

Aloysius Pieris

Hat Christus einen Platz in Asien?

Ein umfassender Überblick

Dieser Aufsatz versucht zu artikulieren, wie die Antwort einer engagierten und bewußt lebenden Minderheit asiatischer Christen auf die oben gestellte Frage lauten könnte.

Offensichtlich muß diese Frage aber noch weiter differenziert werden: Welcher Christus und warum? Hier haben wir die verschiedenen «Christusse» auszusortieren, die auf Asiens Gefolgschaft Anspruch erheben, und zwar insbesondere

- ▶ den eurokirchlichen Christus der offiziellen Kirche;
- ▶ den nichtwestlichen Christus der Gelehrten und Intellektuellen;
- ▶ und schließlich den wirklich asiatischen Christus.

Die Antwort der Geschichte auf die einleitende Frage ist jedenfalls hart und eindeutig: Sie haben samt und sonders keinen Platz in Asien, aber jeder von ihnen aus einem anderen Grund. Da die Geschichte eine zuverlässige Lehrerin ist, habe ich ihrem Urteil das Recht zugestanden, meiner Untersuchung die Themen vorzugeben.

Asien ist für das Christentum immer unzugänglich gewesen: Bloße drei Prozent der Asiaten haben sich nach Ablauf von zwei Jahrtausenden zu ihm bekehrt. Dies hat seinen Grund nicht notwendigerweise und in erster Linie in der Tatsache, daß Christus im Zusammenhang mit der europäischen Kolonisierung auf den Plan trat. Ebenso wenig hätte ein «einheimisch gemachter» Christus die Asiaten überlistet, das Christentum anzunehmen. Im ersten und zweiten Teil meines Beitrags werde ich Zweifel an diesen Behauptungen äußern, um so die wirkli-

che Fragestellung für unsere Überlegungen in Teil drei und vier herauszuschälen.

I. Der eurokirchliche Christus der offiziellen Kirche

Getragen von den Wogen der Kolonisierung, schwang sich der eurokirchliche Christus in Lateinamerika und etwas später auch in den nicht islamisierten Stammesgebieten Afrikas und weiterhin auch in Ozeanien zur beherrschenden Macht auf. Warum aber gelang es ihm dann nicht, auch Asien einzunehmen — außer in einigen wenigen engbegrenzten Gebieten? Ich möchte hier eine schon früher von mir vorgelegte Deutung dieses eigenartigen Phänomens wiederholen¹.

Meine Deutung setzt voraus, daß es zwei Typen von Religiosität gibt: den kosmischen und den metakosmischen Typ. Zum ersten Typ sind alle Kulturen zu zählen, die auf Stammes- und Clanzugehörigkeit aufbauen und deren Religiosität in der Verehrung der Natur und ihrer Kräfte besteht, entweder in Gestalt eines göttlichen Wesens oder in Gestalt eines Komplexes solcher Wesen. Dieses Göttliche ist dabei so sehr Teil der Welt, daß man ihm auf den Wegen einer ökologischen Spiritualität begegnen kann. Eine pejorative falsche Bezeichnung dafür lautet «Animismus». Die Verehrung der Geister und kosmischen Mächte wie der *Bons* (in Tibet), der *Devas* (in Südasien), der *Nats* (in Burma), der *Phis* (in Thailand, Laos und Kambodscha), der Geister der Ahnen (in den konfuzianischen Kulturen Koreas, Chinas und Vietnams), der *Kamis* (im schintoistischen Japan) usw. ist ein konstitutives Element dieser Religiosität.

Zum metakosmischen Typ gehören die sogenannten großen Religionen, die die «Existenz» eines transzendentalen Horizontes des innerweltlichen Geschehens postulieren (des *Brahman-Atman*, des *Nirwana*, des *Tao* usw. in den «gnostischen» Religionen; des *Jahwe* bei Mose, des *Abba* bei Jesus, des *Allah* bei Muhammad in den drei «Agape-Religionen», eines Horizontes, der den Menschen heilbringend nahekommt, entweder durch befreiende Erkenntnis (*gnósis*) oder durch erlösende Liebe (*agápe*).

