlichen Gebrauch, bei dem allein die Anwendbarkeit in der gegenwärtigen Situation maßgebend wird. Daraus kann sich ... eine Vielzahl heutiger Theologien ergeben... (:258-259).

(4) Schließlich weist Beyerhaus noch auf die Tendenz einer anthropozentrischen Bibelauslegung hin und nach allem was ich bisher gelesen und gehört habe, finde ich diesen Begriff sehr treffen. Maßstab für eine gültige Auslegung ist das, was sich in der spezifischen Situation für die betroffenen Menschen als relevant erweist. Diese Freiheit ist nach Beyerhaus ein direktes Resultat der historisch-kritischen Trennung von Gotteswort und Bibelwort. Die jeweiligen relevanten Bibelpassagen werden aufgrund vom jeweiligen Kontext, auf der Basis der besonderen menschlichen Notlage, mit Hilfe humanwissenschaftlichen Analysen und nach Beyerhaus in den seltensten Fällen ohne vorgefasste Meinung, erschlossen. Für Beyerhaus wird in diesem „exegetischen Vorgehen“ der Prozess vollendet, der mit dem erkenntnistheoretischen Ansatz „des theologischen Rationalismus begonnen hatte und im historischen Kritizismus seine methodologische Festschreibung fand: Der menschliche Ausleger biblischer Texte macht sich selber zur richtenden Instanz, die autonom entscheidet, was in diesen noch Anspruch auf Gültigkeit stellen darf“ (:260).

Wie schon etliche Mal erwähnt halte ich die Darstellung von Peter Beyerhaus für recht ausgewogen. Seine Übersicht der zugrundeliegenden Axiome und die stereotype Beurteilung sind aus meiner Sicht hilfreich fürs Verständnis der Thematik. Durch seinen Versuch, auch die positiven Elemente der kontextuellen Theologien zu betonen, lässt er meines Erachtens genügend Raum, nicht pauschal zu verurteilen. Ich empfinde seine Herleitung, Würdigung und Kritik der „Kontextuellen Theologie“ in sich schlüssig, denke

aber trotzdem, dass sie nicht ganz vollständig ist. Denn bei all seinen Überlegungen geht Beyerhaus nur sehr wenig auf das Anliegen der „Kontextuellen Theologie“ ein, dass Theorie und Praxis zusammen gehören. Er erwähnt zwar, dass eines der Axiome die Involvierung des kontextuellen Theologen in eine konkrete Situation sei, beschäftigt sich aber weiter nicht mit dieser Thematik. Ich hätte mir gewünscht, dass Beyerhaus neben seiner berechtigten Kritik dieses konkrete Engagement, das ebenfalls ein typisches Merkmal kontextueller Theologie darstellt, positiver hervorgehoben hätte.

Abgesehen von dieser Einschränkung denke ich, dass der Ansatz von Beyerhaus sehr zu empfehlen ist. Der Versuch, die Thematik „Kontextuelle Theologie“ anhand der Frage der Hermeneutik zu beleuchten, hat in der Tat viele Vorteile. Beyerhaus dringt damit meines Erachtens nämlich zum eigentlich Kern der Frage nach der Berechtigung „Kontextueller Theologie“ vor.

Peter Beer kam über die Regeln der Kommunikationstheorie nur zu dem Ergebnis, dass das Evangelium und die Theologie kontextualisiert werden muss, wenn sie von Menschen in anderen Kulturen verstanden werden soll. Diese Aussage ist wahr und ich kann voll damit übereinstimmen. Aber da Peter Beer scheinbar etliche, der von Beyerhaus angeführten historisch-kritischen „Axiome“ als „wahr“ verinnerlicht hatte, war er aus meiner Sicht nicht mehr in der Lage, qualitative Aussagen über die Botschaft, die kommuniziert werden soll, zu tätigen. Beer hat den Paradigmenwechsel der „Kontextuellen Theologie“, der von Beyerhaus noch in seiner Grundlage kritisiert wird, schon innerlich vollzogen und akzeptiert. Seine persönliche epistemologische Ausrichtung hinderte ihn daran, die missionarische Botschaft an sich zu reflektieren und zur Frage nach der Hermeneutik, die auch aus meiner Sicht die eigentlich Wichtige ist, durch zu dringen.

