

## Verständigung mit nichtchristlichen Kulturen

Aloysius Pieris

### Sprechen vom Sohn Gottes in Asien

#### *I. Die beiden christologischen Perspektiven im heutigen Asien*

##### *1. Im Hinblick auf die Religionen*

Jede christologische Untersuchung im Rahmen der asiatischen Kulturen stößt sehr bald auf die Tatsache, daß weder Jesus noch die von ihm ins Leben gerufene Religion in Asien einen umfassenderen Widerhall gefunden hat. Gotama, der Buddha, und der Prophet Mohammed sind im Osten die einheimischen, vertrauten Namen. Doch Jesus wird von der großen Mehrheit unseres Volkes von Sri Lanka (über 97%) kaum genannt. Und doch war Jesus nicht minder ein Asiate als die Gründer des Buddhismus und des Islams. Doch selbst von den wenigen, die an ihn glauben – wer erinnert sich von ihnen schon daran, daß Gottes Wort bei seiner Menschwerdung sich entschieden hat, ein Asiate zu werden? Ja wie kommt es, daß die ersten Asiaten, die ihn gehört haben für uns und zu unserm Vorteil, und die uns die maßgeblichen Interpretationen seiner Gottessohnschaft gaben, zwar einen bedeutsamen Durchbruch im Westen erzielten, dagegen nicht in nennenswerter Weise in das komplexe kulturelle Ethos Asiens Eingang gefunden haben?

Zu dieser anfänglichen Entfremdung kommt zweifellos noch die spätere Enttäuschung Asiens mit dem «kolonialen Christus». Doch zeigte sich auch, daß Christus in unseren Kulturbereichen nur in dem Umfang überhaupt verständlich gemacht werden konnte, wie wir die soteriologische Sprache von «nichtchristlichen» Religionen verwenden. Wir folgern das aus der Tatsache, daß, wenn Jesus in den Kontinent seiner Geburt zurückkehrte als Stammesgottheit der weißen Kolonialherren, mit dem Streben nach Einfluß-

nahme auf das asiatische Pantheon, häufig gerade die nichtchristlichen Religionen die kulturelle Persönlichkeit der unterworfenen Nationen in ihrem Zusammenstoß mit den christlichen Mächten weckten, so daß nach vierhundert Jahren Kolonialherrschaft Asien kaum 2% seiner Bevölkerung an das Christentum verloren hatte. Und wenn die Philippinen dem Christentum zufielen, dann nur weil keine andere der größeren asiatischen Religionen vor ihm dort ihre institutionellen Wurzeln in den Boden gesenkt hatte. Die schnelle Christianisierung in Südamerika sowie im zeitgenössischen Afrika und in Ozeanien – im Gegensatz zu der bleibend ablehnenden Haltung Asiens der christlichen Verkündigung gegenüber – bestätigt unsere These: *daß die Türe, die einst Christus in Asien verschlossen geblieben ist, die einzige Tür ist, die ihn heute einlassen kann, nämlich der soteriologische oder der Befreiung verheißende Kern verschiedener Religionen, die unsren Kulturen Gestalt und Festigkeit gegeben haben.*

Wir unterstreichen die Worte «soteriologisch» und «Befreiung verheißend», denn es gibt auch eine «Sündigkeit und Versklavung wirkende» Dimension in der asiatischen Religiosität. In einer theologischen Abhandlung wie dieser muß man daher den authentischen Kern einer asiatischen Religion von ihren verfälschten Formen unterscheiden. Das erstere liefert uns die heimische Sprache für ein sinnvolles Sprechen von Christus in Asien. Diese Unterscheidung aber hat man nicht gemacht, und daher kommt es letztlich, daß wir in der heutigen asiatischen Kirche zwei vorherrschende christologische Perspektiven haben: die einer Theologie (westlicher Inspiration) eines *Christus-gegen-die-Religion* und die eines *Christus-der-Religion*, die in dialektischer Form in drei aufeinander folgenden Versionen aufgetaucht ist.

