

DAS DRITTE AUGE

Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie

von Arnulf Camps OFM*

Ausdrücke wie „Dritte Welt“, „Dritte-Welt-Institut“, „Dritte-Welt-Theologen“, „Kirche, Theologie und Evangelisierung in der Dritten Welt“ und „Dritte-Welt-Kaffee“ sind zu Gemeinplätzen geworden. Einer meiner Lehrer zu Beginn der fünfziger Jahre an der Universität von Fribourg in der Schweiz, Walbert Bühlmann, hat vorgeschlagen, auch von einer „Dritten Kirche“ zu sprechen.¹ Der Ausdruck „Dritte Welt“ wurde in den fünfziger Jahren von dem französischen Demographen Alfred Sauvy eingeführt und hat seitdem ökonomische, politische, soziale, kulturelle, religiöse, geographische und holistische Bedeutungen bekommen.²

In der Ersten Welt kann man ein unbestimmtes Unbehagen beim Gebrauch des Begriffes „Dritte Welt“ feststellen, weil damit der Eindruck verbunden ist, als ob die westliche Welt eine höhere Wertschätzung zu beanspruchen habe. Heute, wo die tatsächliche Situation in den ehemaligen Ostblockländern deutlich wird, wird die Unterscheidung zwischen der „Zweiten Welt“, zu der dieser Teil Europas gerechnet wird und der „Dritten Welt“, zu der die meisten Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zählen, undeutlich und verschwommen. Mit diesem Beitrag möchte ich aber nicht auf diese Problematik eingehen. Ich möchte vielmehr meine Aufmerksamkeit auf die Rezeption der Ausdrücke „Dritte Welt“, „Dritte-Welt-Theologie“ und „Dritte Kirche“ in der Dritten Welt richten und dabei in besonderer Weise untersuchen, wie in den Kreisen der asiatischen Theologen das Wort „Dritte“ verstanden wird.

Mir fällt dabei auf, daß in der asiatischen Theologie der Begriff „Dritte“ keinen negativen Beiklang hat. Im Gegenteil, diese Bezeichnung drückt ein neues Selbstbewußtsein aus. Drei ist schließlich immer mehr als zwei oder eins. In diesem Zusammenhang stehen dann auch die Ausdrücke „Drittes Auge“ und „Dritte Reformation“ oder „Dritte Kirche“. Zugleich werde ich auch kurz die Entstehung der asiatischen Theologie schildern. Anschließend möchte ich einige Charakteristika dieser Theologie behandeln. Zum Abschluß stelle ich mich der Frage, welche Bedeutung und welchen Einfluß diese asiatischen Beiträge für die Ortskirchen und die Theologien im Westen haben könnten.

* Abschiedsvorlesung aus Anlaß der Emeritierung als ordentlicher Professor der Missiologie an der theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen am 16. März 1990.

¹ W. BÜHLMANN, *Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche*, Freiburg 1978.

² J. M. G. KLEINPENNING, *Profiel van de derde wereld*, Assen ²1981, 4f; *Development regardless of culture?*, ed. by C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE, Leiden 1984, 11–24.

An den Anfang möchte ich zwei Vorbemerkungen stellen. Wie alle großen Religionen ist auch das Christentum in Asien entstanden. Daher ist die Geschichte der christlichen Theologie in Asien sehr alt. Wenn hier von „asiatischer Theologie“ die Rede ist, dann richtet sich mein Interesse jedoch allein auf *die* Theologie, die nach der Ankunft von Vasco da Gama an der Küste von Malabar in Südindien im Jahre 1498 entstand. Seit diesem Jahr ist nämlich eine neue Situation – nicht allein in Indien, sondern in Gesamtasien – entstanden. Schon 1953 nannte K. M. Panikkar diese Periode in einem zum Klassiker gewordenen Buch *The Vasco da Gama epoch of Asian history*.³ Es handelt sich um die Periode der westlichen Herrschaft in Asien. Das Christentum, das in vielen verschiedenen Erscheinungsformen in dieser Periode aufs Neue nach Asien kam – aber dieses Mal als ein von außen gekommener Fremder – weist viele Merkmale dieses Kontextes auf. Eine zweite Vorbemerkung, die ich machen möchte, beinhaltet eine Einschränkung meines Themas. Ich gehe nicht auf die verschiedenen theologischen Disziplinen ein, sondern richte meine Aufmerksamkeit ausschließlich auf die Art und Weise, *wie* Theologie in Asien getrieben wird.

Nach diesen Einschränkungen des Themas möchte ich von der *Entstehung der asiatischen Theologie* sprechen. Dabei kann man eine deutliche Entwicklung von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie feststellen. Es war der Theologe Aloysius Pieris SJ aus Sri Lanka, der uns klargemacht hat, daß die Bezeichnung „Ortskirche“ eine Tautologie ist. Es gibt keine Kirche, die nicht an einem Ort ist. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß eine Ortskirche, beispielsweise in Asien auch schon eine *asiatische* Ortskirche ist. Man muß jedenfalls mit Bedauern im Herzen feststellen, daß es beinahe immer so gewesen ist, daß die Ortskirche oder Ortskirchen in Asien Ortskirchen eines *anderen* Kontinents gewesen sind. Asiatische Kirchen sind Teile von anderen Ortskirchen z. B. von Rom, England usw. Das gleiche gilt auch für die Ostkirchen, die sicher nicht im heutigen Asien verwurzelt sind. Wenn Pieris hier über die Kirche oder Kirchen schreibt, dann bezieht er auch die Theologie oder die Theologien mit ein.⁴ Der Übergang von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie stellte einen langwierigen Prozeß dar, dessen Entwicklung auch heute noch nicht abgeschlossen ist.

Um diese Entwicklung deutlich zu machen, möchte ich zwei Autoren zitieren. Das erste Zitat ist dem Werk von Thomas Ohm OSB entnommen, der von 1946 bis 1961 in Münster Professor für Missionswissenschaft gewesen ist. Ohm war ein großer Fachmann auf dem Gebiet der Weltreligionen und deren Beziehung zum Christentum. Er hat neue Gebiete erschlossen, die vor ihm noch unzugänglich waren. Seine Studien über die Gebetshaltungen und die Liebe zu Gott aus einer interreligiösen Perspektive sind noch immer Klassiker.

³ K. M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasco da Gama epoch of Asian History*, London 1953.

⁴ A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg 1986, 56.

Sein umfangreiches missionstheologisches Hauptwerk *Machet zu Jüngern alle Völker* bezeichnet einen Wendepunkt in der katholischen Missionstheologie. Es ist darum nicht erstaunlich, daß Thomas Ohm, der viele Studienreisen nach Asien gemacht hat und der mit vielen Asiaten in Europa in Verbindung stand, in einer Vielzahl von Publikationen die Kritik Asiens am Christentum des Abendlandes dokumentierte und die Notwendigkeit einer asiatischen Theologie schon seit dem Jahr 1948 zum Ausdruck brachte. Ohm plädierte schon damals für die Ablösung der Missionsgeschichte Asiens durch eine Kirchengeschichte von Asien, in der die Rezeption des christlichen Glaubens durch die Asiaten untersucht werden sollte aus der Einsicht heraus, daß unser Christentum nur *eine* Form des Christentums darstellt und daß ein tiefer gehendes Studium der asiatischen Religionen und der religiösen Probleme in Asien durch die Fundamental- und dogmatische Theologie notwendig ist. Was die tatsächliche Situation der Theologie in Asien angeht, schrieb Ohm damals:

„Eine Erweiterung und Vertiefung unserer *Theologie* hat das asiatische Denken bis jetzt noch nicht zur Folge gehabt. Aber es kann unter seinem Einfluß mit der Zeit sehr wohl zu einer Hervorholung mancher mehr zurückgetretenen Lehren aus unserem Glaubensbesitz und zu neuen Abgrenzungen christlicher Lehrsätze kommen. Wie die Theologie mit Hilfe des Aristotelismus entwickelt worden ist, so mag sie einmal mit Hilfe der Systeme eines Rāmānuja oder anderer östlicher Denker entwickelt werden. Ansätze wurden vor wenigen Jahrzehnten von Männern wie Upādhyāya Brahmandhav und Gelehrten wie P. Johannes S.J. unternommen. Bei den Chinesen ließen sich vielleicht unsere Kardinaltugenden durch die chinesischen (Pietät, Brüderlichkeit, Loyalität und Wahrhaftigkeit) ersetzen.“⁵

Es fällt auf, daß Ohm sich hier zwei Optionen offenhält. Einerseits erwartet er eine Erweiterung und Vertiefung unserer Theologie durch das Medium asiatischen Denkens und andererseits sieht er auch die Möglichkeit, daß eine echte, schöpferische asiatische Theologie auf der Basis asiatischer Denkformen entstehen wird. Im Kontext der fünfziger und des Beginns der sechziger Jahre war dies eine passende Einschätzung der damaligen Situation. Vielleicht möchte man einwenden, daß es doch schon einen Roberto de Nobili SJ, einen Matteo Ricci SJ, einen Chong Yak-jong und Yang Tingyun im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert in Indien, China und Korea gegeben habe und daß einige zeitgenössische Inder wie Appasamy, Goreh und Chakkarai nicht vergessen werden dürften. Man ist sich heute darüber einig, daß diese Theologen große Verdienste um das Zustandekommen einer asiatischen Theologie gehabt haben, daß sie aber selbst keine echte asiatische Theologie geschaffen haben. Trotz großer Kenntnis der Geschichten, Kulturen und Religionen Asiens blieben sie doch einem apologetischen Standpunkt verhaf-

⁵ *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*, München 1960, 214. Vgl. auch: *Asiens Kritik am abendländischen Christentum*, München 1948; *Die christliche Theologie in asiatischer Sicht*, Münster 1949; *Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft*, Nürnberg 1951; *Die Gebetsgebürden der Völker und das Christentum*, Leiden 1948; *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, München 1960; *Machet zu Jüngern alle Völker*, Freiburg 1962; *Ex contemplatione loqui*, Münster 1961.

tet.⁶ Ohms Bewertung bleibt demnach unberührt: es gab eine Theologie in Asien, aber noch keine asiatische Theologie.