3.3 Reflektion der Perspektive von David Bosch (unter Einbezug von 3.1 und 3.2)

In gewisser Weise stellt die Perspektive von David Bosch die notwendige Ergänzung zu den beiden vorangegangenen Perspektiven dar. Peter Beers Beitrag bestand für mich in dem Hinweis auf die kommunikationstheoretische Notwendigkeit von „Kontextualisierung“. In dieser Hinsicht stellt Beer einen klaren Befürworter „Kontextueller Theologie“ dar. Peter Beyerhaus öffnete das Verständnis für die zugrundeliegenden, meist bibelkritischen Axiome der „Kontextuellen Theologie“ und berührte mit der Frage nach der jeweiligen Hermeneutik den aus meiner Sicht eigentlichen Kern des Themas. Er wiederum muss wohl eher als kritischer Beobachter von „Kontextueller Theologie“ bezeichnet werden. David Bosch nun wird in seiner Darstellung versuchen, eine Art vermittelnde Zwischenposition zu Beer und Beyerhaus einzunehmen. Er ist auf der einen Seite zu tiefst von der Legitimation „Kontextueller Theologie“ überzeugt (Bosch:425), weißt aber auch ganz deutlich auf die Gefahren dieser Theologien hin, sich zu stark an ihren spezifischen Kontext anzupassen (:432). Zusätzlich kommt bei Bosch auch das Thema der Orthopraxis im Verhältnis zur Orthodoxie innerhalb der „Kontextuellen Theologie“ deutlich zu Sprache.

Wie Beyerhaus und im Gegensatz zu Beer beginnt auch Bosch bei der Entstehungsgeschichte von „Kontextueller Theologie“. Doch anders als Beyerhaus beschäftigt sich Bosch in seinen Ausführungen zur

Entstehungsgeschichte nicht mit der hermeneutischen Veränderung innerhalb des ÖRK. Stattdessen legt er seine Betonung, wenn auch in stark verkürzter Form, auf die geistesgeschichtlichen Entwicklungen der letzten zwei Jahrtausende! Interessanter Weise sieht Bosch den heutigen Konflikt zwischen „Traditioneller Theologie“ und „Kontextueller Theologie“ nicht unbedingt als neues Phänomen. Er ortet unter anderem in den Ansätzen des Arianismus, des Donatismus, des Nestorianismus und des Pelagianismus vergleichbare Konflikte, die jedoch schon während ihrer Entstehung als Häresie abgetan wurden. Ich finde diesen Hinweis auf der einen Seite sehr interessant, bezweifel aber auf der anderen Seite die tatsächliche Vergleichbarkeit zwischen damals und heute. War der Streit zwischen Pelagius und Augustinus tatsächlich ein Kultureller oder nicht doch ein Dogmatischer? Doch Bosch geht in der Geschichte weiter und kommt über die Kirchenspaltung im Jahr 1054 zur Reformation. Er erwähnt all diese Ereignisse, um darauf hin zu weisen, wie sich durch Spaltungen und Abgrenzungen innerhalb der Christenheit eine immer deutlichere Vernachlässigung der Praxis, zu Gunsten einer theoretischen und dogmatischen Beschäftigung mit dem Glauben herauskristallisiert hat. „Under the influence of the Greek spirit ideas and principles were considered to be prior to and more important than their “application”. Such an application was both a second and a secondary step... (:421).

Durch die Ereignisse der Aufklärung bekam diese Tendenz natürlich einen mächtigen Schub nach vorne, der dann durch den aufkommenden Empirismus zu Beginn des 17. Jahrhunderts gefördert wurde. Das ursprüngliche deduktive Arbeiten, ausgehend von absoluten Wahrheiten, das bis zu diesem Zeitpunkt auch die Wissenschaft dominierte, wurde schnell abgelöst von einem induktiven, empirischen Arbeiten, das auch in christlichen Kreisen schnell Einzug fand. Bosch macht in diesem Zusammenhang die für mich interessante Beobachtung, dass in Folge dieser Entwicklungen in den einzelnen Denominationen immer weniger über „Wahrheit“ debattiert wurde. Theologie wurde mehr und mehr reine Wissenschaft, der man sich auf Ebene des Verstandes nähern musste, auch wenn der biblische Text als solches durchaus noch ernst genommen wurde.

