von Sebastian Kappen

Bis jetzt gibt es unter indischen Christen noch keine ausgesprochene Schulrichtung, die man als „Befreiungstheologie“ bezeichnen könnte. Was man statt dessen findet, sind tastende Versuche einer neuen Interpretation des Evangeliums, geboren aus den Anstößen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Notwendigkeit des organisierten Engagements für soziale Gerechtigkeit.¹ Es ist auch noch kein Versuch gemacht worden, die Besonderheit des indischen Zugangs auf die Befreiungstheologie zu definieren. Die vorliegende Arbeit ist daher eher als Anregung denn als Beschreibung zu verstehen. Das heißt, sie versucht die Hauptlinien aufzudecken, denen das Theologietreiben in Indien folgen muß, wenn es wirklich kontextuell sein und Antwort geben will auf die Herausforderung eines die Gesellschaft verändernden Handelns.

Eine Zivilisationskrise

Auf dem indischen Subkontinent sind tiefgreifende Veränderungen im Gange, die sich auf seine gesellschaftlichen Institutionen, seine Kultur und seine Weltanschauung auswirken. Mit fortschreitender Wissenschaft, Technologie und moderner Erziehung hat die Welt über Sonne, Mond und Sternen ihre Aura des Göttlichen verloren und ist herabgestürzt in die Menschenwelt hinnieden. Erde, Bäume, Flüsse und Meere teilen das gleiche Schicksal. Von Fruchtbarkeitsgottheiten sind sie zu bloßem Rohmaterial für die menschliche Arbeit und damit zu einem Teil der menschlichen Geschichte geworden. So haben auch die gesellschaftlichen und kulturellen Institutionen ihren Status als gottgewollte, unveränderliche Realitäten eingebüßt, den sie bisher innehatten. Sie werden jetzt als das betrachtet, was sie sind: Menschenwerk, das nach dem Willen des Menschen neu geschaffen oder umgestaltet werden kann. Dieses Bewußtsein schuf das geistige Klima für den Kampf des Volkes gegen unterdrückerische gesellschaftliche Strukturen. Das Bewußtsein der Massen, Gestalter der eigenen Zukunft zu sein, wird durch solche Kämpfe zugleich vorausgesetzt und erzeugt. Darin eingeschlossen ist der geschichtliche Übergang vom zyklischen zum geschichtlichen Zeitbegriff.² Die Zeitlichkeit folgt immer weniger dem Rhythmus der kosmischen Abläufe, und immer mehr dem der menschlichen Entscheidungsprozesse. Diese Bewußtseinsveränderung des Menschen in bezug auf sich selbst und auf die Welt ist ein universales Phänomen, von dem die Menschen weltweit betroffen sind. Was für Indien hier spezifisch ist, das ist die gedrängte Folge geschichtlicher Prozesse, die andernorts Jahrhunderte für ihre Ausreifung gebraucht haben, so daß die Zukunft schon da ist, ehe noch die Gegenwart in den Hintergrund getreten ist. Die Folge ist ein qualvoller Konflikt zwischen dem Alten und dem Neuen.

Dieses Aufgesogenwerden der natürlichen von der menschlichen Geschichte verursacht, zusammen mit dem Wandel vom zyklischen zum menschlich-historischen Zeitbegriff, eine Revolution im Verstehen des Göttlichen, das der Mensch nicht mehr in einer geheimnisvollen Welt über oder um sich herum suchen kann. Er muß es suchen in der Geschichte, in der Zeitlichkeit, der er selbst Name und Gestalt gibt.³

Aber wo in der Geschichte begegnen wir dem Göttlichen? Das Göttliche kommt auf uns zu als Gabe und als Aufgabe. Als Gabe in der Erfahrung von Schönheit, Liebe, Freundschaft und Miteinander. Wenn auch begrenzt durch die Schranken unseres Hier und Jetzt, öffnen solche Erfahrungen doch ein Fenster hin zu dem, was jenseits unseres begrenzten Erfahrungshorizontes liegt. Das Göttliche begegnet uns als Aufgabe, wenn es uns durch die geschichtlichen Ereignisse auffordert, alle Fesseln abzustreifen und, hoffend gegen alle Hoffnung, voranzuschreiten ins Unbekannte. Beide Erscheinungsarten des Göttlichen aber werden vermittelt von der Geschichte, und beide erfordern eine entsprechende Antwort. Die Gabe verlangt, daß wir sie schützen und für die Zukunft bewahren; die Aufgabe aber muß zu einem verändernden Handeln führen, das uns selbst und die Welt erneuert. Die beiden Antworten ergänzen und bereichern einander. Wer nicht die Absolutheit von Schönheit, Liebe und Gemeinschaft erfahren hat, wird sich schwerlich gegen Zustände von Häßlichkeit, Unterdrückung und Zersplitterung des Menschlichen auflehnen. GleichermäÙen wird derjenige, der die Aufgabe der Zukunftsgestaltung ignoriert, wahrscheinlich auch die Ankündigung des Göttlichen in der Gegenwart nicht wahrnehmen. Die zweifache Antwort des Menschen nennen wir *theandrische Praxis*. In ihr verschmelzen Kontemplation und Aktion, Zelebration und Kreation, Bewahren und Umstürzen, Gedenken und Hoffen, Selbstveränderung und Weltveränderung. In eben dieser theandrischen Praxis und in dem, was sie ins Leben ruft, nimmt die Gabe-Aufgabe des Göttlichen Gestalt an. Wenn dem so ist, dann ist die Offenbarung in gewissem Sinne die geschichtliche Aufgabe der Menschheit. Die Wahrheit über das Göttliche muß von den Menschen ebenso gestaltet wie entdeckt werden.

Um nicht eine allzu komplexe Perspektive zu entwickeln, möchte ich mich im folgenden auf den verwandelnden Charakter der theandrischen Praxis konzentrieren.

Der Schrei der Armen und Marginalisierten

Um den Anruf des Göttlichen zu diesem kritischen Zeitpunkt unserer Geschichte näher bestimmen zu können, ist es notwendig, das gesellschaftliche System insgesamt und die in ihm wirkenden gegensätzlichen Kräfte zu untersuchen. Da eine ausführliche Gesellschaftsanalyse hier nicht möglich ist, werde ich mich darauf beschränken, die Hauptprobleme aufzuzeigen, denen sich das Land heute gegenüber sieht.