Das zweite Zitat, das ich anführen möchte, soll belegen, daß die Situation sich heute grundlegend geändert hat. Es gibt heute asiatische Theologen. Tissa Balasuriya OMI, ein Theologe aus Sri Lanka, schreibt 1988:

„Die Erfahrung und Erneuerung des Christentums in Asien stellt einige sehr weitreichende Fragen in den Vordergrund. Die asiatische Theologie ist sich mit den anderen Ländern der Dritten Welt in der Kritik an der westlichen europäischen bzw. nordamerikanischen Theologie einig. Über diese und die allgemeine feministische Kritik hinaus ergeben sich im multi-religiösen Kontext, aus der extremen Armut, den hohen Bevölkerungszahlen und den Erfahrungen mit marxistischen Regimen, speziell in China, besondere Themenstellungen. Die wichtigsten Fragen bestehen in bezug auf das Wesen des Absoluten, die göttliche Offenbarung, die Ursprünge der Theologie, die Person Jesu, die Rolle des auferstandenen Christus, das Wesen der menschlichen Existenz – den Sündenfall, die Erbsünde, die Erlösung in Jesus, die Gnade, den Auftrag der Kirche, christliche Liturgie, Verkündigungszeugen und Dialog, Gerechtigkeit innerhalb der Nationen und darüber hinaus auf der ganzen Welt. Die traumatische Erfahrung des Christentums in Asien veranlaßt heutige Theologen, einige Positionen, die von Christen in den meisten anderen Teilen der Welt für selbstverständlich gehalten werden, radikal zu hinterfragen. Das Bewußtsein der Kirche von ihrem eigenen Unvermögen, mehrere Jahrhunderte hindurch Gottes Anwesenheit in Asien in anderen Religionen zu erkennen, bringt ein verständliches und radikales Hinterfragen durch asiatische Theologen mit sich. Sie werden zunehmend mißtrauisch gegenüber genau den Voraussetzungen, auf denen das westliche Konstrukt der christlichen Theologie über Jahrhunderte hinweg aufgebaut wurde.“⁷

Die Lage hat sich in der Tat radikal verändert. Es geht nicht länger um eine Anpassung des westlichen Christentums an eine andere Welt, auch nicht um eine apologetische Haltung, die auf einer gründlichen Kenntnis der anderen Kulturen aufbaut und auch nicht länger um eine bloße Inkulturation. Ausgangspunkt ist nicht länger unsere theologische Kultur, sondern die asiatische Denk- und Lebenswelt. Zu dieser kopernikanischen Wende haben viele Faktoren beigetragen, unter denen das Zweite Vatikanische Konzil, der Weltrat der Kirchen und die Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) vornehmlich genannt werden müssen.⁸ Einige dieser Theologien haben eigene Bezeichnungen erhalten: Die Minjung-Theologie (Südkorea), die Dalit-Theologie (Indien), die Theologie des Schmerzes Gottes

⁶ A. MOOKENTHOTTAM, *Indian theological tendencies*, Bern–Frankfurt–Las Vegas 1978, passim; *Liberation in Asia. Theological perspectives*, ed. by S. AROKIASAMY SJ / G. GISPERT-SAUCH SJ, Delhi–Anand 1987, 23 u. 27.

⁷ *Neuaufkommende asiatische Befreiungstheologie*, in: *Concilium* 24 (1988) 365–372, hier 370.

⁸ A. CAMPS OFM, *Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1988: ein komplizierter Bruch*, in: *Theologien der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, hg. von G. COLLET, Immensee 1990, 183–200.

(Japan) und eine Theologie des Kampfes (Philippinen), während andere Theologien mit den Namen von Personen wie Aloysius Pieris, Choan-Seng Song, D. S. Amalorpavadass, Samuel Ryan, R. Hardawirana, Stanley Samartha und Kosuke Koyama verbunden sind. Sicher ist, daß der Übergang von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie sich vollzogen hat. Es ist nicht meine Aufgabe, im vorliegenden Beitrag einen Überblick über die asiatischen Theologien und Theologen zu geben.⁹ Ich beschränke meine Aufgabe darauf, einige Charakteristiken von dem zu geben, was sich in den letzten dreißig Jahren in Asien entwickelt hat.

Charakteristiken einer asiatischen Theologie

Bevor wir diese Charakteristiken behandeln können, ist es notwendig, erst einmal anzugeben, was asiatische Theologen unter dem „Dritten Auge“, der „Dritten Reformation“ oder der „ekklesiologischen Revolution“ eigentlich verstehen. Für das Dritte Auge ist der aus Taiwan stammende Theologe Choan-Seng Song (geb. 1929) verantwortlich.¹⁰ Für Song ist die Bibel die Erzählung von Gottes Anstrengungen, das Herz des Menschen zurückzugewinnen. Gott kennt Schmerz und Liebe. Gott leidet am Verlust der Liebe des Menschen und Gott versucht liebevoll, die ursprüngliche Liebe wiederherzustellen. Diese Liebe findet ihren Höhepunkt im Kreuz. Wenn es für die Theologie ein Thema gibt, auf das sie in besonderer Weise eingehen muß, dann auf diese Liebe. Während der zweitausend Jahre Christentum haben die westlichen Theologen diese Gegebenheit nur zu einem Teil ausgearbeitet. Ihre zwei Augen waren allein auf das gerichtet, was hinter der Tür ihres eingeschränkten Territoriums der Christenheit geschah. Sie bemerkten nicht, daß Gott auch außerhalb dieses Bereichs und vor allem in Asien, die Wiege aller Weltreligionen, die Heimat von großen und uralten Kulturen und die Bühne sozio-politischer Umwälzungen, immer auf der Suche nach dem verlorenen Herz gewesen ist. Um dies begreifen zu können, bräuchten die Theologen ein Drittes Auge. Damit wird die Fähigkeit verstanden, die Bedeutung, die unter der Oberfläche der Dinge und der Ereignisse liegt, wahrzunehmen und zu begreifen.¹¹ Aloysius Pieris (geb. 1934) nennt dies die

⁹ *Bibliography on local church in Asia* (= *Theology in Context Supplements*, no. 3), Aachen 1989; A. A. YEWANGOE, *Theologia crucis in Asia*, Amsterdam 1987; A. G. HONIG, *Asië: op zoek naar eigen identiteit als bron van vernieuwing*, in: A. CAMPS / L. A. HOEDEMAEKER / M. R. SPINDLER / FR. VERSTRAELEN, *Oecumenische inleiding in de missiologie*, Kampen 1988, 308–333; FR. FREI, *Theologie in Asien*, in: *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, 51–100.

¹⁰ J. FREYTAG, *Theologie mit dem Dritten Auge: Choan-Seng Song*, in: *Theologen der Dritten Welt*, hg. von H. WALDENFELS, München 1982, 141–160; L. A. HOEDEMAEKER, *Zending is niet namen geven maar namen kennen. De narratieve theologie van C. S. Song*, in: *Wereld en Zending* 14 (Amsterdam 1985) 357–363.

¹¹ C. S. SONG, *Third-eye theology*, Maryknoll-New York 1979, XI. Vgl. auch: *The tears of Lady Meng*, Geneva 1981; *The compassionate God*, Maryknoll-New York 1982; *Tell us our*

Notwendigkeit anzuerkennen, daß andere Religionen wirklich ihre eigene Soteriologie besitzen, weil sich das Geheimnis der Erlösung sicher auch in den großen Religionen vollzieht.¹² Es kann nicht darum gehen, dem nachzugehen, wie die im Westen verstandene Erlösungslehre letztendlich in eine Beziehung zur asiatischen Erlösungslehre gebracht werden kann. Für asiatische Theologen sind die asiatischen Erlösungslehren die erste Quelle, und daher wird die Frage gestellt: Was steht über Gott in der Bibel – und eventuell dann erst, wie wird es durch die westlichen Theologen interpretiert.

