THEOLOGEN DER DRITTEN WELT
EINE REZENSION *

Von Othmar Noggler

Vorweg sei dem Herausgeber, den Autoren und natürlich auch dem Verlag gedankt, daß sie es unternommen haben, unter dem (vom Herausgeber selbst als problematisch empfundenen) Titel *Theologen der Dritten Welt* elf Persönlichkeiten und ihr theologisches Arbeiten vorzustellen. Vermutlich wird der eine oder andere „seinen“ Theologen vermissen – die dargebotene Auswahl deckt jedenfalls ein sehr breites Spektrum theologischen Bemühens außerhalb des nordatlantischen Raumes ab.

Die Vorstellung der Theologen geht dankenswerterweise weit über das hinaus, was man unter Umständen unter „biographischen Skizzen“, wie im Untertitel ausgewiesen, verstehen könnte. Tatsächlich wird jeweils das theologische Schaffen in den Mittelpunkt gestellt, wobei die biographischen Angaben, die den individuellen Kontext angeben, ebenso hilfreich sind wie die jeweilige Standortbestimmung im Verhältnis zur gängigen, nordatlantischen Theologie.

Die Legitimation zu solch anderem, vom nordatlantischen sich abhebenden bis kontestatorischen Theologisieren betont der Herausgeber eigens und unterstreicht damit die Grundeinstellung des knapp 200 Seiten starken Bandes: Statt inquisitorischer Beckmesserei, Anerkennung der theologischen Leistung, die in Treue gegenüber dem ursprünglichen Wort Gottes die „heilende, erlösende, befreiende und sinnstiftende Botschaft“ in den jeweiligen geschichtlichen Kontext hineinzurufen versucht (9). Ob man ekklesiologisch von „kommenden Kirchen“ (9 u. 10) oder besser von Kirchen sprechen sollte, deren Theologen im Kommen sind, sei dahingestellt.

HANS-WERNER GENSICHEN hat es übernommen, den Methodisten MIGUEZ BONINO vorzustellen (13–29). Dies ist gründlich geschehen. Sein Werdegang, seine Verpflichtung gegenüber den Initiatoren der Befreiungstheologie sowie seine Eigenständigkeit und Eigenwilligkeit werden ebenso deutlich herausgearbeitet wie seine fünf Grundthesen der Befreiungstheologie, auf denen der ökumenische Entwurf basiert.

Befremdend wirkt in diesem Zusammenhang die Übernahme eines Zitats BONINO's, in dem dieser sehr verallgemeinernd (ohne z. B. die Leistung der chilenischen Katholiken für ein gesellschaftsrelevantes Christentum und die spätere Theologie der Befreiung zu erwähnen) behauptet: „Während die katholische Kirche sich gegenüber dem Aufbegehren der latein-amerikanischen Massen zunächst wesentlich defensiv verhielt und Kommunisten, Freimaurer und Protestanten als die eigentlichen Unruhestifter zu denunzieren suchte, konnten sich die Protestanten der Dynamik der neuen gesellschaftlichen Bewegung vorbehaltloser öffnen. Sie operierten auf der Wellenlänge der Zukunft, d. h. einer modernen Gesellschaft . . . Es war die Theologie des ‚Social Gospel‘, die ihr soziales Denken und Verhalten inspirierte“ (16).

Ähnlich befremdend wirkt die Behauptung GENSICHENS: „Der Argentinier ENRIQUE DUSSEL schrieb . . . eine lateinamerikanische Kirchengeschichte, im Zeichen der

* WALDENFELS, HANS (Hg.): *Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika* (Beck'sche Schwarze Reihe 260) C. H. Beck/München 1982; 197 S.

Befreiung, ohne auch nur einen einzigen protestantischen Beitrag aus Lateinamerika selbst oder von außerhalb zu erwähnen" (14). Der Verfasser bezieht sich hierbei auf die englische Übersetzung *History and the Theology of Liberation* (Maryknoll 1976). Jedenfalls enthält die spanische Ausgabe *Historia de la Iglesia en América Latina* (Tortosa/ Spanien 1972) im Appendix VI eine kurze Geschichte des Protestantismus in Lateinamerika von Pastor AGUSTIN BATLLE, Ecuador. Dieser Beitrag steht allerdings kaum unter dem Aspekt von Befreiung, eher unter dem der Proselythenmacherei. Dementsprechend schließt der Beitrag mit der Bemerkung: „Die zunehmende Abschottung der afrikanischen Staaten gegenüber dem Westen kann außerdem (d. i. neben einer täglich stärkeren protestantischen Aktivität, Anm. d. Verf.) dazu führen, daß eines nicht sehr ferner Tages große Kontingente von Missionaren, die jetzt in Afrika sind, auch nach Lateinamerika kommen“ (BATLLE, a.a.O. 331).

