

»ECCLESIA IN ASIA« † ((RÜCKBLICK UND AUSBLICK

von Hans Waldenfels SJ

Am 9. November 1999 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. das Nachsynodale Apostolische Schreiben »*Ecclesia in Asia*«, das die Ergebnisse der asiatischen Sondersynode, die vom 18. April bis zum 14. Mai 1998 in Rom stattfand, enthalten sollte¹. Dieses Schreiben fand in gewissem Sinne eine Weiterführung in der Erklärung der Glaubenskongregation »*Dominus Iesus*« vom 6. August 2000², wie nicht zuletzt die innere Verknüpfung der »*Notificatio*« derselben Kongregation vom 26. Februar 2001 zu P. Jacques Dupuis SJ, einem Dogmatiker der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, der jahrelang in Indien gelehrt hatte, beweist³. Die verschiedenen römischen Schreiben bekunden nachdrücklich, wie von Rom aus der Umgang mit den Ortskirchen Asiens und den dort entwickelten Theologien gesteuert wird. Es lohnt sich daher, diese Texte nicht einfach auf sich beruhen zu lassen, sondern sie kritisch zu lesen und zu bedenken. Nur so wird sich verständlich machen lassen, dass nicht selten der Eindruck entstehen kann, das innerkirchliche Gespräch im Rahmen der *communio Ecclesiarum* rufe nach strukturellen Verbesserungen, zumal nach der Entwicklung einer wahren binnenkirchlichen Dialogstruktur. Diese ist schon deshalb dringend erforderlich, weil sie allein die Glaubwürdigkeit und Ernsthaftigkeit einer allgemeinen Dialogwilligkeit zwischen Kirche und Welt wie auch zwischen der Kirche und den Religionen unterstreicht. In diesem Sinne fragen wir zunächst nach den Argumentationsfiguren von »*Ecclesia in Asia*«. Wir lenken dann den Blick auf Schwerpunkte, die gerade im asiatischen Raum zum Problem werden, und schließlich auf Brennpunkte, die für die Kirche in Asien von herausragender Bedeutung sind. Dabei kann der Rückblick auf das für die Kirchen Asiens maßgebliche römische Dokument zugleich nach seiner zukunfteröffnenden Perspektive, also den damit gegebenen Ausblicken, befragt werden.

1. Wahrnehmung

1.1 Zum Aufbau von »*Ecclesia in Asia*«

Das Dokument enthält nach der Einleitung sieben Kapitel, von denen uns vor allem Kapitel 1 beschäftigen muss: *Der asiatische Kontext*. Die nachfolgenden Kapitel 2–4

¹ Dt. Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 146, Bonn 1999.

² Dt. Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Bonn 2000.

³ Vgl. vor allem J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. 1997.

behandeln zunächst Grundpositionen des christlichen Glaubens und die Weisen der Verkündigung. Kapitel 2 und 4 handeln von Jesus dem Erlöser als einem Geschenk an Asien bzw. Jesus dem Retter und der Verkündigung dieses Geschenkes, dazwischen Kapitel 3 vom Heiligen Geist als Herrn und Lebensspender. In den weiteren Kapiteln 5–7 geht es aus unterschiedlichen Perspektiven mehr um praktische Fragen. So befasst sich Kapitel 5: *Gemeinschaft und Dialog für die Mission* mit den Feldern, auf denen sich dialogische Partnerschaft vollzieht; dazu gehören dann die innerkirchliche Gemeinschaft, die Solidarität zwischen den christlichen Kirchen, der interreligiöse Dialog. Kapitel 6 ist der Entfaltung des Menschen gewidmet; Stichworte sind hier die kirchliche Soziallehre, die Würde der menschlichen Person, die vorrangige Option für die Armen, das Evangelium des Lebens, Erziehung und Bildung, Friedensarbeit, Globalisierung, das Verschuldungsproblem, die Umwelt. Kapitel 7 schreitet schließlich unter dem Thema: *Zeugen des Glaubens* die unterschiedlichen Menschengruppen ab, in denen das Zeugnis des Evangeliums Gestalt annimmt: die Hirten und Pastorkräfte, die Laien, die Familien, die Jugend, die Medienvertreter, am Ende die Martyrer.

Schon die Nennung der verschiedenen Themengruppen lässt leicht erkennen, dass das Dokument in seinem Hauptteil weitgehend Fragestellungen und Problemfelder aufgreift, die keineswegs asienspezifisch sind, sondern in allen Teilen der Welt auf je eigene Weise zu bedenken und zu berücksichtigen sind. Das wiederum beweist, dass das Gegenüber Asiens vor allem in der Beschreibung des Kontextes zur Sprache kommen muss, also im Kapitel 1. Hier müsste dann deutlich werden, von welchem Asienbild die Verfasser des vom Papst unterzeichneten Dokuments bestimmt waren, weil dieses sich dann auf die »Übersetzung« der christlichen Botschaft in den asiatischen Kontext auswirkt.

1.2 Der asiatische Kontext

Wichtig ist den Verfassern des Textes offensichtlich, dass der Nahe Osten mit Palästina zu Asien gerechnet wird (vgl. n. 1: »Jesus kam als Asiate zur Welt«; nn. 5f., 9 u.ö.). Das kann man sicher so sehen. Die Frage ist nur, ob die Asiaten selbst – die Inder, die Indonesier, die Chinesen, die Koreaner und Japaner – gleichfalls diesen Teil der Welt sich selbst zurechnen. Zweifellos schmeichelt es einem Kontinent, wenn er sich als Mutterboden aller großen Religionen der Welt ansehen kann. Dennoch verhindert das nicht, dass das Christentum für die Mehrzahl der asiatischen Völker eine Religion des »fernen Westens« und damit eine »Fremdreligion« ist.

In der Grobbeschreibung des Kontinents werden im Kapitel 1 nacheinander die religiösen und kulturellen, die wirtschaftlichen und sozialen und schließlich die politischen Realitäten herausgearbeitet. Das Kapitel endet mit einem vergleichsweise ausführlichen Blick auf die Kirche in Asien in der Vergangenheit und Gegenwart, wobei auffällt, dass Japans Gegenwart nirgendwo Erwähnung findet.

Es sind dann zwei große Frontstellungen zu beachten, auf die in Asien selbst immer wieder hingewiesen wird: einmal die Vielzahl religiöser Optionen, sodann die sozialen Ungleichverhältnisse und das auffallende soziale Gefälle mit der stark ausgeprägten Armutproblematik. Daraus ergeben sich vorrangig auch zwei theologische Ausrichtungen⁴, die aber nicht gegeneinander, sondern miteinander zu lesen sind: die Theologie der Religionen bzw. des religiösen Pluralismus, wie J. Dupuis sie nennt, und die Theologie der Befreiung im Blick auf die verschiedenen gesellschaftlichen Felder der Unfreiheit und Unterdrückung. Schon die Nennung dieser beiden Aufgabenstellungen führt aber bei der Lektüre des römischen Dokuments zum Ergebnis, dass sie relativ oberflächlich und vage abgehandelt werden.

a) Die Religionen

Die Religionen werden in folgender Reihenfolge aufgezählt: »Asien ist auch die Wiege der großen Weltreligionen wie Judentum, Christentum, Islam und Hinduismus. Hier entstanden viele weitere spirituelle Traditionen, wie Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus, Parsismus, Jainismus, Sikh und Shintoismus. Außerdem sind Millionen von Menschen Anhänger traditioneller oder Stammesreligionen auf unterschiedlicher Stufe, was Riten, Strukturen und formelle religiöse Unterweisung angeht. Die Kirche begegnet diesen Traditionen mit größter Hochachtung und bemüht sich um einen aufrichtigen Dialog mit deren Anhängern. Die von ihnen gelehrt religiösen Werte erwarten ihre Erfüllung in Jesus Christus.« (n. 6)

Am Anfang fällt also der Blick nicht auf den indischen Subkontinent, auf Zentralasien – China – und den Fernen Osten, sondern auf die Randgebiete des – für den Westen – Nahen Ostens, Palästina und Arabien. Das aufzählende Zitat endet sodann – bei aller Berufung auf einen aufrichtigen Dialog – bereits in einer traditionellen Bewertung aus dem Blickwinkel des Christentums.