Was wir in Indien haben, ist eine Form des abhängigen Kapitalismus, der von einer weitgehenden Konzentration der (landwirtschaftlichen und indu-

striellen) Produktionsmittel in wenigen Händen gekennzeichnet ist. Wenn er auch zur Entwicklung produktiver Kräfte beigetragen hat, so hat der Kapitalismus doch zugleich große Einkommens- und Chancen-Ungleichheiten geschaffen, die seit der Unabhängigkeit noch weiter zugenommen haben. Während die oberen zehn Prozent der Bevölkerung in relativem Wohlstand leben, sind 47 Prozent zu einem Leben unter dem Existenzminimum verurteilt. Ein Wirtschaftler faßt die bisherige kapitalistische Entwicklung wie folgt zusammen: Neun Zehntel der indischen Bevölkerung sind im Kielwasser der Wirtschaft zurückgeblieben. Das Massenelend nimmt zu; was pro Kopf für das Lebensnotwendigste an Nahrung und Kleidung zur Verfügung steht, ist mehr als knapp; die landwirtschaftliche Verschuldung hat sich vervielfacht; die Arbeitslosen- und Unterbeschäftigungsquote liegt bei 20,8 Millionen.⁴ Hinzu kommt das starke Anwachsen der Slums, die Randsituation von Stammesangehörigen und Kastenlosen, die Zerstörung traditioneller Handwerkszweige und die von einer profitorientierten Produktion verursachten ökologischen Verwüstungen.

An der politischen Front haben die wohlhabenden Klassen – Grundbesitzer, reiche kapitalistische Bauern, das mittelständische und Großbürgertum – die Möglichkeit, demokratische Einrichtungen für ihre Zwecke zu nutzen. Sie manipulieren Wahlen, schaffen in Versammlungen und im Parlament mächtige Lobbies, korrumpieren die Bürokratie und beherrschen die örtlichen Körperschaften der Selbstverwaltung. Was noch schwerer wiegt, ist die Tatsache, daß die politische Macht stark zentralisiert worden ist, wodurch die aktive Einbeziehung des Volkes auf ein Minimum reduziert und Staaten und ethnischen Gruppen ihre legitime Autonomie vorenthalten wurde.

Tiefer noch als die wirtschaftliche und politische Krise ist die kulturelle Krise, die ihren Nährboden in dem Konflikt zwischen der Tradition und einer von außen her übertragenen bourgeoisen Modernität hat. In einem Extrem des kulturellen Spektrums ist die traditionelle Kastenkultur mit einer überholten Form von Religiosität gekoppelt, während in einem anderen Extrem die bourgeoise Modernität in ihrer Reinform von Teilen der verwestlichten städtischen Elite unterstützt wird. Dazwischen gibt es eine Mischkultur, die die minderwertigsten Elemente der Tradition mit kapitalistischen Werten, wie persönliche Interessen, Aggressivität, Konkurrenz- und Profitdenken verbindet.⁵ Es ist diese monströse Un-Kultur, unter deren Einfluß sich die weite Mehrheit des indischen Volkes befindet. Sie hat die Quellen des gesellschaftlichen Lebens vergiftet und eine Ära des sittlichen Verfalls und der allgemeinen Korruption eingeleitet. Im Banne dieser Un-Kultur wirft jede gesellschaftliche Realität ihre eigenen negativen und grotesken Schatten. So hat weißes Geld sein Gegenstück in schwarzem Geld, echtes Gut in unechten Gütern, rechtmäßiges Eigentum in ergaunertem Besitz, bürgerliche Demokratie in einer Mafia-Politik, geschriebenes Gesetz in den ungeschriebenen Gesetzen von Macht und Manipulation, wahre Religion in der Anbetung von Pseudo-Göttern und -Göttinnen.

Die Aufgabe, vor der das indische Volk steht, ist klar: es muß seine Wirtschaft solcherart neu strukturieren, daß die profitorientierte Produktion

ersetzt wird; die Macht muß dem Volk zurückgegeben werden, damit es in der Lage ist, sein eigenes Leben zu gestalten; es muß eine Gegen-Kultur schaffen, die in Einklang steht mit der Würde des Menschen und mit den positiven Werten der Tradition. Dieser letztgenannten Aufgabe kommt höchste Priorität im indischen Kontext zu, in dem keine echte sozio-politische Revolution ohne eine vorausgehende kulturelle Revolution möglich ist. Wer aber wird diese Veränderungen zustandebringen? Der Gandhismus ist heute eine verbrauchte Kraft und hat sich zum bloßen Kult degeneriert. Die Parteien der Linken sind aufgesogen worden von machtpolitischen Strömungen der augenblicklich modernen entarteten Kultur.⁶ Um dieses politische Vakuum zu füllen, schießen überall in Indien sogenannte Graswurzel-Gruppen aus dem Boden. In der konkreten Konfrontation mit den Gegebenheiten spüren die christlichen Aktiven dieser Gruppen den Widerspruch zwischen ihrer engagierten Antwort auf den unbedingten Anruf des Göttlichen in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation und der Theologie, die sie übernommen haben. Die Befreiungstheologie in Indien ist ein Versuch, diesen Widerspruch aufzulösen.

Eine grundlegende Theologie der Befreiung

Die Selbstoffenbarung des Göttlichen, die sich in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation konkretisiert, richtet sich an alle Menschen, ganz gleich welcher Religion sie angehören. Darin gründet die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer grundlegenden, die Grenzen von Religion und Ideologie überschreitenden Theologie der Befreiung. So verstanden ist Theologie „engagierte und kritische Reflexion über die geschichtliche Selbstoffenbarung des Göttlichen als Gabe-Aufgabe und über die Antwort des Menschen auf diesen Anruf“. Wir wollen diese Terminologie hier kurz erläutern. Das Thema der Theologie ist nicht Gott. Denn „Gott“ ist ein bedeutungsgeladenes Wort, das ein persönliches Höchstes Wesen impliziert. Als solches ist es das Produkt einer früheren Theologie. Deshalb geben wir der Bezeichnung „das Göttliche“ den Vorzug, da sie besser zum Ausdruck bringt, was weder persönlich noch unpersönlich, sondern transpersönlich ist. Das Thema der Theologie aber ist nicht das Göttliche, wie es *in sich* ist, vielmehr wie es sich den Männern und Frauen in der Geschichte offenbart und wie es in der theandrischen Praxis Gestalt annimmt. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet ist jede Theologie befreiend; als göttliche Gabe-Aufgabe fordert sie heraus zur Freiheit *von* jeglicher Entfremdung und zur Freiheit *für* Liebe, Gemeinschaft und Kreativität.