Laut Bosch fand mit Friedrich Schleiermacher dann ein Umdenken statt. Man versuchte immer weniger zur ursprünglichen Textbedeutung durchzudringen, sondern wollte nun die Texte der Bibel von allem, damals aktuellem und kulturbedingtem befreien. Es galt, historisch-kritisch den „Sitz im Leben“ herauszuarbeiten, um die Text dann für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Hier liegen Bosch und Beyerhaus dann wieder auf einer Ebene, den beide betrachten die historische Bibelkritik als Wegbereiter für die „Kontextuelle Theologie“. Doch alle Bemühungen, einen Text so neutral wie möglich zu interpretieren, scheiterten für Bosch immer wieder daran, dass eine gewisse Blindheit im Bezug auf die eigene Befangenheit vorherrschte. Auch wenn Leute wie Ricoeur auf diesem Gebiet einiges an Aufklärungsarbeit geleistet hatten, so gingen alle ihre Bemühungen für Bosch doch nicht weit genug. „Interpreting a text is not only a literary exercise; it is also a social, economic, and political exercise. Our entire context comes into play when we interpret a biblical text. One therefore has to concede that *all* theology (or sociology, political theory, etc) is, by its very

nature, contextual" (:423). Genau diese Erkenntnis der „Kontextueller Theologie“ hatte ja auch Beyerhaus sehr positiv gewürdigt.

Aufgrund dieser Entstehungsgeschichte kam es dann zum, schon mehrfach erwähnten, epistemologischen Bruch, der dann in seiner Fortführung zur „Befreiung der Theologie“ (Segundo) innerhalb der „Kontextueller Theologie“ führte. Bosch bringt in diesem Zusammenhang eine sehr gute Zusammenfassung von „Traditioneller Theologie“ im Gegensatz zur „Kontextuellen Theologie“. Und eben diese Gegenüberstellung zieht sich durch seinen ganzen Beitrag und qualifiziert ihn in gewisser Weise zu einem Vermittler zwischen Beer und Beyerhaus, was jedoch nicht heißen soll, dass er in Punkto „Kontextueller Theologie“ neutral wäre. Auch Bosch muss klar als Befürworter der „Kontextuellen Theologie“ betrachtet werden, wobei er allerdings darum bemüht ist, dass sich beide Formen des Theologisierens gegenseitig befruchten (:428).

Bosch schreibt, dass aus Sicht der kontextuellen Theologen die „Traditionelle Theologie“ als *Theologie von Oben* gesehen wird, gespeist vom *Geist der Philosophie*, die abzielt auf *gebildete, wenn auch ungläubige Menschen* ihrer jeweiligen Zeit. Dem gegenüber sieht sich „Kontextuelle Theologie“ als *Theologie von unten*, deren Hauptwerkzeug die *Sozialwissenschaften* sind, mit einem speziellen *Fokus auf die Armen und Unterdrückten* diese Welt (:423). Ich finde diese Zusammenfassung von Bosch sehr hilfreich und seine Bemühungen einer Gegenüberstellung sinnvoll. Denn neben der unterschiedlichen Hermeneutik, die ja von Beyerhaus so stark betont wurde, ergänzt Bosch das Bild um die Erkenntnis, dass beiden Formen des Theologisierens auch eine verschiedenartige Geisteshaltung zugrunde liegt: „Traditionelle Theologie“ akzeptiert die Wirklichkeit als unveränderbare, gegebene Tatsache, die es zu erklären gilt. „Kontextuelle Theologie“ hingegen sieht die Wirklichkeit nichts als statisches Objekt, sondern als unfertiges Projekt, auf das man Einfluss nehmen muss. Aufgrund dieser Tatsache kommt nun auch Bosch zu sechs Axiomen „Kontextueller Theologie“, die denen von Beyerhaus zwar ähneln, aber doch in ihrem Fokus mehr auf die spezifische Geisteshaltung abzielen:

