

# DER ORT DER NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN UND KULTUREN IN DER ENTWICKLUNG EINER THEOLOGIE DER DRITTEN WELT<sup>1</sup>

von Aloysius Pieris

## I.

### THEOLOGIE DER RELIGIONEN: DIE GEGENWÄRTIGEN GRENZEN DER ORTHODOXIE

#### 1. Grundlage und Hintergrund: Die Dritte Welt als eine theologische Perspektive

Der Ausdruck „Dritte Welt“ ist ein theologischer Neologismus für Gottes eigenes Volk. Er bezeichnet die hungernden Söhne Jakobs – aller Orte und aller Zeiten –, die auf der Suche nach Brot in ein reiches Land auswandern, um dort am Ende Sklaven zu werden. Mit anderen Worten, die „Dritte Welt“ ist nicht nur die Geschichte des Südens in seinem Verhältnis zum Norden oder die des Osten im Verhältnis zum Westen. Sie ist etwas, das sich immer und überall da ereignet, wo sozio-ökonomische Abhängigkeit in bezug auf Rasse, Klasse oder Geschlecht politische und kulturelle Sklaverei hervorbringt und dabei ein neues Volksbewußtsein schafft. Da es jedoch kein Volk gibt, es sei denn, es ist von Gott gerufen, und es keinen Gott gibt, über den zu reden sich lohnt, es sei denn, er spricht durch ein Volk, so hat jede Theologie es mit einem „Volksgott“ zu tun, d. h. mit einem „Gottesvolk“. Der vorrangige Schwerpunkt eines jeden „Reden von Gott“ oder jeder Theologie muß daher der Einbruch der Dritten Welt als ein neues Volk sein, das die befreiende Gegenwart Gottes ankündigt, der diese grausame Welt vermenschlicht. Aber der Einbruch der Dritten Welt ist zugleich auch der Einbruch der nichtchristlichen Welt. Die große Mehrheit von Gottes Armen erfaßt ihr tiefstes Interesse und symbolisiert ihren Kampf um Befreiung nur in der Ausdrucksweise von nichtchristlichen Religionen und Kulturen. Deshalb ist eine Theologie, die nicht zu oder durch dieses nichtchristliche Volkstum spricht, ein esoterischer Luxus einer christlichen Minderheit. Deshalb brauchen wir eine Theologie der Religionen, die die bestehenden Grenzen der Orthodoxie erweitert, indem sie gerade in den befreienden Strom der anderen Religionen und Kulturen einsteigt.

Man muß es daher bedauern, daß die einzige Art einer Theologie der Dritten Welt, die gegenwärtig im Schwange ist, einzig und allein durch den lateinamerikanischen und christlichen Kontext ihres Ursprungs bestimmt ist. Diese Bemerkung zielt nicht gegen das lateinamerikanische Modell aus solches, sondern richtet sich vielmehr gegen die widersprüchliche Haltung, die es in den afro-asiatischen Kirchen hervorgerufen hat und die darin besteht, daß die „Befreiungstheologen“ dieses Modell in ihrer nicht-lateinamerikanischen und nichtchristlichen Umgebung nachahmen und damit die „Theologen einer Inkulturation“ zu einem defensiven anderen Extrem treiben.

<sup>1</sup> Vortragsmanuskript zur Fünften Vollversammlung der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT), Neu Delhi, 25. August 1981 – Übersetzung von Georg Evers.

Bei der asiatischen Konsultation von EATWOT (1979) habe ich diese nutzlose Diskussion dadurch abgeblockt, daß ich das Befreiungs-Inkulturations-Schema gänzlich vermieden habe, indem ich Theologie als eine Entdeckung und nicht als eine Erfindung definierte, d. h. als eine christliche Teilhabe und eine christliche Erläuterung allen dessen, was auf der tiefsten Ebene des asiatischen Ethos sich ereignet, wo Religiosität und Armut, jede in ihrer befreienden Dimension, zusammenwachsen, um eine gemeinsame Front gegen den Mammon, den Gegen-Gott,<sup>2</sup> zu bilden. Dennoch fiel die nachfolgende Auseinandersetzung wieder auf das alte Paradigma zurück und reduzierte Religiosität und Armut auf die Kategorien der Inkulturation bzw. der Befreiung,<sup>3</sup> auch wenn es Anstrengungen gab, den alten Bezugsrahmen wiederherzustellen, in dem der kulturelle Kontext der Theologie mit der befreienden Dimension von Religiosität und Armut<sup>4</sup> gleichgesetzt wurde.

Die Polarisierung dauert bis auf den heutigen Tag an. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß sowohl in der Ersten als auch in der Dritten Welt die krypto-kolonialistische Theologie der Religionen (und Kulturen) immer noch lauert und verhindert, daß unsere revolutionäre Rhetorik in den Herzen der nichtchristlichen Mehrheit der Dritten Welt widerhallt. Ist dies nicht die richtige Zeit und der richtige Ort dieses Problem offen zu diskutieren?

Unsere Analyse dieser Frage geht von der Annahme aus, daß jede Religion, einschließlich des Christentums, zur selben Zeit sowohl ein Zeichen wie auch ein Gegen-Zeichen des Reiches darstellt; daß der revolutionäre Anstoß, der einer Religion ihre Existenz verschafft, durch das Bedürfnis nach einer ideologischen Formulierung sowohl gefesselt als auch gefördert wird; daß die Institutionalisierung die befreiende Kraft sowohl behindert als auch bewahrt; daß Religion daher ein Potential entweder für Emanzipation oder Versklavung darstellt.

Theologisch gesprochen jedoch, d. h. „aus einer Dritte-Welt-Perspektive“ gesehen, liegt der Testfall, der den Doppelaspekt von Sünde und Gnade in der Religion offenbart, in ihrer Antwort auf das Phänomen der Armut, die in sich selbst wieder ambivalent ist. Denn dieses könnte die Enteignung bedeuten, die den Massen durch den Hedonismus und den Erwerbstrieb der Raffgierigen aufgezwungen wurde, während es andererseits auch die Tugend der Armut bezeichnet, die nach der These von ALBERT TEVOEDJRE<sup>5</sup> „der Status von jemandem ist, der das Lebensnotwendige aber keinen Überfluß besitzt“ und der eine unverzichtbare Bedingung für die Abschaffung dessen darstellt, was wir aufgezogene Armut genannt haben. Eine Religion wird ihrer

<sup>2</sup> ALOYSIUS PIERIS, *Towards an Asian Theology of Liberation, Some Religio-Cultural Guidelines*, in: VIRGINIA FABELLA (Hg.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, Orbis Books, New York 1980, 75–95, passim.

<sup>3</sup> Einige Gesichtspunkte dieser Kontroverse finden sich in *Voices from the Third World*, 2 (1979). Vgl. auch FABELLA, op. cit. 10f, 165, 186.

<sup>4</sup> Siehe dazu A. PIERIS, *The Dynamics of the ATC. A Reply to Paul Casperz*, in: *Voices from the Third World*, 2(1979), 23–28.

<sup>5</sup> ALBERT TEVOEDJRE, *Poverty, Wealth of Nations*, Oxford 1978 – eine Auseinandersetzung mit ADAM SMITH's *Wealth of Nations*.

Heilsmission schon dann untreu, wenn sie die sündigen Auswirkungen der Armut stillschweigend duldet. Sie ist dann heilswirkend, wenn sie die befreiende Kraft der freiwilligen Armut sowohl als persönliche Wahl (die monastische Praxis) als auch als politisches System (die sozialistische Praxis) eifrig vorantreibt. Denn von ihrer Haltung zum Problem der Armut hängt es ab, ob die Religion nicht nur in dem mikro-ethischen Bereich der individuellen Seele sondern auch in der makro-ethischen Welt der Politik und der Ökonomie der Menschheit dient oder sie verhungern läßt.

Wir geben zu, daß dieses Kriterium nicht allgemein angenommen wird und daß die Ambivalenz des religiösen Phänomens in theologischen Kreisen nicht so umfassend dargestellt wird. Hier herrscht immer noch eine gewisse einseitige Sicht der Religionen, die dazu führt, daß es eine Polarisierung in der Kirche gibt zwischen einer Christus-gegen-die-Religionen-Theologie und einer Christus-der-Religionen-Theologie. Die Spaltung zwischen den Befreiungstheologen und den Theologen einer Inkulturation ist nur ein frisches Beispiel dafür, daß es andere frühere Formen gegeben hat, wie das Schaubild deutlich machen soll, das später folgt.

## 2. Die These der Befreiungstheologen zur Religion: Ihr westlicher und kolonialistischer Charakter

Der Gegensatz zwischen diesen beiden Perspektiven (Christus-gegen-die-Religionen und Christus-der-Religionen) ist in den lateinamerikanischen Theologien ganz offensichtlich. Im Ganzen haben die einsichtigen Pioniere wie GUSTAVO GUTIERREZ und nuancierte Systematiker wie JUAN LUIS SEGUNDO immer die Religion als ein ambivalentes Phänomen betrachtet. Bei der kürzlich abgehaltenen Konferenz von EATWOT in Sao Paulo<sup>6</sup> wurden sowohl die versklavenden als auch die befreienden Dimensionen der Religion (d. h. des Christentums) anerkannt!<sup>7</sup> GUTIERREZ stellt der „Volksfrömmigkeit“ den „befreienden Glauben“ gegenüber.<sup>8</sup> DUSSEL forderte deshalb eine neue Religions-theorie.<sup>9</sup> Es gibt jedoch noch immer eine Art von „Christus-gegen-die-Religionen-Theologie“ in Lateinamerika, die von kleinen aber sehr wortstarken Kreisen asiatischer Aktivisten unkritisch übernommen wird. Hier in Asien wird wohl zu wenig zur Kenntnis genommen, daß es zwei große Strömungen in der Befreiungstheologie gibt, die eine, deren Einstellung und Methode marxistisch ist, und die anderen, die pastoral in den Volkskulturen ihre Wurzeln hat.<sup>10</sup> Während ich persönlich beide Strömungen für grundsätz-

<sup>6</sup> Vgl. dazu SERGIO TORRES and JOHN EAGLESON (ed.), *The Challenge of Basic Communities*, Orbis Books, New York 1981.

<sup>7</sup> z. B. LUIS A. GOMEZ DE SOUZA, *Structures and Mechanisms of Domination in Capitalism*, *ibid.* 16.

<sup>8</sup> G. GUTIERREZ, *Irruption of the Poor in Latin America and the Christian Communities of the Common People*, *ibid.* 113f.

<sup>9</sup> E. DUSSEL, *Current Events in Latin America (1972-1980)*, *ibid.* 100f.

<sup>10</sup> J. C. SCANNONE, *Theology, Popular Culture and Discernment*, in: R. GEBELLINI (ed.), *Frontiers of Theology in Latin America*, Orbis Books, New York, 1979, 221.

lich göltig ansehe, fühle ich mich gezwungen, die einseitige Religionstheorie der ersteren in Frage zu stellen.

Der beste Vertreter dieser Theorie ist JOSÉ MIRANDA, ein lateinamerikanischer Bibeltheologe, der in Asien viel gelesen wird. Für ihn ist Religion ein Übel, das zerstört werden muß, weil sie eine eskapistische Objektivierung des Absoluten ist, eine Projektion des eigenen Selbst, eine Rechtfertigung des status quo, eine totale Entfremdung der menschlichen Person, ein Alibi für interpersonelle Gerechtigkeit, ein zyklisches Verständnis des Lebens, das die Stimme des Absoluten in der leidenden Menschheit zum Schweigen bringt – und damit etwas, das die christliche Entscheidung verneint.<sup>11</sup> Auch der viel nüchternere JON SOBRINO nennt in derselben Weise die Religion eine Erniedrigung des Glaubens.<sup>12</sup>

Diese Theorie stellt sicherlich keine lateinamerikanische Erfindung dar. Wie wir später zeigen werden, handelt es sich um die Mischung von zwei europäischen Gedankensystemen, die auf eine Zeit zurückgeht, in der der Westen weniger über die komplexe Struktur und Geschichte der nichtchristlichen Kulturen informiert war als heute. Es ist schon überraschend, daß befreiungsbewußte Asiaten sich zu einer Anschauung bekennen, die um nichts weniger kolonialistisch als westlich ist.<sup>13</sup>

Warum ist sie westlich und warum kolonialistisch? Sie ist westlich wegen des in ihr enthaltenen Verständnisses von „Religion“. Keine der asiatischen Heilslehren, eingeschlossen die biblischen, haben uns ein umfassendes Wort oder einen klaren Begriff von „Religion“ im jetzigen westlichen Verständnis gegeben. Einige einheimische Worte haben unter westlichem Einfluß im Gebrauch jene Bedeutung angenommen. In einer früheren Zeit hatten wir Worte nur für die verschiedenen Teilgebiete dessen, was als Religion hätte bezeichnet werden können. Denn in unserem Kontext stellt die Religion das Leben selber dar und ist nicht eine Funktion desselben, da sie das alldurchdringende Ethos der menschlichen Existenz ist. Dies trifft noch mehr auf die Stammesreligionen zu, die oft mit „Kultur“ zusammenfallen.

Im Westen kam das Wort „Religion“ in die englische Sprache und vielleicht in andere moderne Sprachen durch die Vulgata, die das griechische *theskeia* mit dem lateinischen *religio* übersetzte. Im Jakobusbrief (1,26 ff.) hören wir von einer „reinen Religion“ und in der Apostelgeschichte (26,5) bezieht sich das Wort eindeutig auf das Judentum. Die lateinischen Apologeten sprachen anders als die griechischen von einer „vera religio“, (gemeint war das Christentum) im Gegensatz zur „falsa religio“, eine Überzeugung, die durch die späteren Auseinandersetzungen mit dem Judentum und dem Islam

<sup>11</sup> JOSÉ MIRANDA, *Being and the Messiah, The Message of St. John*, Orbis Books, New York, 1977, 39–42 und passim.

<sup>12</sup> JON SOBRINO, *Christology at the Crossroads*, Orbis Books, New York, 1978, 275ff.