MÍGUEZ BONINO bekennt sich zur marxistischen Interpretation der Dependenzstrukturen als derzeit bestem Instrumentarium zur Befreiung. Ihm gegenüber kommt in dem Abschnitt *Antwort und Anfrage* ausgerechnet der in europäischen Ost-West-Vergleichen tätige Kölner Rechts- und Sozialwissenschaftler M. KRIELE zu Wort. Unter Hinweis auf den europäischen Ostblock stellt er fest:

„Weiß man nicht auch in Lateinamerika, daß die Praxis des realen marxistischen Sozialismus, wie man sie etwa in Europa ständig vor Augen hat, in der Regel eben nicht Freiheit, Fortschritt und Gleichheit, sondern eher Unterdrückung, Rückschritt und Klassenteilung in Mündige und Unmündige erzeugt?“

Puebla gibt dieser, aus der Erfahrung mit Osteuropa und auf dem Hintergrund deutscher Wohlstandsgesellschaft geborenen Position zu bedenken: „Die Furcht vor dem Marxismus hindert viele daran, die bedrückende Realität des liberalen Kapitalismus klar zu sehen“ (Puebla 92).

Für MÍGUEZ BONINO ist die marxistische Gesellschaftsanalyse nur eine ‚gedankliche Operation‘. Die Härte, mit der ihr von M. KRIELE und durch die Auswahl des Zitates wohl auch von H.-W. GENSICHEN begegnet wird, stimmt nachdenklich.

Der zweite Beitrag (30–42) unter der doppelten Autorschaft J. B. LIBANIO/A. MÜLLER gilt dem Franziskaner LEONARDO BOFF, einem Brasilianer, der durch die Vielzahl seiner Publikationen im deutschen Sprachraum bekannt ist. Die Autoren rechnen L. BOFF zu jener Theologengeneration, die ihre Grundausbildung noch in der für allgemeingültig gehaltenen europäischen Theologie erfahren haben, die dann aber über die Entdeckung einer eigenen, lateinamerikanischen Identität zu ihrer Identifizierung mit dem „Volk“ gefunden haben, „das religiös und unterdrückt ist“ (33). Dieser „Welt von Elenden“ will BOFF die Theologie mit der Perspektive der Befreiung zurückgeben.

Ihm geht es „immer um eine neue theologische Systematik, in der der Befreiungsaspekt lebendig ist“ (34) und er arbeitet nach den bekannten Grundthesen der Befreiungstheologen: Erfahrung von Gefangenschaft und Praxis der Befreiung als Grunderfahrung, *lectura* von Offenbarung und Lehre auf diesem Hintergrund, Benützung des analytischen Instrumentariums der Sozialwissenschaft als Grundlage theologischer Interpretation. Den Systematiker BOFF stellen die Autoren vor mit einer jeweils kurzen Charakterisierung der wichtigsten Veröffentlichungen zur Christologie, Mariologie, Ekklesiologie und Gnadenlehre sowie mit einem Abschnitt „Theologie“ der *Theologie der Befreiung*. Als originellster Beitrag BOFFS wird der Begriff der Transparenz, gleichsam als die originär christliche Synthese von Immanenz (These) und Transzendenz (Antithese) gesehen. Wege seiner besonderen Bedeutung für die Kirche Lateinamerikas ist auch BOFFS Beitrag zur Erneuerung des Ordenslebens angeführt.

Die Ankündigung eines Gesamtwerkes lateinamerikanischer Theologie unter dem Titel *Mysterium liberationis* zeigt, Lateinamerikas Theologen wachsen über das Stadium der Einzelkämpfer und der Einzelreflexion hinaus. Gerade unter diesem Gesichtspunkt wäre es wünschenswert gewesen, BOFFS Verhältnis zu anderen Befreiungstheologen aufzuzeigen. Die Kritik an seinem Denken und seinem Werk von seiten der politischen Machtträger wie auch kirchlicher Vertreter würde damit deutlicher als Kritik der Gestrigen an einer Kirche im Heute manifest.