(1) Nietzsches „Hermeneutik des Verdachts“ wird in den meisten kontextuellen Theologien radikalisiert, so dass alles Traditionelle und Westliche aufgrund einer „imperialistischen Vermutung“ kategorisch abgelehnt wird. (2) Die Sichtweise von der Unveränderlichkeit dieser Welt wird abgelehnt. (3) Dort wo sich bei der „Traditionellen Theologie eine starke Betonung auf die Theorie (Orthodoxie) herausgebildet hat, wird in der „Kontextuellen Theologie“ eine starke Betonung auf die Praxis (Orthopraxis) gelegt. (4) Darum sieht sich der kontextuelle Theologe auch nicht als rein erklärender, aber außenstehender Beobachter, sondern als verändernder, involvierter Teilnehmer einer spezifischen Situation. Ohne diesen konkreten Praxisbezug kann „Kontextuelle Theologie“ gar nicht umgesetzt werden! (5) Somit ist die „Kontextuelle Theologie“ also eine Theologie der Taten. „The universal claim of the hermeneutic of language has to be challenged by a hermeneutic of the deed“ (:425). (6) Aufgrund dieser neuen Hermeneutik ist der Starpunkt innerhalb des hermeneutischen Zirkels auch nicht mehr die deduktive Ableitung von allgemeinen, wahren Prinzipien,

sondern die induktive Beobachten und Involvierung einer konkreten Problemsituation. Erst an zweiter Stelle findet dann, beeinflusst von der vorher durchgeführten induktiven Situationsanalyse, die theologische Reflektion statt.

Anhand der von Bosch genannten Paradigmen wird deutlich, was ich Eingangs schon angekündigt hatte. Der Fokus auf die Praxis im Vergleich zur Theorie spielt bei Bosch eine wichtige Rolle, eine Tendenz, die sich nun auch in seiner kritischen Beurteilung von „Kontextueller Theologie“ weiter abzeichnet. In diesem Zusammenhang finde ich seine Feststellung im Bezug auf die Notwendigkeit von „Kontextueller Theologie“ sehr interessant. Beer hatte aus typisch westlicher Sicht geschrieben, als er von Mission als „Grenzüberschreitung“ gesprochen hatte. Eben weil Grenzen überschritten werden müssen, muss Theologie kontextualisiert werden, so lautete eines seiner Argumente. Bosch hingegen fügt eine neue Perspektive hinzu, den er zeigt, dass sich viele kontextuelle Theologen in einer emergency situation“ in ihren eigenen Land befinden und nicht mehr einfach darüber nachdenken können “what should happen in case of an emergency”(425). Ich halte diese Perspektive für überaus hilfreich, um eine positivere Grundeinstellung zum „contextualization project“ zu bekommen, auch wenn ich die dahinter stehende „neue Hermeneutik“, genau so wie den Ansatz der „historisch-kritischen Methode“ nicht akzeptieren kann. In dieser Hinsicht ist dann der kommunikationstheoretische Ansatz von Peter Beer auch wieder ein typisch traditionell Westlicher, denn die Frage nach der Kommunikation stellt sich vermutlich in einer innerländlichen „emergency situation“ weniger, als bei einer klassischen, missionarischen „interkulturellen Grenzüberschreitung“.

Innerhalb einer „emergency situation“, so scheint es mir, braucht es schnelle und konkrete Hilfe. Und solch eine Hilfe wird innerhalb der „Kontextuellen Theologie“ durch das persönliche „Anpacken“ des Theologen stückweise praktiziert und als Theologie legitimiert, indem die passenden Stellen aus der Heiligen Schrift gesucht oder passend interpretiert werden. Dabei ist es, nach allem was ich bisher erfahren habe, nicht so entscheidend, die ursprüngliche Textbedeutung zu „predigen“, sondern unter Zuhilfenahme der historisch-kritischen Axiome den Text das „sagen zu lassen“, was in der jeweiligen Situation Veränderung bewirkt.