<sup>13</sup> Dieser Trend ist nicht auf die Philippinen beschränkt. In der indischen Gruppe, die in Bangalore unmittelbar nach der Asiatischen Theologischen Konsultation mein Referat (vgl. oben Nr. 2) diskutierte, schienen viele Teilnehmer diese Überzeugung geteilt zu haben.

aggressiv wurde. Die klassische römische Missiologie (Stufe 1 und 2 unseres Schaubildes) stellte Christus gegen *andere* (d. h. falsche) *Religionen*; weiter gehen unsere heutigen Befreiungstheologen, die Christus gegen *Religion als solche* (Stufe 3) stellen. Hierin liegt sowohl eine Kontinuität als auch ein Gegensatz zwischen der frühen und modernen Versionen dieser konservativen Evangelisierung.

Der enge Begriff der Religion, den die Befreiungstheologen vertreten, erscheint mehr griechisch denn römisch zu sein. Die meisten griechischen Apologeten quetschten das „Heidentum“ theologisch aus und behielten nur seine Philosophie, während sie seine Religion als unvereinbar mit dem Christentum verwarfen. Diese Tendenz, die Religion aus der menschlichen Existenz herauszudrücken (auf dem Weg der Heiligung und der Säkularisierung, welches zwei Seiten ein und derselben Münze sind) ist der westlichen Tradition nicht fremd. SCHILLEBEECKX hat zwingend dargestellt, daß selbst die moderne Erscheinung der Säkularisierung in den heiligen Schatten der mittelalterlichen Kathedralen entstanden ist.<sup>14</sup>

Aber die beiden Formen dieser Tendenz, die die Interpretation der Religion durch die Befreiungstheologen beeinflusste, erschien erst während der letzten hundert Jahre. Denn die philosophische Verwerfung der (christlichen) Religion, die für gewisse intellektuelle Bewegungen in Europa (wie die Aufklärung, die wissenschaftliche Revolution, den Rationalismus) charakteristisch ist, fand ihre ideologische wie auch theologische Fassung in den beiden Karl von „dialektischem“ Ruhm. Der dialektische Materialismus von MARX stellte Religion gegen Revolution; die dialektische Theologie von BARTH setzte sie in Gegensatz zur Offenbarung. In ihren Systemen war Religion das größte Hindernis zur Befreiung bzw. zur Erlösung.

Indem er die immanente These, die über SCHLEIERMACHER AN OTTO gelangt war, und die ein religiöses a priori im Menschen voraussetzte, verwarf, begründete BARTH eine evangelische Theologie, die den Begriff der Religion auf die gotteslästerliche Manipulation Gottes oder jedenfalls des Versuchs davon reduzierte. Die bahnbrechende exegetische Tradition der Protestanten – der katholischen Bibelwissenschaft voraufgehend und sie anregend – war durch dieses Vorurteil ernsthaft beeinträchtigt. KITTEL z. B. kommt zu dem Ergebnis, indem er auf die in die Augen springende Seltenheit von Worten wie *threskeia*, *deisidaimonia*, *eusebeia*, *theosebeia* etc. im Neuen Testament hinweist,<sup>15</sup> daß der ganze Begriff der „Religion“ (ganz offensichtlich im Sinne dieser einseitigen Tradition verstanden) der Bibel fremd ist und daß in der Muttersprache der neutestamentlichen Autoren es kein sprachliches Gegenstück für diese griechischen Begriffe gibt.<sup>16</sup> Wie wir schon feststellten, stimmt diese letzte Bemerkung für alle östlichen Religionen und sollte eigentlich Zweifel an dem Begriff der Religion geweckt haben, wie er hier gebraucht

<sup>14</sup> E. SCHILLEBEECKX, *God, The Future of Man*, Sheed and Ward, New York, 1968, 57–58.

<sup>15</sup> Vgl. G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Artikel: „deisidaimonia“, „theosebeia“, „threskeia“ und „eusebeia“.

<sup>16</sup> Vgl. ThWNT „eusebeia“.

wird. Es ist daher nicht weiter verwunderlich, wenn viele gute Wörterbücher zur Bibel oder zur biblischen Theologie (vgl. DUFOUR und BAUER) kein Stichwort „Religion“ kennen. Es ist bedauerlich, daß unter der oben dargestellten Kategorie „Religion“ alle nichtchristlichen Erlösungslehren behandelt und zu Gunsten des biblischen Glaubens verworfen werden.

In der militanten Richtung der Befreiungstheologie paßt das Religionsverständnis von KARL BARTH genau zur Bewertung der Religionen und Kulturen durch KARL MARX, die ebenso missionarisch und eurozentrisch ist. Auch wenn es einige lateinamerikanische Kritiker geschafft haben, die marxistische Analyse zu einem entgegengesetzten Ergebnis zu führen, nämlich dazu, daß die „Religion eher den Sauerteig für die Befreiung als das Opium“<sup>17</sup> sein könne, bedarf es doch der asiatischen Sensibilität, um ihre westliche Einseitigkeit aufzuzeigen. MARX, dessen Beitrag zur Befreiung der Nationen der Dritten Welt nicht unterschätzt werden darf, hört deswegen doch nicht auf, ein Mann seiner eigenen Zeit und seiner Umgebung zu sein: nämlich ein Europäer aus dem 19. Jahrhundert. Ein neuerer Kritiker, der sich nicht genug tun kann, um die rassistischen und Klassen-Vorurteile von MARX und ENGELS aufzuzeigen, kommt zu folgender Schlußfolgerung: „Ihre Haltungen waren typisch für Europäer des 19. Jahrhunderts, die ungeachtet ihrer Ideologie mit Begriffen einer Hierarchie der Kulturen dachten, wobei sie ihre eigene an die Spitze setzten und die manchmal die Biologie benutzten, um eine wissenschaftliche Grundlage für ihre Einordnung der Gesellschaften in höhere und niedrigere Formen zu finden.“<sup>18</sup> Der italienische marxistische Theoretiker LELIO BASSO hat diesen Mangel mit lobenswerter Offenheit anerkannt.<sup>19</sup> Ich möchte einige seiner gut belegten Beobachtungen herausgreifen: In Marx' *Kommunistischen Manifest* wird die Idee des „Fortschritts“ und der „Zivilisation“ einfach mit der Verwestlichung des Ostens, der Urbanisierung der Landbevölkerung und der Proletarisierung der Bauern gleichgesetzt, alles im Namen des Sozialismus! Im Kapital wird die europäische Form der kapitalistischen Industrialisierung als das Modell für den Rest der Welt angestrebt, als unverzichtbares Vorspiel für die proletarische Revolution. Aus diesem Grund begrüßte Engels die amerikanische Aggression gegenüber Mexiko und die nachfolgende Annektierung von reichen Provinzen wie Kalifornien. Gleicherweise stimmte er der französischen Aneignung von Algerien zu, wenn er auch später sich andere Gedanken machte. MARX begrüßte ebenfalls die britische Eroberung von Indien, weil der Zusammenbruch einer alten indischen Kultur vorzugsweise durch „Europäisierung“ als unverzichtbare Bedingung für den Aufbau einer modernen Industriekultur abgelöst werden sollte. Die Frage, ob es tatsächlich einen nichtwestlichen und nichteuropäi-

<sup>17</sup> Vgl. besonders A. PÉREZ-ESCLARÍN, *Atheism and Liberation*, Orbis Books, New York 1978, 160f.

<sup>18</sup> DIANE PAUL, *In the Interest of Civilization: Marxist Views of Race and Culture in the Nineteenth Century*, in: *Journal of the History of Ideas* XLII/1, 1981, 138f.

<sup>19</sup> LELIO BASSO, *La Via Non-Capitalistica al Socialismo*, in: S. AMIN u. a., *Imperialismo e Rivoluzione Socialista nel Terzo Mondo*, Franco Angeli Editore, Milano, 1979, 9–31.

schen Weg zum Sozialismus geben könnte, der kulturell auf die Bauerngemeinschaften der sog. „Obščina“ aufbaute, wurde schon vor der Oktoberrevolution vorgeschlagen und debattiert. Aber MARX und besonders ENGELS haben in diesem Punkt ihren westlichen Chauvinismus nicht ablegen können.

Die nachrevolutionäre Politik LENINS scheint diese Vorliebe für den Westen weiter im orthodoxen Zweig des klassischen Marxismus verankert zu haben. Nachdem er an die Macht gekommen war, hat er nicht nur die Industrialisierung Rußlands betrieben (angeblich auf einer Staatsgrundlage und nicht auf einer kapitalistischen Grundlage), sondern versuchte auch, einen Sozialismus „von oben“ zustande zu bringen, einen vertikalen Sozialismus, mit wenig Vertrauen in den Prozeß, ihn sich von unten vom Volk her entwickeln zu lassen. Um den „historischen Prozeß zu beschleunigen“, wie dies genannt wurde, war es notwendig, dem Volk viele äußerliche Elemente aufzuerlegen, wobei es zu viel Gewalt gegenüber den religiösen und kulturellen Empfindungen des Volkes kam. Man sollte nicht vergessen, daß LENIN (vielleicht beeinflusst durch das Ideal von TSCHERNYSCHESKI, den asiatischen Charakter des russischen Volkes zu zerstören – die „Aziatična“, wie man es nannte) einen Dampfwalzen-Sozialismus einführte, der rücksichtslos die religiöse und kulturelle Identität des Volkes plattwalzen wollte. Der Ruf nach einem proletarischen Internationalismus – in sich selbst durchaus berechtigt – war in Wirklichkeit der Eifer für die Verwestlichung. Darin übertraf er die christlichen Missionare seiner Zeit, die ein „universales Evangelium“ predigten, das in Wirklichkeit ihre enge ethnische Version desselben war. Die Breschnew-Doktrin ist eine Variation dieses intransigenten Vertikalismus.

Es ist wahr, daß LENIN viele theoretische Zugeständnisse für andere Wege des Sozialismus gemacht hat, wie sich im Fall der Mongolei z. B. zeigte, was moderne marxistische Apologeten mit Stolz vermerken.<sup>20</sup> Aber es hilft wenig, den Gründern des Marxismus das Recht zu verweigern, Menschen ihrer Zeit gewesen zu sein. Besser wäre es, eine besondere Anstrengung zu machen, um den Marxismus von seinem Eurozentrismus und kulturellen Kolonialismus zu reinigen. Er sollte sein Verständnis der afroasiatischen Religionen und Kulturen in Richtung ihres befreienden Potentials ändern und einheimische Wege zum Sozialismus entdecken – eine Art Aggiornamento wie das von MARKOW, ERNST und anderen marxistischen Intellektuellen der Leipziger Schule gegenüber den prä-kapitalistischen Gesellschaften Afrikas.<sup>21</sup> Solche Korrekturmaßnahmen sind darüber hinaus in der politischen Praxis von Afrikanern schon vorweggenommen worden. AMILCAR CABRALS „Marxismus“ belegt diese Aussage.<sup>22</sup> Mit einigem Vorbehalt könnte man auch LUMUMBA und NKRUMAH nennen. Asien hat HO CHI MINH. Sie haben wenig geschrieben,

<sup>20</sup> Vgl. z. B. *A Leap across Centuries* (ein Gruppenbericht über die Mongolei anlässlich des 60. Jahrestages der Revolution), in: *World Marxist Review* 24 (1981), 49–54.

<sup>21</sup> Vgl. JEAN ZIEGLER, *Elementi di una teoria sulle società socialiste precapitaliste*, in: S. AMIN u. a., op. cit. 42.

<sup>22</sup> Vgl. PATRIC CHABAL, *The Social and Political Thought of Amilcar Cabral: a Reassessment*, in: *The Journal of Modern African Studies* 19 (1981), 31–56.

aber vieles der Nachwelt durch ihre Praxis hinterlassen, die deshalb als „locus theologicus“ für jene gilt, die sich nach einer „Befreiungstheologie der Religionen und Kulturen“ sehnen. Diese afro-asiatische Kritik am marxistischen Okzidentalismus ist auch ein implizites Urteil über den militanten Flügel der lateinamerikanischen Theologie, der eine methodologische Kontinuität mit dem westlichen Marxismus und eine kulturelle Identität mit der europäischen Theologie beibehält. Ihre lateinamerikanische und marxistische Sprechweise erlaubt es ihnen nicht, eine ethnische Identität mit den rassischen Minderheiten in ihrer Theologie sich niederschlagen zu lassen. Die amerikanischen Indianer, die Schwarzen und die Asiaten stellen in gewissen Regionen ein Fünftel der südamerikanischen Bevölkerung.<sup>23</sup> Hat ihr einzigartiger Gemeinschaftssinn (z. B. der der indianischen *confradias*, der angeblich eine kulturelle Alternative zu den romanischen *hermanidaes*<sup>24</sup> darstellt) einen sichtbaren Einfluß gehabt auf die ekklesiologische Revolution der Basisgemeinschaften?<sup>25</sup> Wir stimmen mit den Marxisten überein, daß ein Konflikt zwischen den ethnischen und Klassenauseinandersetzungen die gesamte Befreiung eines Volkes gefährden kann. Aber diese Befürchtung – wenn sie verbunden wird mit der alten marxistischen Tendenz, Internationalismus mit Okzidentalismus zu verwechseln – könnte auch eine Entschuldigung sein, um das Lateinamerikanische zu verstärken. Tatsächlich bleibt der Rassismus ein Problem der Gegenwart, nicht nur eine Angelegenheit der kolonialen Vergangenheit.<sup>26</sup> Es ist keine Überraschung, daß selbst der Marxist LIPSCHÜTZ, der zugibt, daß diese nicht-romanischen ethnischen Gruppen selbstverwaltete „linguistische“ Republiken bilden sollten, sich eine hypothetische sozialistische Nation Lateinamerikas nur in spanisch-amerikanischen Begriffen vorstellen kann, weil er immer das sowjetische Modell vor Augen hat,<sup>27</sup> ein Modell nicht frei von kulturellen und linguistischen Kolonialismus Rußlands.<sup>28</sup> Es ist daher tröstlich festzustellen, daß die Teilnehmer der São Paulo Konferenz diese delikate Frage angepackt haben,<sup>29</sup> obwohl sie im Schlußdokument dieses Problem nur mit einer flüchtigen Bemerkung berührten.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> P. G. CASANOVA, *Le Minoranze Etniche in America Latina: dal sottoviluppo al socialismo*, in: S. AMIN u. a., op. cit. 96.