In einem weiteren Abschnitt werden in Asien zu findende Wertvorstellungen zusammengestellt. Es ist die Rede von »religiöser Toleranz« und dem »Geist friedlicher Koexistenz«, von »großer Anpassungsfähigkeit und einer natürlichen Offenheit für die gegenseitige Bereicherung der Völker«, von »großer Vitalität und Erneuerungsfähigkeit«, von »tiefem Verlangen nach spirituellen Werten«:

»All das ist Ausdruck einer das asiatische Wesen kennzeichnenden natürlichen spirituellen Eingebung und moralischen Weisheit, jener Kern, um den sich das wachsende Bewusstsein bildet, ›Asiaten‹ zu sein. Dieses Bewusstsein lässt sich weniger durch Gegensätzlichkeit oder Opposition finden und festigen als vielmehr durch Komplementarität und Harmonie.« (Ebd.)

⁴ Vgl. dazu A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg 1986; auch F. WILFRED (Hg.), *Verlaß den Tempel*. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, Freiburg 1988.

Leider hat die hier gegebene Beschreibung später praktisch keine Bedeutung mehr; zumindest ist nicht zu erkennen, wo sie erneut ins Spiel gebracht würde. Es fragt sich aber dann, wo und wie ein interreligiöser Dialog geführt werden soll, wenn die fremden Gaben und Begabungen gar nicht mehr beachtet werden.

b) Die gesellschaftlichen Verhältnisse

Offensichtlich tut sich die Kirche leichter, wo sie gesellschaftliche Verhältnisse analysiert und weltweit die Urbanisierung der Welt wahrnimmt mit allen zivilisatorischen Folgeerscheinungen, die sich einstellen (vgl. n. 7): Entwurzelung und Ausbeutung, Kriminalität, Prostitution, Entwürdigung der Frauen, Kindesmissbrauch, Armut, Analphabetentum, Bildungsnotstände, lebensverachtende Praktiken wie Abtreibungen, Verweigerung menschlicher Grund- und Menschenrechte. In dieser Wahrnehmung steht die Kirche weniger in Konkurrenz zu anderen Religionen. Es kommt hinzu, dass die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse in nicht geringem Ausmaß Folgen des aus dem Westen sich ausbreitenden technologischen Transfers sind, die in ihren verschiedenen Facetten im Begriff der *Globalisierung* zusammengefasst und besprochen werden.

Globalisierung besagt einmal die Vernetzung der Weltregionen durch die modernen Kommunikations- und Verkehrsmedien, sodann die wachsende Interdependenz der Energiewege für Erdgas u.a., die Abhängigkeiten in den Bereichen Erdöl, neuerdings auch Wasser, die Übertragungen in den Bereichen Biologie, Physik und Medizin, in der Eroberung und Erforschung des extraterranen Weltraumes. Was hier einerseits zu neuen Einsichten und Verwendungsmöglichkeiten im gesellschaftlichen Leben führt, bringt andererseits auf seiner Rückseite eine Vielzahl von Gefahren mit sich, die die Menschheit in ihrem Menschsein gefährden. Was zuvor an Negativphänomenen aufgeführt wurde, sind im Grunde nur die ins Auge fallenden negativen Begleiterscheinungen der heutigen Modernisierungsprozesse. Sie stoßen aber nicht zu den Gründen vor, die erst bei genauerer anthropologischer und kulturwissenschaftlicher Analyse zutage treten.

Hier aber wäre u.a. zu beachten, dass die Globalisierung stets auch eine Einebnung der Vielfalt zur Folge hat und das Verhältnis von Universalität und Partikularität weitgehend zuungunsten der Partikularitäten verkürzt. Vernetzungen führen sodann bei allen positiven Folgeerscheinungen oft genug zum Aufbau neuer Abhängigkeiten bei gleichzeitigem Abbau von Freiheitsräumen. Bei aller Betonung von Solidarität und Gemeinschaft und der Verstärkung der »Zwischen«(Inter/Kon-)Bereiche ist die Gefahr des Verlustes der eigenen Identität nicht zu übersehen und kommt es zu neuen Konzentrationen. Eine vertiefte Erforschung der Gründe, die zu den zahlreichen beklagenswerten Gesellschaftsphänomenen führen, fällt im römischen Dokument aus. Es wäre sonst vermutlich auch binnenkirchlich zu einer kritischen Aufmerksamkeit hinsichtlich der zentralistischen Tendenzen in der Kirche zuungunsten der ortskirchlichen Eigenständigkeiten gekommen. Was in den nn. 25–27 ausgeführt wird, bleibt teilweise im Formalen stecken, oder erinnert nur an Faktisches; jedenfalls eröffnet es keine konkreten Zukunftsperspektiven.

Für die Gesamtdarstellung der gesellschaftlichen Situation hat all das zur Folge, dass – ähnlich wie im Blick auf die religiös-kulturelle Situation – die später angebotenen Antworten aufs Ganze eher pauschal bleiben und sich nicht wesentlich von denen unterscheiden, die auch anderen Kulturräumen und Kontinenten gegeben werden. Es kommt hinzu, dass sich der Rekurs auf das christliche Angebot mehr oder weniger in der Darstellung des eigenen (»dogmatischen«) Selbstverständnisses erschöpft. Das ist umso mehr zu bedauern, wenn man bedenkt, dass keine kontinentale Gruppe von Bischofskonferenzen sich seit Jahrzehnten so intensiv um die Lösung der vielseitig auftretenden Fragestellungen bemüht hat wie die Föderation asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). So sind denn auch die vom Sekretariat der FABC veröffentlichten »FABC Papers« eine Fundgrube kontextbezogener Studien im Hinblick auf die asiatische Pastoral- und Sozialarbeit, von der freilich in »Ecclesia in Asia« offensichtlich kein Gebrauch gemacht wird.

