

Beitrag asiatischer Theologen zur Theologie der Religionen und der Mission

von Georg Evers

Zusammenfassung

Ausgehend von der persönlichen Erfahrung während des Theologiestudiums in Japan Mitte der 1960er Jahre an der Sophia-Universität in Japan, dass es zu diesem Zeitpunkt nur eine schwach entwickelte Theologie der Mission und kaum theologische Reflexionen zum Stellenwert der nichtchristlichen Religionen gab, zeichnet der Autor den nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erbrachten Beitrag asiatischer Theologen sowohl zur Missionstheologie wie auch zur Theologie der Religionen nach. Asiatische Theologen haben einen neuen Zugang zu den damit angesprochenen theologischen Problemen eröffnet, der über die asiatischen Ortskirchen hinweg für die gesamte Kirche und Theologie sich als fruchtbar erweisen wird.

Schlüsselbegriffe

- Asiatische Theologie der Religionen und der Mission
- Doppelte Zugehörigkeit
- Rolle der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) für die asiatische Theologie
- Asiatische Theologie als Herausforderung für die westliche Theologie

Abstract

Starting out from his personal experience studying theology at Sophia University in Japan in the middle of the 1960's, at which time there was only a weakly developed theology of mission and hardly any theological reflections on the status of non-Christian religions, the author traces the contribution of Asian theology rendered after the Second Vatican Council to the theology of mission as well as to the theology of religions. Asian theologians have opened a new approach to the theological problems addressed here, an approach which goes beyond the local Asian churches and will thus prove to be fruitful for the entire church and for theology.

Keywords

- Asian theology of religions and of mission
- Double allegiance
- Role of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) for Asian theology
- Asian theology as a challenge for Western theology

Sumario

Partiendo de la experiencia personal durante el estudio de la teología en Japón a mediados de los años sesenta del siglo pasado en la Universidad Sophia, y de que en aquella época había una no muy profunda teología de la misión y apenas se habían desarrollado reflexiones teológicas sobre el valor salvífico de las otras religiones, el autor esboza la contribución de teólogos asiáticos después del Concilio Vaticano II tanto a la teología de la misión como a la teología de las religiones. Los teólogos asiáticos han abierto un nuevo acceso a los problemas pertinentes, que será fructífero no sólo para las Iglesias de Asia, sino también para toda la Iglesia y la teología.

Conceptos claves

- Teología asiática de las religiones y misión
- Doble pertenencia
- Papel de la Unión de las Conferencias Episcopales de Asia (FABC) para la teología asiática
- Teología asiática como desafío de la teología occidental

1 Einleitung

Ich möchte meinem Beitrag über den Beitrag asiatischer Theologen zur Theologie der Religionen und der Mission einige persönliche Erinnerungen voranstellen. Ende der 1950er Jahre des 20. Jahrhunderts hatte ich als junger Jesuit in der Ausbildung mich für die Mission in Afrika, konkret für die Mission im damaligen Südrhodesien, heute Simbabwe, gemeldet und angefangen, mich mit Land und Leuten vertraut zu machen. Die Ordensleitung hatte aber Anderes mit mir vor und schickte mich nach Ende des Philosophiestudiums 1962 nach Japan. Bevor ich mit dem Studium der Theologie an der Sophia Universität in Tokio anfang, habe ich die japanische Sprache gelernt und Einiges über die Religionen und die Kultur – weitgehend auf mich selbst gestellt – gelernt. Als ich 1965 mit dem Studium der Theologie begann, war das Zweite Vatikanische Konzil in der 4. und letzten Session. Die Ergebnisse des Konzils, die so weitreichende Folgen für die Kirche und die Theologie gehabt haben, hatten aber auf das Curriculum der theologischen Fakultät an der Sophia Universität noch keine Auswirkungen ausüben können. Die Professoren benutzten weiter ihre alten Vorlesungsmanuskripte, die weitgehend auf Latein und nur in wenigen Ausnahmefällen in japanischer Sprache verfasst waren. Was mich im Rückblick am meisten erstaunt, ist die Tatsache, dass Missionstheologie auf dem Lehrplan nicht vorkam. Die Tatsache, dass Japan in der damaligen Terminologie »Missionsland« war und die Christen in Japan nur eine verschwindend kleine Minderheit darstellten, spielte in der theologischen Reflexion an der Sophia Universität keine Rolle. Die große Zahl der ausländischen Missionskräfte hatte zwar im Pass den Eintrag »Missionar« (*fukyōshi*) stehen, was aber die Aufgabe des Missionars ausmachte, woher er die Rechtfertigung für seinen missionarischen Einsatz nahm und welche Ziele die Mission in einem Land wie Japan eigentlich hatte, wurde nicht weiter reflektiert. Schließlich gab es ja den Missionsbefehl »Gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern!« (Mt 28,19), der als Begründung für Mission als hinreichend angesehen wurde. Auch die Frage nach der theologischen Bedeutung der nichtchristlichen Religionen wurde von den Professoren der theologischen Fakultät in Tokio nicht behandelt und den Religionswissenschaftlern wie Heinrich Dumoulin überlassen. Immerhin habe ich meine Lizentiatsarbeit zur »Problematik der Theologie der nichtchristlichen Religionen« unter der Leitung von Peter Nemeshygyi schreiben können.