<sup>24</sup> Vgl. JOHN SWETNAM, *Class-based and Community based Ritual Organization in Latin America*, in: *Ethnology* 17 (1978), 425–438.

<sup>25</sup> Bei der CELAM-Begegnung in Cartagena, Juli 1980, wurde die Kirche eingeladen, die afro-amerikanischen kulturellen Werte zu studieren, zu verteidigen und zu fördern. Vgl. *Misiones Extranjeras* 2 (1981), 217.

<sup>26</sup> Vgl. R. R. BURGOA, *Clase y Raza en los Andes*, ibid. 269ff.

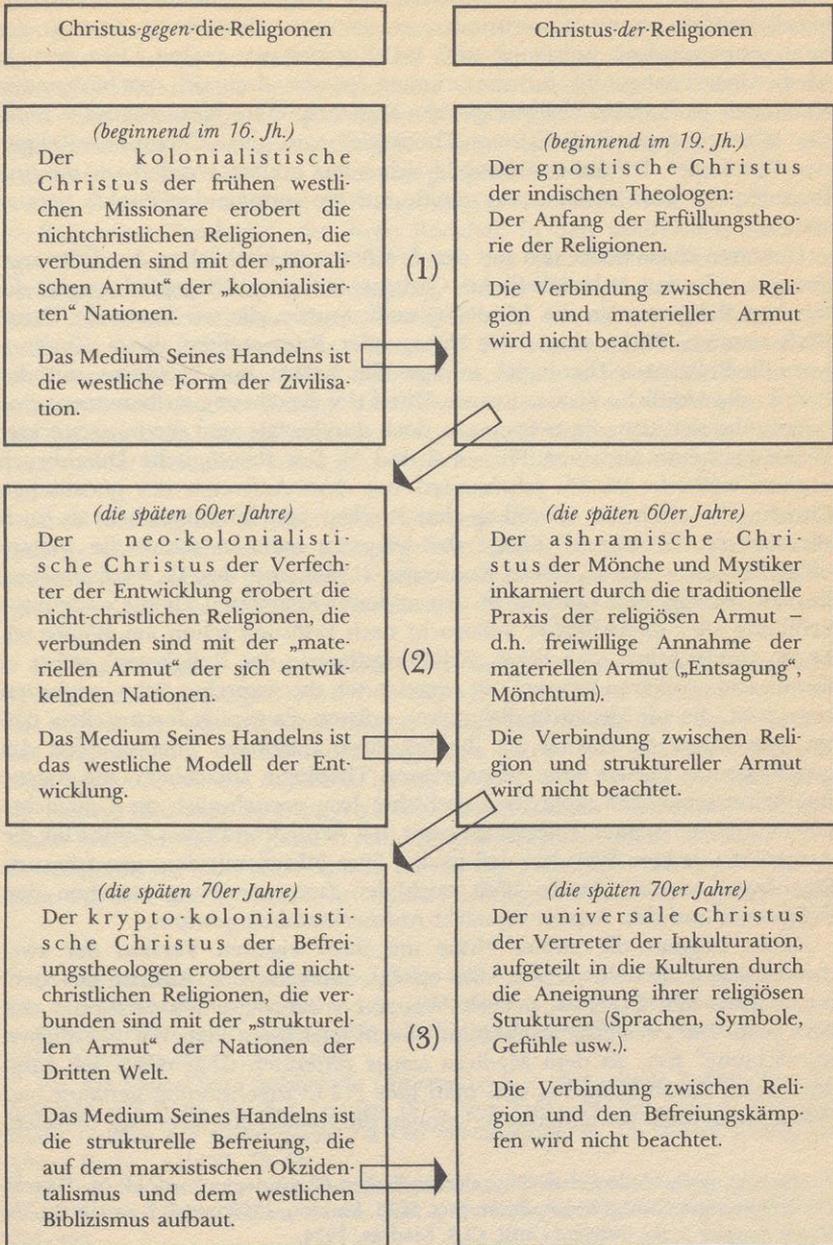
<sup>27</sup> CASANOVA, op. cit. 118.

<sup>28</sup> Den Sowjets wird der Vorwurf gemacht, sie versuchten die Asiaten in der UdSSR zu russifizieren und zu verwestlichen. Die sowjetische Apologetik kann diese Vorwürfe nicht voll widerlegen. Vgl. z. B. Z. S. CHERTINA, *The Bourgeois Theory of Modernization and the Real Development of the Peoples of Soviet Central Asia*, in: *The Soviet Review* 22 (1981), 77f.

<sup>29</sup> Torres and Eagleson, op. cit. 5, 15f, 42–45 u. a.

<sup>30</sup> ibid. 234.

CHRISTUS UND DIE RELIGIONEN  
 ÜBERBLICK ÜBER EINE POLARISIERUNG



(1)

(2)

(3)

### 3. Befreiung und Inkulturation: Die Geschichte einer Spannung

Einige Theologen zeigen eine übertriebene Sorge für die Inkulturation, die gleichermaßen streng zu verurteilen ist, wenn der historische Kontext der Spannung zwischen Befreiung und Inkulturation ins rechte Licht gerückt wird. Unser Schaubild tut dies, indem es die drei sich nachfolgenden Versionen der beiden christologischen Gesichtspunkte hintereinander reiht: die „Christus-gegen-die-Religionen-Theologie“ und die „Christus-der-Religionen-Theologie“. Da dieses Schaubild sich selbst erklärt, werden wir die drei Perioden nur kurz streifen und gerade nur die springenden Punkte herausstellen.

Die erste Phase deckt sich mit der Ära des euro-kirchlichen Ausdehnungsdranges, als der kolonialistische Christus auf den Kriegspfad gegen die falschen Religionen in die Länder gesandt wurde, die wir heute die Dritte Welt nennen. Nicht einmal DE NOBILI oder RICCI stellten diese „Christus-gegen-die-Religionen-Theologie“ infrage. Sie hatten nur Probleme mit der Politik, die westliche Zivilisation als Mittel der Bekehrung zu benutzen, eine Politik, die sich trotz ihres Protestes doch durchsetzte und die in versteckter Weise bis heute andauert (Phasen 2 und 3). Der theologische Durchbruch begann vielleicht im 19. Jahrhundert mit dem Auftreten des gnostischen Christus. Er erscheint sowohl in den Werken von hinduistischen als auch christlichen Theologen.<sup>31</sup> Einige der letzteren nahmen schon die spätere offizielle Lehre der Lambeth Konferenz (1930) und des II. Vatikanischen Konzils vorweg, daß Christus in den anderen Religionen als die endgültige Erfüllung aller menschlicher Sehnsucht nach Erlösung schon am Werke sei. Es ist offensichtlich, daß diese „Erfüllungstheorie der Religionen“ selbst in ihrer nachkonziliaren Fassung mit eingebauten theologischen Schwierigkeiten besetzt ist, die wir hier nicht diskutieren müssen. Es genügt festzustellen, daß sie eine abstrakte Theorie ist, die bei ihren religiösen Überlegungen das grundlegende Thema einer jeden echten Theologie ausschließt: die ARMEN. Beinhaltet schließlich nicht die Geschichte Jesu vornehmlich die Geschichte des Gottes der Armen, eines Gottes mit den Armen und eines Gottes für die Armen? Es ist kein Wunder, daß in den 60er Jahren mit dem gewachsenen Bewußtsein um die Dritte Welt auch der Zusammenhang zwischen den Religionen und den Armen verstärkt Aufmerksamkeit gewann.

Damit beginnt die zweite Phase mit ihrer eigenen Version der zwei theologischen Gesichtspunkte. Da erfolgt zunächst der Auftritt des neokolonialistischen Christus, der als Wappen voranträgt: den Missionar mit dem Jeep. Die „westliche Zivilisation“ macht jetzt ihren Platz der „westlichen Entwicklung“ frei, als dem Medium seiner rettenden Gegenwart. Ich kann mich noch daran erinnern, daß man dies Prä-Evangelisierung genannt hat! Wie können auch die anderen Religionen die Armen aus ihrer Not befreien,

<sup>31</sup> Für eine umfassende Behandlung der „indischen Christologien“ vgl. M. M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance*, SCM, London, 1969 und S. J. SAMARTHA, *The Hindu Response to the Unbound Christ*, CLS, Madras, 1974.

da diese Religionen selber Teilursache für ihre Unterentwicklung sind und Technologie und Fortschritt einzigartige christliche Leistungen sind, dazu bestimmt, die nichtchristlichen Massen von ihren abergläubischen Traditionen zu befreien.<sup>32</sup> Es war einer kleinen abweichenden Minderheit vorbehalten, die Meinung zu vertreten, daß nichtchristliche Weltanschauung eine gesündere Philosophie der Entwicklung hervorbringe, wie dies sich bei der Sarvodaya-Bewegung in ihrer früheren Phase zeigte<sup>33</sup> oder daß im Prozeß der „Modernisierung“ die „evangelischen“ Werte der anderen Religionen und Kulturen auf dem Altar des Mammon geopfert würden.<sup>34</sup>

Eine Gegenthese zum Entwicklungsdenken kam jedoch von der „Christus-der-Religionen-Theologie“, die ihren Rückhalt in den zahlreichen Ashrams und ihren Gegenständen fand, die schon seit Jahrzehnten bestanden. Sie verkörperten den Geist der Entsagung, der in vielen Kulturen eine große Rolle spielt, und drückten damit ihre Solidarität sowohl mit den Armen als auch mit ihren Religionen aus. Materieller Fortschritt muß nicht notwendig auch menschliche Entwicklung bedeuten, noch ist materielle Armut in sich selbst menschliche Verarmung. Der Christus des Ashram bekämpfte keines der beiden. Sein Angriff richtete sich nur gegen das, was diese Polarität verursachte: Gier, der Dämon in und der Feind aller authentischen Spiritualität.

Aber hier lag die Schwierigkeit. Die organisierte Natur der Gier wurde nicht gesehen. Während der Kampf geführt und auch teilweise innerhalb der Mauern der Ashrams gewonnen wurde, wuchsen die Armen – das Abfallprodukt der Kapital anhäufenden Plutokraten dieser Welt – sowohl an Zahl und Bedürftigkeit.

Konnte ihr Kampf um das nackte Überleben gelingen, wenn das sündhafte System nicht angegangen wurde? Solange die mönchische Armut nicht durch das Stigma der Solidarität mit diesem Kampf beschmutzt ist, wird sie immer das Statussymbol eines Kunden-fangenden Gurus bleiben. Der Anspruch, dem Reichtum entsagt zu haben, ist die Eitelkeit aller Eitelkeiten, wenn jene, die keinem Reichtum zu entsagen haben, davon keinen Vorteil haben. Es gibt schon Präzedenzfälle in JESUS, in seinem Vorläufer JOHANNES, in GANDHI, seinem Bewunderer aus dem Hinduismus, für die die freiwillige Armut nicht nur in dem Verzicht auf Mammon im mikro-ethischen Bereich der eigenen Seele

<sup>32</sup> Die bekannteste Darstellung dieser These war damals A. TH. VAN LEEUWEN, *Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisierung*, Stuttgart-Berlin 1966. Sie wird auch aufgegriffen von P. GHEDDO, *Why is the Third World Poor?* Orbis Books, New York, 1973, besonders 30–37 und passim.

<sup>33</sup> Vgl. das Kapitel über *buddhistische Ökonomie* in: E. F. SCHUMACHER, *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*, London 1973, New York 173. Vgl. auch K. ISHWARAN, *Bhakti Tradition and Modernization: The Case of Lingayatism*, in: *The Journal of Asian and African Studies* 15 (1980), 72–82.

<sup>34</sup> Eine einfühlsame und verständnisvolle Kritik, die für diese Zeit repräsentativ ist, findet sich bei DENIS GOULET, *On the Goals of Development*, in: *Cross Currents* 18 (1968), 387–405.

bestand, sondern in der Verurteilung ihrer Handlanger in der makroethischen Ordnung der religiös-politischen Institutionen.

Es ist traurig, daß während früher der Feudalismus einige Klöster zu Oasen des Überfluß in den Wüsten von Armut verwandelte und so in die Hände der heutigen Revolutionäre überantwortete, die die Mönche z w a n g e n , f r e i w i l l i g e Armut für den Nutzen der Massen zu leisten (wie dies in Tibet und in der Mongolei geschah), heute der Kapitalismus einige Ashrams, Zen-Hallen und Gebetszentren den Zugriff von geldanhäufenden Managern überantwortet hat, die sie wegen des Zaubers der Ruhe besuchen und dann unbekehrt und ohne Reue wieder verlassen, bis eine andere Revolution diese unheilige Allianz mit dem Mammon wieder zerstören wird. Haben wir nicht auch von Mystikern gehört, die durch die Ausfuhr von Meditation zum Westen Dollar spinnen? Genauso wie Gummi, Kaffee oder Kupfer wird auch unsere „Spiritualität“ im Westen verarbeitet und kehrt dann verteuert zurück – mit hochtrabenden Etiketten („Transzendente Meditation“) nur vor Ort zu gebrauchen! Wer ist der Nutznießer? Und was ist mit dem Greuel des Kastenwesens und der Diskriminierung der Geschlechter, alles Erscheinungen, die von der religiösen Billigung leben? Wieviele Gebetszentren haben sich darum gekümmert oder es gewagt, dagegen anzugehen? Der Christus des Ashram scheint nicht empfindsamer den Ansprüchen der Gerechtigkeit gegenüber gewesen zu sein als der neo-kolonialistische Christus.