Die „Dritte Reformation“ oder die „ekklesiologische Revolution“ sind Ausdrücke, die vornehmlich von Aloysius Pieris SJ gebraucht werden und die in den Kirchen Asiens durch Konferenzen verbreitet werden, die in großer Regelmäßigkeit durch die Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) überall in Asien veranstaltet werden. Die FABC ist das Organ, das wahrscheinlich am meisten zur Entstehung und Verbreitung asiatischer Theologie beigetragen hat.¹³ Bei der ersten Revolution handelt es sich um die des sechzehnten Jahrhunderts, während die zweite mit den Herausforderungen zu tun hat, die die Kirchen seit dem siebzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert durch die technologische Revolution, die Aufklärung und den Rationalismus zu verarbeiten hatten. Bei der dritten Revolution, die aus Asien kommt, geht es nach Pieris um zwei Dinge: Asien lehrt uns zunächst einmal die Ganzheit und die Harmonie von Gnosis und Agape in unserem Wesen zu finden. Aber es geht um mehr. Asien schenkt uns ein neues Lehramt, das der Armen. Sie sind Gottes Volk und Gott hat definitiv seine Wahl getroffen, in ihnen zu leben und ihnen seine Stimme zu geben. Das ist biblisch, aber auch asiatisch. Die asiatischen Religionen nehmen die Armen und die Armut ernst. Nicht die abstrakte Armut, sondern die freiwillige Armut, die von einem religiösen Ideal der Beherrschung der Selbstsucht und des Egoismus inspiriert, den Menschen davor bewahrt, Sklave des Mammon zu werden. Religion und Armut können in ein neues Gleichgewicht gebracht werden, auf daß alle Menschen ein menschenwürdiges Leben führen können. Religion und Armut können den Menschen versklaven, sie können ihn aber auch befreien.¹⁴ Neben den metakosmischen großen Religionen müssen darum auch die kosmische Religiosität oder die Volksreligiosität der Armen in Asien harmonisch in das neue Menschenbild integriert werden. Die dritte Reformation wird gekennzeichnet sein durch Ganzheit und vollkommenes Menschsein, und es ist Aufgabe einer asiatischen Theologie, dies zu bewerkstelligen.

Auf dem Hintergrund dessen, was das Dritte Auge entdeckt und die Dritte Reformation zu bringen verspricht, kann man die Charakteristiken einer

names, Maryknoll-New York 1984; *Theology from the womb of Asia*, Maryknoll-New York 1986.

¹² *Love meets wisdom. A christian experience of Buddhism*, Maryknoll-New York 1988, 131; deutsche Übersetzung: *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, 188f.

¹³ *For all peoples of Asia*, Vol. I and II, Manila 1984, 1987.

¹⁴ *Dankwoord*, in: *Kohélet* 4 (Tilburg 1987) nr. 5, 13 und 30. *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg-Basel-Wien 1986, 56 und passim. Vgl. auch: *An Asian theology of liberation*, Maryknoll-New York 1988. Und: *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, 16.

asiatischen Theologie zu ordnen beginnen. Sie lassen sich demnach etwa auf folgende Weise behandeln: die asiatische Wirklichkeit, der dreifache Dialog, die Zurückweisung eines verkürzten Verständnisses von Inkulturation, die doppelte Loyalität, menschliche Basisgemeinschaften, die neue Menschheit und das Reich Gottes.

Die asiatischen Theologen reden und schreiben ständig von der Notwendigkeit, beim Beginn des theologischen Geschäfts von der *asiatischen Wirklichkeit* auszugehen. Damit begeben sie sich in die Gefolgschaft mit den Dritte-Welt-Theologen, die mindestens seit 1971 die Feststellung trafen, daß der erste Akt einer Theologie darin besteht, den Kontext, in den hinein man Theologie betreibt zu analysieren.¹⁵ Diese Analyse kann in den verschiedenen Kontinenten unterschiedlicher Art sein. In der lateinamerikanischen Situation wird die sozio-politische Analyse mehr im Vordergrund stehen, während in der afrikanischen Welt die Analyse der Kulturen, ausgehend von der aufgezwungenen kulturellen Armut, mehr im Blickpunkt sein wird. In der Schwarzen Theologie werden die unmenschlichen Unterdrückungsstrukturen im Mittelpunkt stehen und in der asiatischen Theologie die Analyse des Zusammenhangs zwischen Religion und Armut vorrangig behandelt werden. Aber allen gemeinsam ist das Analysieren der Ursachen, durch die Menschen zu Un-personen geworden sind und das Engagement für diese Un-personen. Auf die Analyse folgt der zweite Akt der Theologie: die theologische Reflexion. Man hat diese Umstellung den erkenntnistheoretischen Bruch genannt. Deshalb beginnen die asiatischen Theologen mit einer Untersuchung der asiatischen Wirklichkeit. Sie nennen dies auf englisch: *the Asian realities*. In Asien wohnen mehr als 60 Prozent der Weltbevölkerung und es werden ständig mehr. Asien ist sich bewußt, der Kontinent der alten großen Kulturen und der Geburtsort aller großen Religionen zu sein. Asien ist aber auch der arme Kontinent *par excellence*. Er leidet unter den internen und internationalen Strukturen des Unrechts und unter kapitalistischen und sozialistischen Ideologien. Man kann die heutige asiatische Wirklichkeit knapp als „arm, religiös, reich an Kultur und pluralistisch“ bezeichnen. Von dieser Realität ausgehend muß nach der Bedeutung der christlichen Botschaft und nach einer Form, in der die Kirche sich vergegenwärtigen kann, gesucht werden. Die asiatische Wirklichkeit stellt eine neue Herausforderung dar nicht allein für Theologen, sondern auch für alle, die in der Kirche Leitungsfunktionen haben und vor allem für jeden Gläubigen.¹⁶

¹⁵ Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983, Freiburg-Basel-Wien 1983; B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers monde*, Paris 1987; *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990; Th. WITVLIET, *Een plaats onder de zon. Bevrijdingstheologieën in de Derde Wereld*, Baarn 1984.

¹⁶ M. A. AMALADOSS, *The local churches in Asia*, in: *Verbum SVD* 27 (St. Augustin 1986) 323–343; und: *Evangelization in Asia: a new focus?*, in: *East Asian Pastoral Review* 23 (Manila 1986) 440–461; F. WILFRED, *Sunset in the East? The Asian realities challenging the church and its laity today*, in: *FABC-Papers* no. 45, Hong Kong 1986; *Liberation in Asia. Theological perspectives*, Delhi-Anand 1987.

Unter diesen methodologischen Voraussetzungen sprechen die asiatischen Theologen von einem *dreifachen Dialog*. Dem Dialog muß die Erfahrung vorausgehen. Dialog muß immer ein Dialog des Lebens sein. Die Erfahrung ist jedoch nicht eindimensional. Erfahrung wird verstanden in ihrer gesamten Wirklichkeit und schließt daher auch die Wirklichkeit des Absoluten ein, das uns durchdringt. Erfahrung ist aber die Teilnahme am Leben der Armen und an der Kultur. Gerade in Asien, wo das Christentum fast immer eine kleine Minderheit inmitten der großen Religionen darstellt, muß diesem Dialog die Priorität eingeräumt werden. Durch diesen Dialog des Lebens können die Christen ihre missionarische Identität leben. In dieser Hinsicht unterscheidet sich dieses Verständnis von Mission deutlich vom herkömmlichen. Das soll später noch etwas weiter ausgeführt werden. In Asien stellt man sich sogar die Frage, ob man das so schwer belastete Wort „Mission“ auch weiterhin gebrauchen soll.¹⁷

Das dritte Charakteristikum der asiatischen Theologien ist die *Zurückweisung eines verkürzten Verständnisses von Inkulturation*. Inkulturation ist kein beliebter Ausdruck in Asien. Es handelt sich bei diesem Begriff um eine Wortschöpfung, die zu Beginn der siebziger Jahre durch J. Masson SJ, einem Theologen aus Löwen, der in Rom lehrte, eingeführt worden ist. Der Begriff spiegelt die lateinische Trennung von Kultur und Religion wider, als ob es um eine Verwurzelung der christlichen Religion unter Abzug der europäischen Kultur in eine asiatische Kultur minus der christlichen Religion gehe. Theologen wie Raimundo Panikkar, Michael Amaladoss und Aloysius Pieris – aber auch viele andere mehr – widersetzen sich streng dieser Auffassung. Radikal weisen sie jeden Vergleich mit der Verwurzelung des Christentums in der griechisch-römischen Kultur zurück. Die imperiale Religion der christlichen Kolonisatoren ist in Asien in eine Krise geraten, während die Religionen der sog. Heiden eine neue Vitalität erfahren. In der alten westlichen Welt ist es dagegen genau umgekehrt. In Asien ist die Vitalität der heimischen Religionen in allen Lebensbereichen deutlich sichtbar. Überdies ist der Zusammenhang zwischen Religion, Kultur, Gesellschaftspolitik und wirtschaftlichen Verhältnissen und Einstellungen unübersehbar. Die meisten Asiaten leiden nicht an Dichotomien. Sie leben und denken nicht in den Kategorien von Entweder-Oder (Notwendigkeit, eine Wahl zu treffen), sondern in Ausdrucksformen des Sowohl-Als auch (Bestreben, eine Harmonie zu suchen). Daher kommt es, daß sie eine verkürzte Sicht von Inkulturation ablehnen. Sie sprechen von einem Inkulturations-Fieber, das einen verzweifelten Versuch darstellt, der Kirche eine asiatische Fassade zu geben. Dies wirkt auf Angehörige anderer Religio-

¹⁷ Vgl. die in der Fußnote 16 zitierten Beiträge von M. A. AMALADOSS. FERNER: *Asian christian theology. Emerging themes*, ed. by D. J. ELWOOD, Philadelphia 1980; *The human and the holy, Asian perspectives in christian theology*, ed. by E. P. NACPIL / D. J. ELWOOD, Maryknoll-New York 1980.

nen,¹⁸ auf konservative Katholiken¹⁹ und auf viele Befreiungstheologen²⁰ verdächtig. Die asiatischen Theologen möchten zwei Fehler vermeiden: für sie gibt es keine nostalgische Rückkehr zu einer reinen Kultur außerhalb der Geschichte, denn dies würde zur Bedeutungslosigkeit führen. Für sie liegt die Zukunft auch nicht in einer säkularisierten, technologischen Welteinheitskultur, die nicht die notwendige Suche nach Identität auf dem Gebiet der Symbole befriedigen kann. Damit stellt sich die Frage: Was muß dann eigentlich geschehen?