Über diese fortschreitende theandrische Praxis ist der Theologe aufgefordert zu reflektieren. Reflexion aber schließt ein begriffliches Element ein. Dies wiederum ist eher des Theologen Schwäche als seine Stärke, läßt sich sein Thema doch adäquater in der multidimensionalen Sprache der Symbole (Poesie, Drama, Musik, Malerei, Bildhauerei, Tanz usw.) ausdrücken als in der

eindimensionalen Sprache der Begriffe. Daher wird sich eine künftige Theologie um die Wiederaneignung der poetischen Symbolsprache der Gleichnisse Jesu und der Dialoge Buddhas und der Upanishad-Seher bemühen müssen.

Die Reflexion muß eine kritische Funktion erfüllen. Denn die innere Einstellung der Menschen ist keine Tabula rasa, sondern angefüllt mit Symbolen, Mythen, Auffassungen und Vorurteilen, die entweder von ihrem jeweiligen religiösen Milieu oder von den Glaubensüberzeugungen und Ideologien geprägt sind, denen sie im täglichen Leben begegnen. Solche Voraussetzungen sind meistens ambivalent. Sie können die Realität entweder erhellen oder verschleiern. Daher die Notwendigkeit einer Kritik, die prüft, ob die göttliche Gabe-Aufgabe und die menschliche Antwort auf diesen Anruf richtig interpretiert oder aufgrund vorgefaßter Meinungen falsch gedeutet wurde.

Außer kritisch muß die Reflexion auch engagiert sein. Der Theologe kann nicht neutral bleiben im Hinblick auf das, was er reflektiert. Theologietreiben ist in sich selbst schon Teil der Antwort des Menschen auf den durch die Geschichte vermittelten Anruf der göttlichen Gabe-Aufgabe. Es ist eine Form des subversiv-kreativen Handelns, das mehr der Prophetie als der Wissenschaft ähnelt. Aus dem gleichen Grunde kann der Theologe auch nicht dem Schicksal des Kreuzes entrinnen.

Die hier in groben Zügen umrissene Theologie der Befreiung ist fundamental und universal. Fundamental, weil die Offenbarung des Göttlichen im Hier und Jetzt der individuell-kollektiven Existenz und die von ihr hervorgerufene theandrische Praxis von einer Unmittelbarkeit sind, die die Offenbarung in der Vergangenheit nicht hatte. Als solche ist sie das letzte Kriterium, nach dem alle früheren Theologien beurteilt werden müssen. Universal ist sie, weil ihr Thema den Anhängern aller Religionen, sogar weltlicher Ideologien wie des Marxismus, zugänglich ist. Auf der Basis dieser grundlegenden Einheit muß religiöser und theologischer Pluralismus verstanden werden.

Indische christliche Theologie der Befreiung

Die bisherigen Reflexionen ermöglichen es uns, die christliche Theologie der Befreiung als „kritische, engagierte Reflexion über das Evangelium im Licht der theandrischen Praxis sowie über diese im Licht des Evangeliums“ zu definieren. Bevor wir erläutern, was dies konkret bedeutet, möchten wir zwei Beobachtungen vorausschicken.

Im allgemeinen glaubt man, der indische Christ sei ein besonderes Wesen, das wenig mit den Hindus gemeinsam hat. Dieses Bewußtsein ist ihm von früh auf von seinen Kirchen eingepflicht worden. Anthropologisch gesehen aber ist er zunächst Inder und dann erst Christ. Wie jeder Hindu ist er ein Kind seiner Heimatscholle. Im Tiefsten seines Wesens reflektiert er das kollektive Bewußtsein seines Volkes. Um nur ein Beispiel zu nennen: so sehr ein indischer Christ auch die christliche liturgische Musik lieben mag, die

tiefste Saite in ihm wird oftmals erst durch die vom nahegelegenen Hindu-Tempel herübertönende *gayatri* (zum Tagesanbruch gesungener Hymnus an die Sonne) zum Klingen gebracht. Von frühester Kindheit an steht er unter dem Einfluß von Symbolen, Ritualen, Begriffen und Vorstellungen, die anderen Religionen eigen sind. Das alles macht aus dem indischen Durchschnitts-Christen eine kulturell-religiöse Kreuzung. Dasselbe gilt im übrigen, wenn auch in wesentlich geringerem Maße, für den Durchschnitts-Hindu oder -Muslim. Beide haben in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlichem Grade Gedanken, Werte und Symbole aus der christlichen Tradition übernommen und assimiliert. Diese symbiotische Beziehung zwischen mehreren Religionen ist der lebendige Kontext, in dem sich die theologische Reflexion des indischen Christen vollzieht.

Meine zweite Beobachtung betrifft die Beziehung des Theologen zu der theandrischen Praxis, über die er reflektiert. In Ländern wie Lateinamerika, wo die Christen in der Mehrzahl sind, gehört der Theologe wie auch die menschliche Gemeinschaft, über deren Praxis er reflektiert, zur gleichen kirchlichen Gemeinschaft. Von daher konnte GUSTAVO GUTIÉRREZ Befreiungstheologie als „kritische Reflexion über die christliche Praxis im Licht des Wortes“⁴⁷ definieren. Dies macht wenig Sinn in Indien, wo die Ausübenden der theandrischen Praxis notwendigerweise eine breiter gefächerte Gemeinschaft darstellen, in der Männer und Frauen verschiedener Überzeugungen und Religionszugehörigkeit vertreten sind. Eingefügt in eine solche ökumenische Gemeinschaft, treibt der indische Christ Theologie, und zwar nicht aus Berechnung oder Zweckdienlichkeit, sondern aus dem Verwurzelsein im gemeinsamen Engagement für die Humanisierung der Gesellschaft. In der Tat kommen die Anstöße einer neuen Theologie nur von solchen Theologen und christlichen Gruppen, die zumindest geistig, wenn nicht auch physisch, ausgebrochen sind aus den Gettos kirchlicher Institutionen und Anker geworfen haben in der säkularen Welt.