Als Repräsentanten einer „Theologie im Kontext“ stellt ARNULF CAMPS den Chilenen SERGIO TORRES (43–53) vor. Der katholische Priester und Gesellschaftswissenschaftler konnte entscheidende Jahre an der Seite von Bischof LARRAIN von Talca (Chile), einem der wichtigen Impulsgeber für die Kirche des Kontinents arbeiten. Als einen der Mitbegründer der „Christen für den Sozialismus“ traf TORRES nach dem Militärputsch von 1973 das Los des Exilanten. An seinem Zufluchtsort New York organisierte er die Konferenz „Theologie in den beiden Americas“ (Theology in the Americas, 1975). Die Konfrontation mit Drittweltsituationen in New York ließ ihn weiter zu einem der Begründer „kontextueller Theologie“ werden. Als Gast des Weltrates der Kirchen in Nairobi (1975) wurde er schließlich zur Gründung der Ökumenischen Vereinigung der Drittwelttheologen (EATWOT) inspiriert, deren Vizepräsident er auch nach der Rückkehr in seine Heimat 1980 geblieben ist. Der Dialog mit den asiatischen Theologen faszinierte ihn und ließ ihn eine gewisse Hilflosigkeit spüren (48). TORRES relativierte gleichzeitig die lateinamerikanische Theologie zu einem breiteren Verständnis von Theologie, das die Erfahrung des Volkes miteinbezieht und erkennt die bisher fraglos angenommene lateinamerikanische Identität iberischer Prägung als unzureichend, da sie u. a. die etwa 30 Millionen Indianer unberücksichtigt läßt, deren Glauben und Glaubenspraktiken „im Leben des Volkes erhalten geblieben und in das katholische Ritual eingegangen sind“ (49).

Auf der zweiten Konferenz von Detroit (1980) zum Thema „Theologie in den beiden Americas“ waren auch Indianer als Träger „traditionell nichtwestlicher Weisheit und Offenbarung“ (50) vertreten. TORRES kommt in seiner geforderten Vision von einer neuen Gesellschaft und einer neuen Kirche, die die Lehrdispute des 16. Jahrhunderts für die Ökumene der Dritten Welt für bedeutungslos hält, auch zu einer Vertiefung des Befreiungsverständnisses, „das nicht bei einer sozialpolitischen oder ökonomischen Betrachtungsweise stehenbleibt, sondern das Religiöse und Kulturelle einbezieht“ (51/52). Sogar der Philosophie kann TORRES unter dem Einfluß der Begegnung mit Theologen aus Afrika und Asien eine gewisse Aufgabe nicht länger abstreiten. Für ihn gilt es nun einerseits Gott wieder zu entdecken, „den Gott des Exodus und der Mutter Erde . . ., den barmherzigen Gott, der in Jesus Christus die Partei der Armen ergriff . . ., den Gott des Lebens, der Liebe und der Freude“, andererseits muß Gott „in den Auseinandersetzungen der Klassen und in den revolutionären Kämpfen als der Anwesende erkannt werden“ (52f.).

Was CAMPS abschließend feststellt, soll hier unterstrichen werden: TORRES ist ein „Inspirator, der die Menschen der verschiedenen Kontinente zusammenführen möchte, damit sie ihre eigene kontextuelle Theologie schaffen“ (53). In ihm zeigt sich der Reifungsprozeß der lateinamerikanischen Theologie.

HERIBERT RÜCKER hat es unternommen, den Theologen und Musiker CHARLES NYAMITI als Vertreter „afrikanischer Theologie“ vorzustellen (54–70). NYAMITI gehört zu den Theologen, die in die Erkenntnis hineinwachsen, daß es gar nicht die europäische Theologie gibt, die zu übersetzen wäre, und daß die afrikanische Kirche für immer unmündig bliebe, wenn sie ihre Identität in Vor-Gedachtem fände“ (54).

Folglich will er „das Ganze katholischer dogmatischer Theologie systematisch im Licht afrikanischer Mentalität und Situation neu“ durchdenken. Die Ethnologie wird für ihn zur „Magd der afrikanischen Theologie, so wie die Philosophie es für die abendländische Theologie gewesen ist“ (56). Hierin sieht der Verfasser im Gegensatz zur „Schwarzen Theologie“ bereits eine entscheidende Schwachstelle des Ansatzes von NYAMITI. „Es unterwirft den heutigen Afrikaner der Ethnologie, obwohl die Kulturanthropologie dem gegenwärtig lebendigen Menschen dienen sollte“ (57).