1.3 Dialog

In einer Zeit wie der heutigen ist der Dialog nicht mehr nur zu fordern, er ist vielmehr zu führen⁵. Einer Kirche, die aus einem trinitarischen Gottesverständnis lebt, dürfte das eigentlich nicht sonderlich schwerfallen. *Dialog* aber bedeutet dann stets Hören und Reden, – Hören, weil ein Dialog immer mehrere gleichwertige (nicht: gleiche) Gesprächspartner voraussetzt, Reden, weil in der Tat jeder Gesprächspartner von seinem eigenen Standpunkt aus spricht und handelt. *Interreligiöser Dialog* besagt, dass ein Dialog geführt wird, in dem die eigenen Lebensbegründungen zum Tragen kommen. Hier aber reicht dann die Nennung anderer Positionen ebenso wenig aus wie die Aufreihung vielzitierten Tugenden und Lebenseinstellungen. Es muss gefragt werden, wie die Religionen Asiens die in »*Nostra aetate*« n. 1 aufgeführten Fragen beantworten:

»Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?«

Zu jedem der hier genannten Grundworte – Mensch, Sinn, Ziel, Gut und Böse, Leid, Weg, Glück, Tod, Vergeltung »nach dem Tod«, Geheimnis – haben die Religionen der Welt, somit auch die Religionen Asiens Antworten, sind sie folglich dialogfähig. Nur muss man den Dialog eben führen.

Nun mag man einwenden, dieses Begehren überfordere ein Dokument wie »*Ecclesia in Asia*«. Das mag in gewissem Sinne sogar stimmen. Doch hätten es die Kirchen Asiens und ihre Theologen nicht verdient gehabt, dass man ihr Bemühen um eine Platzierung der

⁵ Vgl. zum Folgenden H. WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002.

christlichen Botschaft im asiatischen Kontext, wenn schon nicht gewürdigt, so doch wenigstens wahrgenommen hätte? Das römische Dokument würdigt den Einsatz der Theologen, der ausländischen wie der nachwachsenden einheimischen, praktisch nicht. Schließlich kann sich deren Bemühung nicht in der Ausbildung kirchlicher Führungskräfte erschöpfen, wie man aus der Erwähnung in n. 43 entnehmen könnte. Wenn es einen Kontinent gibt, wo Menschen – Männer wie Frauen – bemüht sind, aus ihren christlichen spirituellen Wurzeln heraus einen Zugang zu den spirituellen Traditionen außerhalb des Christentums zu finden und auszuprobieren, dann gilt das für Asien. Längst hat man hier den Dialog des Schweigens vor allem Dialog im Wort gelernt. Dass schweigende Dialoge in ihrer Unfassbarkeit Gefährdungen in sich bergen, ist nicht zu bestreiten. Doch bleibt es sinnvoll, den Spuren des Geisteswehens überall hin zu folgen und – in einem Wort Hans Urs von Balthasars gesagt – »den Unbekannten jenseits des Wortes« zu suchen.

Von Balthasar, der bis heute gerade auch in kirchenamtlichen Kreisen große Hochachtung genießt, hat in dem mit »Der Unbekannte jenseits des Wortes« überschriebenen Essay u.a. Folgendes ausgeführt⁶:

»Wie die christliche Kontemplation hinein in die Dimensionen des ewigen Schweigens der Liebe sich nicht lösen kann und will von dem im Fleisch erschienenen Wort, von dem Menschen, dem der reine Ausdruck Gottes gelang, so wird sich christliche Liebesaktion nicht lösen können und wollen von der Sichtbarkeit der Kirche als Bruderschaft und als Gefäß der Sakramente und des Wortes, und wird sich auch im Überstieg in die Freiheit der Begegnung *jedes* ›Nächsten‹ [...] jeder weltlichen Schönheit in Natur und Kunst, jeder menschlichen Güte und auch Sünde, Hässlichkeit, Lüge: in jeder unvorhergesehenen Situation nicht vom Wort gegängelt, mit Rezepten und nachschlagbaren Fahrplänen angesteuert, sondern ausgesetzt sein in der Dimension schöpferischer Erfindung [...] Nur im Glauben können wir das Wort als Geländer loslassen, um schwindelfrei im Raum der Freiheit zu wandern, nur in der glaubenden Hoffnung dürfen wir uns mit Petrus aus dem Schiff wagen auf die wogende Unendlichkeit des Gottesgeistes hinaus. Auf einmal ist keine Formel mehr da, weder würde der Andere, der vor uns steht, sie verstehen, noch sie gebrauchen können; er fordert etwas anderes, ihm selbst Unbekanntes, auch uns Unbekanntes, das beiden nur der Schöpfergeist der Liebe spenden kann.«

2. Blickpunkte

Mit den kühnen Worten Hans Urs von Balthasars eröffnet sich uns eine Zukunft, die niemand von uns Menschen ausloten kann. Weil aber selbst der »Unbekannte jenseits des Wortes« immer noch – wenn auch stammelnd – durch Worte vermittelt wird, ist es angebracht, in einem zweiten Schritt einige Blickpunkte anzusprechen, die in einer interreligiö-

⁶ Vgl. H. U. von BALTHASAR, *Spiritus Creator*. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 95–105, Zitat: 99f.; dazu H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 3. Aufl. 2000, 339f.; DERS., *Gottes Wort in der Fremde*. Theologische Versuche II, Bonn 1997, 183f.

sen Begegnung von Christentum und asiatischen Religionen für einen kooperativen Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt wichtig sein dürften. Mir geht es vor allem um drei Blickpunkte: 1. das Welt- und Menschenbild mit seinem sprachlichen Substraten (*philosophisch-anthropologisch*), 2. den genuin christlichen Blickpunkt (*theologisch-christologisch*), 3. die Kirche und die Gestalt der Nachfolge Jesu (*ekklesiologisch-pneumatologisch*).

2.1 Welt- und Menschenbild

Die Pluralität des Menschseins findet ihren deutlichsten Ausdruck in der Vielzahl von Sprachen⁷. Im christlichen Verständnis pendeln wir zwischen der Kunde von der babylonischen Sprachverwirrung – also einer negativen Bewertung der Pluralität – und dem pfingstlichen Sprachwunder, nach dem Menschen der verschiedenen Sprachen sich gegenseitig verstehen und bereichern – einer positiven Sprachbewertung im Ergebnis. Wenn nicht alles täuscht, steht asiatisch sowohl in der anthropologischen wie in der gesellschaftlich-kosmischen Sicht der Dinge die erlebte Vielfalt im Vordergrund, ohne dass die Einheit von allem ausgeblendet wäre, – tatsächlich scheint sie als ungreifbarer und unbegreiflicher Konvergenzpunkt im Hintergrund zu wirken, und das gar so sehr, dass, wo sie sich in ihrer ganzen Mächtigkeit aufdrängt, das alltägliche Leben zur Illusion wird. Es fällt jedenfalls auf, dass der einzelne Mensch in keiner Weise jene Bedeutsamkeit und Würde besitzt, die ihm im Laufe der abendländischen Geschichte mit allen seinen Forderungen nach Selbstbestimmung zugesprochen wird.

Es kann hier nicht der Anspruch erhoben werden, für alle asiatischen Sprachen zu sprechen. Doch ist nicht zu übersehen, dass das relationale Beziehungsgeflecht zwischen Menschen etwa im chinesischen Umfeld mit seinem Einflussländern einen klaren Ausdruck gefunden hat. Diese Verflechtungen sind aber auch in den indischen Religionen oder in vielen stammesreligiösen Formationen zu beobachten. Sie überschreiten selbst die Todesgrenze, wobei sich zwei Beobachtungen kreuzen: Einmal behalten und pflegen bis auf den heutigen Tag viele Menschen ihren Kontakt mit den Toten, den Ahnen. Sodann beschreibt der Glaube an die Reinkarnation eines jener leidvollen Felder, die die Menschen immer neu ihre Unfreiheit erfahren lassen. Verflechtungen sind in diesem Sinne keineswegs nur Segen, sondern auch Verhängnis, das nach Befreiung ruft.