Von der theandrischen Praxis zum Evangelium

Die erste Aufgabe jeder Befreiungstheologie in Indien ist die kritische Reflexion des Evangeliums im Lichte unserer gegenwärtigen theandrischen Praxis. Von den Durchschnitts-Christen aber wird das Evangelium mit der von der Tradition überlieferten Brille gelesen. Daher muß auch die Tradition kritisch überprüft werden. Die theandrische Praxis wird uns lehren zu unterscheiden zwischen zeitlos gültigen und überholten Elementen der Tradition, so wie sie uns auch helfen wird, die interpretativen Zutaten auszuscheiden, die die wahre Bedeutung des Lebens und der Botschaft Jesu verdecken oder verzerren. Im folgenden werden wir einige wesentliche Bereiche aufzeigen, in denen in Indien ein kritisches Überdenken notwendig und, wenn auch zaghaft und tastend, bereits im Gange ist.

1. Die Intuition, daß das Göttliche sich in den Aufgaben und Erfahrungen des weltlichen Lebens offenbart, entzieht dem Begriff von einem Gott, der

sein letztes Wort vor 2000 Jahren gesprochen und sich dann sozusagen vom Schauplatz des Geschehens zurückgezogen hat, völlig den Boden. Zugleich untergräbt sie damit die Hegemonie der Vergangenheit über die Gegenwart und überträgt theandrische Werte auf das Streben unseres Volkes nach einer menschlicheren Gesellschaft. Zudem signalisiert die Erkenntnis, daß das Göttliche den Menschen fortwährend begegnet, die Rückkehr der Prophetie, die von den Institutionen fast erstickt worden ist.

2. Die theandrische Praxis ruft nach einer radikalen Veränderung in unserem Reden über das Göttliche. Die traditionelle Theologie spricht von Gott wie von einem bereits bekannten Subjekt, dem Prädikate zugeschrieben werden können, so wie wir etwa sagen: Gott ist Liebe, Gott ist Wahrheit, Gott ist der Schützer der Waisen und Witwen usw. Diese Art und Weise des Redens aber wird problematisch, wenn man erkennt, daß die Wahrheit über das Göttliche das ist, was Menschen im Verlauf der Geschichte erst noch hervorbringen müssen. Das Göttliche kann nur als Aussage des Menschen bekannt sein, als die Tiefendimension der in der Entwicklung begriffenen menschlichen Geschichte. Was uns begegnet, sind nur Fingerzeige, Einladungen zum Göttlichen. Diese Perspektive erfordert, daß wir unsere bisherigen Aussagen neu formulieren und sagen: Liebe ist göttlich, Wahrheit ist göttlich, für die Witwen und Waisen sorgen, ist göttlich usw. Indem wir das tun, treffen wir mit Gandhi zusammen, der nach seinen eigenen Worten lange Zeit zu sagen pflegte: Gott ist Wahrheit, der dann aber zu der Erkenntnis gelangte, daß er besser sagen sollte: Wahrheit ist Gott.⁸ Diese Weise des theologischen Redens wird dem arroganten Wortreichtum christlicher Theologen ein Ende setzen und das Göttliche aus den toten Begriffen befreien, in die es eingekapselt worden ist. Sie wird darüber hinaus der Theologie ihre verlorene Glaubwürdigkeit wiedergeben. Wer den Slum-Bewohnern von Bombay oder Calcutta sagen würde, daß Gott der Beschützer der Armen ist, der könnte von Glück sagen, wenn diese nicht Hand an ihn legten. Ganz anders aber, wenn einer diesen Armen und Marginalisierten sagt: Ihr steht unter der Macht des Göttlichen, wenn ihr einander liebt und danach strebt, eure Fesseln abzuschütteln.

3. Wenn die Selbstoffenbarung des Göttlichen in der Geschichte fort dauert, dann bedarf die Auffassung von Jesus als der endgültigen Offenbarung der Revision. Jesus wird von nun an als das gesehen, was er wirklich ist: eine einzigartige, intensive und bisher beispiellose Manifestation des Transzendenten in der Immanenz, im Fluß der Geschichte, ein sicherer Weg und Führer zur letztendlichen Zukunft der Menschheit. Der zur Rechten des Vaters sitzende „Christus“ wird zurückweichen vor Jesus, dem Wanderer auf dem Weg nach Jerusalem. Damit werden die „Christus“-Anbeter wieder zu Jüngern und Nachfolgern Jesu. Indem wir Jesus wieder dahin zurückbringen, wohin er in der Geschichte gehört, beenden wir den ideologischen Imperialismus, den das Christentum über die Nicht-Christen ausgeübt hat. Denn es war die Auffassung von Jesus Christus als Fülle der Offenbarung, die die Theologie der Bekehrung und die Missiologie der Eroberung hervorgebracht hat. Und eben dieses Konzept diente auch dazu, den Kolonialismus zu

legitimieren und anderen Völkern die sogenannte „christliche Zivilisation“ aufzuzwingen. Erst wenn die Christen ihre gewohnte Haltung selbstgerechter Intoleranz aufgeben, werden sie zu einem gemeinsamen Handeln für eine bessere Welt in einer religiös pluralistischen Gesellschaft wie derjenigen Indiens bereit und in der Lage sein.