Die Theologie des *Christus-gegen-die-Religionen* tauchte in ihrer größten Form auf, als die Kolonial-Christen Asiens Seele durch das Instrument einer westlichen Kultur von der Herrschaft des Aberglaubens befreien wollten. Selbst De Nobili, Ricci und andere gaben dieser «Christologie» nur eine geringfügige Kursänderung, indem sie die «heidnische» Kultur selbst als Mittel gebrauchten, um die Asiaten von ihren Religionen fort zur christlichen zu ziehen. Doch Indiens dreihundert Jahre währendes Suchen nach einem nicht-kolonialen Christus<sup>1</sup>, woran auch die Hindus teilnahmen (siehe weiter unten!), kulminier-

te in dem, was man heute «Indische Christologie» nennt, eine falsche Bezeichnung für eine Theologie eines «Christus-der-Religionen» im Hinblick auf den Hinduismus<sup>2</sup> – eine Konzeption, die die Erfüllungs-Theorie der Lambeth Konferenz von 1930 und das Vatikanische Konzil 1962 vorausnahm: Christus wirkt in allen Religionen als letzte Erfüllung allen menschlichen Suchens nach Erlösung.

Diese Theorie hat jedoch inzwischen schon eine Bumerangwirkung auf die asiatische Kirche erzielt. Von den Buddhisten bekommt sie zu hören, daß Jesus nur *ein* «bodhisattva (ein nach der Erleuchtung Strebender)» sei, während Gotama *der* Buddha sei; von den Muslimen, er sei *ein* Prophet, wengleich einer besonderen Ranges, während Mohammed eben doch *der* Prophet bleibe. So ist ihre eigene Behauptung, daß Jesus *der* Sohn, *der* Christus, *der* Herr ist, dem gegenüber andere Religionsgründer nur Propheten und Vorläufer seien, gerade ein mit den anderen konkurrierender Anspruch. Selbst Rahners «anonymes Christentum» ist im Hinduismus antizipiert, insofern dieser die Tendenz entwickelt, andere Religionen unter dem Schirm seiner eigenen Heilsbotschaft zu versammeln, unter Neutralisierung ihrer Einzigartigkeit. Nach einer neuen Formulierung des Hinduismus sind alle Religionen «untereinander wechselnde Absoluta» mit einem einzigen, ungeteilten Ziel, gleich den Radien eines Kreises, der einen einzigen Mittelpunkt hat<sup>3</sup>. Für den Durchschnittshindu kann der Hinduismus nur der Gesamtkreis sein, wengleich ein Christ hoffen kann zu beweisen, daß Christus der Mittelpunkt dieses Kreises ist. Die Buddhisten haben sich in ähnlicher Weise auf ihren Glauben an die «isolierten Buddhas» (*Pacceka buddha*) berufen, um damit zu postulieren, daß auch der Nichtbuddhist das Nirwana erreichen kann, außerhalb der Wahrheit, die Buddha entdeckt hat<sup>4</sup>.

## 2. Die Betrachtung aus dem Zusammenhang heraus

Die Erfüllungs-Theorie versagt aber auch, insofern sie die unbehagliche Frage der *Armut* ignoriert, die ebenso eine Komponente asiatischer Religiosität wie des asiatischen Kontextes schlechthin darstellt. Ist überdies nicht die Geschichte Jesu ganz vornehmlich die Geschichte Gottes-*mit*-den-Armen, des-Gottes-*der*-Armen und Gottes-*für*-die-Armen? Als das Problem

neu überdacht wurde, speziell in den sechziger Jahren, wurden die beiden christologischen Perspektiven erneut zur Hilfe gezogen. Die neokolonialistische Schule vertrat den Standpunkt, die nichtchristlichen Religionen seien ein positives Hindernis für die Humanisierung Asiens und die Aufgabe der Überwindung der Armut in diesem Kontinent, eine Aufgabe, die allein das Christentum mit seinem eigenen (westlichen) Entwicklungsmodell bewältigen könne<sup>5</sup>. Ich erinnere daran, daß dies geradezu als «Prä-Evangelisation» dargestellt wurde, als ein Vorspiel für das Auftreten Jesu auf der Bühne.