In diese Geflechte hinein wirken heute die zivilisatorischen Kräfte der aus dem Abendland vordringenden Moderne, die viele Traditionen zerstört, das Landleben in Stadtleben wandelt, unendlich viele Menschen entwurzelt und ihrer natürlichen Verbindungen in Klein- und Großfamilie, in Dorf und Clan beraubt. Zugleich verlieren viele Deutemuster zu Anfang und Ende der Zeiten und des menschlichen Lebens wie auch über die natürlichen Abläufe der Dinge ihre Plausibilität.

⁷ Vgl. dazu ausführlicher H. WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde* (A. 6) Teil I: Sprachen als Brücken in die Fremde.

Hinsichtlich der asiatischen Weltreligionen ist aber dann zu bemerken, dass sie einen Teil ihrer Erneuerungskraft aus dem Widerstand gegen die westlichen Anstöße und deren bedeutendstes religiöses Substrat, das Christentum, beziehen. In dem Maße, als die westlichen Erfindungen als zivilisationsfördernd und -aufbauend empfunden wurden, hatte auch das Christentum eine Chance; es wirkte seinerseits als erfolversprechend, weil in ihm das Erfolgsgeheimnis der christlich orientierten Länder gesehen wurde. Man braucht hier nur auf den Einfluss in Polynesien und den dort lange verbreiteten Cargokult zu achten. Wo aber westliche Einflüsse, der Kolonialismus wie die neueren Globalisierungsprozesse, negativ durchzuschlagen beginnen, verstärkt sich der Widerstand gegen das Christentum, das dann eine »Fremdreligion« bleibt. Dann aber beginnen die eigenen Religionen mit ihren Einsichten eine eigenständige Faszination über das eigene kulturelle Umfeld hinaus bis in die westliche Welt auszuüben.

2.2 Der einmalige Christus

»*Dominus Iesus*« wie auch schon »*Ecclesia in Asia*« legen den Akzent in ihrem christlichen Angebot auf die Einzigkeit Jesu, den sie zudem als den universalen Heilmittler verkünden. »*Ecclesia in Asia*« nennt ihn ausdrücklich den »einzigsten Erlöser« (vgl. n. 11, auch nn. 13ff.18.20 u.ö.), tut dies aber auf eine Weise, dass die einheimischen Religionen Asiens weithin ausgeblendet bleiben. Wenn zu Recht Jesus »ein Geschenk für Asien« genannt wird, bleibt die Frage offen, was denn die Religionen Asiens ihrerseits im Sinne der Weisen aus dem Morgenland in das Geschehen der Anbetung Gottes mitbringen. Es kann nun hier nicht, wie es meiner Meinung nach Jacques Dupuis in hervorragender Weise in seinem viel gelobten und von einigen kritisierten Buch »*Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*« getan hat, die Geschichte des christlichen Umgangs mit dem religiösen Pluralismus geprüft werden; es können auch nicht die Antworten der christlichen Lehre über die Wege zum Heil und zur Überwindung des Unheils erörtert werden. Unser Anliegen ist bescheidener: Wir wollen auf einige Barrieren hinweisen, die sich dem christlichen Verständnis von Jesu Einmaligkeit und der Universalität seines Heilswirkens in den Weg stellen.

Wir haben nicht ohne Grund auf die Vielzahl der Sprachen aufmerksam gemacht. Wir haben auch darauf hingewiesen, dass asiatisches Denken von Beziehungen, Vernetzungen, auch Polaritäten und Gegensätzen geprägt ist. Das wiederum hat zur Folge, dass alles Einzelne auf den ersten Blick nicht verbindet, sondern isoliert erscheint. Wo es aber eine unüberwindliche positive Wirkung zeitigt, übt es eine ungeheure Sogwirkung aus, die gleichsam die Vielheit der Dinge in sich birgt – wie das Meer die Wassertropfen, die Wellen, die Flüsse in sich sammelt und kein Tropfen, keine Welle und kein Fluss mehr bleibt.

Es kommt ein Anderes hinzu: Die Einmaligkeit Jesu bezieht sich auf die Einmaligkeit einer in der Geschichte gelebten menschlichen Existenz, die sich zwischen Empfängnis und Geburt und dem unvermeidlichen Tod ausspannt. Wo aber Geschichte ein Geschehen ist,

das sich auf vielfache Weise zu wiederholen scheint bzw. wiederholen kann und in dem der einzelne Mensch nur in geringem Maße Spuren hinterlässt, müssen Menschen, die aus einer unterschiedlichen Geschichte, Kultur und Denkgestalt kommen, zunächst einmal ein Verständnis für die Bedeutung von Einmaligkeit, Einzigkeit, Singularität u.ä. gewinnen. Im Klartext: Der westliche Mensch, auch der westliche Christ und Denker kann und darf nicht einfach voraussetzen, dass sein asiatischer Gesprächspartner ohne weiteres versteht, welche Rolle Einmaligkeit im abendländischen Denken spielt. Wenn selbst Lessing in seinem vielzitierten Satz sagt: »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden«⁸, kann man nicht von Asiaten verlangen, dass ihnen die Bedeutung der Singularität ohne weiteres einleuchtet. Dass es dennoch zu dieser Einsicht kommen kann, zeigt das Beispiel des japanischen Philosophen Keiji Nishitani. Er gehört zu den wenigen asiatischen Denkern, die relativ früh verstanden haben, dass »Personsein« im abendländischen Denken einen für Asiaten nur schwer zu verstehenden, positiven Sinngehalt enthält⁹. Wo es keine Einsicht in die Bedeutsamkeit von Einzigkeit gibt, fällt es schwer, die Einmaligkeit Jesu und die Universalität seiner Heilsbedeutung zu vermitteln.

Hier ist nicht zuletzt auch auf die Begriffe zu achten, die für den Versuch der Übersetzung gewählt werden. Es sei nur daran erinnert, dass für die radikale Gestalt der *Menschwerdung* Gottes, wie sie sich in Jesus von Nazaret ereignet hat, in Indien das Sanskrit-Wort *avatāra* benutzt wird. Kenner der indischen Religionsgeschichte aber wissen, dass der Begriff in seiner Grundbedeutung für eine Vielzahl von »Herabkünften« des Gottes Vishnu steht und nur schwer zu einem Ausdruck von Einmaligkeit wird. Indischen Theologen gelingt es nach eigenen Aussagen aber fast nicht, hierüber mit Vertretern des römischen Lehramtes in ein Gespräch einzutreten.¹⁰

Es gibt andere Beispiele. Macht sich die westliche Theologie klar, was es bedeutet, dass nach dem Pazifischen Krieg – aus verschiedenen Gründen – die japanische Bischofskonferenz beschlossen hat, die aus dem Chinesischen übernommene *Gottesbezeichnung* *ten-shu* = Herr des Himmels durch das einheimische *kami* zu ersetzen? Dabei haben beide Worte ihren je eigenen Ursprungskontext, der sich bei genauerer Hinwendung erst als mit dem jüdisch-christlichen Verständnis kompatibel erweisen muss. Von *kami* stellte der verstorbene Bischof von Hiroshima Noguchi fest, dass es zu den bedeutendsten geistesgeschichtlichen Ereignissen der Nachkriegszeit in Japan gehörte, dass sich das *kami*-Verständnis in weiten Kreisen der japanischen Bevölkerung zu einem monotheistischen Gottesverständnis wandelte. Bedenkt man aber, dass das Dogma von Chalkedon 451 der Einmaligkeit Jesu Christi in der Formel des »*vere Deus – vere homo*« ihren bis heutige

⁸ Vgl. G. E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft: Werke, Bd. VI: *Philosophie/Theologie*. Neubearb. von F. FISCHER, Frankfurt 1965, 285.