Als ich nach Abschluss des Theologiestudiums in Tokio 1969 in Münster mit meiner Dissertation begann, die sich mit dem Thema »Mission« und »Theologie der Religionen« befasste, war ich wieder überrascht, wie wenig an theologischer Substanz ich in den bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil von katholischen Missionstheologen und den Päpsten zur Missionstheologie erarbeiteten Publikationen finden konnte.

Durch die Anstöße, die das Zweite Vatikanische Konzil für ein neues Verständnis der Mission und des Verhältnisses der Kirche zu den anderen Religionen gegeben hat, hat es auf dem Gebiet der Missionstheologie und der Theologie, nicht zuletzt in den asiatischen Kirchen, sehr viele positive Entwicklungen gegeben. Durch meine Arbeit als Asienreferent im Missionswissenschaftlichen Institut von Missio habe ich über Jahrzehnte hinweg die Gelegenheit gehabt, diese Entwicklungen mitzuverfolgen, zu dokumentieren und zum Teil auch aktiv zu begleiten.¹

¹ Vgl. Georg EVERS, Was bedeutet heute Mission in Asien?, in: Martin ÜFFING (Hg.), Mission seit dem Konzil (Studia Instituti Missiologici SVD, Nr. 98), Sankt Augustin 2013, 127–155.

2 Christliche Mission und die asiatischen Religionen

Asien wird allgemein als der Kontinent der großen Weltreligionen bezeichnet. Schaut man sich die Religionsstatistik Asiens an, dann wird deutlich, dass der Anteil des Christentums bei gerade mal 5% der asiatischen Bevölkerung liegt. Auch wenn man festhält, dass »der Heilige Geist keine Statistiken schreibt«, ist es wohl nicht falsch, von einem weitgehenden Scheitern der vielfältigen Missionsanstrengungen der christlichen Kirchen in Asien zu sprechen. Mehrheitsreligion ist das Christentum mit 97% in Osttimor, 90% in den Philippinen und 29% in Südkorea, zahlenmäßig nicht unbedeutend mit 18% in Singapur, 11% in Hongkong, 9,2% in Malaysia, 9% in Indonesien, 8% in Vietnam und 8% in Sri Lanka. In den bevölkerungsreichsten Ländern Asiens ist das Christentum in Indien mit 2,3% und China mit ca. 3% dagegen eine kleine Minderheit. Aloysius Pieris SJ, der bekannte Theologe aus Sri Lanka, hat mit Blick auf die Misserfolge der christlichen Mission ein hartes Urteil gefällt: »Hier in Asien hat die Krise der Mission Jahrhunderte lang verborgen geschwelt, bis das Zweite Vatikanische Konzil ein Feuer der Selbstkritik entfachte, das die ›missionarischen Ansprüche‹ der Kirche zu Asche verbrannte.«²