Doch wurde von den christlichen Ashrams eine Gegenthese aufgestellt, in der eine kontemplative Erfahrung mit Gott-in-Jesus gemacht wurde, um Asiens eigenes *religiöses* Verständnis der *Armut* widerzuspiegeln. Nach der östlichen Askese der Loslösung wäre die *selbstgewählte* Armut das erlösende Heilmittel für die Gewinnsucht, die Sünde ist und ihrerseits *aufgezwungene* Armut erzeugt. Indem er diesen befreienden Werten asiatischer Religiosität und asiatischen Armutsverständnisses eine Gemeinschaftsorientierung gab durch Gemeinschaftsleben und Solidarität mit den Armen rund umher, reifte der christliche Ashram zu einer lebendigen christologischen Formel heran, durch die Jesu gedacht wurde als des «arm-gewordenen-Gottes» und mit der man ihn feierte als den «Göttlichen Guru», der innere Befreiung von Habgier anbietet und die *im religiösen Sinne Armen* um sich sammelt zu einem erlösten und erlösenden Volk: das Bild einer kulturell integrierten Kirche.

Doch war dieser ashramische Christus von dem gewaltigen Ärgernis des aus religiöser Billigung erwachsenen organisierten Gewinnstrebens betroffen? Wie verhält es sich mit der Religiosität und der Armut unter dem Aspekt der Sünde? Glauben die Verfechter der kulturellen Integration, daß freiwillige Armut, wenn sie von dem *befreienden* Wesen asiatischer Religiosität gelöst ist, als *prophetische* Haltung und *politische* Strategie gegen erzwungene Armut dienen könnte, wie es bei Ghandi der Fall war? Wir hegen daher Sympathie dafür, wenn die asiatischen Vertreter einer Theologie der Befreiung besonders betonen, daß der *Gott-Mensch* Jesus dadurch erlöst, daß er zugleich *menschliches* Opfer und *göttlicher* Richter des institutionalisierten Elends Asiens ist (Mt 25,31 ff). Sie fordern, daß ein authentisches Christentum, das diese revolutionäre Tätigkeit des Sohnes Gottes verkörpert,

sich dazu verstehen muß, seinen eigenen versklavenden Institutionalismus zu bekämpfen. Doch betrachten sie es als erwiesen, daß auch die asiatischen Religionen solche prophetisch-politischen Kräfte besitzen, die eine christliche Minderheit sich aneignen müßte. Die Begegnung mit Christus, die sie ganz richtig in Asiens Kampf für ein volles Menschsein erblicken, schließt für sie daher eine Verwerfung asiatischer Religiosität *insgesamt* ein. Sie vertreten eine Theologie des Christus-gegen-die-Religionen, die ihre kolonialistischen und neokolonialistischen Versionen der Vergangenheit in ein kryptokolonialistisches Finale mitschleppt. Denn sie ersetzt die Begriffe «Kultur» und «Entwicklung» der vorausgegangenen Perioden durch eine strukturelle «Befreiung», die nach Asien importiert worden ist, ohne daß man Asien zuvor gestattet hat, diesen Begriff von seinem restriktiven Verständnis von «Religion» zu befreien, einem Verständnis, das sich aus drei außerasiatischen Quellen herleitet: (a) der von den lateinamerikanischen Befreiungstheologen schon früh vertretenen einseitigen Verwerfung von Religion als menschlicher Entfremdung – einer Verwerfung, die ihrerseits basiert auf (b) einer unverändert übernommenen, von Karl Marx stammenden Analyse der Religionen aus dem 19. Jahrhundert und (c) einer aus dem Westen kommenden biblischen Interpretation von Religion(en) (z.B. von Karl Barth) als Antithese zu Glauben.