RÜCKER versteht sich als Stimme im internationalen Dialog. Im Interesse einer wirklich „afrikanischen Theologie“ hält er mit seiner Kritik nicht hinter dem Berg (vgl. 70). Wenn er auch über NYAMITIS umfangreiches Werk, etwa über seine Buch „Afrikanische Tradition und der Gott des Christentums“ (1978) anerkennende Worte findet, so weist er doch mit HASTINGS darauf hin, es handle sich eher um „eine Art afrikanischer Neuscholastik“ (61) als um afrikanische Theologie. Seine kritische Distanz zum Kernstück der Theologie NYAMITIS gibt Rücker dann unter der Zwischenüberschrift *Nyamitis Gottesbegriff* bekannt. Von „Afrikanischer Theologie“ sei hier offensichtlich nur insoweit die Rede, „wie afrikanische Elemente eine europäische, spekulative Theologie in einer, dem afrikanischen Denken angeblich gemäßerem, sinnlichen Form abzubilden vermögen“ (65).

Die Kritik RÜCKERS macht die Widersprüche deutlich, die auftreten, wenn neuscholastische Dogmatik als unverrückbare Vorgegebenheit für alle Zukunft und Kulturen zum Ausgangspunkt theologischen Bemühens gemacht wird. Verdienstvoll bleibt NYAMITIS theologisches Bemühen auch dann, wenn es endgültig zeigt, daß afrikanische Theologie von den Quellen und nicht gleichsam von zeitgebundenen und zeitbedingten Kommentaren auszugehen hat.

Daß auch diese nicht belanglos sind für eine einheimische Kirche, weil ihr sonst die notwendige geschichtliche Dimension fehlt, zeigt der Ghanaer CHRISTIAN G. BAETA, dessen Lebenswerk THEO SUNDERMEIER unter dem Titel *Auf dem Weg zu einer afrikanischen Kirche* (71–81) zusammenfaßt.

Der Pfarrer der evangelisch-presbyterianischen Kirche und spätere Universitätsprofessor war nach SUNDERMEIER „immer ein Mann der Kirche“, wie auch sein Hauptwerk *Religion in einer pluralen Gesellschaft* (1976) ausweist. Sein Beitrag läßt sich als Beitrag zu einer afrikanischen Ekklesiologie verstehen (73). Das unterstreichen auch die von SUNDERMEIER aufgestellten *Thesen zur afrikanischen Kirche*, mit denen er BAETAS Denken zusammenfaßt.

Die erste These mag überraschen: „Die Kirche ist afrikanische Kirche, sofern sie christlich-missionarische Kirche ist.“ Im Gegensatz zu jüngeren Theologen sieht BAETA in der von europäischen Christen vermittelten Kirche eine historische Notwendigkeit, die mit zur Geschichte der Kirche Ghanas gehört. Sie leugnen zu wollen, wäre für ihn unbarmherzig gegenüber den Christen, „die in dieser gebundenen Gestalt der Kirche ihr Zuhause gefunden haben“ (74). Allerdings haben die europäischen Kirchen auch ihre Spaltung nach Afrika getragen. Zu deren Überwindung und für die Erhaltung der Freiheit, die zum Wesen der Kirche Christi gehört, hat sich BAETA zeitlebens und erfolgreich eingesetzt.

Die zweite These: „Die Kirche ist christlich-missionarische Kirche, insofern sie afrikanische Kirche ist“, klingt vertrauter. Wie die afrikanische, traditionelle Religion hat sich auch die Kirche am vitalen Leben zu orientieren, das immer leiblich-spirituell verstanden wird. Christlich ist die Kirche in Afrika dort, wo sie das innerste Streben des afrikanischen Menschen ernst nimmt und im vollen Sinne lebensfördernd wirkt. Das heißt auch, daß sie zur Ahnen- und Geisterverehrung, letztere klar als Götzendienst qualifiziert, ihre eigene Position braucht (77).

Die dritte These lautet: „Die Kirche ist afrikanische Kirche, insofern sie dialogische Kirche ist.“ BAETA hat auf den Wandel auch in den afrikanischen Religionen und ihre Werte hingewiesen, wie er aus gründlicher Sachkenntnis vor einer Überbewertung sogenannter unabhängiger Kirchen als geglücktem Modell einer Afrikanisierung hingewiesen hat. Der Dialog ist mit traditionellen Religionen und unabhängigen Kirchen ebenso gefordert wie mit dem Islam. „Die ‚Solidarität als Mitmensch‘ macht es notwendig, über die Methode der ‚monologischen Herausru-fung unserer Botschaft‘ hinauszukommen“ (79/80).