Das Christentum kann in Asien nur dann Glaubwürdigkeit und Akzeptanz finden, wenn es bereit ist, von den asiatischen Religionen zu lernen, oder, wie es Pieris ausdrückt, sich einer »Taufe im Jordan der asiatischen Religionen« zu unterziehen. In der Vergangenheit haben christliche Missionare die anderen Religionen in erster Linie als Gegner gesehen, die sich der Wahrheit des Christentums widersetzen. Pieris fordert von einer erneuerten asiatischen Missionstheologie, dass sie bereit sein muss, zunächst von asiatischer Religiosität und Spiritualität zu lernen, bevor sie als »lehrende« in Erscheinung tritt. Mit Blick auf die Missionsgeschichte in Asien macht Pieris eine offensichtlich zutreffende Beobachtung über die Annahme bzw. Ablehnung des Christentums in verschiedenen asiatischen Gesellschaften. Die Begegnung des Christentums mit den großen asiatischen Religionen, die Pieris »metakosmische Religionen« nennt, verlief durchgehend negativ, da aus den Reihen der Angehörigen dieser Religionen es höchstens Einzelbekehrungen, aber nie Bekehrungen größerer Volksgruppen gegeben hat. Überall dort, wo die christliche Mission auf positive Resonanz stieß und zahlenmäßig erfolgreich war, handelt es sich um Bekehrungen von Angehörigen der »kosmischen Religionen«, ein Begriff, den Pieris als Bezeichnung für die traditionellen Religionen oder Naturreligionen verwendet. Mit Blick auf die christliche Mission in Asien heute weist er daraufhin, dass es nicht nur ein historisches Faktum ist, sondern so etwas wie ein auch heute noch geltendes Paradigma darstellt, nach dem Erfolge der Missionsanstrengungen christlicher Missionare – dasselbe gilt auch für die Ausbreitung des Islam und des Buddhismus – in größerer Zahl nur unter den Angehörigen der kosmischen Religionen erreicht werden konnten und können.³

2 Aloysius PIERIS, Asiens nichtsemitische Religionen und die Mission der Ortskirchen, in: DERS., *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg 1986, 55.

3 Vgl. Aloysius PIERIS, Sprechen von Gottes Sohn in Asien, in: DERS., *Theologie der Befreiung* (Anm. 2), 135–139.

4 Vgl. Georg EVERS, Challenges to the Churches in Asia Today, in: *East Asian Pastoral Review* 43/2 (2006) 152–172.

5 Vgl. Felix WILFRED/John GNANAPIRAGSAN (eds.), *Being Church in Asia*, Manila 1994.

3 Asiatische Theologie – 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

In den asiatischen Minderheitenkirchen fanden die neuen theologischen Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils durchweg eine positive Aufnahme. Für die asiatischen Bischöfe und Theologen markierte das Konzil das Ende einer Ära und die Herausforderung, in der Begegnung mit den anderen Religionen neue Formen des Kircheseins zu entwickeln, um authentische Ortskirchen zu werden.⁴ Von entscheidender Bedeutung ist die Gründung der »Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen« (FABC), die 1970 in Manila, wo eine Vielzahl asiatischer Bischöfe aus Anlass der Asienreise von Papst Paul VI. zusammenkamen, beschlossen wurde. Mit ihren Vollversammlungen und den verschiedenen Programmen für die Bischöfe für das soziale Apostolat, den interreligiösen Dialog, Theologie, Laienapostolat und Mission hat die FABC den asiatischen Kirchen ermöglicht, eine gemeinsame pastorale Ausrichtung und theologische Orientierung zu finden. Weitreichende Wirkung hatte die Festlegung auf einen dreifachen Dialog, der die zentralen Aufgaben zusammenfasste, denen sich die asiatischen Kirchen gegenüber sehen:

- ♦ Dialog mit den Kulturen als Aufgabe der Inkulturation,
- ♦ Dialog mit den Religionen im interreligiösen Dialog,
- ♦ Dialog mit den Armen in der Umsetzung der Option für die Armen.