Zwischen der Theologie des Christus-der-Religionen, wie sie von den Vertretern der Inkulturation verfochten wird, und jener anderen eines Christus-gegen-die-Religionen der Befreiungstheologen kam es schon 1979 auf der Konferenz von Theologen der Dritten Welt<sup>6</sup> zu einem offenen Konflikt. Während wir die Polarität «Religiosität-Armut» als Kontext asiatischer Theologie<sup>7</sup> zugrundelegen wollten, haben einige Theologen allzu eifertig Religiosität auf «Inkulturation» und Armut auf «Befreiung» reduziert. Daher treten wir erneut, wie schon in der sich anschließenden Diskussion<sup>8</sup>, dafür ein, die Inkulturation-Befreiung-Diskussion aufzugeben, da Religiosität und Armut in ihrem inneren Zusammenhang sowohl den kulturellen Kontext wie den auf Befreiung gerichteten Impuls bieten, wie er für jegliche asiatische Christologie erforderlich ist. Sind das überdies nicht die beiden Perspektiven, aus denen Jesus selbst seinen ersten asiatischen Jüngern seine Gottessohnschaft offenbarte?

## II. Zwei Perspektiven einer Christologie für das heutige Asien

### 1. Rückkehr zu Jesus

Einige westliche Missiologen waren sehr betroffen durch die Nachricht, daß eine Anzahl asiatischer Theologen sich weigert, die Einmaligkeit und Einzigartigkeit Christi anzuerkennen. Nicht allein «Christus» sondern auch das Wort «Christologie» werden hier ausschließlich als konventionelle Begriffe verwendet, wie sie unverzichtbar sind in einer theologischen Diskussion zwischen den Kirchen. Doch ist es eine Tatsache, daß «Christus» (ebenso wie «Sohn Gottes» oder «Herr») nur ein Titel ist, eine menschliche Kategorisierung, durch die eine einzelne Kultur versucht hat, das in der Person und Lehre Jesu den Menschen mitgeteilte unaussprechliche Geheimnis der Erlösung zu vereinnahmen. Was absolut und einzigartig ist, ist nicht der Titel, sondern was alle größeren Religionen, die einen in theistischer, andere in nichttheistischer Formulierung seit Jahrhunderten verkünden als das Mysterium der Erlösung, das sich zumindest in dreigliedriger – wenn nicht trinitarischer – Form kundtut:

1. Erlösung als *erlösungswirkendes* «Jenseits», das für die menschliche Person zum *erlösungswirkenden* «Innerhalb» wird (z.B. Jahwe, Allah, Tao, Nirwana, Tathatā, Brahman-Atman),

2. dank einer *erlösungswirkenden* *Mittlerschaft*, die ihrem Charakter nach gleichzeitig offenbarend ist (z.B. Tao, Marga, Dharma, Dabar, Ebenbild), und

3. eine (gegebene) menschliche *Erlösungsfähigkeit* und bzw. oder *Erlösungskraft*, die paradoxerweise der menschlichen Person innewohnt (purusa, citta, ātman, usw.), obwohl sie ein reines «Nichts», nur «Staub», «seelenlos (anātma)», Teil einer geschaffenen «Illusion (māyā)», eingesenkt in dieses kosmische «Tal der Tränen (samsāra)» ist, aus dem man sich nach vollkommener Erlösung sehnt.