Die vierte These schließlich lautet: „Die Kirche ist afrikanische Kirche, insofern sie gesellschaftsbezogen ist.“ Als Theologe, dessen aktives Leben noch bis in die Kolonialzeit reichte, setzte sich BAETA für eine „positive Koexistenz“ zwischen Staat und Kirche ein. Die Leistung der Kirche etwa in Schule und Medizin und die Bereitstellung der geistigen Mittel, „die abendländische Zivilisation, die ja die Welt erobert hat, zu verstehen und uns zum Nutzen zu praktizieren, anstatt von ihr überrumpelt und weggeschemmt zu werden“ (81), geben nach Ansicht BAETAS der Kirche das Recht mitzuwirken an einer „afrikanischen Personalität“, die „eine Kultur, ein angemessenes, sinnvolles Weltbild, ein Ethos, die Grundwerte, eine allen gemeinsame Sitte, einen Lebensstil“ (80) beinhaltet. Um ihrer Rolle künftig gerecht zu werden, braucht die Kirche aber auch den „missionarischen Geist“, „in dem man sich zum Wohle anderer freiwillig verbrauchen läßt, ohne auf irgendwelchen materiellen Gewinn zu hoffen“ (81).

Mit dem Beitrag von THOMAS KRAMM über THARCISSE TSHIBANGU TSHISHIKU, Zaire, unter dem Titel: „Ein Afrikaner zwischen Staat und Kirche“ (82–95) kommt ein neuer, wichtiger Aspekt zu Wort, der für „Theologen der Dritten Welt“ keine Seltenheit darstellt:

Ein junger kongolesischer Theologe, durch eine Erziehung in katholischen Missionsschulen der Kolonialzeit sprachlich und kulturell seinem Volk bereits weitgehend entfremdet (86f.), wird zum Weiterstudium nach Europa entsandt, nimmt schließlich „ganz den Standpunkt des Europäers ein“ (93). Kaum wieder in der Heimat, wird er mit Leitungsgämtern betraut. Als erster afrikanischer Rektor der Universität Lovanium, Konzilsberater, Mitglied der Kommission *Faith and Order* des Ökumenischen Rates der Kirchen, der Internationalen Theologenkommission und des Sekretariats für Nicht-Christen wird er, der dreißigjährige, päpstlicher Prälat und Weihbischof von Kinshasa (93/94). Damit fallen ihm nicht nur wichtige kirchliche Aufgaben zu, er gerät auch in politische Auseinandersetzung, in der er offensichtlich eine geschickte Hand beweist. KRAMM kann formulieren: „Tshibangu verstand es, sich dem Staat Zaire unentbehrlich zu machen . . . An den Erfahrungen und dem Einfluß dieses Mannes kann Mobutu bis heute nicht vorbei“ (94).

Auf der Strecke geblieben ist der Theologe, dessen Schaffen sich auf eine ‚Konferenztheologie‘ beschränken muß, so daß sich sein Beitrag im wesentlichen auf den des „Förderers, Koordinators und Vermittlers“ reduziert (95). Man mag dies bedauern. Für Staat und Kirche von Zaire sind die Führerpersönlichkeit und der Diplomat im Augenblick wohl wichtiger als der Theologe. Eine historische Konstellation, die in Ländern der Dritten Welt wiederholt anzutreffen ist.

Anders in das Blickfeld der Politik geraten ist der südafrikanische farbige Theologe, ALLAN AUBREY BOESAK, den ERHARD KAMPHAUSEN als wichtigen Vertreter der Schwarzen Theologie vorgestellt (96–114). Die ganze Erbärmlichkeit, zu der Theologie in einer „Völkischen“ Kirche degenerieren kann, wird in der Nederduits Gereformeerde Kerk deutlich, die nicht nur die Rassenpolitik der weißen Regierung praktisch legitimiert, sondern es bis heute fertigbringt, die Christen der eigenen Konfession je nach Rasse in eine weiße, Nederduits Gereformeerde Kerk, in die

farbige Missionskirche, die indische reformierte Kirche und schließlich in die schwarze reformierte Kirche einzupferchen (vgl. 105). Als Mischling ist BOESAK Pfarrer in der „farbigen“ Kirche; sie hat ihn von Kind auf geprägt. Ihm, dem Farbigen und damit immerhin Privilegierten im Vergleich zu den völlig für unmündig erklärten schwarzen Menschen in Südafrika gelingt es, vor allem aus der „Distanz der Freiheit“, die ihm die Zeit seiner Promotion in den USA von 1970 bis 1976 gewährte, einen neuen theologischen Ansatz zu finden, der in seiner Dissertation: „Unschuld, die schuldig macht, eine sozioethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht“ niedergelegt hat. Es ist dies eine „systematische Reflexion jener Erkenntnisse und Einsichten, die BOESAK im Prozeß seiner schwarzen Bewußtwerdung erwarb und von der ausgehend er einen neuen theologischen Ansatz entwickelt hat (101), nämlich den einer Theologie im Kontext der Apartheid.