In den asiatischen Ortskirchen gab es langjährige Erfahrungen eines »Dialogs des Lebens«, weil die meisten asiatischen Christen von Kind an gewohnt waren, zusammen mit den Angehörigen anderer Religionen zu leben, die sie als Nachbarn und oft auch als Freunde erlebten und mit denen sie die Feste der jeweils anderen mit Respekt für ihre Spiritualität feierten. Aus dieser besonderen Erfahrung heraus verspürten sie die Verpflichtung, die theologischen Einsichten des Konzils zu verwirklichen und zu vertiefen. Viele asiatische Theologen waren davon überzeugt, dass die neuen Einsichten im Hinblick auf die anderen Religionen in erster Linie an sie adressiert waren und dass ihnen damit die Aufgabe anvertraut war, über die Einsichten der Kirchenväter und der westlichen Theologie hinaus hier neue Akzente zu setzen. Den spezifischen Ansatz der asiatischen Kirchen auf diesem Gebiet hat die Theologische Beratungskommission der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) in einem Dokument zum interreligiösen Dialog so formuliert: »Im Laufe der letzten tausend Jahre ist die Kirche verschiedenen Völkern, Kulturen und Religionen mit unterschiedlichen Erfolg begegnet und hat mit ihnen Dialog geführt. Heute, besonders in Asien, im Kontext der großen Religionen, die sich in einem Prozess der Neubelebung und der Erneuerung befinden, ist die Kirche sich bewusst, dass die Situation der Begegnung sich entscheidend verändert hat. Wir asiatische Theologen fragen nicht länger nach dem Verhältnis der Kirche zu den anderen Kulturen und Religionen. Wir suchen vielmehr den Ort und die Rolle der Kirche in einer religiös und kulturell pluralistischen Welt neu zu bestimmen.«⁵

Für die asiatischen Theologen ist der interreligiöse Dialog nicht nur ein theologisches Problem unter vielen, sondern das heuristische Prinzip einer sich entwickelnden asiatischen Theologie. Dies wird in der Erklärung der asiatischen Bischöfe in Manila 1970 deutlich: »Im interreligiösen Dialog akzeptieren wir die asiatischen Religionen als bedeutende und positive Elemente in der Heilsökonomie Gottes. In ihnen erkennen und respektieren wir tiefe spirituelle und ethische Einsichten und Werte. Über viele Jahrhunderte hinweg waren sie der Schatz der religiösen Erfahrung unserer Ahnen, aus dem unsere Zeitgenossen nicht aufhören, weiterhin Licht und Stärke zu beziehen. Diese Religionen waren und sind

auch weiterhin der authentische Ausdruck der edelsten Regungen ihrer Herzen und die Beheimatung ihrer Kontemplation und Gebetes. Sie haben ihnen geholfen, die geschichtlichen Erfahrungen und die Kulturen unserer Nationen zu formen».⁶