Ob wir dies nun irgendwie benennen (Gott-Logos-Pneuma; Vater-Sohn-Geist) oder ihm keinen Namen geben, ist nicht unsre eigentliche, nächstliegende Frage, sondern daß dies «dreieine» Mysterium eine fundamentale soteriologische Gegebenheit in vielen unserer religiösen Kulturen ist; daß die Bedeutung des Sprechens vom «Sohn-Gottes» in einem solchen Kontext abhängig ist von der Entdeckung *der empfindsamen und ansprechbaren Stelle im Herzen des*

Asiaten, an der Jesus, indem er uns seine Geschichte nacherzählen läßt, die geeignete Sprache finden dürfte, um seine einzigartige Identität innerhalb jenes dreidimensionalen Mysteriums mitzuteilen; und daß diese empfindsame Stelle sich entdecken läßt durch einen Nachvollzug der Schritte, die Jesus selbst in seinem Bemühen unternommen hat, seine Person in dem asiatischen Kontext von Religiosität und Armut zu offenbaren.

Wir erkennen deutlich, daß Jesus sein Selbstverständnis und seine Selbstoffenbarung entfaltete durch sein «baptismales Eintauchen» in die Realität Asiens. Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die beiden repräsentativen Momente dieses Eintauchens: seine erste prophetische Geste am Jordan und seine letzte prophetische Geste auf Golgotha, die beide in den Evangelien als «Taufe» bezeichnet sind<sup>9</sup>. Jesu sich selbst auslöschende Geste am Jordan läßt eine vorausgehende Einsicht in das erkennen, was in der Religiosität Israels versklavend und was befreiend war. Die enge Ideologie der Zeloten, der sektiererische Puritanismus der Essener, der sich selbst rechtfertigende Legalismus der Pharisäer und die Mentalität der begüterten Klasse, wie die Sadduzäer sie an den Tag legten, hatten ihn nicht beeindruckt. Er optierte für das *politisch gefährliche* Feuer des *prophetischen Asketentums*, wie es von Johannes dem Täufer gelebt wurde. Als er in den Jordan hineinschritt, um sich zu identifizieren mit den religiös Armen aus der Landbevölkerung, und die Initiation unter jenem großen asiatischen Guru suchte, – da offenbarte er seine eigene erlösende Rolle dem Volk: als Lamm/Knecht Gottes, als geliebter Sohn (Gottes), als Wort, auf das gehört werden muß, als Geber des Geistes...wie es die zeitgenössische Kultur formulierte. Indem er in den soteriologischen Kern seiner Kultur eintrat, offenbarte er seine Erlöser-sendung.

Doch der Jordan war nur der Anfang von Golgotha. Die erste Taufe sollte bald zu der zweiten führen. Kann es eine echte Religiosität geben ohne schmerzliche Teilnahme an den Konflikten der Armut? Eine Vater-Erfahrung ohne einen Kampf gegen den Mammon? Praktisch konspirierte die vom Geld befleckte Religiosität seiner Zeit mit der fremden Kolonialmacht – jene althergebrachte Allianz zwischen Religion und Mammon, die in Asien bis zum heutigen Tag vorhanden ist –, um das Kreuz aufzurichten, an dem allein Jesus seine wahre Identität offenbaren

konnte: Das war wirklich der Sohn Gottes (Mk 15,39).

Eins ist gewiß: Wenn die Offenbarungs- und Mittlerdimension des Erlösungsmysteriums (das niemals aufgehört hat, wie eine nicht untergehende Sonne über dem soteriologischen Horizont Asiens zu leuchten) sich in unzweideutiger Weise in dem menschlichen Ereignis Jesu kundtun sollte, dann ist dieses Ereignis vorrangig der Bogen, der *heute* den Jordan der Religiosität Asiens mit dem Golgotha von Asiens Armut verbindet. Hier werden die asiatischen Kulturen ihren Schatz an Titeln, Symbolen und Formeln öffnen, um ihrer neuen Entdeckung Ausdruck zu geben. Dann aber wird die Kirche Asiens ihrem Bräutigam und Herrn nicht einen, sondern tausend neue Gesänge singen.