4. Der Standpunkt der theandrischen Praxis allein kann Licht auf das persönliche Schicksal Jesu werfen. Die Erfahrung zeigt, daß der Kampf gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung einen unweigerlich den Vergeltungsmaßnahmen der herrschenden Mächte aussetzt. Der in der gesellschaftsverändernden Aktion engagierte Christ wird eher als der in Kult und Anbetung aufgehende Christ zur Wahrnehmung der Tatsache fähig sein, daß Jesus nicht bloß gestorben ist, sondern ermordet wurde von jenen, die darauf bedacht waren, den Status quo in Palästina aufrechtzuerhalten. Es war eine verkehrte Theologie, die diese Mordtat in einen Tod, den Tod in ein Ritual und das Ritual in ein bloßes Sprungbrett hin zur selbst wieder ritualisierten Auferstehung umgewandelt hat. Sie hat eine Christenheit hervorgebracht, die das Kreuz und den Gekreuzigten praktisch eliminiert hat, eine auf den wohlhabenden Westen abgestimmte Christenheit, „auferstanden und aufgefahren“ in den Himmel des Über-Konsums.

5. Nur Christen, die nicht taub sind für den göttlichen Anruf, aufzubrechen aus der Sklaverei und der Freiheit entgegenzugehen, vermögen den ursprünglichen Charakter der Kirche zu begreifen als Gemeinschaft von Jüngern, die sich wie Jesus der Aufgabe bewußt sind, den Armen gute Botschaft zu verkünden. Diese Gemeinschaft war wirklich ex-zentrisch, hatte ihren eigentlichen Mittelpunkt außerhalb ihrer selbst in der absoluten Zukunft der Menschheit. In ihr hatten nur solche Platz, die zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchten und bereit waren, die Kräfte von Ungerechtigkeit und Unterdrückung anzufechten. Hingegen die gängige Auffassung von Kirche als Gemeinschaft von Anbetern eines Christus, der in höchstem Maße neutral bleibt gegenüber Sklaven und Herren, Ausbeutern und Ausgebeuteten, eine solche Kirche hat keinen Platz in der heutigen theandrischen Praxis.

6. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben viele Christen – Priester, Ordensleute und Laien – damit begonnen, die Slum-Bewohner, die Armen der ländlichen Gebiete und die Stammesangehörigen politisch zu sensibilisieren und zu organisieren. Dabei erkannten sie die Notwendigkeit, breiter gefächerte Gruppen zu bilden, Marxisten und Angehörige anderer Religionen eingeschlossen. Die Mitglieder dieser Gruppen haben die gleichen sozio-politischen und humanistischen Ziele, schöpfen ihre Inspiration jedoch aus unterschiedlichen religiösen oder weltlichen Quellen. Die Aktivisten-Gruppen können bereits eine gewisse theologische Legitimation für sich in Anspruch nehmen, insofern als sie eine Antwort darstellen auf den durch die konkrete Situation übermittelten göttlichen Anruf. Der Christ aber kann nicht anders als fragen, ob sie in der Lehre Jesu begründet ist. Eine positive Antwort auf diese Frage könnte sich in jenem Evangeliumsbericht finden, in dem Jesus, auf die ihn umgebende Menge weisend, sagte: „Das hier sind

meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter.“⁹ Was Jesus hier im Blick hat, ist eine Gemeinschaft, die ihre Grundlage nicht in religiöser Anhängerschaft oder in irgendwelchen Glaubenssätzen hat, sondern einzig und allein darin, den Willen Gottes zu tun, und das bedeutete für ihn, seinen Nächsten nicht nur in Worten, sondern in Taten zu lieben. Da der Schwerpunkt auf dem Kommen des Reiches Gottes liegt, könnte man von einer „basiläischen Gemeinschaft“ sprechen. In religiös pluralistischen Gesellschaften wie Indien sind solche Gemeinschaften eine notwendige Vermittlung zwischen der Jesus-Gemeinschaft und dem Reich Gottes, das kommen soll. Wahrhaftig, die erste und ursprüngliche Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft ist es, basiläische Gemeinschaften ins Leben zu rufen.

7. Die theandrische Praxis erfordert eine Neubewertung von Autorität in der Kirche. Wo das Göttliche sich durch Ereignisse und Situationen hindurch offenbart, da *autorisiert* es zugleich jene, die auf diesen Anruf antworten. Das ist Autorität in ihrer ursprünglichen, unbedingten Manifestation. Von ihr ist die institutionalisierte Autorität nur eine historische Konkretisierung. Letztere muß sich aus der ersteren herleiten und dieser untergeordnet sein. Mehr noch, die institutionalisierte Autorität kann nur in dem Maße binden und lösen, als sie sich selbst binden läßt vom Anruf des Reiches Gottes. Das gleiche gilt für die Sakramentalität der kirchlichen Gemeinschaft. Sie ist sakramental, d. h. sie bedeutet und vermittelt das Göttliche nur insoweit, als sie sich in Gehorsam gegenüber dem Göttlichen den im Widerstreit zum Reich Gottes stehenden Kräften entgegenstellt und sich einsetzt für die ganzheitliche Befreiung der Menschen. Sakramentalität ist nicht ein magisches Privileg, sondern eine ethische Qualität der Gemeinschaft von Glaubenden. Sie ist auch nicht ausschließlich christlich. Auch basiläische Gemeinschaften sind sakramental, sogar mehr noch als jede kirchliche Gemeinschaft, da allein sie die wirksam Handelnden einer die Gesellschaft verändernden Aktion sind.

8. Die in der Geschichte immanente Begegnung mit dem Transzendenten beseitigt den Dualismus zwischen dem Sakralen und dem Profanen, dem Materiellen und dem Spirituellen, der den offiziellen Kirchen einerseits ein bequemes Alibi für eine nicht evangeliumsgemäße Einlassung in weltliche Angelegenheiten lieferte und ihnen andererseits als Entschuldigung diente für schuldhaft Inaktivität angesichts offenkundiger Unmenschlichkeiten.¹⁰ Die Christen heute werden von ihrer säkularen Erfahrung des Göttlichen angetrieben, zum Evangelium zurückzukehren und wieder zu einer holistischen Perspektive Jesu zu kommen, der den Einbruch des Reiches Gottes in die sichtbaren und greifbaren Realitäten der Geschichte sah: wenn die Blinden sehen, die Tauben hören, die Unterdrückten befreit werden und die Armen das Land in Besitz nehmen.