⁹ Vgl. dazu K. NISHITANI, *Was ist Religion?* Frankfurt 1982, 99–141; auch H. WALDENFELS, *Absolutes Nichts*. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum, Freiburg 3. Aufl. 1980, 105–121.

¹⁰ Für einen Versuch vgl. die unter W. Kasper erarbeitete Dissertation von G. AUGUSTIN, *Gott eint – trennt Christus?* Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen – ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenberg, Paderborn 1993.

klassischen Ausdruck verlieh, so sollte eigentlich klar sein, dass ohne eine grundlegende Diskussion des Gottesverständnisses die Lehre von der Einmaligkeit Jesu und seines Heilswerkes ein Buch mit sieben Siegeln bleiben muss.

Dasselbe gilt im Übrigen für die Lehre vom *Heiligen Geist*. Auch hier wäre es hilfreich, sich eingehend mit den sprachlichen Möglichkeiten der Völker zu beschäftigen und dabei nicht bei einem Vergleich zwischen lateinischem *spiritus*, griechischem *pneuma* und hebräischem *ruach* stehen zu bleiben. Schon im Vergleich von englischem *spirit* und *ghost* öffnen sich Türen, die dem Deutschen mit seinem einzigen Wort *Geist* auf den ersten Blick verschlossen sind. Ohne hier in eine ausführlichere Erörterung einzutreten, sei angemerkt, dass es im sino-japanischen Bereich, der den koreanischen nicht unberührt lässt, eine Mehrzahl von Termini für Geist gibt, die im Hinblick auf die Frage, welcher sich am besten für das christliche Verständnis des »Heiligen Geistes« eignet, genauer zu bedenken sind. Ich nenne nur – in japanischer Lesart – *ki*, *rei*, *kokoro*, *seishin*. Japaner nennen den Heiligen Geist *sei-rei*, wobei zu bedenken ist, dass *rei* in gewissem Sinne dem englischen *ghost* nahe kommt. Für Aloysius Chang SJ macht es aber auch Sinn, *ki*, das Grundwort für Atmosphäre, Luft, Atem u.ä., zu verwenden¹¹. Diese Hinweise zeigen, dass es nicht ausreicht, die Einmaligkeit Jesus und seines Heilswirkens thesenhaft zu behaupten, sondern dass es den sprachlichen und gedanklichen Boden zu prüfen und zu bereiten gilt, in dem das gemeinte Verständnis von Gottes Wirken in Jesus von Nazareth durch den Geist Wurzeln fassen kann.

2.3 Kirche und Nachfolge Jesu

Das Abschlussdokument trägt die Bezeichnung »*Ecclesia in Asia*«. Das lenkt den Blick auf die Gestalt der Kirche in Asien. Merkwürdigerweise ist die Kirche dennoch kein übergeordnetes Thema. Das Selbstverständnis der Kirche kommt gerade im Hinblick auf das Verhältnis von Einheit und Vielfalt aus der Perspektive ihrer regional-kontinentalen Verwirklichung nicht zum Tragen. Im Vordergrund steht die Einheit, die im päpstlichen Primat ihren Ausdruck findet (vgl. nn. 24f.). So ist die Rede davon, dass die Synodenväter »auch den Dienst anerkannt und geschätzt (haben), den die Dikasterien der römischen Kirche und der diplomatische Dienst des Hl. Stuhls den Ortskirchen gegenüber im Geiste der Gemeinschaft und Kollegialität leisten« (n. 25). Genannt werden die katholischen Ostkirchen (n. 27), dann die leidenden Kirchen, die Ortskirchen der ehemaligen Sowjetunion, die katholische Kirche in China, die Kirche in Korea, schließlich die Kirche in Jerusalem (n. 28).

Was hier vermisst wird, lässt sich vor allem erkennen, wo von »Schlüsselbereichen der Inkulturation« gehandelt wird (vgl. n. 22). Hier fällt auf, wie sehr das Dokument defensiv ausgerichtet ist und nur zögerlich Mut macht. So heißt es zum Umgang mit der Liturgie:

¹¹ Vgl. A. B. Chang CHÜN-SHEN, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit*. Bausteine chinesischer Theologie, Freiburg 1984, 103–137.

»Die nationalen und regionalen Bischofskonferenzen müssen enger mit der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung zusammenarbeiten, um nach wirksamen Wegen zur Förderung geeigneter Gottesdienstformen im Kontext Asiens zu suchen. Eine solche Zusammenarbeit ist von wesentlicher Bedeutung, weil die Liturgie durch ihre Feier den einzigen, von allen bekannten Glauben zum Ausdruck bringt, und da sie Erbe der ganzen Kirche ist, kann sie nicht durch von der Gesamtkirche isolierte Ortskirchen bestimmt werden.« (n. 22)

Welche Rechte haben hier die Bischöfe, die Bischofskonferenzen, die Ortskirchen mit Hirten und Gläubigen? Welche Lernprozesse werden hier unterstützt? Und nochmals: Welche Sprache ist hier maßgeblich? Und wer beurteilt, ob Übersetzungen derart sind, dass sie einmal die gemeinte Sache wiedergeben und sodann von den Menschen, die die Sprache sprechen, verstanden werden? Die Verkündigung des Evangeliums ist nicht nur ein theologisches, sondern wesentlich ein linguistisches Problem mit allen damit verbundenen Facetten.

Sehr schön formuliert ist die Aufgabe des interreligiösen Dialogs: »Die interreligiösen Beziehungen entwickeln sich am besten in einem Kontext der Öffnung Andersgläubigen gegenüber, in einem Kontext, der die Bereitschaft zum Zuhören und den Wunsch, den anderen in seinen Unterschieden zu achten und zu verstehen, zum Ausdruck bringt. Für all das ist die Nächstenliebe unverzichtbar, und sie sollte zur Zusammenarbeit, zur Harmonie und zur gegenseitigen Bereicherung führen.« (n. 31)

Was für die Außenkontakte Geltung haben soll, muss aber zunächst im Binnenbereich der *Una sancta* sich bewähren. Es muss folglich ein Zuhören zwischen den Ortskirchen geben, eine Anerkennung ihrer Eigenständigkeiten, die Bejahung gegenseitiger Bereicherung. Wie aber kann die Kirche aus den »schon existierenden positiven Elementen« der Kulturen schöpfen (vgl. n. 21), wenn sie nicht zuvor wahrgenommen werden?