## 2. Die neue Formel Asiens

Die erste bedeutungsgeladene christologische Formel – eine, die zugleich homolog und kerygmatisch sein würde, das heißt eine, die für Christen und Nichtchristen gleicherweise einen Sinn haben würde – ist eine authentisch asiatische Kirche, die sichtlich weit entfernt wäre von jener esoterischen Gemeinde, die sie heutzutage darstellt, die, wie es derzeit der Fall ist, in einer geheimen Sprache der kolonialistischen Gründer redet, so daß sie nur von den Initiierten verstanden werden kann. Um sich aus dieser *Isolation* herauszubringen, muß ihr die Zeit gelassen werden, in das Taufwasser asiatischer Frömmigkeit und Religiosität zu treten und durch Leiden und Kreuzestod asiatischer Armut hindurchzugehen. Solange diese *eklesiologische Revolution* nicht abgeschlossen ist, wird es keine asiatische Christologie geben. Statt dessen werden wir uns begnügen müssen mit reinen «christologischen Reflexionen», die ihre Aufmerksamkeit entweder auf das Problem der «Armen» richtet (Kaplan, Balasuriya usw.) oder auf die «Religionen» (Kadowaki, Abhishiktananda); oder wir werden, wie im Falle der ausführlichen indischen exegetischen Arbeit zum Vierten Evangelium<sup>10</sup>, zufrieden sein mit den «politischen» Standpunkten und den «mystischen» Perspektiven unserer Theologen. Doch diese können nicht mehr sein als die Erschütterungen eines viel tiefer reichenden Verlangens, Jesu wesentliches Herantreten an Askese und Politik, an die Religionen und die Armen zu sehen, das die Christologien aus den soteriologischen Tiefen unserer Kulturen ableitet.

Eine solche Möglichkeit liegt nicht in unerreichbarer Ferne. Denn die so ersehnte *ekkesiologische Revolution* hat in den Randbezirken der Kirche bereits begonnen, wo kleine Versuchsstationen der Hoffnung – vorerst noch wenige und weit voneinander entfernt liegend – um den Eintritt ins Leben ringen. Wenn sie sich an der Peripherie der zentralen Kirchen befinden, dann weil sie in das eigentliche Zentrum der Realität Asiens vorgestoßen sind. Ihre Ambition einer Verschmelzung von Politik und Asketentum, von Engagement mit Introspektion, von Klassenanalyse mit Selbstanalyse, von marxistischem *Laborare* mit monastischem *Orare*, einer militanten Ablehnung des Mammon und einer mystischen Beziehung zu ihrem Abba, ihrem Vater, hat sie in die Befreiung suchenden Strömungen von Religiosität und Armut getaucht. Wir hoffen, daß ihre *Partizipation* (baptismales Eintauchen) an der zweifältigen asiatischen Realität bald zu einer spontanen *Ausfaltung* («christische Apokalypse») der vielen verborgenen Theologien erblühen wird, die aus den soteriologischen Prämissen asiatischer Religionen hervorgehen. Das ist die Art und Weise, wie auf unsrem Kontinent Christologien geboren werden. Es ist die Geschichte Jesu, die nacherzählt wird von denjenigen asiatischen Christen, die gewagt haben, Jesu eigenen Weg vom Jordan bis nach Golgotha zu durchmessen.

Zweifellos bedarf dieses Herantreten an die asiatische Christologie durch *Partizipation-Ausfaltung* einer Ergänzung durch ein parallellaufendes Suchen nach jener Sensibilitätszone in der Seele Asiens, in der Asiens eigene charakteristische Antwort auf Jesus der Erschließung harret. Wir möchten anregen, daß nichtchristliche Weise aufgefordert werden, *ihre eigene* Geschichte von Jesus zu erzählen. Wir denken nicht an Intellektuelle mit ihrer «Theorie der Religionen», die wir schon in einem früheren Abschnitt unserer Untersuchung fallen lassen haben. Wir sprechen vielmehr von solchen *religiösen* Suchern, die sich entschieden haben, *arm* zu sein in ihrem Suchen nach der erlösenden Wahrheit, und während ihrer Pilgerfahrt Jesus begegnen möchten in ihren eigenen soteriologischen Perspektiven.