Die asiatischen Theologen beginnen mit der nachdrücklichen Feststellung, daß als Ausgangspunkt die Ortskirche genommen werden muß. Die Universalkirche kommt als Ausgangspunkt nicht in Frage, weil sie allein in und durch die Gemeinschaft von Ortskirchen erst entsteht. Denn es ist ja nicht so, daß die Universalkirche nach auswärts verpflanzt werden kann oder daß eine ausländische Ortskirche nach auswärts verpflanzt und dort angepaßt wird. Ausgangspunkt muß die Ortskirche sein, die in ihrem eigenen Kontext verwurzelt ist. In Asien ist dieser Kontext deutlich: arm, religiös, reich an Kultur und pluralistisch. Ausgehend von diesem Kontext bemühen sich die asiatischen Theologen herauszufinden, welche Kirche, welche Theologie, welche Verkündigung und welche Liturgie die asiatischen Kirchen notwendig brauchen. Dies mag man Inkulturation nennen, aber dies ist dann keine verkürzte Inkulturation mehr. Es handelt sich um einen allumfassenden Prozeß von Kirchwerdung. Asiaten ziehen es vor, dies einen Prozeß der Inkarnation zu nennen. Inkulturation kann nicht ohne interreligiösen Dialog, ohne den Bezug auf die Lebensweise des Volkes, ohne die „Feier des Lebens“ (celebration of life) durch das Volk, ohne Teilnahme am Kampf des Volkes für Gerechtigkeit und ganz besonders ohne eine schöpferische Belebung der Botschaft vom Reiche Gottes erfolgen. Michael Amaladoss beschreibt die Aufgabe des Theologen mit folgenden Worten:

„Wenn Glaube als Verpflichtung zum Handeln (Praxis) verstanden wird, dann wird Theologie zur verändernden, politischen und kritischen Reflexion in einer andauernden Dialektik mit befreiendem Handeln in der Welt. Wenn Glaube verstanden wird in einer ganzheitlichen Sicht als vorbehaltlose Antwort auf Gottes Wort, die nicht nur die Veränderung der Welt und der Gesellschaft, sondern auch die Bekehrung und Selbstverwirklichung des Menschen beinhaltet, dann wird Theologie zur integrierten und multidimensionalen Weisheit werden. Das Wort wird nicht nur in der Vergangenheit gesucht – in Schrift und Tradition –, sondern auch in der gegenwärtigen Welt – in den Zeichen der Zeit. Die Antwort ist die Gesamtheit des Lebens in einem andauernden und unterscheidenden Engagement, das sich selbst verwirklicht

¹⁸ *Neo-Hindu views of christianity*, ed. by A. SHARMA, Leiden-NewYork-Köln 1988.

¹⁹ V. J. F. KULANDAY, *The paganized catholic church in India*, Madras 1985.

²⁰ *Doing theology with people's movements in Asia; Doing theology with religions of Asia; Doing theology with cultures of Asia; Doing theology with people's symbols and images*, ed. by Yeow Choo LAK, Singapore 1987–1989; V. NECKEBROUCK, *La Tierce Eglise devant le problème de la culture*, Immensee 1987; L. J. LUZBETAK, *The Church and cultures*, Maryknoll-NewYork 1988.

und eine neue Menschheit aufbaut, eingebunden in den geschichtlichen Prozeß. Theologie wird dann mehr als eine kritische Reflexion sein, die das Engagement rechtfertigt, sie wird auch eine inspirierende Vision sein. Sie wird dann nicht nur das Handeln verändern, sondern auch zum Feiern führen.²¹

Es geht also nicht länger darum, eine anderswo vorgefertigte Kirche oder Theologie nach Asien zu bringen, sondern um eine schöpferische asiatische Kirchwerdung. Der Neologismus „Inkulturation“ kann diesen radikalen Wandel nicht hinreichend ausdrücken.

In einem weiteren Schritt möchte ich kurz beschreiben, was asiatische Theologen unter *doppelter Loyalität* verstehen. Bevor ich darauf eingehe, möchte ich erst noch einmal nachdrücklich darauf hinweisen, daß das westliche Prinzip des Nicht-Widerspruchs in Asien nicht passend ist. Noch einmal zitiere ich M. Amaladoss:

„Das Entweder-Oder-Denken der aristotelischen Logik kann in Asien nur eingeschränkt angewandt werden und paßt wahrscheinlich nur für das Gebiet der positiven Wissenschaften. Angewandt auf die religiöse Erfahrung schafft es eine Dichotomie zwischen Mensch und Natur, zwischen Gott und Mensch, zwischen Leib und Seele. Es kann nicht die Gotteserfahrung vermitteln, die sowohl immanent als auch transzendent ist, nicht die Begegnung mit Jesus, der sowohl Gott als auch Mensch ist, nicht die Erfahrung vom Menschen, der sowohl Körper als auch Geist ist. Das ‚Entweder-Oder‘ muß durch das ‚Sowohl-Als-auch‘-Denken ergänzt werden. Jedes Phänomen kann durch das Symbol des Zusammenspiels von Yin und Yang kategorisiert werden.“²²

Es freut mich besonders, daß diese Einsicht auch außerhalb des Kreises von Missionstheologen Eingang findet. K. G. van Wolferen hat in seinem kürzlich erschienenen Buch angedeutet, daß auch die Politik- und Wirtschaftswissenschaftler sich dieser Tatsache bewußt sein müssen, wenn sie das echte Japan verstehen wollen. Er stellt fest:

„Wenn es ein Gesetz gibt, das seit den Griechen die ganze westliche intellektuelle Entwicklung bestimmt hat, dann ist es das: ‚Du sollst keine Widersprüche dulden‘. Dieses Gesetz ist grundlegend für die Logik, die Mathematik und die Naturwissenschaften. Die Erben der verschiedenen asiatischen Denk-Traditionen fühlen sich dagegen wohler mit der Idee einer vielfältigen und widersprüchlichen Wahrheit.“²³

²¹ *Towards an Indian theology: some methodological observations*, in: *Theologizing in India*, ed. by M. AMALADOSS, Bangalore 1981, 43–44.

²² Vgl. ebd., 50. Vgl. weiter: H. NAKAMURA, *Ways of thinking of Eastern peoples: India-China-Tibet-Japan*, Honolulu 1988; U. LIBBRECHT, *De vinger die naar de mann wijst. Inleiding tot het oosters filosofisch denken*, Leuven 1979; C. HEADGRAVES, *Asian christian thinking*, Delhi 1972; *Inklusivismus, eine indische Denkform*, hg. G. OBERHAMMER, Wien 1983; P. J. ZOETMULDER, *Cultuur, Oost en West*, Amsterdam 1951; To Thi ANH, *Eastern and western cultural values. Conflict or harmony?*, Manila 1975; M. HEINRICH OFM, *Katholische Theologie und asiatisches Denken*, Mainz 1963; ders., *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1984.

²³ Karel VAN WOLFEREN, *Japan, de onzichtbare drijveren van een wereldmacht*, Amsterdam 1989, 19 (engl.: *The Enigma of Japanese Power*, London–New York 1989, 8).

Wenn die asiatischen Theologen von einer doppelten Loyalität sprechen oder schreiben, dann tun sie das auf dem Hintergrund dieser ganz anderen Denkweise. Die Ortskirche als Ausgangspunkt nehmend und ihren Kontext interpretierend, entwickeln sie eine eigene Theologie der Religionen. Früher trafen die Theologen die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Religionen oder beschrieben das Christentum als die Erfüllung der anderen Religionen.²⁴ In der westlichen Theologie der Religionen wird darüber gestritten, ob man Kirchen-, Christus-, Theo- oder Befreiungszentrisch im Dialog denken soll.²⁵ Asiatische Theologen interpretieren das Phänomen der Religion als das Zusammenspiel zwischen der Freiheit des einladenden Gottes und der menschlichen Person, die in Gemeinschaft eine Antwort gibt. Eine Religion ist die gesellschaftliche Antwort der Menschen auf Gottes Einladung. Dies gilt für alle Religionen. Gott hat Geschichte gemacht im Zusammenspiel mit Gruppen von Menschen von Anfang an, und er setzt dies fort bis zur Vollendung der Welt. Darum gibt es eine Heilsmöglichkeit in allen Religionen, darum sind die Schriften aller Religionen heilig, darum sind die Stifter, Seher und Propheten aller Religionen Führer auf dem Weg des Menschen zur Erleuchtung, Erlösung, Befreiung oder Einswerdung. Wenn man dies annimmt, wird die Frage nach dem tatsächlichen Inhalt der Absolutheit oder Einzigartigkeit drängender. Dabei handelt es sich nicht um eine Frage, die nur von den Christen gestellt wird, denn auch die Muslime, die Hindus und Buddhisten werden damit konfrontiert.²⁶ Ausgehend von der Überzeugung, daß alle Religionen Heilswege sind und einen Platz in der Heilsgeschichte haben, fühlen sich viele asiatische Theologen verpflichtet, keine rigorosen Grenzen zwischen den Religionen zu ziehen. In der tatsächlichen religiös pluralistischen Situation offenbart Gott, das Absolute oder Göttliche, sich den Menschen. Weder ein Relativismus noch ein Fundamentalismus haben eine Zukunft. Daraus resultiert die Haltung der doppelten Loyalität. Auch ein Christ in Asien fühlt sich zuhause in der eigenen Kultur und Religion, und muß ihnen gegenüber loyal sein, aber das kann doch nicht bedeuten, daß dieser Christ seine eigene Identität aufgeben muß. Es geht wieder einmal nicht um ein Entweder-Oder. Durch die Annahme eines Sowohl-Als auch wird eine Haltung ermöglicht, die den Reichtum von Gottes Heilsangebot und die menschliche gesellschaftliche Antwort darauf in ihrer Gesamtheit als positive Erfahrung zu werten versteht. Alle Menschen streben danach, auf eine Einladung Gottes hin sich gemeinsam auf den Weg zu ihm zu machen, der der Ursprung und das Ziel aller dieser Menschen ist. In diesem Beitrag kann nicht auf alle Aspekte der theologischen

²⁴ A. CAMPS OFM, *Partners in dialogue. Christianity and other world religions*, Maryknoll-New York 1983.