Es ist wichtig festzustellen, daß die dritte Phase zu einer Zeit begann, als das Pendel der Politik für einen Augenblick auf der linken Seite anhielt, bevor es dann seinen gegenwärtigen Ausschlag nach rechts begann, ausgelöst durch die umfassende Krise in den sozialistischen Ländern und dem Aufstieg des Reaganismus. Enttäuschung über doktrinäre Theologien und Ernüchterung sowohl mit dem „Glauben an die Entwicklung“ und „Mystizismus“ der voraufgegangenen Epoche bedeuteten Brennstoff für das Feuer des wachsenden Befreiungsfiebers in den sich ausdehnenden Kreisen von christlichen Aktivisten in unserem Teil der Welt. Es war zu diesem Zeitpunkt, daß die lateinamerikanische Theologie (hier gleichgesetzt mit Befreiungstheologie), mit einem zehnjährigen Reifungsprozeß hinter sich, die afro-asiatischen „Einheimisch-Macher“ aus ihrer ethnozentrischen Lähmung aufzuwecken begann, genauso wie sie zuvor die euro-amerikanischen Theoretiker aus ihrem dogmatischen Schlummer gerissen hatte. Es ist verständlich, daß einige asiatische Theologen mit linken Tendenzen das Befreiungslied in einem Takt zu singen begannen, der nicht mit dem nicht-lateinamerikanischen Rhythmus ihrer eigenen Kulturen harmonierte. Der „Herr des Tanzes“ war Christus der Befreier, der die Armen nicht nur von ihrer Armut befreite, sondern auch von ihren traditionellen Religionen, die die sündigen Systeme unterstützten. Genauso verständlich ist es aber auch, daß im Gegenzug der inkarnierte Christus der Vertreter der Inkulturation auf der anderen Seite aufstand.

Genauso wie eine bestimmte Richtung innerhalb der Befreiungs-Theologie selbst heute noch das koloniale Evangelium der Vergangenheit vertreibt, wie dies oben im 2. Teil gezeigt wurde, so zeigt auch die große Masse der Schriften, die auf den immer zahlreicher werdenden Seminaren über Inkultu-

ration hervorgebracht wird, kein wesentliches Abrücken vom engen Blickwinkel der vorausgegangenen Epoche, die ganz auf Religion und Kultur fixiert war und nur geringe Aufmerksamkeit dem kolossalen Skandal der institutionalisierten Not widmete, die eine Herausforderung jeder Religion darstellt. Die defensive Einstellung gegenüber der These der Befreiungstheologie mag diese Blindheit zum Teil erklären. Die Implikationen dieser Begrenzung sind ernst und ich habe sie anderswo<sup>35</sup> deutlicher dargestellt. Nichtsdestoweniger werden wir diese Diskussion im zweiten Teil wieder aufgreifen. Nachdem wir das Potential an Befreiung und Revolution in den nichtchristlichen Religionen dargestellt haben – etwas, das sowohl die Vertreter der Befreiungstheologie (die Gruppe jedenfalls, die wir hier kritisieren) als auch die der Inkulturation übersehen haben, was aber gerade das Kernstück einer „Dritte-Welt-Theologie der Religionen“ darstellt.

## II.

### AUF DEM WEG ZU EINER DRITTE-WELT-THEOLOGIE DER RELIGIONEN

#### 1. *Die Erscheinung der Religion in der Dritten Welt: Ihre Anatomie*

Jeder Theologe sollte um die Tatsache wissen, daß ein umfassender Teil der Information hinsichtlich der Religionen und der Kulturen in der Dritten Welt durch euro-amerikanische Forschungszentren verarbeitet und verbreitet wird. Die Erste Welt hat noch immer das Monopol an den Mitteln, die für solche Forschungen notwendig sind: Geld und Kommunikationsmittel, akademisches Prestige und Personal, so daß auch die so viel gepriesene „Beobachtungsmethode in Teilhabe“ in der Anthropologie sich als eine andere Form der westlichen Dominanz herausgestellt hat.<sup>36</sup> Die westliche Selbstbefangenheit, die die Befreiungstheologie, wie aber gezeigt, nachweislich mit einer auf MARX und BARTH zurückgehenden Tradition in sich aufgenommen hat, ist nur die Spitze des Eisbergs. Es gibt tiefersitzende Einstellungen, die wir alle unter Einschluß des hier Schreibenden, im Lauf unserer wissenschaftlichen Ausbildung erworben haben, da wir alle von denselben Quellen in unserem Verständnis der Religionen als einer globalen Erscheinung abhängig sind.

Denn wie EVANS-PRITCHARD selbst festgestellt hat, haben Generationen von Wissenschaftlern, die über Religion geschrieben haben (TAYLOR, FRAZER, MALINOWSKI, DÜRKHEIM, FREUD und ihre Nachfolger), in ihrer ehrlichen Suche nach der Wahrheit nur gegen die Religion reagiert, in der sie aufgewachsen waren.<sup>37</sup> In der Auseinandersetzung mit ihren Versuchen, die Religion zu

<sup>35</sup> Vgl. das Referat, das ich auf dem SEDOS-Seminar in Rom, März 1981, zum Thema *The Mission of the Local Church and the Major Religious Traditions* gehalten habe und das demnächst bei Orbis Books, New York erscheinen wird.

<sup>36</sup> Für eine kraftvolle Darlegung dieser These vgl. E. T. JACOB-PANDIAN, *Anthropological Fieldwork, Empathy and the Crisis of the Apocalyptic Man*, in: *Man in India* 55 (1975), 281–297. Vgl. ebenfalls EPELI HAN'OFA, *Anthropology and Pacific Islanders*, in: *Man in India* 55 (1975), 57–66.

<sup>37</sup> EVANS PRITCHARD, *Religion and the Anthropologists*, in: *Practical Anthropology* 19 (1972), 193, 205 zitiert nach STIPE, Artikel im folgenden zitiert, 120.

erklären, indem sie sie weg-erklärten, haben Theologen wie BARTH versucht, das Christentum dadurch zu retten, daß sie es über das Reich der Religion stellten, wobei sie indirekt ihren anti-religiösen Theorien eine biblisch-theologische Begründung gaben.

Ein jüngerer Forscher, C. E. STIPE, hat die Krankheit der westlichen Anthropologen als „Funktionalismus“ diagnostiziert, der mit den Religionen fertig zu werden versucht, indem er sie als überflüssig für die Kulturen hinstellt, die gerade untersucht werden.<sup>38</sup> Indem sie den zentralen Aspekt der Religion als etwas verstehen, das außerhalb der natürlichen menschlichen Erfahrung liegt, befassen sie sich mit dem Ritus und nicht mit dem Bedeutungs- und Glaubenssystem, behandeln sie die sozialen Beziehungen, ohne sich um die Weltanschauung zu kümmern, die die Religionen verkörpern. Ein interessantes Beispiel ist das von SIERKSMA, der LANTERNARI vorwirft, die Anthropologie verlassen und sich der Theologie verschrieben zu haben,<sup>39</sup> nur weil er feststellte, daß das Christentum anders als die messianischen Bewegungen, die mehr am menschlichen Heil auf dieser Erde interessiert sind, „transzendent“ sei.<sup>40</sup> Die marxistische Interpretation der Mau-Mau-Bewegung als bloßer Ausdruck kenianischen Nationalismus oder des Melanesischen Cargo Kults als rein ökonomische Erscheinung teilt diesen westlichen Hang zur Verkürzung. Dies verhindert, wie STIPE anmerkt, daß westliche Anthropologen die Rolle der Religion im Verhältnis zum kulturellen Wandel richtig einordnen können.<sup>41</sup>

Ist es nicht dasselbe Vorurteil, das den Theologen (sei er nun Vertreter der Befreiung oder der Inkulturation) daran hindert, der Religion eine positive Rolle im Befreiungskampf und revolutionären Wandel zuzuordnen? Deshalb möchten wir vorschlagen, daß die vorhandenen Untersuchungen über die Religionen mit kritischen Augen durchgegangen werden und daß neue Feldforschungen auf diesem Gebiet aus der Sicht der Dritten Welt, der „Völker, die sich um gesamt-menschliche Befreiung bemühen“, unternommen werden. Mit diesen Warnungen möchte ich die Anatomie der Erscheinung der Religion in der Dritten Welt beginnen.

Meine erste Beobachtung ist, daß Religion und Kultur in den Stammesgesellschaften überall in der Dritten Welt vollständig zusammenfallen. Die Kultur ist nur ein anderer Ausdruck der Religion. Aber da die Religionen einander immer in und durch ihre jeweiligen kulturellen Selbstdarstellungen begegnen, gibt es feine Differenzierungen zwischen „Religionen“ und „Kulturen“. So kann man manchmal von mehreren Kulturen innerhalb einer Religion sprechen und andersherum von vielen Religionen innerhalb einer

<sup>38</sup> CLAUD E. STIPE, *The Role of Religion in Culture Change*, in: *Christian Scholar's Review* 10 (1981), 117ff.

<sup>39</sup> F. SIERKSMA, in: *Current Anthropology* 6 (1965), 455.

<sup>40</sup> VITTORIO LANTERNARIA, *The Religion of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*, Mentor Books, New York 1963, 312.

<sup>41</sup> STIPE, op. cit. 121. Für konkrete Beispiele siehe ibidem 124–128. Vgl. auch ISHWARAN, op. cit. 80–82.

Kultur. Den ersten Fall haben wir in den drei missionarischen Religionen: dem Buddhismus, dem Islam und dem Christentum (die ich hier in der absteigenden Ordnung ihrer kulturellen Differenzierung anführe). Was die Kulturen angeht, die mehrere Religionen in sich einschließen, so lassen sich eine ganze Reihe nennen, z. B. Buddhismus und Hinduismus in Nepal, Taoismus und Konfuzianismus in China, Buddhismus und Schintoismus in Japan, oder Hinduismus und Islam auf Java. In einigen Fällen verhält sich die Kultur einer Religion zu einer anderen wie Gastgeber zum Gast. Diese Ausdrücke besitzen daher eine begriffliche Elastizität, die die Komplexität der Wirklichkeit ihnen vermacht hat. Aus Gründen, die in unseren Eingangsmerkungen oben miteingeschlossen sind, sprechen wir vornehmlich von den Religionen als unserem hauptsächlichsten Gesichtspunkt und nur am Rande über Kultur.

Mit diesen Vorbemerkungen möchte ich versuchen, die verschiedenen Schichten der Religiosität, die in das exquisite kulturelle Gewebe der Dritten Welt gewoben sind, auszufalten. Tatsächlich lassen sich ungefähr drei nennen. Das Ineinanderschießen der ratio-linguistischen Linien innerhalb der sog. Schriftreligionen muß zuerst erwähnt werden.

Die sogenannten Schriftreligionen der Welt stammen alle aus den drei Vorratsbehältern der asiatischen Spiritualität, wobei jede ihre eigene ratio-linguistische Sprache hat: das Semitische (Judentum, Islam und Christentum), das Indische (Hinduismus, Jainismus und Buddhismus) und das Chinesische (Taoismus, Konfuzianismus). Diese Ströme der Religiosität haben sich nicht auf die Nachbarschaft ihrer Ursprünge beschränkt, sondern sind jenseits ihrer linguistischen Grenzen mäandriert, selbst über die Kontinente hinweg, dabei die Welt und ganz besonders Asien mit einer Fülle von hybriden Kulturen überschwemmend. Die semitische Religiosität des Islam durchdringt z. B. sowohl die malaiisch-polynesischen als auch die indo-arischen Kulturen von Indonesien bzw. Pakistan, während sie auch viele afrikanische Stämme durchdringt. Der Hinduismus hat das Leben sowohl der drawidischen wie auch der indo-arischen Völker Indiens fest im Griff, wobei er zugleich auch als die unterschwellige Grundlage vieler südostasiatischen Zivilisationen dient. Der Buddhismus, der in seiner ursprünglichen indischen Fassung nur noch in Sri Lanka erhalten ist, hat verschiedene Kulturen dadurch verändert, daß er sich von ihnen verändern ließ, so daß man von ural-altaischer, malaiisch-polynesischer, sino-tibetanischer, japanischer und indo-arischer Form der buddhistischen Kultur sprechen kann. Auch das Christentum kann einige bescheidene Ansprüche in dieser Hinsicht machen.

Ein zweiter Typ der Kreuz-Befruchtung findet zwischen diesen Religionen und den Stammesreligionen statt. Tatsächlich fällt dieser Prozeß mit dem Vorgang zusammen, den wir oben beschrieben haben, in dem eine Schriftreligion Bürgerrecht in einer anderen linguistischen Zone erhält. Es ist zu bedauern, daß unsere theologischen Handbücher, die sich mit den nicht-christlichen Religionen befassen, sich vornehmlich auf diese Schriftreligionen oder, wie die Soziologen sie nennen, die „großen Traditionen“ konzentrieren.

Aber die Bauernschaft und das Proletariat der Dritten Welt sind zum großen Teil Träger einer nichtschriftlichen oder regionalisierten traditionellen Religiosität, entweder innerhalb des Rahmens einer größeren Religion (der sog. „volkstümliche Buddhismus“, „volkstümliche Taoismus“, „volkstümliche Hinduismus“ und in Lateinamerika die „Volksfrömmigkeit“) oder vollständig außerhalb jeder Schriftreligion (z. B. die Stammesreligionen, die noch nicht unter den Einfluß der vorigen gelangt sind). Das war der Grund, warum wir auf der asiatischen theologischen Konsultation dafür plädierten, daß diesen Religionen die ihnen gebührende Aufmerksamkeit gewidmet werde,<sup>42</sup> die Glaubensformen und -praktiken, die noch nicht in schriftliche Formeln gepreßt wurden, sondern mit der Zeit gehen und daher eine Flexibilität haben, die unabdingbar ist für sozialen Wandel.