Das ist keineswegs ein Traum, sondern eine Realität, die bereits eineinhalb Jahrhunderte Geschichte hinter sich hat. Um etwa 1820 haben sich etliche überzeugte Hindus mit dem Mysterium Jesu auseinandergesetzt. Wie man auch auf

ihre gnostischen Interpretationen reagieren mag, man kann in ihnen spüren, wie Jesus hier seinen Einzug hält in ein bestimmtes asiatisches Ethos. Manche von diesen Hindus mögen Jesus als Erlöser anerkannt haben (z.B. Subha Rao), während andere „ihm aus der Ferne folgten“ wie Petrus (z.B. Raj Ram, Mohan Roy, Keshab Chandra u.a.)<sup>11</sup>. Selbst trinitarische Spekulationen waren in ihren «Christologien» zu finden. Doch schon die Tatsache, daß ihr Interesse an Jesus während der hinduistischen Renaissance wuchs, verdient Aufmerksamkeit. Während das Selbstbewußtsein des Hinduismus durch die Herausforderung eines politisch extravaganten westlichen Christentums geweckt wurde, mögen *manche* dieser Pilger der Wahrheit in Jesus «das sozio-politische Gewebe der Heiligkeit» gefunden haben, nach dem sie Ausschau hielten. Das Ziel ihres Suchens war vermutlich nicht eine «ontologische Einheit» von Gott und Mensch in der einen Person Jesu, sondern der «moralische Imperativ» der harmonischen Abstimmung von *Gott-Erfahrung* und *menschlicher Betroffenheit* in einem identischen Erlösungsvorgang. Man versteht, weshalb Ghandi Jesus als Modell des *Satyagrāhin*, des leidenden Knechtes der Wahrheit, betrachtete, wenn ich hier einen «christologischen Titel» prägen darf, der den Christus Ghandis umschreiben könnte. Die Wahrheit (Gott) triumphierte durch das von Jesus erduldeten Leiden. Die hinduistische Lehre von der Entsagung läßt das Kreuz als den Höhepunkt der Offenbarung des Göttlichen in Jesus aufleuchten. Was den Juden ein Ärgernis und den Griechen Torheit war, könnte für einen Hindu Weisheit sein! Wo heute in Asien innere Freiheit der Seele und die strukturelle Emanzipation der sozio-politischen Ordnung (heute in ideologischer Polarisierung) ein bedeutungsvolles und sinnreiches Beispiel der *Entsagung* (frei gewählte Armut) braucht, um den menschlichen Kampf für eine totale menschliche Befreiung im Sinne einer erlösenden Begegnung mit der Letzten Wirklichkeit zu rechtfertigen, könnte man berechtigterweise fragen, ob nicht der am Kreuz erhöhte Jesus dieses vorbildhafte Beispiel sein könnte.

Natürlich gibt es noch andere Punkte der Sensibilität in anderen Bereichen, wo Jesus Zugang zum Ethos Asien finden kann unter anderen Namen und anderen Titeln, durch andere Parabeln und Beispiele. Wir vermuten daher, daß ein sinnvolles Sprechen vom «Sohn Gottes» in unseren Kulturen hauptsächlich durch einen in der

Tiefe vor sich gehenden Dialog zwischen *jenen* an der Peripherie stehenden christlichen Gemeinden und *jenen* nichtchristlichen Jüngern Christi zustandekommt, die versuchen, einander

die Geschichte Jesu nachzuerzählen im Geist und Sinn jenes einen absoluten dreieinen Mysteriums der Erlösung.

<sup>1</sup> Für eine Liste der einschlägigen Schriften zwischen 1600 und 1965 siehe K. Baago, *Library of Indian Christian Theology, A Bibliography* (Christian Literature Society, Madras 1969).