²⁵ A. CAMPS OFM, *De wereldgottesdiensten en de uniciteit van het christendom*, in: *Jodendom en Islam in het vak godsdient*, uitgegeven door C. CORNILLE / J. BULCKENS, Leuven-Amersfoort 1989, 199-216.

²⁶ Vénérable Buddhadasa, *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*, Paris 1987; G. DHARMASIRI, *A buddhist critique of the christian concept of God*, Singapore 1987; I. VEMPENY SJ, *Kṛṣṇa and Christ*, Pune-Anand 1988; M. TALBI, *Islam et dialogue*, Tunis 1972; ders., *Liberté religieuse et transmission de la foi*, in: *Islamochristiana* 12 (Roma 1986) 27-47.

Verantwortung und auf die Konsequenzen, die diese Position der asiatischen Theologen mit sich bringt, eingegangen werden. Eingegangen werden muß aber auf ihr Verständnis des ‚homo religiosus‘ und ihre Annahme, daß alle Religionen sich Wege oder Pfade nennen, ebenfalls auf ihr Verständnis der Prä-, In- oder Postexistenz des Logos. Christologie, Ekklesiologie, Liturgie und neue Positionen zum Zusammenleben von Menschen anderer Religionen und darüber hinaus die harmonisierende Sicht des engen Zusammenhangs von Evangelisierung, Dialog und Befreiung stellen Themen dar, die in Asien in einem neuen Licht gesehen werden.²⁷

Aus der Übernahme dieser doppelten Loyalität ergibt sich logisch, daß ein besonderer Nachdruck auf die *Gründung von menschlichen Basisgemeinden* gelegt wird. Das soll aber nicht bedeuten, daß die asiatischen Theologen kirchliche Basisgemeinden ablehnen. Das Gegeneinanderstellen von menschlichen Basisgemeinden gegen kirchliche Basisgemeinden stellt eher eine westliche Sichtweise dar. In Asien gehen diese beiden Formen harmonisch zusammen. Wenn man aus einer doppelten Loyalität leben kann, dann kann man auch in der pluralistischen Situation Asiens eine doppelte existentielle Loyalität haben in Hinblick auf kirchliche Basisgemeinden und menschliche – das will besagen: interreligiöse – Basisgemeinden. Wenn die Christen inmitten der Gemeinschaft leben, die aus der eigenen Kultur und Religion gewachsen ist, dann werden sie befähigt, ihre eigene Identität zu bewahren, zu feiern und mit Leben zu erfüllen, um so zum Sauerteig in ihrer eigenen Umgebung zu werden. Nur auf diese Weise kann das Christentum aus dem Getto und aus seinem Minderwertigkeitskomplex herausfinden und nur so kann die befreiende Botschaft wirksam werden. Aber diese befreiende Botschaft steht nicht losgelöst von der befreienden Botschaft des Buddha, Muhammads, von der der Seher, die vor unserer Zeitrechnung in Indien lebten, von der der Gründer der Neuen Religionen, die nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind und von der der Reformen innerhalb der asiatischen Religionen. Die Entstehung dieser menschlichen Basisgemeinden in Asien ist ein erstaunliches neues Phänomen. Man findet sie in den Ashrams in Indien, wo Buddhisten, Hindus, Muslime und Christen zusammenleben, in den Experimenten in Sri Lanka, in den Friedensbewegungen in Japan, Indien und Bangladesh und in den sogenannten Kreisen in Mitteljava. In den Volksbewegungen in verschiedenen asiatischen Ländern beginnt dieses Ideal ebenfalls Wirklichkeit zu werden. Es gibt so vieles, daß Menschen verschiedenen Glaubens verbindet: das Streben nach Gerechtigkeit, Frieden, wahre Menschlichkeit, das Zurückdrängen des Mammon und das geistige Streben nach der Beherrschung der Selbstsucht des kleinen Selbst auf Kosten der Mitmenschen und des großen Selbst. In diesen

²⁷ M. AMALADOSS SJ, *The local churches in Asia*, in: *Verbum SVD* 27 (1986) 331–334; A. PIERIS SJ, *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, passim; C. S. SONG, *Christian mission in reconstruction: an Asian analysis*, Maryknoll–New York 1977; J. A. G. GERWIN VAN LEEUWEN OFM, *Fully Indian – authentically Christian. A study of the first fifteen years of the NBCLC (1967–1982) Bangalore-India in the light of the theology of its founder, D. S. Amalorpavadass*, Kampen 1990; F. Wilfred, *The liberation process in India and the Church's participation*, in: *Indian Theological Studies* 25 (Bangalore 1988) 301–333.

menschlichen Basisgemeinden können Christen unterstützt durch die Anregungen aus den kirchlichen Basisgemeinden mit Menschen aus anderen Religionen zusammenarbeiten, beten und feiern.²⁸ A. Pieris stellt zu Recht fest:

„Doch können die Kirchen in Asien schon in der näheren Zukunft eine neue Tradition entwickeln auf dem Wege von ‚menschlichen Basisgemeinden‘, in denen Buddhisten und Christen das Leben und des Lebens ausdrücklichsste Selbstaussage: die religiöse Erfahrung, miteinander teilen. Eine *communicatio in sacris* könnte darum nur im Rahmen einer Theologie der Religionen gedacht werden, die sich von jener unterscheidet, die man uns bisher gelehrt hat.“²⁹

G. Soares-Prabhu SJ schreibt in diesem Zusammenhang über Kontrastgemeinschaften und gibt einen ersten Hinweis, wie das Eintreten für menschliche Basisgemeinden exegetisch zu verantworten ist.³⁰

Das vorletzte Charakteristikum des asiatischen theologischen Denkens liegt im Nachdruck, der auf das Zustandekommen einer *neuen Menschheit* gelegt wird. In Asien sind viele auf der Suche nach dem neuen Menschen, z. B. in China, Vietnam und Nordkorea. Etwas Ähnliches findet sich häufig auch bei christlichen Theologen. Vielleicht sollte man besser schreiben, daß die asiatischen Theologen mehr an volles Menschsein (*full humanity*) denken. Menschen haben die Neigung, unvollkommen Mensch sein zu wollen, indem sie sich in ihre eigene Kaste, politische Ideologie, ökonomische Gesetzmäßigkeiten und kulturell-religiöse Umwelt einschließen. Damit schränken sie sich ein und sind nicht mehr für andere Aspekte des Menschseins offen, wie es in anderen Gruppierungen gelebt und ausgedrückt wird. Man mag hier an die Ost-West-, bzw. Nord-Süd-Gegensätze denken, aber auch an nationale oder regionale Einheiten. Aber gerade durch dieses Sich-Abschließen in die eigene kleine Welt macht sich der Mensch verwundbar. Intoleranz, Krieg, Unterdrückung und ungerechte Strukturen sind dann die Folge. In einer pluralistischen Welt, wie sie in Asien gegeben ist, und in einer Welt, in der Kommunikation weltweit möglich und notwendig ist, kann der Mensch nicht länger auf einer Insel leben. Eine Erneuerung der Menschheit drängt sich geradezu auf und zugleich wächst die Überzeugung, daß dies nur dann verwirklicht werden kann, wenn Menschen zusammen diesem Ideal nachstreben und es zustande bringen. Aus der Offenheit, die in der doppelten Loyalität und in den menschlichen Basisgemeinden gelebt wird, wird der Weg zum vollen Menschsein gebahnt. Dabei hat man die Vision von einem Menschen, der Gegensätze in Harmonie auf ein höheres Niveau heben kann, ein Mensch, der alle Menschen als religiöse Menschen ansieht, die in Gemeinschaft Antwort geben auf Gottes Einladung, ein Mensch, der bereit ist, seine Selbstsucht dem

²⁸ A. PIERIS SJ, *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, passim; *Sharing worship, communicatio in sacris*, ed. by P. PUTHANANGADY SDB, Bangalore 1988. Vgl. auch: J. NEUNER SJ, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72 (1988) 240–248.

²⁹ A. PIERIS, *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, 172.

³⁰ *Class in the bible: the biblical poor a social class?*, in: *Liberation in Asia. Theological perspectives*, Delhi-Anand 1987, 65–92.