Da alle Schriftreligionen als mündliche Überlieferungen begonnen haben und da die heutigen traditionellen Religionen notwendig früher oder später ihr heiliges Erbe auch in schriftliche Form bringen müssen, ziehen wir es vor, auf die beiden anderen Worte zurückzukommen, die wir bei einer anderen Gelegenheit geprägt haben, um sie zu beschreiben: „Metakosmische“ (nicht zu verwechseln mit „a-kosmischen“) und „kosmische“ Religionen.<sup>43</sup> Die erste Form der Religion definiert ihre Erlösungslehre in Ausdrücken eines metakosmischen „Jenseits“, das/der von der menschlichen Person als heilskräftiges „Innen“ verinnerlicht werden kann, entweder durch den agapischen Weg der erlösenden Liebe oder durch den gnostischen Weg der befreienden Erkenntnis. Darin liegt der Hauptunterschied zwischen den biblischen und den meisten nichtbiblischen Religionen. Die kosmischen Religionen auf der anderen Seite drehen sich mehr, wie schon das Wort sagt, um die kosmischen Mächte, normalerweise im Deutschen mit „Göttern“, „Gottheiten“ oder „Geistern“ übersetzt. Sie beziehen sich auf Naturerscheinungen (oft personifiziert), wie auch auf die Geister alter Helden und der eigenen Ahnen, ohne die „abgeschiedenen Seelen“ und die „Heiligen“ des Volkchristentums auszuschließen. Aus diesem Grund muß man den Konfuzianismus zu den kosmischen Religionen rechnen, auch wenn er eine schriftliche Basis hat. Hinzu kommt, daß überall da, wo zwei Religiositäten sich vermischt haben, der Genius des gemeinen Mannes eine Synthese geschaffen hat, die der oberflächliche Beobachter leicht als „Synkretismus“ mißverstehen. Deshalb hat RICHARD GOMBRICH vorgeschlagen, das Wort „Akkretismus“ in einem solchen Fall zu gebrauchen. Denn in den Mischkulturen, die daraus hervorgehen, lernt der „homo religiosus“ seine lokal bestimmten kosmischen Anliegen (Nahrung, Ernte, Regen und Sonne, Überflutungen und Trockenheiten, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Heirat und Politik) mit der heilsmäßigen Ausrichtung seines Lebens auf ein metakosmisches Jenseits<sup>44</sup> in Übereinstimmung zu bringen. Daher ist der bi-disziplinäre Ansatz von Exegeten zu begrüßen, die sich der Anthropologie zuwenden (DUMONT,

<sup>42</sup> A. PIERIS, op. cit. Anm. 2, 77.

<sup>43</sup> Ibidem 78.

<sup>44</sup> Vgl. das Schaubild, ibidem 83.

BECHERT, GOMBRICH), um die hermeneutische Entsprechung zwischen dem Buch und den Glaubensvorstellungen, der Schrift und der Tradition, dem geschriebenen Text und dem lebenden Kontext zu beachten. Denn die volkstümliche Hermeneutik der alten Geschichten offenbart die andauernde schöpferische Antwort auf heutige Wirklichkeit durch das Volk. Die Erscheinung des „Akkretismus“ leitet über zu meiner dritten Bemerkung. Keine größere Religion könnte außerhalb ihres Ursprungsgebiets gelangt sein und in den Leben der Massen sich inkarniert haben, wenn sie nicht ihre Wurzeln tief in die Volksfrömmigkeit eines jeden Stammes und jeder Rasse getrieben hätte.<sup>45</sup> Mit anderen Worten, historisch und phänomenologisch gesprochen, es könnte keiner metakosmischen Religion gelungen sein, institutionellen Einfluß auf das Volk zu gewinnen, es sei denn, auf der Grundlage der Volksfrömmigkeit. Das Gegenteil hingegen trifft nicht zu. Denn es ist möglich und in der Tat gibt es das, daß Stammesreligionen unabhängig von, wenn auch offen für, Schriftreligionen existieren.

Die Abläufe von Massenbekehrungen erlauben uns eine andere wichtige Bemerkung. Wie schon an anderer Stelle festgestellt,<sup>46</sup> sind Massenbekehrungen von einer Erlösungsreligion zu einer anderen selten, wenn nicht gar unmöglich, es sei denn unter politischem Druck. Aber der Wandel von einer Stammesreligion zu einer metakosmischen Erlösungslehre ist ein spontaner Vorgang, in der die erstere, ohne ihren eigenen Charakter zu verlieren, die volkstümliche Grundlage für die letztere abgibt. Da es sich um kosmische Religionen handelt, sind sie in jeder Bedeutung des Wortes „diesseitig“ und fühlen sich oft von gewissen „Vorteilen für die Gemeinschaft“ gedrängt, den institutionellen Rahmen einer Schriftreligion anzunehmen.<sup>47</sup> (Letztere, gewöhnlich dem Wandel abhold, benutzt paradoxerweise ihre „jenseitigen“ Lehren dazu, ihre „diesseitigen“ Institutionen zu stärken.) Die Kasten und Stämme in Indien, die das Christentum oder häufiger den Buddhismus oder Islam in breitem Umfang angenommen haben, belegen diese Aussage. Eine bessere Verdeutlichung bieten die missionarischen Auseinandersetzungen zwischen dem Christentum und dem Islam. Nach dreieinhalb Jahrhunderten verstärkter Bekehrungsversuche, gelang es der kolonialen Christenheit in Indonesien etwas mehr als zwei Millionen Bekehrungen aus dem „Islam“ zu gewinnen und selbst diese kamen vornehmlich aus Nordsumatra, den Molukken, Amboina und anderen äußeren Inseln, wo die Stammeskultur stark war. Die christlichen „Erfolge“ unter den Stämmen an der atlantischen Küste Afrikas verglichen mit dem miserablen Fehlschlag im islamischen Afrika – mit der Ausnahme eines geringen Erfolgs unter den Bergstämmen der Kabylen<sup>48</sup> – weisen in dieselbe Richtung.

Schließen möchte ich mit einer fünften Bemerkung. Die Stammes- und Clan-Gesellschaften sind in ihrer starken religiös-kulturellen Bindung niemals

<sup>45</sup> Ibidem 78.

<sup>46</sup> Ibidem 79.

<sup>47</sup> Für einige Fallbeispiele vgl. STIPE, op. cit. 124–128.

<sup>48</sup> Vgl. G. H. JANSEN, *Militant Islam*, Harper & Row, New York 1979, 54–56. Obwohl tendenziös, eröffnen diese Seiten doch eine Perspektive.

gegen die Gefahr von Konflikten zwischen den Stämmen gefeit. Der Tribalismus – der oft gleichgesetzt wird mit spalterischem Provinzialismus – kann ideologisch von den Feinden des sozialen Wandels ausgebeutet werden. Die Strategie des „Teile und herrsche!“ kann Befreiungsbewegungen zum Scheitern bringen, wie wir weiter unten zeigen werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß wir die Anatomie der Erscheinung der Religion zunächst in den Ausdrücken einer Vermischung der ratiolinguistischen Linien innerhalb der Schriftreligionen beschrieben haben und in einem zweiten Schritt in den Begriffen der fünf Folgerungen, die sich durch die „Akkretion“ von kosmischen Religionen in metakosmische ergeben. Es ist da noch eine andere Interaktion, die wir beachten müssen, damit das Bild vollständig sei: jene zwischen diesen Religionen und den verschiedenen sozio-politischen Ideologien. Damit kommen wir zum Kern unserer Untersuchung: Religion und Revolution.

## 2. Der revolutionäre Anstoß in den Religionen und die Rolle der Ideologien

LUNATSCHARSKI, der erste Volkskommissar für das Bildungswesen der Sowjetunion, machte folgendes Bekenntnis über die Religion. „Sie ist wie ein Nagel“, so erklärte er, „je härter man draufschlägt, umso tiefer geht er ins Holz.“<sup>49</sup> Durch die Religionsverfolgung würden die Revolutionäre die Religion kaum töten, sondern sie noch reaktionärer machen. Andererseits könnte eine Religion, durch ein Unterdrückungsregime herausgefordert, ihr Potential für einen radikalen Wandel freisetzen. Eine wahre Revolution darf sich daher nicht gegen die Religion in ihrer Gesamtheit richten. Eine Revolution, die erfolgreich ist, bewirkt gewöhnlich eine kathartische Erneuerung der Religion selber. Nach sieben Jahrzehnten Marxismus kann man dies bestätigen. CHE GUEVARA hat dies gefühlt, als er sagte: „Nur wenn Christen den Mut haben, mit ganzem Herzen ein revolutionäres Zeugnis zu geben, wird die lateinamerikanische Revolution unbesiegbar werden.“<sup>50</sup> Mit dieser Phrophezeiung scheint er das Thema für ein neues Kapitel in der Geschichte der marxistischen Ideologie und der christlichen Religion vorgeschlagen zu haben; ein Kapitel, das Nikaragua unter Todesqualen dabei ist, für die Nachwelt aufzuschreiben.

Dies trifft noch mehr zu für andere Religionen, die einen umfangreicheren Halt in der Dritten Welt als das Christentum haben. Es gibt keine wirkliche Befreiung, solange die Menschen nicht „religiös“ ihr gegenüber motiviert sind. Religiös motiviert zu sein, kommt aus der Tiefe des eigenen Selbst. Wir geben zu, daß diese Motivation auch durch fremde Ideologien hervorgerufen sein kann, wie die Geschichte oft beweist. Aber die Völker der Dritten Welt werden sich nicht leichten Herzens auf ein Abenteuer einlassen, wenn nicht ihre Lebensverhältnisse berührt und ihre Tiefen aufgewühlt sind durch Erwartungen, die auf der Linie der „kulturellen“ Verhaltensweisen ihrer

<sup>49</sup> Zitiert in: JAMES H. BILLINGTON, *Christianity in USSR*, in: *Theology Today* 36 (1980), 207.

<sup>50</sup> Zitiert in: CALA News Letter 8/4, März 1981, 1.

eigenen „religiösen“ Geschichte liegen und die natürlich von Ort zu Ort verschieden sind, wie wir dies im vorausgegangenem dargelegt haben.

Nehmen wir zum Beispiel die chinesische Bauernkultur, die gekennzeichnet ist durch eine Geschichte der Aufstände und vergleichen sie mit der Kultur der Bauern von Guinea, die eine solche Tradition nicht kennt – ein Beispiel, das AMILCAR CABRAL herausgestellt hat, der großen Wert auf die örtlichen kulturellen Unterschiede jeder sozialistischen Revolution gelegt hat.<sup>51</sup> Dies bedeutete für CABRAL nicht, daß Guinea unfähig für einen radikalen Wandel sei, sondern daß er seine eigene Kultur zu Rate ziehen müsse und nicht versuchen dürfe, ein fremdes Modell nachzumachen. Deshalb wollen wir etwas bei der afrikanischen Situation verweilen, die uns Dritte-Welt-Theologen manches lehren kann.

A. Die Stammesgesellschaften Afrikas können als „prä-kapitalistische sozialistische Gesellschaften“ beschrieben werden, wenn wir MARX richtig interpretieren, in der Weise, daß sie zum ausgewachsenen Sozialismus gelangen können, ohne durch den Schmelztiegel des Kapitalismus gehen zu müssen.<sup>52</sup> Auf der Grundlage der Statistiken der Weltbank versucht ZIEGLER das tanzanische Experiment von JULIUS NYERERE zugunsten dieser Theorie zu rechtfertigen.<sup>53</sup> Aber dies ist keine leichte Aufgabe, da sowohl koloniale als auch einheimische Elemente ihre „ideologischen“ Spuren in diesen Gesellschaften hinterlassen haben. Ich beziehe mich auf die örtliche Bourgeoisie und die feudalen Barone (um nicht die weißen Siedler in Rhodesien und Südafrika zu erwähnen), die die Macht von den Kolonialherren geerbt haben, so daß auch fortschrittliche Patrioten wie LUMUMBA und NKRUMAH nicht den Grundcharakter der nationalistischen Befreiungsbewegungen radikal verändern konnten. Mosambik zeigt uns eine andere Möglichkeit, wenn wir SERGIO VIEIRA, einem Minister und Mitglied der FRELIMO, zustimmen wollen.<sup>54</sup> Denn Portugal hatte anders als Großbritannien, Belgien und Frankreich, gute Gründe seinen Kolonien nicht einmal eine „Flaggen-Unabhängigkeit“ zu gewähren, sondern an der faschistischen Herrschaft<sup>55</sup> festzuhalten und damit eine kämpferische Auseinandersetzung hervorzurufen. Mosambik gab denn auch die Antwort. Die willkürliche Festlegung der zukünftigen Grenzen der afrikanischen „Nationen“ durch die Kolonialisten, die die rassische und stammesmäßige Zersplitterung vergrößerten und die örtliche Ausbeutung der Stammesloyalitäten, wurden zur gleichen Zeit angegriffen, um den Patriotismus in Übereinstimmung mit dem zwischen den Stämmen sich entwickelnden Proletarier-Bewußtsein zu bringen, wie sich dies am Beispiel der großen Opferbereitschaft des Volkes von Mosambik für die Befreiung Simbabwe zeigte.<sup>56</sup> Dies ist die afrikanische Antwort auf eine Ideologie unter gleichzeitiger Ablehnung einer anderen. Dieser Vorgang wird normativ für die Zukunft sein, weil Afrika der bei weitem am meisten ausgebeutete Kontinent ist.

Auf diesem Hintergrund sollte die Rolle der Schriftreligionen neu bewertet werden. Natürlich gibt es nur zwei Konkurrenten im Bekehrungs-Wettlauf in Afrika: Islam und

<sup>51</sup> CHABAL, op. cit. 42–54.

<sup>52</sup> ZIEGLER, op. cit. 38f.

<sup>53</sup> Ibidem 36.

<sup>54</sup> SERGIO VIEIRA, *Stages of Fundamental Changes*, in: *World Marxist Review*, January 1981, 15–20.

<sup>55</sup> Ibidem 15. Denn anders als Belgien, Frankreich oder England hat Portugal mit der Ausnahme des letzten Jahrhunderts kein Kapital angesammelt, sondern es für aristokratisches Gepränge ausgegeben, so daß es nicht in der Lage gewesen wäre, die Hauptstadt und die portugiesischen Siedler in den Kolonien zu unterhalten, wenn es ihnen nationale Unabhängigkeit gewährt hätte.

<sup>56</sup> Ibidem 17.

Christentum. Da die Regel des Spiels nach dem Motto geht: „Wer zuerst kommt mahlt zuerst“, wird eine Stammesgesellschaft, die sich schon einem der beiden Rivalen verschrieben hat, normalerweise dies nicht zugunsten des anderen rückgängig machen. Deshalb können wir gegen Ende dieses Jahrhunderts, wenn Stammes-Afrika zwischen Islam und Christentum so ziemlich verteilt sein wird, eine von drei Möglichkeiten erwarten oder vielleicht sogar alle drei: eine verhängnisvolle Auseinandersetzung, ein defensiver Kompromiß oder eine mutige Zusammenarbeit zwischen den beiden Religionen. Die erste Möglichkeit ist nicht unwahrscheinlich, während die dritte geboten erscheint, vorausgesetzt, man weiß, auf welchen Gebieten eine Zusammenarbeit wünschenswert ist. Ich möchte jede der Möglichkeiten kurz kommentieren.