BOESAK fordert einen geistlichen und politischen Exodus „aus der Situation der Unterdrückung heraus auf Befreiung hin, aus Unmenschlichkeit, Finsternis und Haß hinaus, auf eine Situation hin, in der beide, Weiße und Schwarze, ihr gemeinsames Menschsein wiederfinden können und sie sich eines sinnvollen Lebens, einer bisher zerstörten Ganzheit des Lebens erfreuen können“ (111). Mit BAYERS NAUDÉ hält er den Zeitpunkt für gekommen, eine Black Militant Confessing Church ins Leben zu rufen, die Konfessionen und Denominationen überschreitet. Mit jüngeren Pastoren aller Hautfarben ist er als Vorsitzender der Broederkring-Bewegung dabei, innerhalb der eigenen Kirche die Rassenschranken zu überwinden. Daß sich in den Synoden jeweils Mehrheiten für ihn aussprachen, deutet auf einen wichtigen Wandel in der Nederduits Gereformeerde Kerk hin, der auch der Apartheid-Politik ihre religiöse Legitimation entziehen wird. Die Regierung scheint damit bereits zu rechnen, weil sie zusehends die Ideologie der Nationalen Sicherheit als Legitimationsgrund für ihre unmenschliche Politik bemüht. Sie hat offensichtlich von den lateinamerikanischen Diktaturen gelernt, mit denen sie z. T. gute Geschäftsbeziehungen unterhält. Es sollte uns nicht wundern, wenn die Regierung künftig auch von einer kommunistischen Unterwanderung sogar der Nederduits Gereformeerde Kerk sprechen wird, dann nämlich, wenn diese Kirche ihren Kastenpanzer sprengen und abwerfen wird.

Eine ganz andere Welt und Dimension theologischen Denkens führt HORST BÜCKLE mit der Vorstellung des Anglikaners und indischen Theologieprofessors Bischof AIYADURAI JESUDASEN APPASAMY ein. Er steht für *Gegenwärtige Christuserfahrung* (115–128) und für eine Dimension der Frömmigkeit, die sich die westliche Christenheit nicht vorenthalten darf (115). Aus dem Denken der bhakti-Tradition, deren Wesen Teilhabe und Zugehörigkeit zu Gott ausdrückt (118), wird „Appasamys Theologie eine Theorie der Frömmigkeitspraxis“ (116), in der die Christus-Mystik „nicht nur eine bestimmte Dimension christlichen Glaubens, sondern sein Wesen“ ausmacht (117).

Den Ertrag der Christologie für uns sieht Bückle im Primat ehrfürchtiger Anbetung (1.), in einer Verleiblichung der Frömmigkeit (2.), in einem neuen Zugang zur sühnenden Tat aus der Christusteilhabe (3.) und schließlich in der Spannung von Christusteilhabe und Erleuchtung (4.).

Einen katholischen indischen Theologen, den Leiter des Nationalen Instituts für biblische, katechetische und liturgische Arbeit in Bangalore stellt ARNULF CAMPS unter dem Titel *Theologie der Inkulturation: Duraisamy Simon Amalorpavadass, Indien*, (129–139) vor.

Seine Grundgedanken zu einer Theologie der Inkulturation hat AMALORPAVADASS in seinem Buch „*Gospel and Culture, Evangelisation and Inculturation*“ dargelegt, in

dem er auf die beiden Gefahren hinweist, die der tatsächlichen Inkulturation drohen: Sie geschieht nicht und drängt die Christen ins Ghetto, oder sie geschieht nachträglich und hat mit dem Widerstand derer zu rechnen, die als Christen um ihre Identität fürchten. Die Wahrheit beider Thesen hat sich in der Auseinandersetzung vor allem im liturgischen Bereich am Institut gezeigt. Ist die „Trennung von Evangelium und Kultur . . . das große Drama unserer Zeit“ (132), so kommt einer authentischen Inkulturation im Bereich einer Theologie der Schöpfung, der Inkarnation und der Kirche grundlegende Bedeutung zu. Die Kirche hat nicht die „Wahl zwischen Inkulturation und Nicht-Inkulturation“; die Frage ist, „ob es zu einer authentischen Kirche Christi kommt oder (ob) überhaupt keine Kirche zustande kommt“ (133). AMALORPAVADASS, von CAMPS als „Theologe der Lokalkirche“ bezeichnet, spricht damit ein Problemfeld an, das weit über die indische Kirche hinaus virulent ist: das Verhältnis der Ortskirchen untereinander und das der Ortskirchen zur Kirche Roms.