In den folgenden Jahren hat die FABC eine Serie spezieller Seminare für Bischöfe, die sog. »Bischöflichen Seminare für den interreligiösen Dialog« (BIRA) durchgeführt, die den asiatischen Bischöfen die Gelegenheit gaben, von christlichen, buddhistischen, muslimischen und hinduistischen Spezialisten in die religiöse Vielfalt der asiatischen Religionen eingeführt zu werden und den Dialog mit ihnen einzuüben. Aus diesen zunächst ganz auf die religiösen Fragen eingeschränkten Seminaren entwickelte sich aus den Erfahrungen, dass interreligiöser Dialog auch die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Elemente berücksichtigen muss, eine neue Serie von Seminaren, die »Interreligiöse Begegnungen im sozialen Einsatz« (*Faith Encounters in Social Action* = FEISA) genannt wurden. Aloysius Pieris hat in diesem Zusammenhang vom »Lehramt der Armen« gesprochen und die Armen die wahren Stellvertreter Jesu Christi (*vicarii Christi*) genannt, weil Jesus sich mit ihnen identifiziert habe.⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil markierte für die asiatischen Kirchen eine Wendemarke, da durch die neuen Einsichten in den Konzilsdokumenten und aus den Erfahrungen der Konzilsarbeit heraus die asiatischen Bischöfe die ihnen anvertrauten Gebiete nicht länger mehr als »Missionsgebiete«, sondern erstmals als eigenständige Ortskirchen zu verstehen begannen. Zugleich entdeckten sie die vielen Gemeinsamkeiten der geographisch weit verstreuten asiatischen Ortskirchen, die, von den Philippinen und Südkorea abgesehen, inmitten der großen asiatischen Religionen und Kulturen kleine Minderheiten sind und sich den daraus ergebenden Problemen gemeinsam stellen müssen. Eine vorrangige Aufgabe war und ist, das Verhältnis zu diesen Kulturen und Religionen neu zu bestimmen, um eigene asiatische Formen von Kirchesein und theologischer Reflexion zu entwickeln. Im Zentrum steht der grundlegende Beitrag, den die »Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen« (FABC) im Laufe der vier Jahrzehnte ihres Bestehens mit ihren Seminarreihen für die Verbreitung der neuen theologischen Einsichten geleistet hat. Es ist tatsächlich so etwas wie eine asiatische Theologie entstanden, die um die drei Dialoge – Dialog mit den Kulturen, Dialog mit den Religionen und Dialog mit den Armen – einen gemeinsamen theologischen Ansatz gefunden hat. Dabei ist für die asiatischen Theologen das zentrale Problem einer Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs nicht die Beziehung des Christentums zu diesen Traditionen, sondern die Frage nach der Verortung des Christentums innerhalb der religiös pluralistischen Welt Asiens. Interreligiöser Dialog ist für die asiatischen Theologen mehr als nur ein besonderes Problem unter vielen anderen, sondern es ist ein heuristisches Prinzip zur Entwicklung einer genuin asiatischen Theologie geworden. So heißt es schon im Schlussdokument der Ersten Vollversammlung der FABC in Taipei 1974: »Im Dialog mit diesen Religionen werden wir Wege finden, unseren christlichen Glauben auszudrücken. Die großen religiösen Traditionen können Licht auf die Wahrheiten des Evangeliums werfen und uns helfen, die Reichtümer unseres Glaubens tiefer zu verstehen.« Bei der Umsetzung

6 Gaudencio B. ROSALES/Catalino G. ARÉVALO (eds.), *For All the Peoples of Asia*, Vol. I, Manila 1992, 14.

7 Vgl. Cf. Aloysius PIERIS, *God's Reign for the Poor: A Return to the Jesus Formula*, Tulana Research Centre, Gonavilla 1999. Als biblische Referenzen zitiert Pieris Phil 2, 6–11 und Mt 25, 31–46.