<sup>2</sup> Als Zusammenfassung siehe R. H. S. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology* (Christ. Lit. Soc., Madras 1969); K. Baago, *Pioneers of Indigenous Christianity* (Bangalore 1969).

<sup>3</sup> K. Sivaraman, *Resources in Hindu Morality and Religion* = S. J. Samartha (Hg.), *Towards World Community: the Colombo Papers* (Weltkirchenrat, Genf 1975) 28.

<sup>4</sup> K. N. Jayatilleke, *The Buddhist Attitude to Other Religions* (Public Trustee Department, Ceylon 1966) 16.

<sup>5</sup> Die ausführlichste und klarste Darlegung dieser These in den sechziger Jahren findet sich bei A. Th. Van Leeuwen, *Christianity in World History: the Meeting of Faiths of East and West* (Edinburgh House Press, London 1964). Doch fand die Theorie auch noch in den siebziger Jahren weitere Verbreitung, vgl. P. Gheddo, *Why is the Third World Poor?* (Orbis, New York 1973) 30–37 und an mehreren Stellen.

<sup>6</sup> Vgl. die bedeutsamen Dokumente in V. Fabella (Hg.), *Asia's Struggle for Full Humanity* (Orbis, New York 1980).

<sup>7</sup> AaO. 75–95.

<sup>8</sup> Vgl. *Voices from the Third World*, Bd. II, Nr. 1, Juni 1979.

<sup>9</sup> Mt 3, 13–17 und Parallelstellen; Mk 10, 38. 39; Lk 12, 50. Als theologische Abhandlung zu diesem Thema siehe meine Arbeit «The Mission of the Local Church and the Major Religious Traditions», ein Vorlesungsscriptum aus dem *The Sedes Seminar* (März 1981, Rom), derzeit im Druck (Orbis, New York).

<sup>10</sup> Vgl. M. R. Spindler, *Recent Indian Studies of the Gospel of John: Puzzling Contextualization: Exchange Bd. IX*, Nr. 27, Dezember 1980, 1–56.

<sup>11</sup> Eine ausgezeichnete Untersuchung über diese «Christologien» bietet M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of Indian Renaissance* (SMC, London 1969) und S. J. Samartha, *Hindus vor dem Universalen Christus = Beiträge zu einer Christologie Indiens* (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

### ALOYSIUS PIERIS

1934 geboren. Aus Sri Lanka stammend. Jesuit. Gründer und Leiter von TULANA, einem buddhistisch-christlichen Forschungs- und Begegnungszentrum in Kelaniya, einem Vorort von Colombo. Fachmann für klassische Indologie mit Spezialisierung in Buddhologie. Derzeit mit einem weitgespannten Forschungsprojekt über mittelalterliche philosophische Pali-Literatur (buddhistisch) befaßt. Mit der Veröffentlichung einer Reihe von Arbeiten zu diesem Themenbereich wurde schon begonnen. Außerdem Veröffentlichungen zur «Kontextualisierung» der Theologie in Asien. Mitherausgeber von *Dialogue*, einer internationalen Zeitschrift für Buddhisten und Christen (herausgegeben vom Ecumenical Institute in Colombo). Früher Lehrtätigkeit an verschiedenen Hochschulen in Europa und in den USA (u. a. Päpstliche Universität Gregoriana, Rom, und Graduate Theological Union, Berkeley). Derzeit Professor für Asiatische Religionen und Philosophien am East Asian Pastoral Institute in Manila. Als theologischer Berater der Christian Worker's Fellowship in Sri Lanka während der letzten 13 Jahren mit der Organisation von buddhistisch-marxistisch-christlichen Dreiergesprächen und Begegnungen befaßt. Anschrift «TULANA», St. Joseph's Estate, Nungamugoda, Kelaniya, Sri Lanka.