Auf dem Hintergrund der großen Religionen Asiens fordert der Inder, daß sich Inkulturation auch auf die Religionen bezieht, da diese zur „Schöpfung Gottes“ gehören „und einen Platz im Heilsplan Gottes in Jesus Christus“ haben (136).

Des weiteren hat Inkulturation mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu tun. Da es „keinen Gegensatz zwischen Evangelisierung und Entwicklung oder Befreiung geben kann, da das Heil, das die Kirche vermittelt, allumfassendes Heil ist“ (138/139), muß sich die Kirche auch in die „unheilvolle Lage der indischen Bevölkerung hinein inkarnieren“ (139). Das geistige Handwerkszeug soll eine eigene indische Theologie der Befreiung liefern. Da Evangelisierung, Befreiung und Dialog ebenfalls zusammengehören, fordert AMALORPAVADASS die Mitarbeit an der Erneuerung der indischen Nation und stellt dafür auch Bedingungen auf, die die Kirche für die Befreiung der Armen und Unterdrückten selbst (noch erst) zu erfüllen hat. Die abschließende Wertung von Camps darf unterstrichen werden: „Zweifelloos wird man in den kommenden Jahren von Amalorpavadass (ihm) vertiefende Anregungen erwarten können, die dann in angepaßter Weise auch in anderen kulturellen Kontexten Beachtung verdienen“ (140).

JUSTUS FREYTAG hat es unternommen, mit CHOAN-SENG SONG einen Theologen aus Taiwan vorzustellen. In Anlehnung an einen japanischen Zen-Meister fordert CHOAN-SENG für Asien eine „Theologie mit einem dritten Auge“ (141–160). Damit soll die eindimensionale Theologie des Westens überwunden werden, die er durch seine Studien in Edinburgh, New York und Basel gründlich kennengelernt und zu der er mit seiner Dissertation *Über das Verhältnis von Offenbarung und Religion bei Karl Barth und Paul Tillich* auch seinen Beitrag geleistet hat.

Im Nachkriegstaiwan, das mit einer industriellen Revolution und einer diktatorischen Fremdherrschaft fertigwerden mußte, forderte CHOAN-SENG als Dekan der theologischen Hochschule der Presbyterianischen Kirche die geistige Auseinandersetzung mit den widerstrebenden Kräften. Dabei hat „die christliche Kirche . . . die entscheidende Aufgabe, dem Prozeß der Modernisierung und der Säkularisierung Sinn zu verleihen“ (144). Das kann nur auf dem Boden der Theologie der Inkarnation geschehen, die „mit den Chinesen und mit der chinesischen Kultur“ herausfinden soll, „was Christus in der Menschwerdung für alle getan hat“ (145). Dafür taugt die westliche Theologie nicht, die zwar einen weltweiten Gültigkeitsanspruch erhebt (vgl. 148), die aber den asiatischen Christen nicht hilft, „die göttliche Gewalt der Hoffnung und des Lebens der menschlichen Gewalt von Verzweiflung und Tod gegenüberzustellen“ (148). Dies kann nur eine asiatische Theologie leisten. Eine gewisse Bewährungsprobe hat die christliche Kirche Taiwans in politisch-ideologischen Krisenjahren ab 1971 bestanden, als die Presbyterianische Kirche als

älteste Kirche in Taiwan bewies, daß sie kein „Anhängsel an die Kirchengeschichte der westlichen Länder“ (148) ist, sondern sich der Herausforderung stellte, „ihren Glauben zu übersetzen in die Bemühung um Gerechtigkeit und Freiheit und die Sicherung einer menschlichen Zukunft in der eigenen Gesellschaft (148).

Der letzte Beitrag befaßt sich mit einer Persönlichkeit, die in mehrfacher Hinsicht aus dem Rahmen fällt. SEIICHI YAGI, den ULRICH LUZ vorstellt, ist Japaner und damit sicherlich kein Vertreter der Dritten Welt, wohl aber ein bedeutender Verfechter kontextueller Theologie. Außerdem hat der ehemalige akademische Lehrer an der baptistischen Kanto Gekuin Universität eine Entwicklung vom Theologen zum Religionsphilosophen durchgemacht, die ihm zwar den theologischen Lehrstuhl kostete, ihn aber auch zum gefragten christlichen Autoren werden ließ.