der neuen Einsichten zu den anderen Religionen spielten die vielen Seminare für Bischöfe zum interreligiösen Dialog eine große Rolle. Durch sie erfuhren fast alle asiatischen Bischöfe eine mehrtätige Schulung durch Fachleute in Fragen des interreligiösen Dialogs. Aus der Erkenntnis heraus, dass ein interreligiöser Dialog, der sich ausschließlich auf das Gebiet der Religionen beschränkt, unwirksam bleibt und irrelevant wird, wenn er nicht die soziale Wirklichkeit von Armut und struktureller Ungerechtigkeit einbezieht, wurde die Seminarreihe »Interreligiöse Begegnung im Verbund mit Sozialer Aktion« (*Faith Encounters in Social Action*) geschaffen. Die »Theologische Beratungskommission« bzw. das »Büro für theologische Anliegen« der FABC hat grundlegende Beiträge für die Entwicklung einer eigenständigen Theologie der asiatischen Ortskirchen geleistet. Zu nennen sind die Beiträge auf dem Gebiet der Theologie der Religionen, der Ortskirche, des Verhältnisses von Staat und Religion und vor allem der theologischen Methode. Die von der Kommission entwickelte »Theologie der Harmonie« hat leider nicht die ihr gebührende Würdigung und Rezeption in der theologischen Ausbildung in den asiatischen Ortskirchen gefunden. Der positive Rückblick auf die Arbeit der FABC in den letzten Jahrzehnten kann nicht übersehen, dass in den letzten Jahren die innovative Kraft der Aktivitäten der FABC abgenommen hat. Die Gründe sind vielfältig und haben mit dem altersbedingten Ausscheiden führender Bischöfe und Theologen und der vom zentralen Lehramt theologischen Neuansätzen gegenüber kritischen und oft ablehnenden Haltung zu tun. Hinzu kommt, dass in den letzten Jahren die Zunahme radikaler Tendenzen, verbunden mit der Bereitschaft, Gewalt im Namen der Religion auszuüben, wie sie im Islam, im Hinduismus, im Buddhismus, aber auch im Christentum zu beobachten sind, die Berechtigung und den Nutzen des interreligiösen Dialogs massiv in Frage gestellt hat. Die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen haben sich weltweit verschlechtert. In Indien haben die radikalen Gruppen von Hindus, die der Ideologie der Hindutva, nach der nur derjenige, der Hindu ist, ein echter Inder sein kann, die Beziehungen zu den Christen und anderen Religionen sehr belastet. Auch der Konflikt zwischen den Volksgruppen der Singhalesen und Tamilen in Sri Lanka macht einen interreligiösen Dialog fast unmöglich. Angesichts dieser Belastungen in den Beziehungen zwischen den Religionen ist es wichtig, dass die asiatischen Kirchen am interreligiösen Dialog als integraler Aufgabe festhalten. Sie sind sich dabei bewusst, dass der interreligiöse Dialog auf einer vertieften theologischen Einsicht des Stellenwerts der anderen Religionen basiert. Für den tatsächlich stattfindenden Dialog gilt sicher die Aussage, dass es einen Dialog nur auf der Grundlage einer gegenseitigen Bereitschaft, in Offenheit und in gegenseitiger Anerkennung sich zu begegnen, geben kann. Es gibt Situationen, in denen die konkreten Gegebenheiten den Dialog hier und heute unmöglich machen. Aber solche negativen Erfahrungen berühren nicht das theologische Fundament des Dialogs und einer Theologie der Religionen, da es zum Dialog keine Alternative gibt, wenn man einen »Kampf der Kulturen und Religionen« vermeiden will.

Innerhalb der »Christlichen Konferenz Asiens« (CCA), des Zusammenschlusses der protestantischen Kirchen in Asien, wurden in den letzten Jahrzehnten gezielte Anstrengungen gemacht, im Rückgriff auf asiatische religiöse und kulturelle Traditionen neue Formen einer asiatischen inkulturierten Theologie zu entwickeln. Asiatische Theologen arbeiteten zusammen in der Theologischen Kommission der CCA und entwickelten neue Formen der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen theologischen Einrichtungen in Asien, wie z. B. die »Vereinigung der theologischen Ausbildung in Südostasien« (ATESEA), die den Austausch von Professoren, gemeinsame Anerkennung von Studienabschlüssen und gemeinsame Projekte möglich machte. Das bekannteste Projekt theologischer Zusammenarbeit ist das »Programm für Theologie und Kulturen in Asien« (PTCA), das von den

Theologen C.S. Song, Peter Lee, Yeow Choo Lak und John England 1983 in Hongkong begonnen wurde. Mehrere Jahre hindurch hat die PTCA mehrwöchige Seminare für junge Theologen und Theologinnen aus verschiedenen asiatischen Ländern durchgeführt, die unter dem Leitwort standen: »Theologie betreiben im Rückgriff auf asiatische Quellen«. Bei diesen sehr kreativen Seminaren ging es darum, neue Zugänge zu einer in Asien inkulturierten Theologie zu finden, indem auf kulturelle und religiöse Elemente in den Festen und Bräuchen der Volksreligiosität, auf Märchen und Geschichte, Symbole, Gottes- und Menschenbilder aus anderen religiösen Quellen, auf asiatische Kunst und viele andere Elemente mehr zurückgegriffen wurde. Fortgeführt wurde die Zusammenarbeit in den »Kongressen asiatischer Theologen« (CATS), die in regelmäßigen Abständen als ökumenische Konferenzen durchgeführt werden.