Interessanterweise stehen die Aussagen über die Inkulturation im Kapitel 4, das überschrieben ist: *Jesus, der Retter: Das Geschenk verkündigen*. Gerade weil aber Jesus eine Gestalt der Menschheitsgeschichte ist, beginnt seine Nachfolge mit Erzählungen. Hier findet sich dann eine interessante Beobachtung, die aber überall da anzuwenden wäre, wo sich Strukturen, gedankliche wie organisatorisch-gesellschaftliche, in den Vordergrund drängen und das Geisteswirken zu blockieren drohen:

»Im allgemeinen ist die den asiatischen Kulturformen verwandte Erzählform als Methode vorzuziehen. In der Tat kann die Verkündigung Jesu Christi durch die Erzählung seiner Lebensgeschichte wirkungsvoll und aktuell gestaltet werden, wie dies ja auch das Evangelium tut. Die ontologischen Begriffe, die bei der Darstellung Jesu stets vorausgesetzt und zum Ausdruck gebracht werden müssen, können durch Einbeziehung historischer oder auch kosmischer Perspektiven eine Bereicherung erfahren, weil dadurch ein Bezug hergestellt wird. Die Kirche [...] muss für die neuen und überraschenden Wege offen sein, durch die das Antlitz Jesu heutzutage in Asien dargestellt werden kann.« (n. 20)

Das Gesagte macht aber dringend Freiräume erforderlich, die nicht, kaum dass sie geschenkt und geöffnet sind, schon wieder aus Angst geschlossen werden. Das aus dem Zentrum der Kirche heraus formulierte Dokument wirkt leider nicht sehr ermutigend und lädt zu furchtsamem Schweigen ein.

3. Brennpunkte

Wir schließen mit einigen Hinweisen auf Brennpunkte, an denen sich die Zukunft der Kirche in Asien entscheiden wird. Vier seien hier genannt: 1. die weltweit, somit auch in Asien geforderte Auseinandersetzung und Beschäftigung mit dem Islam, 2. die Herausforderungen des indischen Subkontinents, 3. die religiöse Not des chinesischen Reichs der Mitte, 4. die religiöse Konkurrenz.

3.1 Die islamische Provokation

Die Ereignisse des 11. September 2001 haben der ganzen Welt einiges bewusst gemacht¹²: Die Brennpunkte der Welt ändern sich. Plötzlich hat sich die weltweite Aufmerksamkeit auf den lange Zeit eher unbeachteten Mittleren Osten, auf Afghanistan, Kashmir, den Grenzbereich zwischen Pakistan und Indien, erneut auf den Irak und Iran, gerichtet. Religiös dominiert dort der Islam. Dass die größten islamischen Völker in Asien leben, außer den genannten Ländern auch in Indonesien, und dass ein waches Bewusstsein in den islamischen Bevölkerungen zu neuen Konflikten und Streitigkeiten führt, ist inzwischen bekannt. Weniger bewusst ist, dass – ähnlich wie das Christentum – auch der Islam keineswegs so monolithisch auftritt, wie er lange geschildert worden ist. Zudem sind Islam und Islamismus Probleme, die heute nicht mehr nur religiöser Natur sind, sondern die Politik und die Gestaltung des öffentlichen Lebens der Völker nachdrücklich beeinflussen.

Der Islam ist aber dann auch jene Religion, an der die Prinzipien des interreligiösen Dialogs überprüft werden müssen. Es reicht nicht aus, wenn Christen sich zum Dialog bereit finden und religiöse Führer sich gelegentlich Nettigkeiten sagen. Es geht zunächst um die grundsätzliche Bereitschaft und Befähigung zum Dialog auf allen Seiten. Wiederum geht es um die Ebenen der Verständigung, um die Sprache, um das Denken »vom Anderen her«, um das Wissen um die Verschiedenheit der Standpunkte und die Möglichkeit, sich selbst auf den Standpunkt eines anderen zu stellen¹³. Dass Christen angesichts der Vielfalt möglicher Standpunkte sich ihres eigenen Standpunkts vergewissern müssen, ist voll zu bejahen. In diesem Sinne heißt es zu Recht in »*Ecclesia in Asia*« n. 31: »Nur wer einen gereiften und von Überzeugung getragenen christlichen Glauben hat, ist für die Einbeziehung in einen genuinen interreligiösen Dialog geeignet.«

¹² Vgl. zum Folgenden auch H. WALDENFELS, Der Islam – Religion und Politik, in: *Geist und Leben* 75 (2002), 193–206.

¹³ Vgl. H. WALDENFELS, *Fundamentaltheologie* (A. 4), 424–427.

3.2 Indische Vielfalt

Indien ist bis heute das klassische Land religiöser und kultureller Vielfalt und Koexistenz. Es hat in der Welt den Ruf, zu den Ländern mit den ältesten religiösen und literarischen Quellen zu gehören. Reflektiertes, philosophisches Denken und religiöse Versenkungspraktiken gehören zusammen. Die vom neuzeitlichen indischen Staat propagierte Säkularität ist im Ursprung Ausdruck der den religiösen Säulen gegenüber propagierten Toleranz. Das gilt auch, wenn es in der Gegenwart vielfach zu Auseinandersetzungen zwischen Moslems und Hindugruppen gekommen ist und Christen an vielen Orten sich über Unterdrückungen beklagen müssen.

Was die katholische Kirche angeht, so nimmt sie auf ihre Weise an der Vielfalt teil. Es gibt wohl in keinem Land der Welt so viele unterschiedlichen Riten angehörige Ortskirchen – mit der Konsequenz, dass es auf dem Subkontinent eine Mehrzahl katholischer Bischofskonferenzen der verschiedenen Riten gibt. Sehr begrüßt worden ist, dass die missionarische Verkündigung des Evangeliums an Nichtchristen seit längerem nicht mehr einseitig an den lateinischen Ritus gebunden ist. Indiens Kirche ist eine der dynamischsten Kirchen der Welt. Dass sie um die Indien gemäßen Weisen der Liturgie und der Riten, aber auch der Theologie ringt, ist bekannt, aber auch, dass sie häufig mit Argwohn betrachtet wird, so dass vieles von dem, was gedacht und getan wird, nicht in den zu wünschenden innerkirchlichen Diskurs eintritt. Wenn irgendwo Bischofskonferenzen erweiterte Kompetenzen zuzugestehen sind, dann gilt das für Indien.

In diesem Zusammenhang verdienen auch die Experimente im spirituellen Bereich Beachtung. Es überzeugt natürlich nicht, wenn westliche Christen, die ihrerseits kein äquivalentes Bemühen um ein spirituelles Leben an den Tag legen, auf einer eher theoretischen Ebene glauben, sich urteilend in das Geschehen einmischen zu können. Gewiss tut die Unterscheidung der Geister not, doch muss man selbst von Geistern umgetrieben sein und nach dem wahren Geist Gottes suchen, um in diesen Fragen mitreden zu können. Die spirituelle Hierarchie und die mit dem Amt gegebene hierarchische Ordnung sind jedenfalls keineswegs identisch. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf ein weiteres Moment, das in asiatischen Ländern bedacht sein will: die Frömmigkeitsformen des Volkes, die nicht selten mit den vor- bzw. außerchristlichen Frömmigkeitsformen kommunizieren. Indien ist der Kontinent, auf dem – vielleicht abgesehen von Korea – die zuvor genannten zwei Formen der Theologie, die Theologie der Religionen und die Theologie des gesellschaftlichen Lebens am deutlichsten miteinander verknüpft sind.