Dieses Vorgehen wird auch dadurch begünstigt, dass man innerhalb einer weltgeschichtlichen Situation das konkrete „Reden Gottes“ (:426) erkennen möchte, auf das es zu reagieren gilt. Die Bibel ist nicht mehr die „norma normans“, sondern „nur“ ein Zeitzeuge von früheren Taten Gottes. Der kontextuelle Theologe ist darum angehalten, die Zeichen der Zeit richtig zu lesen, wobei die vorgefundene Situation vorgibt, was zu tun ist und was Gott getan haben möchte (:426). Doch eben darum gibt es eine solche Vielzahl an lokalen, kontextuellen Theologien; jeder Kontext beinhaltet seine speziellen Herausforderungen, die es zu „lösen“ gilt. David Bosch unterstützt dieses Vorgehen, denn er schreibt: „Contextual theologians therefore, rightly, refrain from writing „systematic theologies“ where everything fits into an all-encompassing and eternally valid system ... (:427). Auf der anderen Seite spricht er sich aber gegen eine Ausuferung und Relativierung aus, denn es gibt für ihn nach wie vor dauerhaft gültige Glaubenstraditionen, die man nicht negieren und

vernachlässigen darf (:427). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Bosch auch beim Lesen der „Zeichen der Zeit“. Auf der einen Seite schreibt er: „There can be no doubt that such an enterprise has profound validity ... it is innate to Christianity to take history seriously as the arena of God’s activity” (:428). Doch dann wiederum weißt er darauf hin, dass ein solches Vorgehen zu einer falschen Haltung gegenüber dem geschriebenen Wort, speziell gegenüber den Texten der Bibel führen kann. Seiner Meinung nach müssen und können die „Zeichen der Zeit“ nur im Licht des Evangeliums interpretiert werden. „This means that it is the *gospel* which is the *norma normans*, the „norming norm“. Our reading of the context is also a norm, but in a derived sense; it is the *norma normata*, the “normed norm” (:430).

Doch auch wenn Bosch das Evangelium als Kompass und als entscheidende Richtlinie zum Erkennen des Willen Gottes postuliert, so stellt sich für mich doch wieder die Frage, anhand welcher Richtlinien denn das Evangelium und die Texte der Bibel beurteilt werden sollen. Bosch kritisiert zu keinem Zeitpunkt das rein induktive Arbeiten der „Kontextuellen Theologie“, was automatisch das Lesen der Texte unter einer „situationbezogenen Brille“ bedeutet. Wie möchte man denn ohne deduktiv herausgearbeitete, absolute Wahrheiten die „gerade Spur“ in den Wirren der verschiedenartigen Kontexte beibehalten? Wie möchte man dann in den Stürmen der zeitgeistlichen Veränderung nicht in eine Situationsethik verfallen, die heute so und morgen anders rät? Die Richtlinien, die Bosch aus der Bibel zur Interpretation der „Zeichen der Zeit“ vorschlägt, sind meinem Verständnis nach ungenügend: „Where people are experiencing and working for justice, freedom, community, reconciliation, unity, and truth, in a spirit of love and selflessness, we may dare to see God at work. Where people are being enslaved, enmity between humans is fanned, and mutual accountability is denied in a spirit of individual or communal self-centrism, we may identify the counter-forces of God’s reign at work” (:430).

Gott hatte seinem Volk Israel beispielsweise ganz deutlich gesagt, dass Gehorsam gegenüber seinem Gesetz zu Frieden, Wohlstand und Segen führen würde, wohingegen Ungehorsam zu Krieg, Armut und Fluch führen sollte, nachzulesen in 5.Mose 28. In diesem Zusammenhang, der sich durch das ganze Alte Testament zieht, ist es Gott selber, der Elend zulässt und bringt. Auch wenn man diese Thematik von „Gehorsam führt zu Segen – Ungehorsam führt zu Fluch“ neutestamentlich wieder neu aufarbeiten müsste, so sollte dieses kurze Beispiel ausreichen, um aufzuzeigen, dass die von Bosch genannten Richtlinien nicht in jedem Fall normierend sein können. Ein „kontextueller Theologe“ zur Zeit des Alten Testaments hätte mit dem von Bosch beschrieben, hermeneutischen Zugang, grundsätzlich gegen den Willen Gottes gehandelt, wenn er die Israeliten „empowered“ hätte, gegen ihre babylonischen oder assyrischen Unterdrücker zur revoltieren. Zu dieser Zeit wäre ein korrekteres Vorgehen gewesen, das Volk zu Buße und Unterordnung zu rufen, was natürlich ein dickes Fragezeichen an die anthropozentrischen Befreiungsbemühungen der meisten kontextuellen Theologien anfügt.