4 Neuheit der Fragestellung und das Problem einer doppelten Zugehörigkeit

In den Jahrzehnten nach dem II. Vatikanischen Konzil haben asiatische Theologen die Thesen der klassischen Mission verworfen, dass bei der Bekehrung zum Christentum von den Neuchristen ein radikaler Bruch mit den kulturellen und religiösen Traditionen ihrer Ahnen zur Vorbedingung für die Annahme des Christentums gemacht werden müsste. Der unheilvolle Ritenstreit (1634-1742) in China, Japan, Korea und Vietnam und in Indien steht für diese Haltung und für die katastrophalen negativen Folgen, die sich daraus für das Schicksal der Mission des Christentums in Asien ergeben haben. Die asiatischen Theologen setzen dagegen auf Kontinuität, indem sie das kulturelle und religiöse Erbe ihrer Ahnen als bleibende Werte ansehen, die in der Begegnung mit der christlichen Botschaft in mancher Hinsicht zwar gereinigt werden müssen, aber grundsätzlich beibehalten werden können. All das Wahre, Gute, Schöne und Edle, woran ihre Ahnen geglaubt haben, das, was sie sich erhofft haben und was sie in ihren Beten und Akten der Gottesverehrung angeboten haben, darf und muss in eine neue Form des Christseins in Asien eingehen können. Asiatische christliche Theologen sehen sich bei der Entwicklung ihres eigenen asiatischen Ansatzes in einer in der Kirchen- und Theologiegeschichte noch nie da gewesenen neuen Situation, wenn sie sich mit den für sie brennenden Fragen der Bedeutung Jesu Christi in religiös pluralistischen asiatischen Gesellschaften auseinandersetzen, wenn sie nach der theologischen Bedeutung der anderen Religionen und ihrer Stifter fragen, um nur die zentralen Fragen einer asiatischen Theologie zu benennen. Aus diesem Grund sind sie nicht bereit, sich mit dem Verweis abspeisen zu lassen, die Lösung dieser Problematik sei allein im Rückgriff auf die klassische theologische Methode der westlichen Theologie zu suchen. Ohne die Beiträge der griechischen Kirchenväter Clemens von Alexandria, Origenes und anderer berühmter Theologen der ersten Jahrhunderte abwerten zu wollen, sind sich asiatische Theologen bewusst, dass sie in der Begegnung mit den asiatischen Hochreligionen vor ganz andere und eben neue Problemen gestellt sind, für die die Antworten, die im Hinblick auf die griechisch-römische Götterwelt und vor allem in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie des Neuplatonismus gegeben wurden, nicht das letzte Wort sein können. Ihr Ansatz, den anderen Religionen und Kulturen zu begegnen, unterscheidet sich daher grundlegend von dem der westlichen Theologie, die »von außen« an die Religionen heranging, um ihre theologische und heilsgeschichtliche Funktion zu eruieren bzw. in der Regel zu verneinen. Asiatische Theologen kommen »von innen«, indem sie die religiösen und kulturellen Traditionen als ihr eigenes Erbe für sich reklamieren

und fruchtbar zu machen suchen. Asiatische christliche Theologen beanspruchen die kulturellen und religiösen Traditionen Asiens als Quelle und Ressource (im Englischen: *source and resource*) für das eigene Theologietreiben, neben den klassischen Quellen von Heiliger Schrift, Tradition und kirchliches Lehramt. Die damit eingeforderte Freiheit zu eigenständigen theologischen Entwicklungen wurde den asiatischen Kirchen in der post-synodalen Erklärung *Ecclesia in Asia* bescheinigt, wo gesagt wird: »Der Glaube, den die Kirche anbietet, darf nicht in die Begrenzungen des Verständnisses und des Ausdrucks nur einer einzigen menschlichen Kultur eingeschlossen werden, weil er alle Kulturen herausfordert, diese Grenzen zu übersteigen und zu neuen Höhen des Verstehens und des Ausdrucks zu gelangen.«