Warum eine Auseinandersetzung? Das Christentum der Kolonialherren, das immer noch die afrikanische Kirche beherrscht, ist institutionell wegen seiner Geschichte der Feindseligkeiten mit dem Islam in Europa und in den Missionsgebieten behindert.<sup>57</sup> Es ist in seiner Glaubwürdigkeit im Einsatz für die afrikanische Einheit im Vergleich mit dem Islam gedemütigt. Durch sein Zögern, sich aus dem ideologischen Griff der Länder seiner Herkunft zu befreien, ist es behindert. Auf dem Gebiet der Pastoral ist seine Freiheit eingeschränkt, weil es die Befreiungskämpfe der Völker fürchtet. Wenn es nicht gänzlich sich ändern sollte, d. h. durch eine autonome einheimische Alternative ersetzt wird, dann wird es notwendigerweise dem Islam gegenüber überdefensiv sein und möge Gott verhüten, daß es alle greifbare auswärtige Hilfe herbeiruft, um sich selbst diesem Rivalen gegenüber zu verstärken. Sind nicht Rhodesien und Südafrika Präzedenzfälle gewesen? Die andere Alternative könnte der „Dialog“ sein – der Dialog von jener zweifelhaften Art, der gefördert und von den verschiedenen ideologischen Blöcken sogar finanziert wird, ein gefährlicher Kompromiß, der die befreiende Schärfe beider Religionen abstupfen würde. Der gesunde Menschenverstand müßte es daher nahelegen, daß ein Klima geschaffen wird, dem religiösen Eifer beider Religionen Zügel anzulegen, um eine prophetische Bewegung im Dienst an Gottes Armen zu schaffen durch eine sozio-politische Zusammenarbeit in einer gemeinsamen Theopraxis der Befreiung. Dies würde eine vorurteilsfreie Bekanntschaft mit dem Islam zur Voraussetzung haben.

B. Die Christen sollten deshalb einen Schritt zurücktreten und die gewaltige Stellung des Islam zu ermessen suchen, der mit Selbstbewußtsein an den Toren der Dritten Welt steht, wo er die am meisten verbreitete religiöse Kraft, mit der zu rechnen ist, darstellt. Durch die Massenmedien wird den Christen weismacht, daß der Islam auch der Ursprung religiösen Fanatismus und Fundamentalismus sei. CHOMEINI ist das offensichtliche Symbol, das ihnen da vorschwebt. Warum sollten wir also unsere Überlegungen nicht gerade auf den Iran konzentrieren und uns fragen, woher denn die Fanatiker kommen und wie eine Revolution geboren wird?

EQBAL AHMED, ein pakistanischer Gelehrter, fordert uns auf, die letzten hundert Jahre der Geschichte zu durchforschen, um herauszufinden, daß es sich hier um die achte größere Auseinandersetzung handelt, auf die sich eine islamische Nation einläßt, um ihre Souveränität gegen eine wirtschaftliche und militärische Ausbeutung durch den Westen zu verteidigen. Die religiösen Kleriker steckten mitten in diesem Kampf. Das Zugeständnis an REUTER (1872) und das Tabakabkommen an Major TALBOT (1895) waren die ersten beiden westlichen Schachzüge. Der dritte Aufstand richtete sich 1905 gegen das Abkommen mit D'ARCY, das dem Westen die iranischen Ölvorkommen sicherte, mit der Zustimmung des Monarchen, wie in den anderen Fällen. Dieser Aufstand hatte Erfolg darin, daß es ihm gelang, eine moderne konstitutionelle Regierung 1906 zu schaffen, die bald darauf 1911 vom zaristischen Rußland und

<sup>57</sup> JANSEN, op. cit. Kapitel 3 und 4.

Großbritannien abgelöst wurde. Die Opposition gewann wieder an Kraft 1919 im Kampf gegen den englisch-persischen Vertrag von LORD CURZON, der den Iran faktisch zu einer englischen Kolonie gemacht hätte. Dieser vierte nationale Sieg hatte nur eine Lebenszeit von zwei Jahren. Denn die Engländer brachten einen Staatsstreich zustande, der 1921 von REZA KHAN geleitet wurde. Auf diese Weise wurde die absolute Monarchie wieder errichtet mit KHAN als Diktator, Vater des berüchtigten Ex-Schah!

AHMED fügt hinzu, daß REZA KHAN von der westlichen Presse gefeiert wurde, weil er „Modernisierung und Verwestlichung unter der Leitung fremder Herrschaft“ herbeigeführt habe. Die Nationalisten warfen ihn 1941 aus dem Land, konnten ihre Herrschaft aber nicht konsolidieren, denn die Engländer führten eine Regentschaft ein, während der der zukünftige Schah unter kolonialer Bevormundung heranwuchs. Die Nationalisten unternahmen einen neuen Versuch 1950 und nach einem Kampf gelang es ihnen, neue Wahlen (nach der Verfassung von 1906) zu erzwingen, nach denen die Regierung MOSSADEK schließlich die Ölvorkommen des Iran verstaatlichte.

Dann begann Irans Alptraum: die CIA organisierte 1953 einen Staatsstreich gegen die Regierung MOSSADEK und setzte den Schah ein, den Tyrannen, der fast 200 000 Perser umbringen ließ – unter ihnen viele Dichter und Schriftsteller. „Der Reichtum des Iran wurde geplündert, in den Westen verbracht und verbraucht.“ Die islamischen Massen kämpften nicht allein gegen den Schah. Sie kämpften auch gegen jene Großmacht, die den Schah zwang, für sie den Polizisten am persischen Golf zu spielen, ihm für 19 Milliarden Dollar Waffen verkaufte und seine Unterdrückungspolitik bis in die letzten mörderischen Tage seines Regimes unterstützten.<sup>58</sup>

Wer ist nun für die gegenwärtige Krise im Iran zu tadeln? Wer sind die Fanatiker? Wer sind die Befreier? Liegt nicht auch die Zukunft der ASEAN-Länder mit ihren ruhelosen 55 % Muslimen und die Pakistans in denselben Händen derselben Mächte, die den Zorn Irans hervorriefen? Was sollen wir von der sowjetischen Intervention halten, die angesichts der kapitalistischen Aggression verständlich, aber nicht weniger verdammungswürdig ist? Der Islam ist ein Riese, aber kein schlafender.

C. Unser drittes Beispiel ist der Hinduismus – eine große Religion, die viele kleinere Religionen umfaßt, die selbst für den Fachmann, der sich jeweils nur auf einen kleinen Ausschnitt des Labyrinth konzentrieren kann, undurchschaubar bleibt. Wenn wir uns auf unseren kleinen Ausschnitt – „der revolutionäre Anstoß in den Religionen“ – beschränken, dann können wir doch zutreffende Feststellungen machen, die die Aussagen des ersten Abschnitts belegen.

Zunächst kann der Hinduismus verstanden werden als eine metakosmische Heilslehre, die sich um die heiligen Texte der geoffenbarten und erläuterten Wahrheiten (*Śruti* und *Smṛti*) rankt. Innerhalb dieser orthodoxen Tradition nahm die indische Renaissance als eine Reformbewegung ihren Anfang angeregt durch die Herausforderung der westlichen Christenheit. Ungeachtet ihrer sozialen Einflüsse und theologischen Abenteuer (einschließlich der Entdeckung des gnostischen Christus, auf die wir uns im ersten Teil bezogen), hörte diese Bewegung nicht auf, elitär zu sein. Nach einer soziologischen Untersuchung haben die Ableger dieser Bewegung sich zu frommen Sekten gewandelt, während andere im Norden und Westen Indiens dem politischen Rechtsextremismus und fremdenfeindlichen Chauvinismus sich ergeben haben. Die Verehrung der Gottmenschen erscheint sogar als ein apolitisches Phänomen der Mittelklasse und unterscheidet sich sehr von den mittelalterlichen Heilskulten, die befreiend waren. Vielleicht in einer Reaktion auf den Ansturm der Verstädterung zeigen diese neuen Kulte eine deutliche Abweichung von der Sorge um Befreiung, indem sie sich nur um Sinngebung

<sup>58</sup> Zitiert nach einer Mitschrift eines Vortrags von EQBAL AHMED, den er am 20. 1. 1980 in der River Side Kirche in New York gehalten hat.

bemühen, wie dies in den reichen Gesellschaften anderswo der Fall ist.<sup>59</sup> Hinzu kommt, daß das am meisten brennende Problem der Kastendiskriminierung – eine sozio-ökonomische Versklavung, die von der brahmanischen Orthodoxie „religiös“ erzwungen wird – in diesen Reformbewegungen nicht direkt angegangen wird.

Um den Übergang von der Reform zur Revolution beobachten zu können, muß man sich von dem orthodoxen Zentrum des brahmanischen Hinduismus wegwenden. Die Bhakti-Bewegung, die Dalit Sāhitya (Die Schriften der Unterdrückten) und die Stammesrevolten repräsentieren drei Stufen dieser zentrifugalen Tendenz.

Die Bhakti-Bewegung – anfanghaft eine volkstümliche Richtung am Rand des Brahmanismus – „ist die schöpferischste des indischen Geistes“, die „verschiedene soziale und politische Revolten ... von der Shivaji-Rebellion im 17. Jh. bis zur Bewegung MAHATMA GANDHIS im 20. Jh.“<sup>60</sup> inspiriert hat. Eine vergleichende Studie zweier derartiger Bewegungen in Maharashtra<sup>61</sup> ist hilfreich, die einzelnen Bestandteile einer religiösen Revolte gegen Kasten- und Geschlechterdiskriminierung deutlich zu machen. Die erste ist die Mahānubhāva-Bewegung, die von CHAKRADHAR (1194–1276) begründet wurde, der in seiner rücksichtslosen Verdammung der brahmanischen Orthodoxie nicht einmal die vedischen Schriften aussparte. Die Brüderlichkeit, die sie förderte, bot sowohl den *śūdras* als auch den Frauen Gleichheit der sozialen Stellung. CHAKRADHAR wurde natürlich dafür umgebracht. Doch die Bewegung (erst kürzlich wieder erneuert) konnte keine öffentliche Unterstützung finden, da sie konservativ monastisch und verhältnismäßig weit entfernt von den Kämpfen an der Basis war. Ihre Botschaft litt auch darunter, daß sie auf die Weitergabe durch das geschriebene Wort beschränkt war, ein Medium, das den analphabetischen Massen vollkommen unzugänglich ist. Vergleichen wir dies mit der Warkari-Bewegung, die weiter verbreitet ist, tiefere Wurzeln geschlagen hat und im Untergrund Verfolgung überdauerte. Der Grund liegt darin, daß es sich um eine Laien-Initiative handelt mit einer Basis im Volk und wirklich eine Bewegung der Unterdrückten darstellt, der Kasten der Unberührbaren. Sie brachte eine Reihe von revolutionären Dichter-Heiligen hervor, von denen viele gemartert wurden: in der Tat ein Gegenstück zu den israelischen Propheten. Im religiösen Ethos Indiens hat ein Reformler wenig Aussichten, die Massen zu begeistern, wenn er nicht ein Dichter und Heiliger ist. Das andere Geheimnis des Erfolges, wie das Beispiel der Warkari-Bewegung deutlich zeigt, liegt im Gebrauch des Wortes als Medium, um die Botschaft zu vermitteln, weil dies eine persönliche Begegnung zwischen den sich gegenseitig inspirierenden Mittlern des sozialen Wandels mit sich bringt, zwischen den leidenden Massen und dem Dichter-Heiligen. Eine umfassende Produktion von mündlicher Literatur und der ausgiebige Gebrauch von Gesang und Tanz stellten das ständig andauernde Programm der Bewußtmachung sicher. Es wurde daher niemals versteinert in einen geschriebenen Text, sondern blieb lebendig fließend mit dem Fluß der Zeit. Selbst die heiligen Texte der Alten, wann immer auf sie in den Freiheitsliedern angespielt wurde, gingen durch einen schöpferischen Prozeß volkstümlicher Auslegung. Auch in ihren späteren Begegnungen mit dem Islam und dem Christentum, zeigten sie den Geist einer menschlichen Ökumenizität.

Auf der anderen Seite nehmen die *Dalit Sahtya* – die „Schriften der Armen“ –, die jetzt zwei Jahrzehnte im Umlauf sind, ihre ideologische Ausrichtung von der eben

<sup>59</sup> MARGARET CHATTERJEE, *The Concept of Multiple Allegiance. A Hypothesis Concerning the Contemporary Indian Spectrum*, in: *Man in India* 56 (1976), 123–133.

<sup>60</sup> BALACHANDRA NEMADE, *The Revolt of the Underprivileged*. in: *Journal of Asian and African Studies* 15 (1980), 113.