Bislang haben wir über einige Aspekte des Evangeliums und der Überlieferung im Licht der theandrischen Praxis reflektiert. Wir werden den Prozeß nunmehr umkehren und den Lichtkegel des Evangeliums auf die indische

Realität richten. Auch hier müssen wir auf der Hut sein vor gewissen Voraussetzungen, die unsere Annäherung fehlerhaft machen könnten.

Vom Evangelium zur theandrischen Praxis

Unser Ausgangspunkt darf hier nicht nur die Orthodoxie sein, sondern das in den vorangegangenen Überlegungen bereits neu interpretierte Evangelium. Eben hier wählen akademische Theologen oft den falschen Ansatz. Sie gehen von der Voraussetzung aus, daß das Christentum eine kultische Religion ist, um sodann Elemente aus dem Hinduismus in diese zu integrieren. So hat sich die prophetische Bewegung Jesu mit ihrer Ausweitung in die griechisch-römische Welt hinein zu einer kultischen Religion entwickelt und damit eine Entfremdung erfahren, die inzwischen auf indischem Boden eine neue Akzentuierung erhält. Infolgedessen verliert das Christentum seine Identität und hat nichts Besonderes anzubieten, was nicht auch der Hinduismus anbieten kann. In ähnlicher Weise werden Theologen, die es für erwiesen halten, daß ihre Religion eine Religion des individuellen Heils ist, schließlich das Lied des bekannten religiösen Individualismus des Hindu singen. Auch hier wieder wird das Besondere der Offenbarung des Göttlichen in Jesus ignoriert. Gleicherweise irreführend ist es, sich der indischen Realität vom Standpunkt des sogenannten „Mystischen Christus“ her zu nähern. Zusammen mit dem Begriff vom „anonymen Christen“ hat diese theologische Konstruktion es den Christen erlaubt, was immer in nichtchristlichen Religionen und Völkern wahr und gut ist, in ihre eigene religiöse Welt hinein zu integrieren. Dies ist christlicher Imperialismus unter einem neuen Vorwand, der die nichtchristliche Welt durch einen Akt ideologischer Aggression zu annektieren versucht, so als ob er den Bankrott der Theologie der Befreiung wettmachen wollte – so sieht es zumindest die Hindu-Bevölkerung.

Frei machen sollten wir uns auch von der Auffassung, daß das Evangelium eine wesentliche Vorbedingung für ein gesellschaftsveränderndes Handeln ist. Lange bevor Christen die Initiative ergriffen und den Kampf des Volkes gegen Ungerechtigkeit organisierten, haben Kommunisten dies schon jahrzehntelang getan, und zwar besonders in Kerala, Andhra und West Bengalen. Hunderte von Männern und Frauen haben ihr Leben hingegeben für die Sache der Gerechtigkeit, und nur wenige von ihnen waren Christen. Die Mehrheit ließ sich dabei von der Unterdrückungssituation selbst oder von anderen Religionen oder Ideologien inspirieren. Was wesentlich ist für ein gesellschaftsveränderndes Handeln, das ist der Gehorsam gegenüber dem unbedingten Anruf des Göttlichen, auch wenn man es vielleicht nicht so nennt. Damit soll die christliche Präsenz in Indien nicht abgewertet, jedoch in der richtigen Perspektive gesehen werden. Was das Evangelium beisteuern kann, ist seine eigene Kraft der Erhellung und der Inspiration. Seine Aufgabe liegt darin, „die Energien des neuen Zeitalters“ zu stärken, die in Indien bereits im Prozeß der Gärung sind.

Akademische Theologen vertreten oft die Auffassung, die säkulare Gesellschaft folge dem zyklischen Rhythmus des institutionalen Lebens, in dem sich

nichts Neues ereigne. Daher sehen sie nicht den rapiden Wandel, der sich in der Gesellschaft und Kultur Indiens unter dem Einfluß von Wissenschaft, Technologie und der Ausbreitung des Kapitalismus vollzieht. Indem sie die Religion der Schriften als lebendige Religion nehmen, widmen sie sich dem aussichtslosen Bemühen, Elemente der Tradition zu bergen, die die Hindus selbst längst hinter sich gelassen haben. Dies verschlimmert sich noch, wenn sie die Sanskrit-Tradition als die Gesamtheit der indischen Tradition ansehen, wo sie doch weitgehend die Schöpfung dominierender Kasten zur Wahrung von deren eigenen Interessen ist.¹¹ Noch größer ist die Versuchung, wenn der eigene Standpunkt des Theologen der eines christlichen Glaubens ist, der sich zu einer Ideologie des Status quo degeneriert hat. Mit diesen Einwendungen vor Augen wollen wir vom Standpunkt Jesu aus die kreative Antwort des indischen Volkes auf den befreienden Anruf des Göttlichen prüfen.

1. Das Licht des Evangeliums wird es Christen und Hindus gleicherweise ermöglichen, das Wirken des Göttlichen in der gegenwärtigen Geschichte deutlicher wahrzunehmen. Daß die Selbst-Schaffung der Menschheit in Raum und Zeit eine theotische Dimension hat, ist nicht unbedingt einleuchtend für den Durchschnittsinder, der dazu neigt, das Göttliche entweder in Naturphänomenen oder in der mystischen Welt der Götter und Göttinnen oder im Bereich des Metaphysischen zu suchen. Wenn immer mehr Hindus zu erkennen beginnen, daß die menschliche Geschichte eine religiöse Dimension und Religion eine geschichtliche Dimension hat, so ist dies weitgehend dem Einfluß des Evangeliums zuzuschreiben. In gleicher Weise ist es der geschichtliche Beitrag des Christentums, die Inder daran erinnert zu haben, daß echte Religiosität auch eine soziale Ausrichtung hat und die Liebe zum Nächsten, ungeachtet seiner Kaste oder Religionszugehörigkeit, einschließt.