Allgemeinwohl unterzuordnen, ein Mensch, der sich mit wenigem begnügt, um dem Mammon keine Chance zu geben, ein Mensch, der betend, im Zusammenleben und -arbeiten mit Menschen anderer Überzeugungen versucht, auf ein volleres Menschsein hinzuwachsen. Asiatische Theologen entdecken auf diese Weise eine asiatische Befreiungslehre und geben der Ökumene damit einen neuen Inhalt. Zwei Beispiele sollen das belegen.

In Indien ist es vor allem M. M. Thomas, der in seinen vielen Beiträgen und Aktivitäten die Vision eines vollen Menschseins (full humanity) entwickelt hat. Dabei hat er als ersten Beitrag seiner Theologie die Unmenschlichkeit des Lebens in Asien analysiert. Hinter der Armut, der Unterdrückung, der Krankheit, der Sünde und dem Tod entdeckte er Mächte, die zur Entmenslichung führen. Diese Mächte sind in den Überzeugungen aller Menschen ganz gleich welcher Religionszugehörigkeit anwesend. Vorrangig nennt er: Egoismus, übertriebene Gruppensolidarität, Angst vor dem Anderen, menschliche Gebrochenheit durch die Sünde und extreme Spiritualisierung. M. M. Thomas schreibt daher auch nicht über Entwicklung oder Unterentwicklung, sondern über Humanisierung. Der Mensch muß immer mehr Mensch werden. Thomas sieht im Kreuz Jesu Christi sowohl den Abgrund der menschlichen Schuld als auch die Offenbarung von Gottes vergebender Liebe. Im irdischen Kreuz von Jesus sieht er die ewige Wirklichkeit des Kreuzes im Leben Gottes. In Jesu Auferweckung und Verherrlichung wird Gottes siegreiche Liebe offenbar: Jesus ist der neue Mensch und der Anfang einer neuen Menschheit. Diese neue Menschheit ist innerlich erneuert, überschreitet die Grenzen der Kasten und Strukturen und hat eine die ganze Schöpfung umfassende Reichweite. Nach M. M. Thomas schließt die Ganzheit des Menschen auch die Ganzheit des Menschen in seinen Beziehungen zu allem Geschaffenen ein. Die Welt der Wissenschaft und Technologie darf niemals entmenslichende Folgen haben. Diese Theologie vom vollen Menschsein hat M. M. Thomas befähigt, sowohl national wie international wegweisend tätig gewesen zu sein bei Aktionen gegen den Rassismus, gegen die Ursachen von Armut und Unterdrückung und gegen extrem kurzsichtige Formen von Spiritualität.³¹

Ein zweites Beispiel einer Theologie, die für ein volleres Menschsein eintritt, kann man bei den Theologen finden, die über die Situation der unterdrückten Kasten nachdenken. Zu nennen wäre da die Dalit-Theologie, eine Theologie der Kastenlosen, die in Indien entstanden ist. Aber es gibt andere Situationen in Asien, wo es ähnliche Phänomene gibt. In Südkorea ist das Volk, das auch Studenten und Intellektuelle umfaßt, jahrhundertlang durch die konfuzianistischen Machtstrukturen unterdrückt worden. Es gibt dort eine starke Leidenserfahrung, die sich in der Dichtung und Theater ausdrückt. Daraus ist in den letzten Jahren die Minjung-Theologie entstanden, eine Theologie, die dem Volk helfen will, selber wieder Subjekt der eigenen Geschichte zu werden. Diese Theologie hat ihren Ursprung im Christentum, ist aber auch für andere

³¹ T. M. PHILIP, *The encounter between theology and ideology. An exploration into the communicative theology of M. M. Thomas*, Madras 1986; *The Indian church in the struggle for a new society*, ed. by D. S. AMALORPAVADASS, Bangalore 1981.

Religionen in ihrem Kampf und Nachdenken von Belang. In Japan leben eine große Gruppe von Ausgestoßenen, die ‚Burakumin‘, und eine große Zahl von eingewanderten Koreanern am Rand der Gesellschaft. In dem kritischen christlichen theologischen Nachdenken über diesen Zustand entdeckt man immer wieder das Motiv des vollen Menschseins, das auf dem Kreuz und der Auferweckung beruht. Alle diese Theologien haben das Ziel, daß Bewußtsein sowohl der Unterdrückten als auch der Unterdrücker zu wecken. Beide Gruppen müssen neue Menschen werden. Harmonischere Menschen, die einander annehmen und die zusammen bereit sind, Subjekte von Veränderung zu werden.⁸²

Das letzte Charakteristikum einer asiatischen Theologie kann jetzt in Kürze dargestellt werden. Ständig und in verschiedenen Kontexten schreiben asiatische Theologen vom *Reich Gottes*. Es fällt auf, daß sie von einer Theologie der Ortskirche ausgehen, daß aber in einem bestimmten Augenblick diese Theologie überschritten wird. Ganz offensichtlich gibt es da immer die doppelte Loyalität, ein Streben nach menschlichen Basisgemeinden und nach vollerm Menschsein für alle. Damit werden die Grenzen der Ortskirche schon überschritten. Das Ausgerichtetsein auf eine integrale Befreiung, auf den Zusammenhang von Armut, Religion und Kultur, ferner auf das Verwobensein von Dialog, Evangelisierung und Befreiung trägt zu diesem Überschreiten bei. Es geht um die ganzheitliche Befreiung der menschlichen Person in der Gemeinschaft. Das alles tendiert nicht in die Richtung einer Kirche um der Kirche willen, sondern zielt auf den Aufbau des Reiches Gottes und die Verwirklichung der Werte dieses Reiches. Daher zielt die Evangelisierung in Asien eher auf das Reich Gottes denn auf die Kirche. Eine auf die Kirche ausgerichtete Evangelisierung und eine auf die Welt ausgerichtete Evangelisierung werden beide als unvollkommen zurückgewiesen. Ich zitiere M. A. Amaladoss, der diesen Punkt weiter ausgearbeitet hat:

„Das dritte Modell ist das auf das Reich Gottes ausgerichtete. Die Verschiedenheit der Völker und Religionen wird anerkannt. Zugleich wird auch das einzigartige Eingreifen Gottes in Jesus Christus anerkannt. Gottes Heilsplan zielt darauf hin, alles zur endgültigen Erfüllung hinzuführen, das seine Berufung ist. Die Geschichte als dynamischer und schöpferischer Prozeß gewinnt an Bedeutung. Das Leben schaut nicht auf die Vergangenheit, auch nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft. Alle sind gerufen, ihren gegenwärtigen Zustand zu übersteigen, indem sie auf die Vollendung hinwachsen, die das Werk des Geistes ist. Der Geist übersieht dabei natürlich nicht das Werk und die Rolle des Vaters und des Sohnes. Aber er ist schöpferisch und macht alle Dinge neu. Dabei integriert er in einer ganzheitlichen Weise alles, das gut und wahr ist. Eine auf das Reich Gottes ausgerichtete Evangelisierung ist dynamisch, zukunftsorientiert, in der Wirklichkeit und Geschichte verwur-

⁸² *Towards a Dalit theology*, ed. by M. E. PRABHAKAR, Delhi 1989; *An emerging theology in world perspective. Commentary on Korean Minjung theology*, ed. by Jung Young LEE, Mystic CT 1988; *Brennpunkte in Kirche und Theologie Japans*, hg. von Y. TERAZONO / E. HAMER, Neukirchen-Vluyn 1988.

zelt, integrativ und ganzheitlich. Sie stellt den Aufbau einer neuen Menschheit dar. Sie bringt die Welt und alle Völker zu ihrer Erfüllung. Die Verkündigung hat an dieser Fülle teil, die nur in der Selbsthingabe und der nachfolgenden gegenseitigen Bereicherung im Dialog verwirklicht werden kann. Die Befreiung bezieht sich auf die notwendige Heilung der von den Menschen aufgerichteten sündhaften Strukturen, sie läßt aber den positiven Aspekt der Erfüllung oder Verwirklichung vermissen. Die Schöpfung und Erlösung finden ihre letzte Verwirklichung im neuen Himmel und der neuen Erde“.³³

Es geht hier nicht darum, die Kirche als überflüssig zu erklären. Die kirchlichen Basisgemeinden bleiben immer notwendig, weil die Christen darin ihre Inspiration, Kraft und Identität finden. Diese kirchlichen Basisgemeinden müssen echter Sauerteig innerhalb der viel breiteren menschlichen Basisgemeinden sein. Zusammen mit Menschen anderer religiöser Überzeugungen müssen die Christen für das Kommen des Reiches Gottes in Friede, Gerechtigkeit, Einheit und Liebe arbeiten. Diese Werte sind aber kein ausschließlich christlicher Besitz. Es gibt kein auserwähltes Volk, weil alle Völker auserwählt sind. Gott hat wohl den verschiedenen Völkern verschiedene Reichtümer gegeben, aber gerade mit der Auflage, daß alle diese Reichtümer zusammenkommen in ein Geheimnis, dessen Breite, Länge, Tiefe und Höhe wir noch nicht kennen. Die Synthese liegt noch vor uns. Die Kirche ist das Sakrament des Volkes Gottes auf der Pilgerschaft.³⁴

Der gegenseitige Zusammenhang zwischen den Charakteristiken einer asiatischen Theologie sind hier kurz zusammengefaßt dargestellt worden. Wahrscheinlich sind damit mehr Fragen angesprochen als beantwortet. Das war auch das eigentliche Ziel. Asien stellt nun einmal eine Welt dar, die für das westliche Denken und Theologisieren nur schwer zugänglich ist. Auf der anderen Seite sollte auch nicht von einer Beschäftigung mit asiatischer Theologie abgeschreckt werden. Im Gegenteil, ich möchte im nachfolgenden Teil auf die Herausforderungen eingehen, die diese asiatischen Stellungnahmen für unsere Theologie im Westen darstellen.