Und auch der, von Bosch und anderen in diesem Zusammenhang oft genannt Hinweis, dass Jesus sich um die Armen und Unterdrückten gekümmert hätte (:426), ist nicht als dauerhaftes Programm für die Kirchen

aller Kulturen und Zeiten zu nehmen. Jesus selber hatte angekündigt, dass seinen Nachfolger gehasst werden würden (Joh.15) und es ist apostolische Lehre, dass alle, die Fromm leben wollen, Verfolgung erleiden müssen (2Tim. 3,12). Doch genau an dieser Stelle berühren wir erneut die von Beyerhaus so deutlich angeführte Frage nach der Hermeneutik und dem Verständnis von biblischer Inspiration. Und wieder neu wird mir deutlich, wie grundsätzlich Entscheidend eben diese Fragen für eine Beurteilung der „Kontextuellen Theologie“ sind.

Der Vollständigkeit halber soll noch erwähnt werden, dass Bosch zum Ende seines Beitrags die begrüßenswerte Feststellung bringt, dass es niemals eine Praxis ohne dazugehörigen, theoretischen und dogmatischen Unterbau geben kann. „For this reason, praxis needs the critical control of theory – in our case, a critical theology of mission, which is dependent upon the context, without, however, elevating operational effectiveness to the highest norm“ (:431). Bosch ergänzt an anderer Stelle: “Every *theologia localis* should therefore challenge and fecundate the *theologia oecumenica*, and the latter, similarly, enrich and broaden the perspective of the former” (:428). Diese Feststellung scheint zuerst einmal begrüßenswert, wobei ähnlich wie bei Beer, der sich ja auch für einen Dialog von traditioneller und kontextueller Theologien ausgesprochen hat nicht klar wird, anhand welcher Maßstäbe man sich gegenseitig bereichern soll.

Ich halte die Erkenntnis, dass auch westliche, traditionelle Theologie nur „Stückwerk“ ist, für eine überaus entscheidende Feststellung, die, wie schon weiter oben erwähnt, aber auch schon in der Bibel deutlich zur Sprache kommt (1Kor. 13,9). Somit kann ich auch die Forderung von Bosch, der sich für einen Dialog zwischen der *theologia localis* und der *theologia oecumenica* zwecks gegenseitiger Befruchtung und zur Erweiterung der eigenen Perspektive ausspricht, nur unterstreichen (:428). Doch um erneut die von Beer angeführte Kommunikationstheorie zu bemühen; wie sollte den ein Dialog sinnvoll geführt werden, wenn beiden gänzlich unterschiedliche Paradigmen zugrunde liegen? Wie sollte man kommunizieren, wenn verschiedenartige „Symbole“ und „Codes“ benutzt werden; zum Beispiel im Bezug aufs Heil? Und wie sollte man sich gegenseitig befruchten, wenn nicht beide Seiten davon ausgehen, dass es eine absolute Wahrheit gibt, die es zu suchen, zu finden und anzunehmen gilt? Ohne eine deduktiv gewonnene, dogmatische, allgemein gültige Definition, was absolut wahr und was relativ ist, muss man sich in der Annahme, dass Widersprüchlichkeit keinen Widerspruch mehr bedeutet, schlussendlich doch gegenseitig stehen lassen. Wie sollte von solch einem pluralistischen Ausgangspunkt gegenseitige Befruchtung, gerade auch in Hinsicht auf gegenseitiger Korrektur möglich sein?