<sup>61</sup> *Ibidem* 113–123.

erwähnten Bhakti-Bewegung, deren geschichtliche Weiterführung sie sind.<sup>62</sup> Die größte Offenheit gegenüber anderen revolutionären Ideologien hat der Bhakti-Bewegung Zähne gegeben und sie zu mehr werden lassen als nur Gewissen innerhalb der Volksfrömmigkeit zu sein. MARX, LENIN, MAO, CHE, HO CHI MINH und MARTIN LUTHER KING spielen in diesen Schriften eine große Rolle, seitdem die Daliten sich selbst mit den Befreiungskämpfen aller Unterdrückten dieser Welt verbunden wissen. Von dieser Offenheit gegenüber allem, das in den anderen Religionen befreiend ist, ist eine neue Offenheit gegenüber anderen weltlichen Ideologien gewachsen. Daher hat sich die Bhakti-Bewegung ideologisch gebrauchen lassen, das unterdrückende religiöse System zu zerstören, in dem es immer noch seine Wurzeln hat.<sup>63</sup>

Indem wir so zum StamMESSystem Indiens kommen, haben wir uns nicht nur an den Rand der brahmanischen Religiosität bewegt, sondern sind zu einem anderen religiösen System außerhalb seiner gelangt. Hier begegnen wir ohne Zweifel dem prä-kapitalistischen Sozialismus wieder, im Gegensatz zum Feudalismus der monastischen Religionen wie dem Buddhismus und der hierokratischen Religionen wie dem Brahmanismus. Doch wie in Afrika so dringen noch mehr in Indien feudalistische Tendenzen in die Stammesgesellschaften ein.<sup>64</sup> Es wird gesagt, daß obwohl die Frau in der Stammesgesellschaft und den geschlossenen Kasten oft Gleichheit mit dem Mann hat wegen ihrer relativen ökonomischen Unabhängigkeit, die Übernahme von Hindu-Werten dahin führt, den gesellschaftlichen Rang der unberührbaren Frau zu reduzieren.<sup>65</sup> Überall, wo eine Stammesgesellschaft besteht, ist sie egalitär, frei von Kaste oder Klasse, da sie auf einem religiösen Sozialismus aufbaut und unbeeinflusst ist von den puritanischen Sittenvorstellungen, die so typisch für die Schriftreligionen sind, aber bereit, ebenfalls Gewalt zu brauchen, wenn die Gemeinschaft es erfordert. Kein Wunder, wie GAIL OMVEDT dokumentiert, daß die Stammesgesellschaften als Ganzes sich einer Geschichte von nationalistischen Kämpfen und Klassenkämpfen überall in Asien unter Einschluß Indiens rühmen können, ganz zu schweigen von den Robin Hoods, die reiche Landherren unter dem Beifall der armen indischen Dorfbewohner berauben.<sup>66</sup>

D. Beschließen möchte ich diesen Überblick mit einer ausführlichen Bemerkung zum Buddhismus, der eine all-asiatische Religion ist und eine Stellung innehat in Asien, die der des Islam in der Dritten Welt entspricht.

Es ist allgemein bekannt, daß die buddhistischen Schriften einen radikalen sozialen Wandel verlangen, einer blutigen bewaffneten Auseinandersetzung aber keinen Rückhalt geben, auch wenn naive Theorien über „rechtmäßiges Töten“ im Laufe der buddhistischen Geschichte entwickelt worden sind.<sup>67</sup> Aber, was in den Schriften fehlt, wird durch die Tradition in reichem Maße wettgemacht. Da hat selbst der orthodoxe Buddhismus eine Theorie und Praxis des Widerstandes auf der Habenseite. Einige Wissenschaftler haben festgestellt, daß nur dann, wenn der Buddhismus als Religion

<sup>62</sup> JAYASHREE B. GOKHALE-TURNER, *Bhakti or Vidroha: Continuity and Change in Dalit Sahitya*, in: *Journal of Asian and African Studies* 15 (1980), 29–42.

<sup>63</sup> *Ibidem* 37ff.

<sup>64</sup> Vgl. als Fallbeispiel zur Feudalisierung von Stammesgesellschaften: JAGANATH PATHY, *Political Economy of Kandha Land*, in: *Man in India* 56 (1976), 1–36.

<sup>65</sup> K. D. GANGRADE, *Social Mobility in India: A Study of Depressed Classes*, in: *Man in India* 55 (1975), 258, 278.

<sup>66</sup> GAIL OMVEDT, *Adwasis and Modes of Production in India*, in: *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 12 (1980), 15–22. Vgl. auch GAUTAMA BHADRA, *The Kuki (?) Uprising (1917–1919): Its Causes and Nature*, in: *Man in India* 55 (1975), 10–58.

<sup>67</sup> Vgl. PAUL DEMIÉVILLE, *Le bouddhisme et la guerre*, in: *Mélange* 1 (1957), 375–384.

mitten im politischen Chaos herausgefordert ist, die Mönche sich mit Unterstützung der Laien an die Spitze stellen, wie dies in Thailand geschieht.<sup>68</sup> Aber was sollen wir über das Aufleben des Buddhismus in Burma sagen, der einen messianisch politischen Charakter hat? Ursprünglich richtete es sich gegen die Könige Burmas, später wurde es gegen ihre britischen Nachfolger gerichtet. Zwischen 1838 und 1927 muß es über zwanzig Aufstände gegeben haben, die alle durch den Maitreya Kult inspiriert waren, der eschatologischen Erwartung einer gerechten sozialen Ordnung, die zusammen mit der Erscheinung des Maitreya, des zukünftigen Buddha, zustandekommen sollte. Es ist ein Glaube, der in der Schrift begründet ist. Es sollte auch beachtet werden, daß diese Welle der buddhistischen Erhebungen auch die spätere Unabhängigkeitsbewegung hervorbrachte, mit deren Hilfe U Nu, ein Philo-Marxist, später sein gescheitertes Experiment eines „buddhistischen Sozialismus“ unternahm.<sup>69</sup> Sri Lanka und Indochina haben ähnliche Experimente versucht. Die Geschichte Vietnams der Li Dynastie und der Begriff des „Kaiser-Mönch“ spiegelt einen militanten politischen Buddhismus wider, der heute nicht weniger virulent ist.

Es ist nicht verwunderlich, daß die revolutionäre Praxis am Rande der buddhistischen Institution einen noch größeren Radikalismus zeigt. China bietet uns eine Reihe überzeugender Beispiele,<sup>70</sup> unter denen ich hier eine zufällige Auswahl treffe. Von etwa 402 n. Chr. an gab es 10 bewaffnete, von Mönchen organisierte Aufstände, die 515 n. Chr. ihren Höhepunkt mit der Erhebung von FA-K'ING fanden, einen revolutionären Mönch, der wie viele seiner Art mit einer Nonne verheiratet war. Diese monastischen Rebellionen richteten sich sowohl gegen den Staat wie auch gegen das offizielle religiöse Establishment. Danach hat es viele messianische Sekten gegeben, die einen Rückhalt im Volk hatten und die deutlich den Einfluß der kosmischen Religiosität auf die metakosmische zeigen. Eine solche war die Maitreya-Sekte, die 610 n. Chr. gegründet wurde von einem buddhistischen Mönch, der sich selbst zum Kaiser erklärte. Diese Sekte hatte in ihre Glaubenslehre den Kult des Buddha Amitäbha und das Verlangen nach Wiedergeburt in seinem Himmel, dem westlichen Paradies, aufgenommen. Die Anhänger dieser Sekte behaupteten, daß dieses Paradies hier und jetzt auf dieser Erde geschaffen werden sollte und nicht in einer entfernten Zukunft. Sie wollten ein Buddha-Land, einen Staat des Friedens und der Gleichheit, in dieser Existenz schaffen. Diese Sekte hat ihre Spuren in der ganzen Zeitspanne vom 7. bis zum 16. Jahrhundert hinterlassen.

Die „Sekte der Weißen Wolke“ (zwischen 1108 und 1300) und die „Lo-Sekte“ (1505-1956) waren zwei weitere Beispiele dieser Richtung. Die bedeutendste ist vielleicht die „Weiße-Lotus-Sekte“ (Pai Lien Ts'ai, 1133-1813), von der eine Abzweigung unter dem Namen „I-Kuam-Tao“ noch bis 1956 bestanden hat und vom Mao Regime unserer Zeit verfolgt wurde. Ihr Gründer war MAO-TZU-YUAN (1086-1166), der von Frauen und verheirateten Mönchen unterstützt wurde, eine Tatsache, die den Zorn des orthodoxen samgha hervorrief. Aber diese Bewegungen erfuhren lange eine gewisse öffentliche Unterstützung. MAO-TZU-YUAN wurde ins Exil geschickt und die Bewegung mehrere Male verboten, bis sie erneut von Kaiser JEN T'SING (1312-1321) anerkannt

<sup>68</sup> CHARLES F. KEYES, *Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand*, in: BARDWEL SMITH (ed.), *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*, Anima Books, Chambersbury 1978, 160.

<sup>69</sup> Vgl. für eine ausgezeichnete Behandlung dieser Geschichte, E. SARKSYANZ, *The Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, Nijhoff, Den Haag 1965.

<sup>70</sup> Vgl. DEMÉVILLE, op. cit. 357-368. Ebenfalls: DANIEL L. OVERMYER, *Folk-Buddhist Religion: Creation and Eschatology in Medieval China*, in: *History of Religions* 12 (1972), 42-70.

wurde. Unter den vielen Revolutionen war die erfolgreichste die des Jahres 1351 unter der Leitung von HAN-SHAN-T'UNG, der sich selber BUDDHA MAITREYA nannte. Dieser Revolution gelang es, die Mongolenherrschaft zu zerstören und eine neue Dynastie zu begründen. Ihr erster Kaiser war CHU-YUNG-CHANG, ein ehemaliger buddhistischer Novize und ein früherer Offizier in der Weißen Lotus Armee. Die Ironie liegt natürlich darin, daß er später ein Gegner des Buddhismus wurde. Diese Bewegung wurde 1813 wieder zerstört. 1911 wurde der Bann aufgehoben und ein Zweig war dann, wie schon erwähnt, noch bis 1956 aktiv.

Nach marxistischen Grundsätzen handelt es sich natürlich nicht um wirkliche Revolutionen; man kann sie bestensfalls Rebellionen nennen. Aber sie zeigen, wie Buddhisten auf die revolutionären Stimmungen und Vorstellungen ihrer Zeit haben antworten können. In den genannten Fällen war die buddhistische messianische Interpretation der Schrift und die schriftgemäße Rechtfertigung der „Revolution“ eine Antwort auf die zeitgenössische Ideologie, die aus den taoistischen geheimen Gesellschaften stammte und den wahren Herrscher erwartete, der seinen Gläubigen den großen Frieden bringen würde, und zugleich eine Antwort auf die Erwartung des „Erleuchteten Kaisers“ durch die Konfuzianer. Was ich hier unterstreichen möchte, ist die Tatsache, daß die Buddhisten in einer bestimmten geschichtlichen Situation unter dem Einfluß von nicht-buddhistischen Ideologien und Bewegungen ihre schriftlichen Quellen wieder neu interpretieren können, um schöpferisch auf ein augenblickliches Bedürfnis zu reagieren, selbst wenn dies eine Revolution mit Folgen bedeutet. Diese Geschichte setzt sich bis auf den heutigen Tag im chinesischen Buddhismus fort.

### *3. Religion und Revolution in einer Dritte-Welt-Theologie*

Bei unserem Überblick über den weiten Bereich von nichtchristlichen Kulturen in der Dritten Welt haben wir nur vier Bereiche herausgepickt:

- afrikanische Religiosität (die der von Ozeanien ähnelt)
- vorderasiatischer Islam
- südasiatischer Hinduismus
- ostasiatischer Buddhismus.

Auch wenn dies in keiner Weise erschöpfend ist, so erläutern diese vier Beispiele doch einige der wichtigsten Formen der Erscheinung der Religion in der Dritten Welt und berechtigen uns zu den folgenden drei Schlußfolgerungen.

I. Außerhalb des Bereichs des semitischen Monotheismus gibt es vielleicht nur eine Form der Religiosität (und zwar eine Form des Hinduismus), die die „Eine Letzte Wirklichkeit“ als persönliches Wesen ansieht, das den Kosmos ins Leben ruft und zu einer persönlichen erlösenden Begegnung mit Ihm/Ihr selbst einlädt. Ein Gott, der der eine persönliche absolute Schöpfer-Erlöser der Welt und der Menschheit ist, wird also weder allgemein angenommen noch allgemein verneint. Die religiösen Vorstellungen – besonders in Asien – sind zum größeren Teil meta-theistisch oder zumindest nicht-theistisch, falls nicht sogar manchmal ausdrücklich atheistisch. Die allgemeine Stoßrichtung bleibt jedoch erlösungsbetont, das Anliegen der meisten Religionen ist die Befreiung (vimukti, mokṣa, nirvāna ) eher als die Spekulation über einen hypothetischen Befreier. Viele metakosmische Religionen weisen auf eine

Zukunft, die erreichbar ist als der gegenwärtige Augenblick einer totalen menschlichen Emanzipation, wobei der Akzent auf einem meta-personalen Jenseits, wenn nicht auf einem unpersönlichen, aber transphänomenalen Es (Tao, Dharma, Tathatā, Brahman, Nirvāna usw.) liegt. Die kosmischen Religionen auf der anderen Seite schauen auf zu vielen Göttern und geistigen Kräften, die das Spektrum einer komplexen Einheit des Seins darstellen und das Gesamt der menschlichen und kosmischen Existenz einschließen. Selbst dort, wo die beiden Formen der Religion – die kosmische und die metakosmische – verschmelzen, ist das Gesamtergebnis nicht eine einfache Entsprechung des biblischen Monotheismus.

Deshalb ist Theologie als Reden von Gott oder Gottes Reden nicht notwendig der allgemein gültige Ausgangspunkt, das direkte Objekt oder die einzige Basis einer inter-religiösen Zusammenarbeit in der Dritten Welt. Befreiung dagegen ist es. Die Erlösungslehre ist die Grundlage der Theologie. Es ist bedauerlich, daß die gegenwärtigen Theologien der Religion (die Christus gegen die Religionen stellen oder ihm einen Platz in ihnen zuweisen) jeder Dritte-Welt-Perspektive entbehren, weil sie aus dem textlichen Niederschlag der nichtchristlichen Religiosität schöpfen und die historische Tatsache negieren, daß die mikro-ethische Sorge einer Religion für die Selbstreinigung von Individuen (Kulturrevolution) oft auf den makro-ethischen Sektor der sozio-politischen Katharsis (strukturelle Revolution) übertragen wird; dies gilt selbst für jene Religionen, die akademisch als „weltverneinend“ oder „weltflüchtig“ abgestempelt werden. Genauso wenig werden die vielen explosiven Befreiungsmymen gesehen, die in ihren symbolischen Verfremdungen von Tanz und Drama, Lied und Ritual, Parabel und Poesie die Samen der Revolution in den Herzen des Volkes bewahren. Sollte daher nicht eine Dritte-Welt-Theologie der Religion notwendigerweise auch eine vereinheitlichende Sicht von Religion und Revolution haben?