Die Bedeutung der asiatischen Theologien für die Ortskirchen und Theologien im Westen

Inspiziert von den Dritte-Welt-Theologien haben einige europäische Theologen den Versuch unternommen, eine *Befreiungstheologie für den freien Westen*‘

³³ M. A. AMALADOSS, *Evangelization in Asia. A new focus?* in: *East Asian Pastoral Review* 23 (1986) 450.

³⁴ *Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung*, hg. von F. WILFRED, Freiburg–Basel–Wien 1988; F. WILFRED, *The emergent church in a new India*, Tiruchirapalli 1988; A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg–Basel–Wien 1986; Fr. FREI, *Theologie in Asien*, in: *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, 59; K. KOYAMA, *Mount Fuji and Mount Sinai*, London 1984, passim.

oder eine europäische Befreiungstheologie zu schaffen.³⁵ Studiengruppen, meist an den Universitäten, und Konferenzen haben sich mit diesem Thema beschäftigt. Es ist nicht nötig, dies hier weiter auszuführen, da Georg Evers dies ausreichend beschrieben hat.³⁶ Es ist offensichtlich, daß eine einfache Übertragung von dort nach hier nicht möglich, aber auch nicht wünschenswert ist. Überdies würde dies auch in einem Widerspruch stehen zu dem, was uns asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Theologen vorhalten, daß westliche Theologen sich nicht hinreichend bewußt seien, daß jede Theologie per definitionem kontextuell ist, in einen bestimmten Kontext gehört und nicht in einen anderen Kontext einfach übertragen werden kann. Die Pluralität der theologischen Reflexion ist unumkehrbar geworden.³⁷ Wohl bleibt das Problem der gegenseitigen Verstehbarkeit und der aktuellen Kommunikation und in diesem Sinn kann man dann auch nach der Universalität inmitten all dieser Partikularitäten fragen. Aber wie die Universalkirche aus den Ortskirchen entsteht, und nicht umgekehrt, so kann auch in Zukunft eine neue Universalität aus den partikulären Theologien sich entwickeln. Aber soweit sind wir heute noch nicht. Von den asiatischen Kirchen können wir lernen, daß die Kirchen erst einmal Kirchen von Europa und Nordamerika werden müssen und nicht nur Kirchen in diesen Kontinenten sein dürfen. Zu diesem Prozeß der Kirchenwerdung gehört auch wesentlich die Entstehung lokaler Theologien hinzu. Um diese Aufgabe zu erfüllen, ist es notwendig, auch hier den ersten Akt der Theologie systematischer und tiefschürfender zu vollziehen. Die Analyse unseres Kontextes oder unserer Kontexte ist eine dringende Notwendigkeit, die sich nicht auf die ungerechten Strukturen, die Friedensproblematik und die Ökologie beschränken darf, so wichtig diese Fragen auch alle sein mögen. Wir brauchen auch eine Analyse unserer weltanschaulichen Probleme und unseres eigenen spirituellen Weges oder Wege. Eine ganzheitliche Bestimmung der Situation des europäischen und nordamerikanischen Lebensstils stellt eine Notwendigkeit dar.

Aus Asien wird uns ein ganz neues Problem gestellt: Sind die *doppelte Loyalität* und die damit zusammenhängende *Verwobenheit von kirchlichen und menschlichen Basisgemeinden* theologisch verantwortbare Positionen und öffnen sie für die hiesige christliche Praxis neue Wege? Ich kenne nur einen Theologen im Westen, der sich explizit mit diesen Fragen beschäftigt hat:

³⁵ H. D. HOOGSTRATEN, *Het gevangen denken. En bevrijdingstheologie voor het 'vrije westen'*, Kampen 1986.; *Bevrijdingstheologie in West-Europa*, B. KLEIN GOLDEWIJK / E. BORGMAN / FR. VAN IERSEL (red.), Kampen 1988.

³⁶ G. EVERS, *Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa*, in: *Theologien der Dritten Welt*, Immensee 1990, 315–333. Vgl. die Beiträge von G. VAN DARTEL und J. VAN SLAGEREN über Osteuropa, Nordamerika und Westeuropa in: *Oecumenische inleiding in de missiologie*, Kampen 1988, 358–408.

³⁷ Vgl. die Beiträge von J. TENNEKES / H. M. VROOM / J. VAN NIEUWENHOVE, in: *Contextualiteit en christelijk geloof*, J. Tennekkes/H. M. Vroom (red.), Kampen 1989, 16–31, 32–50, 166–175.

Hans Küng.³⁸ In dem Buch, das er zusammen mit Julia Ching über das Christentum und die chinesische Religion geschrieben hat, geht Küng mehrfach auf das Plädoyer von Ching für eine religiöse Doppelbürgerschaft ein. Für die Anhänger der prophetischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – scheint so etwas unmöglich zu sein, während asiatische Religionen – sicher die im Fernen Osten – darin überhaupt kein Problem sehen. Prophetische Religionen bestehen auf einer Entscheidung nach dem Modell des Entweder-Oder, während die ostasiatischen Religionen das Modell des Sowohl-Als auch zum Ausgangspunkt nehmen. Das wird deutlich am Beispiel des Jahrbuchs der Religionen, das vom japanischen Erziehungsministerium herausgegeben wird. Bei der Angabe der nationalen Religionsstatistik heißt es:

„... Hieraus wird deutlich, daß 90 Millionen Japaner zu Organisationen shintoistischer Prägung gehören, ungefähr ebenso viele zu buddhistischen, etwa 900 000 zum Christentum und ca. 8 Millionen zu anderen Religionen. Das ergibt eine Summe von 190 Millionen Gläubigen für die verschiedenen Religionen, während Japan zu diesem Zeitpunkt gerade 123 Millionen Einwohner zählt.“³⁹

Heute, wo in Europa und in Nordamerika eine religiös pluralistische Situation sich ergeben hat durch die Anwesenheit von umfangreichen Gruppen von Muslimen, Buddhisten, Hindus und Angehörige von neuen Religionen und sich das Interesse vieler West- und Osteuropäer und Nordamerikaner auf diese Religionen richtet, können wir immer mehr Menschen finden, die gleichzeitig Christen und Buddhisten, Christen und Taoisten, Christen und Hindus, Christen und Angehörige von neuen Religionen sein wollen. Dies wird nicht als eine naive Haltung verstanden, sondern als ein Zeichen von Toleranz, von einer friedliebenden und ökumenischen Praxis. Sowohl in Kreisen von Theologen als auch bei den höheren kirchlichen führenden Kräften kann man feststellen, daß sie mit dieser Einstellung Schwierigkeiten haben. Die Antwort von Hans Küng ist differenziert, bleibt aber unbefriedigend. In kulturellen und ethischen Fragen kann es eine Doppelbürgerschaft geben, in religiösen dagegen nicht. Hans Küng begründet dies, wie folgt:

„Bei aller kulturellen und ethischen Integrationsfähigkeit also: Die Wahrheit jeder Religion reicht in eine Tiefe, die letztlich jeden Menschen zu einem Ja oder Nein, zu einem Entweder-Oder herausfordert. Und das gilt keineswegs nur für die zunächst exklusivistisch denkenden prophetischen Religionen semitischen Ursprungs. Das gilt auch für mehr inklusivistisch denkenden mystischen Religionen indischen Ursprungs. Und im Grunde auch für die mehr weisheitlich denkenden Religionen chinesischer Tradition. Eine indische Religion, die nicht exklusivistisch die eigene Wahrheit als einzige ansieht (was heute auch für ein ökumenisch offenes Judentum, Christentum und für den Islam kaum mehr gilt), wird dafür gerne inklusivistisch ihre eigene Wahrheit

³⁸ H. KÜNG / J. CHING, *Christentum und chinesische Religion*, München–Zürich 1988, 296–307. Vgl. auch: H. KÜNG, *Theology for the third millenium. An ecumenical view*, New York 1988.