Mir scheint die Forderung nach einem Dialog ein schwierig, umzusetzendes Unterfangen zu sein, das nur gelingen kann, wenn sich einer der beiden Kommunikationspartner grundsätzlich auf die Symbolwelt des anderen einlassen würde. In Peter Beer sehe ich persönlich ein Beispiel für solch ein „Einlassen“. Wie schon weiter oben erwähnt hat sich Beer durch die Akzeptanz der historisch-kritischen Ergebnisse in seiner Perspektive schon stark an die, der „Kontextuellen Theologie“ zugrundeliegenden Paradigmen angenähert,

dass ein Dialog tatsächlich möglich wird. Peter Beyerhaus hingegen, der mit seiner bibeltreuen Hermeneutik an fast allen Punkten zu gegensätzlichen Ergebnissen kommt, findet kaum eine Grundlage, um mit kontextuellen Theologen in einen fruchtbaren Dialog treten zu können.

4. Schlussbemerkungen

Meine Schlussgedanken sollen nur ein kurzes Resümee darstellen, da ich innerhalb der Reflektionen unter Punkt 3 meine Meinung schon ausführlich dargestellt habe und jetzt keine bloße Wiederholung schreiben möchte. Ich komme also für mich, nach all den vielen Worten und Überlegungen zu dem Ergebnis, dass ich aufgrund meiner „dogmatischen Brille“ und meiner „hermeneutischen Befangenheit“ nur schwerlich in einen Dialog mit der „Kontextuellen Theologie“ treten kann. Für mich gibt es absolute Wahrheit, die ich zwar nicht in jedem Fall kenne, die es aber für mich im Laufe eines lebenslangen Prozesses zu entdecken gilt. In diesem Zusammenhang befürworte ich zwar die induktive Arbeitsweise, würde diese aber niemals ohne eine vorherige „biblisch-deduktive Fixierung“ als Kompass für die richtige Beurteilung meines Kontextes anwenden wollen. An dieser Stelle sind für mich die Ergebnisse der „empirischen Theologie“ und, unter anderem, die Arbeit von Tobias Faix und seinem „Empirisch-Theologischen Praxiszyklus“ wichtig geworden.

Wie schon in der Einleitung erwähnt, war es das Ziel der Arbeit, zu einer persönlichen Meinung zum Thema „Kontextuelle Theologie“ zu gelangen. Das Lesen, Analysieren und Zusammenfassen der drei Perspektiven hat mich viel Energie und Zeit gekostet, was sich aber schlussendlich doch gelohnt hat. Denn ich kann zusammenfassend für mich zu dem Ergebnis kommen, dass Kontextualisierung aus kommunikationstheoretischer Perspektive zwar eine Notwendigkeit darstellt, dies aber im Kern gar nicht die entscheidende Frage ist. Entscheidend ist vielmehr, was ich kommuniziere und auf welcher Grundlage, sprich, aufgrund welcher Axiomen oder Paradigmen, ich das tue. Und nach allem, was ich lesen und studieren durfte, komme ich zu der Erkenntnis, dass, stereotyp betrachtet, die hermeneutischen Grundlagen der „Kontextuellen Theologie“ den meinigen nahezu konträr gegenüberstehen.

Sehr positiv hingegen finde ich die so oft schon angesprochene Betonung der „Kontextuellen Theologie“ im Bezug auf die Praxis und in gewisser Weise möchte auch diese Welt von nun als „unvollendetes Projekt“ betrachten. Der Hinweis, dass traditionelle Theologen oft nur als analysierende Beobachter fungieren, hat mich herausgefordert, meine eigene „gesellschaftsrelevante Wirkung“ neu zu reflektieren. Vielleicht hat in dieser Hinsicht trotz allem ein „vorsichtiger Dialog“ mit der „Kontextuellen Theologie“ stattgefunden.