Nicht zu übersehen ist, dass, wenn irgendwo, die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret als das entscheidende Geschenk Gottes an die Menschheit in den Verständnishorizont und den Sprachraum der Menschen übersetzt sein will, Indien ein vorzüglicher Ort ist. Entscheidend dabei aber ist, dass der indische Brückenbauer in den Blick kommt, der den Brückenbau der Verständigung erst möglich macht.

3.3 China und die Kirche in Not

China ist das bevölkerungsreichste Land der Erde. »*Ecclesia in Asia*« erwähnt es auch an mehreren Stellen (vgl. nn. 3, 8f., 28). Gerade das Schicksal der chinesischen Kirche ist aber keineswegs nur voll Mitgefühl und Hoffnung in Erinnerung zu rufen. Hier geht es vielmehr um die Fragen der gleichzeitigen Identität von Mitgliedschaft in einem Volk und Nachfolge Jesu, somit vom Miteinander einer nationalen und religiösen Identität, um das Verhältnis von Staat und Religion, Staat und Kirche, aber auch Universalkirche und Ortskirchen. Das bis zum Zerreißen gespannte Verhältnis zwischen einer Kirche, die glaubt, sich um des Überlebens willen mit den Regierungs- und Parteikreisen arrangieren zu sollen, und einer Kirche, die das auf jeden Fall und mit allen Konsequenzen ablehnt, ist bekannt. Es ist in sich selbst zugleich ein ekklesiologisch-rechtliches und ein spirituelles Problem. Wenn man sieht, wie viele der vom Staat eingesetzten bzw. anerkannten Bischöfe zugleich oder anschließend das Einverständnis mit dem Heiligen Stuhl suchen und wie stark sich auch die Gemeinden der sogenannten »offenen Kirche« sich in der Liturgie zum Heiligen Vater bekennen, dann erkennt man die Tragik, die auf der chinesischen Kirche in ihrer Gespaltenheit lastet.

Die Frage nach den Grenzen zwischen *ius divinum* und *ius humanum resp. ecclesiasticum*, also zwischen unwandelbarem, weil in der göttlichen Verfügung gründendem Recht und Rechtsvorschriften, die, im Laufe der Zeit geworden, auch wieder zu ändern wären, müsste gerade im Hinblick auf Situationen wie die chinesische nachhaltiger erörtert werden. Dabei müsste der Bereich des *ius divinum* eher restriktiv und nicht extensiv bestimmt werden. So sehr es in politisch schwierigen Situationen eine Hilfe sein kann, wenn Bestimmungen von außen zur Stützung von Menschen in Not dienen, so sehr entspricht es doch umgekehrt der Nachfolge Jesu, dem Geist der Freiheit Raum zu geben, der nirgendwo so nachdrücklich spürbar sein sollte wie in seiner Nachfolgegemeinschaft. Dass der Vatikan als souveräner Staat auftreten kann, überdeckt für außerchristliche Kreise nicht selten die wahre Autorität des Papstes, die in ihrem Grundverständnis eine vom Geist getragene, somit eine spirituelle Autorität ist. Die Autorität des jetzigen Papstes Johannes Pauls II. besteht denn im Grunde genommen auch nicht in seinen politischen Souveränitätsrechten, sondern in seiner ungeheuren spirituellen Ausstrahlung, in der er nur noch einen Konkurrenten besitzt: den Dalai Lama.

3.4 Die religiöse Konkurrenz

Man muss das christliche Grundbekenntnis zu Jesus Christus als dem universalen Heilmittler nicht ablehnen, um zugleich anzuerkennen, dass dieses Bekenntnis allein die Frage nach der Bedeutung der religiösen Pluralität nicht löst. Dafür haben auf der einen Seite die vielen Religionen zu viel Positives im Laufe der Menschheitsgeschichte bewirkt. Umgekehrt kann auf der anderen Seite das Christentum nicht von den Depravationen und

Negativphänomenen der Religionen sprechen, ohne dann die dunklen Seiten der eigenen Geschichte auszublenden. In einer rein menschlichen Betrachtungsweise ist es schwierig, das eine gegen das andere aufzurechnen. Tatsächlich neigt die Kirche inzwischen dahin, auch in den anderen Religionen Heiliges, Wahres und Gutes zu entdecken. Leider fällt es ihr aber offensichtlich immer noch schwer, in all dem, was so wahrgenommen wird, das Werk des dreieinigen Gottes zu erkennen.

Wo die Kirche aber von ihrer Verkündigung spricht, tut sie es zumeist in einer Weise, dass die Grunddaten des Glaubens nicht vermittelt, sondern eher als bekannt vorausgesetzt werden. In einer Zeit, in der auch in der westlichen Welt der Gottesglaube schwindet und für die Verkündigung in unseren Völkern nach geeigneten Wegen der Gotteserkenntnis gesucht wird, wäre es ohne Zweifel eine große Hilfe, nach den Zugängen zu Gott in anderen Teilen der Welt, in anderen Religionen und Kulturen zu forschen. Im Blick auf Asien käme man dann zu einer zweifachen Konklusion:

Im Blick auf den *Islam* ergibt sich, dass für Muslime die Großzahl der Christen nicht gott-gläubig genug zu sein scheint. Zahlreiche Konvertiten aus dem Christentum zum Islam bekennen, dass sie erst als Muslime zum wahren Gottesglauben gelangt seien. Die Gott-Menschlichkeit Jesu erweist sich hier als Dilemma, und das umso mehr, wenn das Bekenntnis zur Gottheit Jesu immer mehr im Bekenntnis zu seinem wahren Menschsein untergeht. Hier bleiben die Argumente in »Ecclesia in Asia« die Antwort auf die Frage nach dem Gottsein Jesu wie nach Gott überhaupt weithin schuldig.

Im Blick auf den *Buddhismus* und andere nicht-theistische Religionen, vor allem auch die chinesischen Religionen wie Konfuzianismus und Taoismus treffen wir auf Menschen, die, wenn überhaupt, die Gottesfrage anders stellen als die abendländisch-westliche Tradition. Unbestritten kommen diese Religionen denen entgegen, die den Gottesglauben verloren oder gar nicht mehr besessen haben. Nicht ohne Grund wurde der Buddhismus zwischenzeitlich als »atheistische Religion« bezeichnet. Hier aber stellt sich die Frage: Was macht Religionen wie den Buddhismus zu Religionen?

Ein im Westen lange verbreiteter Standpunkt trifft allerdings ins Leere. Menschen der Neuzeit haben im Buddhismus eine Weise endgültiger Selbstverwirklichung, eigenmächtig erworbener Befreiung, also eine radikal humanistisch-autonome Religion gesehen – gegen alle Heteronomie und göttliche Fremdbestimmung. Was hier aber anthropozentrisch erscheint, widerspricht völlig dem asiatischen Selbstverständnis. Entsprechend stellen asiatische Denker einem theozentrischen Denken kein anthropozentrisches, sondern ein nicht-anthropozentrisches Denken gegenüber. Damit verbunden ist eine Haltung, die in der Sprache der christlichen Mystik als »Los-lassen« bzw. einfach als »Lassen« beschrieben wird. Was den Menschen gleichsam einschließt, ist das Lebendige und dann der Kosmos. Mit gutem Grund werden Asiaten heute nach der Einschätzung des Menschen gefragt bzw. nach dem, was ihn gegenüber anderen Lebewesen in der Welt auszeichnet, also nach dem Unterschied von Mensch und Tier, sodann nach dem Verständnis von Geschichte und Gesellschaft, nach der Individualität.