³⁹ L. MEYVIS / W. VANDE WALLE, *Japan, het onvoltooide experiment*, Tiel 1989, 52.

als die höchste oder tiefste ansehen, die Wahrheit der anderen dagegen bestenfalls als Vorstufe oder Aspekt der ganzen Wahrheit. Und so wird auch ein überzeugter Konfuzianer oder Taoist das Christentum nicht einfach als für ihn gleichwichtige Wahrheit neben und mit der seinen gelten lassen. Sosehr also eine kulturelle und ethische Doppelbürgerschaft möglich ist und immer neu ermöglicht werden sollte, religiös im tiefsten, strengen Sinn des Glaubens dürfte eine Doppelbürgerschaft ausgeschlossen sein – und zwar bei allen großen Religionen.⁴⁰

Konsequent plädiert Küng für Inkulturation, christliche Inkulturation und nicht für eine doppelte Loyalität. Es stellt sich daher die Frage: Hat Küng wirklich verstanden, aus welchem Kontext heraus die asiatischen Theologen argumentieren? Kennt er die Kritik aus Asien gegen den Neologismus, der Inkulturation doch darstellt? Kennt er die exegetische und systematisch-theologische Begründung für die doppelte Loyalität? Ist er nicht eingeschlossen in seine Entweder-Oder-Haltung? Was bedeutet Religion eigentlich für ihn? Woher kommt eigentlich die Unterscheidung von Kultur, Ethos und Religion? Ich glaube gezeigt zu haben, daß asiatische Theologen in der Beantwortung dieser Fragen ganz andere Wege gehen. Sie haben eine eigenständige Theologie des ‚homo religiosus‘ entwickelt. Wenn man davon ausgeht, dann fällt ein ganz anderes Licht auf die Offenbarung, die Heiligen Schriften, Glaube, Dialog, Mission und Glaubensleben. Letztendlich geht es nicht um Synkretismus oder das Übersehen von Verschiedenheiten. Es geht darum, ob man wirklich keinen dialektischen, sondern einen dialogischen Dialog will, in dem ich mich bereitfinde zu einem ernsthaften Versuch, den anderen von innen her zu verstehen und worin ich meinen eigenen Glauben tiefer begründe und lebendiger zu leben versuche. Dasselbe tut der andere auch in seinem Dialog. Erst dann wird die Mission auch sinnvoll, nicht allein für das Christentum, sondern für alle Religionen. Francis X. D'Sa hat dies so ausgedrückt:

„Auf dem Hintergrund unserer Analogie vom Leib Gottes könnte dies folgendes bedeuten: Jede Glaubenstradition hat in diesem Leib einen eigenartigen und einzigartigen Beitrag zum Wohl des ganzen Leibes zu leisten. Keine Glaubenstradition ist für sich, sondern jede ist für den ganzen Leib da. Wenn nun die Glaubenstraditionen ihre organische Einheit in dem einen Leib entdeckt haben, dann werden sie alle *wirklich* auf der Suche nach dem einen Geist sein, der sie alle belebt und beseelt. Um uns einer christlichen Metapher zu bedienen: Dann ereignet sich das eschatologische Pfingstfest, wenn jeder den anderen in seiner Sprache verstehen wird und wenn jeder sich verstanden wissen wird.“⁴¹

Ich hoffe, daß die Diskussion über die doppelte Loyalität und die wechselseitige Beziehung zwischen menschlichen und kirchlichen Basisgemeinden zwischen den asiatischen und westlichen Theologen fortgesetzt wird. Es geht

⁴⁰ H. KÜNG / J. CHING, *Christentum und chinesische Religion*, 306.

⁴¹ Fr. X. D'SA, *Gott der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus*, Düsseldorf 1987, 128.

hier nicht nur um ein asiatisches Anliegen. Es geht vielmehr um ein fundamentales Problem, das uns allen neue Möglichkeiten der theologischen Reflexion, des Dialogs und vor allem eines entkolonialisierten Missionsbegriffs eröffnet. Es geht dabei nicht um eine Anpassung an Asien, sondern um eine Bereicherung durch Asien.

Hiermit komme ich zu meinem letzten Punkt. Zwei Charakteristiken asiatischer Theologien habe ich zusammengefaßt unter die Stichworte: *Streben nach einem vollen Menschsein* und *das Reich Gottes* als das für alle Menschen anzustrebende Ziel. Dabei möchte ich nicht unterstellen, daß diese Gedanken nicht in unserer heutigen Theologie operativ sind. Aber es ist doch so, daß diese zwei Kernworte in Asien in einem ganz eigenen Kontext entstanden sind. Sie müssen in einem logischen Zusammenhang mit den anderen Charakteristiken gesehen werden und erhalten dann ihre ganze Bedeutung für die Theologie und die christliche Lebenspraxis. Sie weisen darauf hin, daß man kosmozentrisch, ganzheitlich, ein Ideal der Harmonie vor Augen habend denkt und ein kirchliches oder christliches Getto zurückweist. Auf diesem Hintergrund wird in Asien eine sehr eigenständige Diskussion über die Säkularisierung oder Modernisierung, über die Beziehung zwischen der Kirche und dem Reiche Gottes, über die Humanisierung und Zusammenarbeit in der Entwicklung, über ein anthropozentrisches oder kosmozentrisches Weltbild, über Evangelisierung und Mission geführt. Für mich persönlich hat dies im Laufe der Jahre durch das eigene Studium, durch die Teilnahme an Konferenzen und durch persönliche Kontakte eine Befreiung bedeutet. Es hat mir geholfen, von der alten Missiologie, in der ich erzogen wurde, zu einer Missiologie oder einer Theologie der Evangelisierung zu gelangen, die der menschlichen Würde, den Menschenrechten und der von allen geschichtlichen Zutaten befreiten Lebenspraxis von Jesus von Nazareth gerecht wird. Es hat mir die Möglichkeit eröffnet, Missionstheologie zu bleiben und nicht einer vergleichenden kontextuellen Theologie zu verfallen, so sehr man diesen letzten Begriff auch positiv verstehen mag. Eine vergleichende Theologie ist notwendig – und ich habe versucht, meinen Beitrag dazu zu leisten –, aber sie funktioniert nur im Dienst einer erneuerten Einsicht in die tatsächliche Bedeutung und Sinnhaftigkeit des Jünergewinns.⁴²

Zum Schluß dieses Beitrages und im Rückblick auf meine lange Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität von Nijmegen möchte ich noch eingehen auf die Frage, welche Bedeutung die asiatischen Theologien und die Glaubenspraxis in Asien für Kirchen und Theologen in unserem Kontext haben können.

⁴² A. CAMPS, *Missionstheologie aus interkontinentaler Sicht. Der Beitrag Afrikas, Asiens und Lateinamerikas*, in: *Glaube im Prozeß, Christsein nach dem Vatikanum II*, für Karl Rahner, hg. v. E. KLINGER / K. WITTSTADT, Freiburg-Basel-Wien 1984, 666–678; Th. KRAMM, *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70 (1986) 101–111; G. EVERS, *Wie befreiend ist die Volksfrömmigkeit? Eine internationale theologische Konferenz in Nijmegen*, in: *Herder-Korrespondenz* 44 (1990) 90–93; G. COLLET, *Mission und Kommunikation. Zum Beitrag von Missionswissenschaft für die Gegenwartigkeit der Theologie*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 74 (1990) 1–18.

Ich möchte meiner Hoffnung Ausdruck geben, daß dieser Lernprozeß in Nijmegen durch Dozenten und Studenten für wichtig und unverzichtbar angesehen wird. Sapientia Christiana mag davon nichts sagen, aber dann stellt sich doch die Frage, ob dies christliche Weisheit ist. Angesichts der Größe dieser Aufgabe, die drei Kontinente umfaßt, und die Schwierigkeit, diese anderen Welten zu verstehen und einbeziehend die Tatsache, daß die theologische Fakultät in Nijmegen die einzige im katholischen theologischen Holland ist – ich stelle dies mit Dankbarkeit fest –, die sich in dieser Richtung hat profilieren können, dann möchte ich meinen Wunsch ausdrücken, daß diese unverzichtbare Spezialisierung auch in den kommenden Jahren bewahrt werden kann. In den letzten Jahren haben wir einen Theologen aus Südindien, Felix Wilfred, und einen Theologen aus Lateinamerika, Julio de Santa Ana, in unserer Mitte gehabt. Dies sollte auf einer stärker institutionalisierten Weise fortgeführt werden. Wir haben eine ganze Anzahl von Studenten und Doktoranden aus anderen Kontinenten betreuen können. Das sollte in einem größeren Maßstab fortgeführt werden, zugunsten eines trikontinentalen oder interkontinentalen Dialogs und vertiefter Zusammenarbeit. Eine englische Vorlesungsreihe über vergleichende theologische Methoden von einjähriger Dauer wird gegenwärtig vorbereitet und die große Mehrheit der Teilnehmer wird aus den drei Kontinenten kommen. Für die Ausstrahlung und die Zukunft der theologischen Fakultät von Nijmegen kann dies nur von Vorteil sein. Das Interesse an der Dritten Welt, in Osteuropa und in Rußland für diese Art von Kursen ist groß. Ich möchte die Hoffnung äußern, daß auch hiesige Theologen sich daran beteiligen und daß Organisationen, die mit der Mission, Entwicklungsfragen und Dialog zu tun haben, es ermöglichen, weil dies auch eine für sie selber wichtige Aufgabe darstellt.

Ich schließe daher, wie ich hier 1963 begonnen habe: als Bettelmönch. Das ist meine Berufung, der ich mich nie geschämt habe. Ob dies auch mit dem Dritten Auge zu tun hat, mögen andere beurteilen. Fest steht jedenfalls, daß das Dritte Auge mich reicher und schöpferischer hat werden lassen. In Bildern, Symbolen und Gleichnissen hat es mich das Unsichtbare tiefer schauen lassen. Ich möchte mir zum Schluß erlauben, mit einer Auslegung des Vaterunsers durch Franz von Assisi zu enden:

Dein Reich komme:

damit Du in uns herrscht durch Deine Gnade
und uns in Dein Reich bringst,
wo wir Dich unverhüllt schauen,
wo wir die Erfüllung Deiner Liebe erfahren,
die selige Gemeinschaft mit Dir.⁴³

Übersetzung aus dem Holländischen von Georg Evers

⁴³ *De geschriften van Franciscus van Assisi*, (vert. H. LOEFFEN) Haarlem 1987, 217.