YAGIs „Kontext“ ist die japanische, hauptsächlich buddhistische Tradition, die ihn ein weiteres Mal zum „Außenseiter“ (162) innerhalb der japanischen christlichen Theologie macht. Der von ULRICH LUZ verantwortete Beitrag unter der Überschrift *Zwischen Christentum und Buddhismus* (161–178) gibt Yagis Standort und Programm gleichzeitig wieder.

Ausgangspunkt war jeweils eine Bekehrung. Die erste erfuhr der aus einer christlichen Familie stammende YAGI durch die Lektüre KIERKEGAARDS *Krankheit zum Tode*, wodurch er „Christ orthodoxprotestantischen Glaubens“ wurde (163). Die zweite Bekehrung, diesmal zu den Wurzeln seines Volkes, verdankt er dem Zen-Buddhisten DAISETSU SUZUKI. Bezeichnenderweise erhielt er den Anstoß dazu, sich mit dem Zen-Buddhismus zu befassen, während seines Aufenthaltes in Deutschland, wo ihn ein Naturschauspiel plötzlich den Inhalt des chinesischen Zen-Grundtextes „Offene Weite – Nichts von Heilig“ (163) begreifen ließ. Dieses Ereignis „führte ihn nicht vom Christentum weg, aber in gewissem Sinn über das Christentum hinaus“ (166). Er setzt sich mit der begrifflichen Sprache auseinander, die für ihn ein verobjektivierendes Instrumentarium ist, durch dessen Anwendung das Ich zum Zentrum des Menschen wird. Den Ansatz DESCARTES', der für ihn zur „Hypostasierung des Intellekts, im Handeln zur Unterwerfung und Beherrschung der Objekte durch das Subjekt“ führt (168), sucht er mit der „reinen Anschauung“ (165) zu überwinden, damit sich „die Realität einschließlich des Selbst, in ihrer Ursprünglichkeit“ wieder zeigt.

Da für ihn das „Wesentliche am christlichen Glauben eher in der Freiheit von der begrifflichen Sprache als in der Rechtsfertigung der Gottlosen (166) liegt, erkennt er große Gemeinsamkeiten zwischen christlicher und buddhistischer Grunderfahrung.

Der Weg zum Glauben erscheint Yagi immer mehr als „geschichtliche Erfüllung einer allgemein-menschlichen Möglichkeit“ und Gott kann er immer weniger als den „vom Menschen schlechthin Unterschiedenen“ erkennen (167). Als Christ und Theologe sucht der Japaner jedoch nach einer Integration, nach einem Ganzen als System aus freien Subjekten (169). Das gibt ihm Zugang sowohl zum paulinischen „Leib Christi“ wie zum mitmenschlichen Du. Er formuliert gleichsam gegen Descartes: „Ich bin Ich durch das Medium des Du“ (169), und findet in der buddhistischen Formel: „Ich und Nicht-Ich sind weder eines noch zwei“ eine weitere Parallele zwischen den beiden Hochreligionen, die beide ethisch zum „Durchbruch durch den Egoismus hindurch zur vermittelten Existenz in der Liebe“ (169/70) führen. Sie wird als Grundgesetz des Seins verstanden, nämlich als „vollkommene Autonomie und als wesensmäßiger Bezug zu anderen Seienden, die in der objektivierenden Sprache nicht ausdrückbar sind (170). Von dieser Basis aus denkt YAGI die Christologie neu. „Christus“ wird ihm „Ausdruck für das eigentliche Subjekt im Menschen,

das der Mensch nicht selbst ist und das ihn dennoch nicht als fremdes Subjekt erdrückt“ (170), während Jesus als geschichtliche Persönlichkeit eben der Vergangenheit angehört, „sofern es nicht gelingt, das Bleibende an ihm neu erscheinen zu lassen“ (171).

Hilfreich für diejenigen, der zum ersten Mal solcher Theologie begegnet, sind die Rückfragen an YAGIS Theologie, die LUZ formuliert. Der fraglose Individualismus Yagis erscheint „doch recht bürgerlich“ (178), weil „Integration vor allem als Integration des (einigermaßen sattten und über genügend Zeit verfügenden) Individuums“ (178) gesehen wird und andere, kontextbedingte Grunderfahrungen von „Ungerechtigkeit und Zukunftslosigkeit der Welt, der Gottferne und der eigenen Ohnmacht“ (178) keinen Platz haben. Damit scheint YAGI sich in einem ähnlichen Kontext zu bewegen, wie es westliche Theologie tut.