Wir schlagen vor, den religiösen Instinkt als ein revolutionäres Verlangen, einen psycho-sozialen Anstoß, eine neue Menschheit zu schaffen, zu definieren. Er ist nichts anderes als der durchdringende Stoß der Evolution in ihrem selbstbewußten Stadium, die menschliche Version des Durstes der Natur nach höheren Formen des Lebens. Das religiöse Suchen ist mit anderen Worten der unwiderstehliche Drang, das zu humanisieren, was nur hominiert wurde. Wie es in der Biosphäre vorkommt, daß etwas in einer Sackgasse endet, so kann auch in der Noosphäre dieses evolutionäre Aufbäumen gefangen werden in regressive Stadien der Trägheit. Die Revolution kann reaktionär und die Religion areligiös werden. Aber die Grundlage einer Dritte-Welt-Theologie bleibt unerschütterlich: daß es sich hier um einen revolutionären Anstoß handelt, der das Wesen des „homo religiosus“ konstituiert und daher auch definiert.

Diese vereinigende Sicht von Revolution, Religion und kosmische Evolution verleiht dem Verständnis von „Technologie“, den damit verbundenen Begriffen „Fortschritt“ und „Modernisierung“, eine Dritte-Welt-Dimension und erhebt damit die ganze Debatte über die „Inkulturation“ auf eine andere Ebene.

II. Technologie ist die unmittelbare und unausweichliche Folge der Noogenese oder der Hominisation. Der menschliche Verstand verlangt, sobald er aus der Biosphäre entsteht, sensitivere Organe der Wahrnehmung (Sinne) und effektivere Mittel der Fortbewegung (Glieder), die der Körper physiologisch nicht bereitstellt. Denn der Verstand ist in der Lage, das Gehirn, die Sinne und die Glieder des Körpers auszudehnen, indem er die äußere Materie zu sensibilisierten und mechanisierten Werkzeugen von Kenntniss und Aktion macht. Technologie ist sicher die Kunst (*technē*) der Ausdehnung der menschlichen Gegenwart und Aktivität in Raum und Zeit, um bewußt und wissentlich die psycho-soziale Evolution der Menschheit fortzuführen. Da sie jedoch die natürliche Begleitform der Menschwerdung ist, kann sie den Einfluß der Humanisierung, der auf dem revolutionären Wachsen der Religiosität hervor geht, annehmen oder ablehnen. Hier möchte ich mit einigen Erläuterungen den Begriff der Technologie, den ich schon einmal bei einer Begegnung der EATWOT vorgeschlagen habe, noch einmal wiederholen: „Technologie ist ein (menschlich) ausgelöster kosmischer Prozeß, der eine bewußte (d. h. selbst-reflektierte) Fortsetzung der (untermenschlichen) biologischen Evolution darstellt und der wie die letztere (d. h. wie die biologische Evolution) vermenschlicht wird (d. h. befreiend wird) nur durch seine metakosmische Ausrichtung (d. h. durch die revolutionäre Stoßrichtung der Religion auf immer höhere Ebenen der menschlichen Existenz).“<sup>71</sup>

Wenn daher die Evolution im Buch der Natur den revolutionären Imperativ vorgeschrieben hat, die Technologie durch die Revolution zu humanisieren, dann ist eine enthumanisierte Technokratie in der Tat eine Umkehrung der evolutionären Richtung, ein kosmologisches Unglück, eine areligiöse Un-Entwicklung, auch wenn sie in unseren Ländern plump als „internationale Kultur“, als Modernisierung und Fortschritt, wenn nicht sogar als Prä-Evangelisierung angepriesen wird. Was die Technologie enthumanisiert, ist die Sünde des Erwerbstriebes, die in eine sozio-ökonomische Ordnung der menschlichen Beziehungen organisiert ist, eine verdrehte Kosmologie, die unweigerlich das hervorbringt, was Marx den „Kampf zwischen Mensch und Natur“ nennt. In jenem System entfremdet die Technologie ihren untrennbaren Partner, dessen kosmische Ausdehnung sie sein sollte. Es entweicht die kosmische Religiosität der bäuerlichen Massen durch die Übertragung der biosphärischen Verunreinigung von den industrialisierten Ländern zur Dritten Welt. Mit ihrer erworbenen (nicht eingebauten) Neigung, die Natur zu verschleudern, um Waffen des kosmischen Holocaust herzustellen<sup>72</sup>, verbietet sie die meta-kosmische Ausrichtung der Natur und Kultur mit einem Säkularismus, der das Jenseitige durch das Jetzt ersetzt und konsequent im Menschenherzen eine pathologische Besessenheit mit kosmischen Bedürfnissen oder „Konsumermentalität“ hervorruft, wie dies in den Kulturen bekannt ist, die sie zuerst hervorgebracht haben. Dann muß wirkliche Modernisierung

<sup>71</sup> A. PIERIS, op. cit. Anm. 2, 87.

<sup>72</sup> Vgl. K. ZARDOV, *The Environmental Movement and the Communists. The Political Class Approach*, in: *World Marxist Review* 24 (1981), 50–53.

und Fortschritt den Umsturz dieses repressiven aber allgegenwärtigen Systems beinhalten zugunsten einer neuen Ordnung der menschlichen Beziehungen,<sup>73</sup> in der die Technologie nicht so sehr die Natur kontrolliert, sondern vielmehr in Harmonie mit ihrem angeborenen Durst nach Humanisierung steht bzw. mit den revolutionären Diktaten der Religion selber.

Sexismus, ein sensitives Problem in den meisten Religionen, kann in unserer Abhandlung über die Technologie und Zivilisation nicht fehlen, denn es besteht eine innige Übereinstimmung zwischen der anthropo-kosmischen Harmonie, die wir hier vertreten, und der androgynen Entsprechung, die sie voraussetzt. Wenn die Natur ein ausschließlich feminines Symbol ist und wenn das metakosmische Jenseits, das die erlösende Erfüllung der kosmischen Prozesse ist, eine maskuline Maske trägt, dann ist natürlich das religiöse Unterfangen, die Natur zu humanisieren, die Technologie zu zivilisieren und das Menschliche zu vergöttlichen, notwendigerweise die maskuline Absorbierung des Weiblichen. Die Frauen werden das letzte sein, was der Mensch zivilisiert, sagt GEORGE MEREDITH mit Verachtung; aber dies gilt auch andersherum, korrigiert THEODORE REIK.<sup>74</sup> Die Aufgabe, die Natur zu hominisieren, die sowohl männlich als auch weiblich ist, gründet sich auf die sich gegenseitig ergänzende Tätigkeit von Mann und Frau, die sich gegenseitig zivilisieren. Hierin ist der revolutionäre Impuls aller Religionen – mit Ausnahme der einiger Stammesgesellschaften und eines winzigen Zweiges des Hinduismus – rücksichtslos eingeschränkt. Sexismus oder die männliche Vorherrschaft weist auf ein unzivilisiertes Gebiet in der Religion hin. Die neue kosmologische Ordnung, welche die Dritte Welt verlangt, beinhaltet ungehinderte Teilhabe der Frau an der Religion und der Revolution.

III. Inkulturation, jenes unglückliche Wort, das im Westen geprägt wurde und an die eingeschränkte Sicht der Religion erinnert, die durch die Theologie, durch die Anthropologie und marxistische Ideologie läuft, hat glücklicherweise im gegenwärtigen Gebrauch die Bedeutung erhalten: die christliche Suche nach Sinnerfüllung innerhalb des religiösen Ethos der nichtchristlichen Kulturen. Das bringt uns dazu, es in die Rubrik des „Christus-der-Religionen“ einzureihen. In diesem Fall muß jedoch gefragt werden: in welchen Strom der nichtchristlichen Religiosität möchte das Christentum denn eintreten, den reaktionären oder den revolutionären? Oder wieder, auf welcher Stufe, auf der mikro-ethischen Stufe der Liturgie und des Mystizismus allein oder auch auf der makro-ethischen Stufe der sozio-politischen Gerechtigkeit? Um den Verdacht der Befreiungstheologen auszuräumen, den sie im Hinblick auf die Inkulturation hegen, muß noch eine brennende Frage gestellt werden: Welche Form der Christenheit will denn inkulturiert werden, die eine, die eingerahmt ist in eine Kosmologie, die von der Dritten Welt verworfen wird, oder jene, die sich herleitet von einer Dritte-Welt-Hermeneutik des Evangeliums?

<sup>73</sup> CHERTINA, op. cit. 69.

<sup>74</sup> THEODORE REIK, *Of Love and Lust*, New York/Toronto, 1967, 470.

Ein Dritte-Welt-Hermeneutik belebt das christliche Kerygma, indem es die drei Schlüsselworte, um die es sich dreht, mit neuer Kraft erfüllt, nachdem sie durch ideologischen Mißbrauch ihre Kraft verloren haben: Basileia (die Neue Ordnung), Metanoia (innere Bekehrung zu jener Ordnung) und Martyrion (offenes Bekenntnis zu ihr).

In Treue zu unseren nichtchristlichen religiösen Traditionen können wir die Neue Ordnung weder beschreiben noch definieren, wir machen uns aber mutig *via negativa* auf den Marsch, indem wir die gegenwärtige Ordnung nicht nur in der Theorie und Analyse verneinen, sondern indem wir uns tatsächlich daran machen, sie umzustößen. Die Zukunft, die das Gegenwärtige infragegestellt, bleibt immer das „Unnennbare“ oder zumindest die nichtgenannte Voraussetzung für jede wirkliche Revolution. Denn die unmittelbare Begegnung mit der letzten Wirklichkeit – das Herz der Mystik – fällt fast zusammen mit der zutiefst verändernden Erfahrung der gegenwärtigen Nicht-Wirklichkeit. Die heilswirkende Wahrheit beginnt mit dem Aufdecken der Täuschung. Sein scheint auf in den tiefsten Tiefen des Nichtsein. Brahman-Ātman wird erreicht im Durchstoß durch Māya. Nirvāna findet seinen Höhepunkt in der Pilgerschaft des Saṃsāra. Leben ist der Durchgang durch Tod. Gnade quillt über, wo die Sünde überwiegt. Die Revolution wird geboren aus der Knechtschaft. Yahwe wohnt bei den Anawīm. Gottes rettende Macht bricht aus den versklavten Armen dieser Erde hervor.

Können wir das eine berühren ohne von dem anderen berührt zu sein? Nur das Opfer der gegenwärtigen Ordnung ist berechtigt, ihr Richter zu sein, und autorisiert, die „unmittelbare Zukunft zu verkünden“, – das ist, was Kerygma bedeutet. Metanoia ist dann der Aufruhr des Herzens und der Wandel der Lebensführung, den solche Mystik bewirkt. Es ist das religiös motivierte Verlangen und die Entscheidung, der neuen Menschheit entgegenzugehen: eine „Kulturrevolution“ in den Worten jener, die gegenüber dem Wort „religiöse Bekehrung“ allergisch sind. Martyrion ist das gleichzeitige Wachsen eines gemeinschaftlichen Zeugnisses in den Gemeinden der Bekehrten, die eine personalisierte Vorwegnahme und sichtbare Garantie der Neuen Ordnung ist. Gleich wie der höchste Martyrer, Jesus, sind sie die Opfer-Richter des bestehenden Systems und das Vorbild für die Zukunft, die sie ansagen. Diese anfangende „strukturelle Revolution“ ist als die Kirche bekannt – die die gute Nachricht für die Armen darstellt, weil die von Geburt und die durch eigene Wahl Armen sie konstituieren.

Solche Basiseinigungen entstehen jetzt überall in der Dritten Welt. Sie sind nicht der „internationalen Kultur“ der institutionellen Kirche untergeordnet, sondern werden geformt durch die örtliche Religiosität der Armen. Echte Inkulturation ist die Frucht dieser ekklesiologischen Revolution, niemals ihr Same, wie an anderer Stelle schon gesagt.<sup>75</sup>

Von hier aus ergibt sich die betretene Frage: Ist nicht der Dritte-Welt-Theologe derselben Versuchung ausgesetzt, der auch die westlichen und verwestlichenden Anthropologen in ihren Forschungen über die „primitiven

<sup>75</sup> Vgl. A. PIERIS, *op. cit.* Anm. 35.

Kulturen“ zum Opfer gefallen sind? Diese Anthropologen werden eines „apokalyptischen“ Größenwahns beschuldigt, weil sie den Anspruch auf eine „geheime Macht“ erheben, durch die sie diese Kulturen „emphatisch“ mit Hilfe „von Beobachtung durch Teilhabe“ kennen und daher die Autorität besitzen, sie dem unwissenden Westen zu vermitteln.<sup>76</sup> Die Begeisterung der Vertreter der Inkulturation für eine Kultur, der er entfremdet ist, und die der Verteidigung der Armen durch die Befreiungstheologen gegen jene, an deren Kultur er fröhlich teilhat, weist auf einen gefährlichen Trend in der Dritte-Welt-Theologie hin. Sollte nicht Theologie die Erklärung der Theopraxis jener „Ekklesiolae“ sein, die die revolutionäre Religiosität der Dritten Welt sich zu eigen gemacht haben? Sollte nicht das Aufschreiben dieser Theologie späteren Redaktoren überlassen bleiben? Sind nicht alle Heiligen Schriften auf diese Weise entstanden? Wäre dies nicht die Art und Weise, Dritte-Welt-Theologie zu betreiben?

(Übersetzung: Georg Evers)

#### Summary

The article represents the enlarged version of the address given at the Fifth Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in New Delhi, 25th August 1981. Part I gives a historical retrospective on the Theology of Religions by elaborating two patterns of a polarization which consisted in a “Christ-Against-Religions” stance versus a “Christ-Of-Religions” theology. PIERIS observes that the same polarization can be found in Latin American Theologies of Liberation which are heirs to this European bias with regard to religions and cultures in Africa and Asia. In Part II PIERIS tries to elaborate a Third-World-Theology of Religion. He begins with an anatomy of religion and culture in the Third World. Looking back on the historical role of religion he points out the revolutionary urge in African religiosity, West Asian Islam, South Asian Hinduism and East Asian Buddhism. The concluding paragraph deals with religion and revolution in a Third World Theology.

The English version can be found: A. PIERIS, *The Place Of Non-Christian Religions And Cultures In The Evolution Of A Third-World-Theology*: East Asian Pastoral Review 19 (1982) 2, 5–33.

<sup>76</sup> Vgl. E. JACOB-PANDIAN, op. cit. Anm. 36.