Für Theologen in den asiatischen Ortskirchen, die in einer kulturell und religiös pluralistischen Welt leben, sind Toleranz und das Aushalten von Gegensätzen, verbunden mit einer Haltung des Sowohl-als-auch selbstverständliche Haltungen. Denn in Asien sind Menschen gewohnt, in multi-kulturellen Räumen zu leben und denken. Monokulturell konditionierte europäische Theologen und Kirchenführer tun sich dagegen eher schwer mit der Annahme einer Vielfalt von Ideologien und Religionen und des damit verbundenen Pluralismus, der in der Regel als Gefährdung der Orthodoxie angesehen und damit abgelehnt wird. Asiatische Theologen, wie der indische Theologe Jacob Kavunkal, verteidigen dagegen die theologische Berechtigung eines religiösen Pluralismus. Für Jacob Kavunkal ist religiöser Pluralismus das Ergebnis der göttlichen Selbstmitteilung im Wort und in den vielfältigen Weisen, in denen Menschen auf das Göttliche antworten. Weil die Menschen von Natur aus gesellschaftliche Wesen sind und in der Geschichte stehen, können wir sagen, dass die verschiedenen Religionen verschiedene gesellschaftliche und historische Antworten auf die göttliche Manifestation im Wort (auf Sanskrit *vac*) sind. Sie gehören zu den in der göttlichen Vorsehung enthaltenen Wegen, die Gott liebend annimmt, und befinden sich im allgemeinen göttlichen Plan der Schöpfung, soweit wir dies von ihrem Wesen her schlussfolgern können. Der religiöse Pluralismus ist daher kein Übel, dessen wir uns entledigen müssten, sondern eine unausweichliche Situation, die es zu tolerieren gilt, aber zugleich auch ein Wert, den es zu bewahren und zu respektieren gilt.

5 Die Herausforderungen der asiatischen Theologie an die westliche Theologie

Generell bedeutet der Anspruch asiatischer Theologen, ihre eigene theologische Methode, Sprache und Hermeneutik entwickeln zu wollen, eine Herausforderung an die westliche Theologie. Verschärft wird dies in der katholischen Kirche durch das zentrale Lehramt der römischen Kurie, manifestiert in der Glaubenskongregation. Das zentrale Problem in der Beziehung zwischen dem kirchlichen zentralen Lehramt und den asiatischen Theologen besteht in der Frage, ob die dogmatischen Formulierungen der Konzilien und spätere Stellungnahmen des Lehramts als wesentliche Elemente des christlichen Glaubens übernommen werden müssen, indem sie einfach nur in die jeweiligen asiatischen Sprachen übersetzt werden. Kann es asiatischen Theologen erlaubt sein, erneut auf die Geheimnisse der Trinität, der Christologie und der Pneumatologie zu reflektieren, indem sie vom religiösen und kulturellen Erbe ihrer asiatischen Heimatländer Gebrauch machen? Ein solcher Schritt muss nicht notwendig die Verneinung der Gültigkeit der westlichen Paradigmen und ihrer Bedeutung für die Wahrung der christlichen Orthodoxie bedeuten. Asiatische Theologen sind durchaus bereit, die historische Bedeutung dieser Formulierungen anzuerkennen.

Kritisch fragen sie jedoch, inwieweit diese Formulierungen heute noch das Glaubensleben der einfachen Christen bestimmen. Mag dies für die Christen im Westen eingeschränkt noch gelten, so sind die in den ersten Konzilien behandelten Themen für asiatische Christen wenig oder gar nicht relevant. Asiatische Theologen möchten dagegen die Freiheit haben, auf diese Geheimnisse erneut reflektieren zu dürfen, indem sie neue Fragestellungen eröffnen. Dadurch hoffen sie den asiatischen Christen existentielle Glaubenshilfen geben zu können, wie sie in den kleinen Minderheitenkirchen innerhalb der religiös-kulturellen Welt Asiens und in der Auseinandersetzung mit den Problemen der Armut glaubwürdig ihren christlichen Glauben leben können. Über die asiatischen Kirchen hinaus glauben sie damit auch der Weltkirche einen wertvollen Dienst leisten zu können. Schließlich sind asiatische Theologen aus ihrer Lebenssituation heraus am besten geeignet, auf die drängenden Fragen einer Theologie der Religionen, des Pluralismus und des Dialogs neue theologisch relevante Antworten zu finden. ♦