Ein weiterer Zug, der sich mit den nicht-theistischen Religionen verbindet, ist der Ruf nach dem, was Jenseits ist. Eingeschlossen in das Diesseits und den Kreis der Wiedergeburt

ten, verlangt der Mensch, wo immer er lebt, nach einem Darüberhinaus. Praktiken der Glücksfindung und -vermittlung, nach Heil als umfassender Gesundheit und umfassender Freiheit, verbunden mit einem neuen Bewusstsein für den ganzen Menschen in Leib und Seele, dringen in unseren Tagen auch nach Westen vor.

In diesem Gesamtkontext von Fragen und Antworten muss sich heute auch das Christentum mit seiner Botschaft befreiend einfügen. Es hat die Chance, seinerseits Formen befreiten Lebens zu entwickeln und vorzuzeigen. Schwierig wird es nur dann, wenn die Verkündigung der Botschaft Menschen nicht dort abholt, wo diese sich im Unheil fühlen und nach Antwort und Heil rufen, und wenn die Botschaft auf rechthaberische Weise vorgetragen wird. Wiederholt spricht *›Ecclesia in Asia‹* von Teilen (im Sinne des englischen *sharing*) und von der Weitergabe eines »kostbaren Geschenkes«. Diese einladende Sprache trifft das Herz von Menschen, die auf der Suche sind. Ist es aber dann so schlimm, wenn andere Menschen und andere Religionen ihrerseits versuchen, ihr Kostbarstes zu teilen? Noch sind nach Paulus alle auf der Rennbahn, in der »Kon-kurrenz« auf dem Weg zum Ziel (vgl. 1 Kor 9,24ff.). »Kon-kurrieren« heißt wörtlich »um die Wette laufen«. In diesem Wettlauf aber befinden sich alle – Christen und solche, die sich nicht als solche bekennen. In ihm gilt es zu bestehen.

Zusammenfassung: 1999 veröffentlichte der Heilige Stuhl das Apostolische Schreiben *›Ecclesia in Asia‹*, welches die Ergebnisse der asiatischen Sondersynode in Rom vom 18. April bis 14. Mai 1998 zusammenfasst. Dabei ging es um eine dringend notwendige Überprüfung, wie Rom mit den verschiedenen Problemen der einzelnen Lokalkirchen in der Welt umzugehen hat. Die Analyse der verschiedenen Dokumente zeigt, dass ein Wandel der Standpunkte notwendig ist. Mit Recht bemüht sich die Kirche um die Verbreitung des Glaubens und dessen korrekte Verkündigung. Dabei muss sie jedoch der Verschiedenheit von kulturellen Hintergründen, sprachlichen Eigenheiten und der unterschiedlichen Denkweise sowie der existentiellen Grundlage der Völker außerhalb der westlichen Welt vermehrt Rechnung tragen. In diesem Sinne wird mit dem Beitrag versucht, die wichtigsten Anliegen in den verschiedenen Kirchen Asiens aufzuzeigen, vor allem ihre religiösen und sozialen Verhältnisse, der Einfluss des säkularisierten Westens sowie die Lage der leidenden, teilweise unterdrückten Kirche Chinas.

Summary: In 1999 the Holy See published the Apostolic Writing *›Ecclesia in Asia‹* which summarized ideas and conclusions of the Special Asian Synod held in Rome from April 18 to May 14, 1998. It is high time to examine the different ways Roman authorities deal with problems which are treated in the local churches throughout the world. An analysis of the document shows that a change of perspective is requested. The Church is rightly concerned with the propagation of faith and its correct delivery, and yet at the same time it has to pay more attention to the variety of cultural contexts, the finitude of human languages and thought patterns, the existential needs of peoples outside the Western world. In this sense the article likes to discover the topics which are to be emphasized in the different parts of Asia, among them the religious and the social situations, the influence of Western secularism, the special questions in a suffering and partly suppressed Chinese Church.

Sumario: 1999 publicó la Santa Sede la Carta Apostólica *›Ecclesia in Asia‹* que resume el resultado del sínodo especial para Asia celebrado en Roma del 18 de abril al 14 de mayo de 1998. Una de las

cuestiones importantes del sínodo fue la forma en que Roma debería tratar los problemas de las diferentes iglesias locales. El análisis de los documentos muestra que es necesario un cambio de perspectiva. La Iglesia se ocupa con razón de la propagación de la fe y de su correcta anunciación. Pero para ello debe tener en cuenta la diferencia de los contextos culturales, de las peculiaridades lingüísticas, de las distintas formas de pensar, así como el fundamento existencial de los pueblos no occidentales. El artículo intenta pues mostrar las tareas más importantes en las diferentes iglesias locales de Asia, sobre todo sus problemas religiosos y sociales, la influencia del occidente secularizado y finalmente la situación de la sufriente y en parte oprimida iglesia de China.

Der Philosoph Michael Theunissen (geb. 1932) zum interkulturellen Dialog. – Auf die Frage »Wie könnte ein interkultureller Dialog aussehen?« gab der Philosoph Michael Theunissen (*Neue Zürcher Zeitung* vom 10. Oktober 2002, S. 56) jüngst folgende Antwort: »Lassen Sie mich noch einmal auf Hegel zu sprechen kommen, zu dem die gegenwärtige, insbesondere die amerikanische Philosophie eine schizophrene Stellung bezieht. Hohes Ansehen genießt der Analytiker und Kritiker Hegel, der seine Zeit in Gedanken fassen wollte. Hohn und Spott hingegen erntet gemeinhin seine Fundamentalphilosophie, zu der auch seine philosophische Theologie gehört. Dabei basiert diese Missachtung auf Ignoranz. In Wirklichkeit ist Hegel der Einzige, der getan hat, was ich von einem im Christentum verwurzelten Denker erwarte: In seiner vermittelnden Art versuchte er, sämtlichen Weltreligionen gerecht zu werden, ohne den sogenannten Absolutheitsanspruch der christlichen Religion aufzugeben. Jede Religion erhebt einen unbedingten Anspruch auf Wahrheit, mit dessen Preisgabe sie sich selbst verraten würde. Zur Bewältigung der daraus für den interkulturellen Dialog entstehenden Schwierigkeit verschmäht Hegel die Scheinlösung der Dekretierung einer Religion, die Einheit durch Abstraktion von aller Bestimmtheit vortäuscht. Vielmehr versucht er zu zeigen: Die christliche Religion ist mehr als eine bestimmte, sie ist in dem Sinne die absolute, als nur sie das Prinzip des Geistes, welches allen Religionen zugrunde liegt, rein durchführt, weil nur sie die Einzelheit, die der Geistgott bis zum Tode am Kreuz auf sich nimmt, ohne Abstriche anerkennt. Man braucht dem nicht zuzustimmen. Auf dem Niveau einer solchen Konzeption wird das Verhältnis der Weltreligionen zueinander jedoch wenigstens diskutierbar.«