2. Das Evangelium verhilft auch zur Unterscheidung zwischen echten und Pseudo-Antworten auf den geschichtlich geoffenbarten göttlichen Willen. Die Lehre Jesu, nach der überall dort, wo in Zeit und Raum das Göttliche durchbricht, die Hungernden gesättigt, der Durst nach Gerechtigkeit gestillt wird und alle Fesseln fallen, zeigt, daß die Vermenschlichung der Welt das einzige sichere Anzeichen für ihre Vergöttlichung ist. Allein diese Antwort der Gemeinschaft trägt das Gütezeichen der Echtheit, die zur freien und vollen Entfaltung jedes einzelnen in der Gemeinschaft führt. Die Theologen werden daher wachsam sein gegenüber jedem Versuch der sozialen Umgestaltung, der auf Gewalt und Haß gründet, durch die die Massen als bloße Werkzeuge der Macht mißbraucht werden oder der einzelne irgend einem entfremdeten kollektiven Willen geopfert wird in der Hoffnung, die Gesellschaft könne durch Diktate von oben umstrukturiert werden. Er wird eher dem Weg Gandhis der Gewaltlosigkeit zugeneigt sein, die jedoch den organisierten Widerstand gegen ungerechte Strukturen der Macht und des Reichtums nicht ausschließt.

Der christliche Theologe wird, wenn er die indische Tradition in ihrer Gesamtheit betrachtet, einen Ansatzpunkt für Jesus und seine Botschaft weniger in den brahmanischen Schriften oder im Lebensstil der oberen Kasten, als vielmehr in der Tradition des Nonkonformismus finden.¹² Die

Schriften enthalten zwar eine Theologie der Befreiung (*mukti*). Was sie anstreben ist jedoch allenfalls die Befreiung des Individuums. Sie wissen nichts von einer Befreiung der menschlichen Gemeinschaft, noch weniger der Natur und Geschichte. In dieser Perspektive hat die Welt der menschlichen Schöpfung letztendlich keinen Wert. Wovon Befreiung gesucht wird, das ist die Sünde (*papa*) oder das Gefangensein im Kreislauf des Daseins (*samsara*) oder das Nichtwissen (*avidya*). In den Hindu-Schriften findet sich kein Wort über die Befreiung von sozialer Sünde in Form von irgend welchen Strukturen oder Institutionen. Zur Art und Weise der Selbstbefreiung spricht die vorherrschende Tradition von drei Wegen (*marga*): dem rituellen Tun (*karma*), der Hingabe an einen personalen Gott (*bhakti*) und der mystisch-religiösen Erkenntnis (*jnana*). Da keine strukturelle Sünde erkannt wird, gibt es auch keine Erkenntnis eines kollektiven menschlichen Strebens, geschweige denn Kampfes, als eine gültige befreiende Praxis. Im Gegenteil, in ihrer gegenwärtigen Form sind die Schriften ganz darauf abgestimmt, die männliche Voherrschaft sowie das Kastensystem als institutionalisierte Ungleichheit aufrechtzuerhalten. Sie verheißten dem Menschen Freiheit in irgend einem Himmel droben oder auf der Ebene des transzendentalen Seins und ignorieren das, was ihn hier auf Erden fesselt und knechtet.

Ein erfrischender Gegensatz zu alledem ist die nonkonformistische Tradition in Indien, deren frühester und kraftvollster Sprecher der im fünften Jahrhundert vor Christus lebende Buddha war. Obwohl vieles in seiner Lehre rätselhaft und mystifizierend ist, ist es doch bemerkenswert, daß er in mancher Hinsicht die Anliegen des Propheten von Nazaret vorweggenommen hat. Dieser große Asiate war der erste, der die Kastenhierarchie und die Vorherrschaft der Brahmanen ablehnte; der erste, der die Anbetung von Göttern und Göttinnen, von guten und bösen Geistern mitsamt den dazugehörigen Praktiken verurteilte; der erste, der auf die wirtschaftlichen Ursachen von Gewalt und sozialer Anarchie hingewiesen hat; der erste, der seine Anhänger ermahnte, daß jeder einzelne selbst ein Licht sein müsse; der erste, der das Bild einer künftigen Gesellschaft entwarf, in der die Herrschaft der Könige der Herrschaft des „*dharma*“ (Ethik) weichen würde; der erste auch, der universale Liebe und Barmherzigkeit als das ewige Gesetz des Lebens predigte. Buddha gründete auch Gemeinschaften (*Sangha*), die zwischen der gegenwärtigen Zeit der Leiden (*dukha*) und dem kommenden Reich der Gerechtigkeit vermitteln sollten.¹³

Dieser kraftvolle Aufschwung des asiatischen Geistes zur Liebe und zur Freiheit vermochte jedoch seine ursprüngliche radikale Stoßkraft nicht beizubehalten. Dem Brahmanentum gelang es, diesen Aufschwung zu absorbieren und damit zu neutralisieren. Die vom Buddhismus freigesetzten Energien aber sollten im mittelalterlichen Indien erneut hervorbrechen, diesmal als Reaktion auf die zunehmende feudalistische Ausbeutung und Unterdrückung. Dieser neue Aufbruch hatte seine Hauptvertreter in den Heiligen der Anbetungsbewegung (*Bhakti*), die das Kastensystem und die formalistische Religion angriffen und deswegen von der Priester-Klasse verfolgt wurden.¹⁴ Aber auch die Erbauungsreligion unterlag schließlich dem Kasten-Hinduis-

mus, indem sie selbst die Form einer Kaste annahm. Im 18. und 19. Jahrhundert, auf dem Höhepunkt der kolonialistischen Ausbeutung, tauchten unter Stämmen und Kastenlosen erneut messianische Bewegungen auf, von denen einige ihre Inspiration vom Christentum, andere aus Volkstraditionen im Hinblick auf das Goldene Zeitalter bezogen.¹⁵ Sie wurden jedoch allesamt rücksichtslos unterdrückt von den Kolonisatoren, die oft mit den örtlichen herrschenden Kasten Hand in Hand arbeiteten.