5. Bibliographie

- Becken, Hans-Jürgen 1973. Relevant Theology for Africa, Report on a Consultation of the Missiological Institute at Lutheran Theological College, Mapumulo, Natal, September 12-21, 1972. Durban: Robinson & Co.
- Beer, Peter 1995. Kontextuelle Theologie, Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung. Beiträge zur ökumenischen Theologie. München: Ferdinand Schöningh.
- Bevans, Stephen B. 2006. Models of Contextual Theology, Revised and Expanded Edition. Faith and Culture Series. Maryknoll: Orbis Books.
- Beyerhaus, Peter 1996. Er sandte sein Wort, Theologie der christlichen Mission. Band 1: Die Bibel in der Mission. Wuppertal: R.Brockhaus Verlag.
- Bosch, David J. 1991. Transforming Mission. Paradigm shift in theology of mission. Maryknoll: Orbis Books.
- Engel, James F. 1989. Zeitgemäße christliche Kommunikation. 1.Auflage. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission. (Reihe C: Vorträge und Aufsätze, Band 5). (Veröffentlichungen der Freien Hochschule für Mission der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen herausgegeben von Peter Beyerhaus, Lothar Käser, Klaus W. Müller und Lienhard Pflaum).
- Ewald, Günter, *Wirklichkeit, Wissenschaft, Glaube, Die Frage der Wirklichkeit in exakter Wissenschaft und im christlichen Glauben*, Hg. Hans Bürki, Neue Studienreihe 1, 1963, Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1965.
- Faix, Tobias 2003. Der Empirisch-Theologische Praxis-Zyklus als methodologischer Ansatz innerhalb der Missionswissenschaft. MTH Dissertation. University of South Afrika.
- Feldkeller, Andreas 1999, Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung, Mission in pluralistischer Gesellschaft, Hg. Andreas Feldkeller, Theo Sundermeier, Frankfurt/Main: Lembeck.
- Grüber, Hans L.E. & Elisabeth Meier u.a. 1994. Kommunikation-Kultur-Kontakte, Eine Einführung in Zusammenhänge. Evangelische Missionslehre, Vorträge und Aufsätze. Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Hahn, Ferdinand 2002. Theologie des Neuen Testaments I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hahn, Ferdinand 2003. Eine religionswissenschaftliche Alternative zur neutestamentlichen Theologie: Ein Gespräch mit
- Heikki Räisänen, in R. Gebauer, M. Mäkelä (Hg.), Die bleibende Gegenwart des Evangeliums: FS Otto Merk, Marburger theologische Studien 76, Marburg: N.G. Elwert.
- Hesselgrave, David J. 1991. Communication Christ Cross-Cultural, 2nd Edition, An Introduction to Missionary Communication. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Kasdorf, Hans & Friedemann Walldorf 1996. Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte, Hg. H. Kasdorf, F.Walldorf, Neuhausen: Hänssler.
- Käser, Lothar, *Fremde Kulturen: Einführung in die Ethnologie und kirchlicher Mitarbeiter in Übersee*, 1997, 3.Auflage, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 2005.
- Köstenberger, A.J., P.T. O'Brien 2001. Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission, New Studies in Biblical Theology 11, Downers Grove: IVP/Apollos.
- Kraft, Charles H., *Abschied vom aufgeklärten Christentum, Von der Natürlichkeit des Übernatürlichen*, Lörrach, Wolfgang Simons Verlag, 1991.
- Kreuzer, Siegfried & Vieweger, Dieter 2005. Proseminar I, Altes Testament. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe. Hg. Karl Müller/Theo Sundermeier. 1987. Berlin: Dietrich Reimer-Verlag.

Linthicum, Robert C. 1991. *City of God, City of Satan, A Biblical Theology of the Urban Church*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Maletzke, Gerhard, *Interkulturelle Kommunikation, Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996.

Niebuhr, H.Richard, *Christ and Culture*, 1951, Expanded Edition, San Francisco: Harber Collins Publishers, 2001.

Ohlig, Karl-Heinz 1972. *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.

Schirmmacher, Thomas, *Schuld- oder Schamgefühl?: Die christliche Botschaft angesichts von schuld- oder schamorientierten Gewissen und Kulturen*, 1.Auflage, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2005.

Schramm, Wilbur, *Grundfragen der Kommunikationsforschung*, Hg. Dieter Baacke , Serie Kommunikation, 1964, 5. Auflage, München: Juventa Verlag, 1973.

Watzlawick, Paul, *Wie wirklich ist die Wirklichkeit?, Wahn, Täuschung, Verstehen*, München: Pieper Verlag, 1976.