Nicht näher eingehen wollen wir hier auf die zahllosen Bauernaufstände,¹⁶ die zu Beginn dieses Jahrhunderts ausbrachen, angeführt durch die kommunistische Bewegung. Ihnen folgte die Unabhängigkeitsbewegung unter der Führerschaft Gandhis. In ihm verschmolzen die buddhistische Lehre von der Gewaltlosigkeit, ein neuinterpretierter Hinduismus und die Botschaft des Evangeliums zu einer mächtigen Waffe im Kampf gegen die Kolonialherrschaft. Es war die einigende Kraft religiöser Symbole, die es ihm ermöglichten, die Massen der Bauern um sich zu scharen. Er wird nur noch von Buddha übertroffen in der Grundlegung einer Theologie der Befreiung. Seine Genialität bestand darin, daß er die Religion in das befreiende politische Handeln einspannte. Dem Gandhismus gelang es indes nicht, die indische Gesellschaft radikal umzustrukturieren, und zwar hauptsächlich deswegen, weil ein irrationales Engagement für die Einheit des auf der Uneinigkeit der Kasten basierenden Hinduismus und eine ambivalente Einstellung zum Kapitalismus ihn daran hinderten, die Realität und die Notwendigkeit des Klassenkampfes zu erkennen.¹⁷

Selbst dieser flüchtige geschichtliche Überblick zeigt, daß sich die Jesus-Tradition mit den Grundströmungen der indischen religiösen Traditionen und den positiven Erkenntnissen des Marxismus verbinden muß. Diese Symbiose nämlich ist es, aus der heraus die neue asiatisch-christliche Theologie der Befreiung Gestalt annehmen wird. Ihr Nährboden wird nicht aus geschlossenen christlichen Gemeinschaften bestehen, sondern aus dem, was ich hier zuvor *basiläische Gemeinschaften* genannt habe, Gemeinschaften, die engagiert sind im Kampf für ein volleres Menschsein.

(Aus dem Englischen von U. Faymonville)

¹ Vgl. S. KAPPEN, *Jesus and Freedom* (Maryknoll 1977); ders., *Jesus and Cultural Revolution – An Asian Perspective*, BUILD-Publication (Bombay 1983); S. RAYAN, *The Anger of God*, BUILD-Publication; D. S. AMALORPAVADASS (ed.), *The Indian Church in the Struggle for a New Society* (NBCLC Bangalore 1981). Gleichfalls die Reihe kurzer Abhandlungen (bisher 39) unter dem Titel *Anawim*, die versucht, Jesus für den Menschen von heute neu zu interpretieren und die unter sozial Engagierten in ganz Indien verbreitet ist. Die Hauptautoren dieser Reihe sind S. KAPPEN, S. RAYAN und G. SOARES PRABHU.

² R. PANIKKAR nimmt die gegenwärtig in bezug auf das Zeitbewußtsein sich vollziehende Wandlung nicht zur Kenntnis, wenn er in *Philosophy and Revolution. Text, Context and the Texture* (in: *The Living Word* 81 (1975) 357–399) die zyklische Zeit der von Menschen gemachten Zeit gegenüberstellt, so als ob es sich bei beiden um statische Realitäten handle.

³ Dies ist zugegebenermaßen eine vorgreifende Weiterführung. Das einfache Volk hält

im großen und ganzen immer noch an den überlieferten Begriffen des Göttlichen fest. Da die zyklische Zeit zudem niemals ganz von der linearen Zeit aufgesogen werden kann und das Kosmische immer eine gewisse Restautonomie in bezug auf den Menschen behalten wird, wird die der ersteren eigene Religiosität nicht ganz verschwinden; sie wird sowohl negiert wie auch bewahrt werden.

⁴ RANJIT SAU, *India's Economic Development – Aspects of Class Relations* (New Delhi 1981) 77.

⁵ S. KAPPEN, *The Dialectic of Tradition and Modernity*, in: *Negations. A Journal of Culture and Creative Praxis*, Nos. 11 and 12 (Trivandrum 1984) (Die Publikation dieser Zeitschrift wurde inzwischen eingestellt).

⁶ S. KAPPEN, *Indian Communism and the Challenge of Cultural Revolution*, in: *Negations*, No. 13 (1985).

⁷ G. GUTIÉRREZ, *A Theology of Liberation* (New York – Maryknoll 1973) 13.

⁸ *Young India*, 31. 12. 1931, 427f.

⁹ Mk 3,34f.

¹⁰ Vgl. S. KAPPEN, *Church, Liberation Theology and Marxism*, in: *Vaidikamitram*, Pattamakad 18 (1985) 97–122. Der Artikel stellt eine umfassende Antwort dar auf die kürzliche Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Befreiungstheologie.

¹¹ Hinsichtlich einer Kritik an diesem Ansatz wird verwiesen auf L. LOBO, *Towards an Inculturation in the Non-Sanskritic Tradition*, in: *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* (Delhi) 1985, 16–28.

¹² S. KAPPEN, *Jesus and Cultural Revolution: An Asian Perspective* ist eine Forschungsarbeit in dieser Richtung. Was die religiösen Quellen für eine Theologie der Befreiung in der asiatischen Tradition angeht, verweisen wir auf die hervorragende Studie von A. PIERIS, *Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt*, in: *ZMR* 66 (1982) 241–270. Die Gültigkeit seiner Klassifizierung der Religionen in kosmische und meta-kosmische Religionen ist jedoch umstritten. In seiner Begeisterung für die asiatische religiöse Tradition scheint er zu übersehen, welche Rolle diese in der Aufrechterhaltung unmenschlicher sozialer Strukturen, wie sie das Kastensystem darstellt, gespielt hat. Außerdem ist in seiner Argumentation eine gewisse Tendenz festzustellen, die asiatische religiöse Tradition zu konkretisieren und den Wandel zu ignorieren, der sich heute unter dem Einfluß von Wissenschaft und Technologie im religiösen Bewußtsein der Menschen vollzieht. Ungeachtet dieser Einschränkungen enthält die Studie von PIERIS wertvolle Richtlinien für die asiatische Theologie der Befreiung.

¹³ *Jesus and Cultural Revolution*, a.a.O. 37–41; ebenso T. LING, *The Buddha's Philosophy of Man: Early Indian Buddhist Dialogues* (London 1981).

¹⁴ D. D. KOSAMBI, *Myth and Reality*, Popular Prakashan (Bombay 1962) 31–36.

¹⁵ S. FUCHS, *The Rebellious Prophets*, (Bombay 1965).

¹⁶ A. R. DESAI (ed.), *Peasant Struggles in India* (Delhi 1981).

¹⁷ T. K. UNNITHAN, *Gandhi and Social Change* (Jaipur 1979) 68–72; 85–112.