Der Mechanismus, der in der Ablehnung Christi in Asien wirksam ist, könnte scherzhaft als die «Helikoptertheorie der Expansion von Religionen» bezeichnet werden. Diese Theorie

gründet auf vier geschichtswissenschaftlichen Beobachtungen:

1. Die erste Beobachtung besagt, daß die metakosmischen Religionen Helikoptern gleichen, wobei die kosmischen Religionen als die natürlichen Landeplätze dienen. Ihre Begegnung stellt eine gegenseitige Bereicherung dar, da sie einander ergänzen. Darum gibt es auch keine radikale Bekehrung der einen zu den anderen. So gesehen, bedeutet «Inkulturation» nichts anderes, als daß eine metakosmische Religion ihren naturgegebenen Ort der Einwurzelung in einer kosmischen Religion findet. Das ist die Art und Weise, wie alle nichtchristlichen Religionen sich in den verschiedenen Teilen Asiens ausgebreitet haben. Die Ausbreitung des Christentums auf den Philippinen — wie auch in Afrika und Lateinamerika — scheint ebendiesem Muster gefolgt zu sein.

2. Einen zweiten Trend kann man, wie es scheint, auf diese Formel bringen: Wer zuerst kommt, wird zuerst bedient. Der Buddhismus kam vor dem Christentum nach Thailand. Das Christentum kam auf den Philippinen in solche Gebiete, wo ihm keine andere metakosmische Religion zuvorgekommen war. Das ist der Grund, warum Thailand heute buddhistisch ist und warum die Philippinen heute christlich sind. Der tantrische Hinduismus in Java gehört zum Typ der kosmischen Religionen, und so hatte es der Islam nicht so schwer, seine Kultur zu durchdringen.

3. Für gewöhnlich ist es so, daß, wenn einmal ein Helikopter gelandet ist, kein anderer Helikopter auf demselben Landeplatz landen kann. Das bedeutet z. B.: Die Philippinen werden kein buddhistisches Land werden, ebenso wie Thailand nicht christlich werden wird. Mit anderen Worten: Massenbekehrungen von einer metakosmischen Religion zu einer anderen sind unwahrscheinlich. Nur wo noch kosmische Religiosität vorherrscht (z. B. in Ozeanien und gewissen Enklaven von Laos und Kambodscha und in den Gebieten mit Stammeskulturen in Indien sowie in gewissen Teilen Koreas, wo der Buddhismus mehr konfuzianistischer als metakosmischer Art ist), gibt es deutliche Anzeichen dafür, daß das Christentum Durchbrüche erzielt. In gewissen Teilen Indonesiens (Nordsumatra, Ambonia, Molukken) hat das Christentum wahrscheinlich deshalb einige Millionen Neubekehrter gewonnen, weil eine kosmische

Religiosität stärkeren Einfluß auf die Massen hatte als der Islam. Die anderen Regionen Asiens würden es nicht zulassen, daß das Christentum die Oberhand in seinen religiösen Kulturen gewänne.

4. Die Möglichkeit, daß ein Helikopter mit Gewalt von seinem Landeplatz verdrängt wird, ist nicht ausgeschlossen. Eine metakosmische Religion könnte eine andere dadurch verdrängen, daß sie auf längere Zeit kontinuierlich politischen oder militärischen Druck ausübt oder auch mittels demographischer Verschiebungen (d. h. durch eine Art Kolonisierung in Form von Einwanderung). Die Geschichte der Religionen in Mittel- und Westasien weist tatsächlich Beispiele dieser Art in Hülle und Fülle auf.

Diese vier Trends, die keineswegs als absolute Größen zu verstehen sind, die aber ein historisch zu beobachtendes Grundmuster der Ausbreitung von Religionen markieren, erklären, warum das koloniale Christentum in den meisten Regionen Asiens keine Wurzeln geschlagen hat. Es ist nicht notwendigerweise der koloniale Beigeschmack Christi, der abgelehnt wird, denn wir können feststellen, daß seine eurokirchliche Gestalt in kosmischen Kulturen, die heute christiansiert sind, mit vollem Erfolg inthronisiert worden ist.

Tatsächlich aber macht die Enzyklika *Redemptoris missio* Asien als ein mögliches Feld für eine quantitative Ausbreitung des Christentums aus (RM 37). «Öffnet die Tore für Christus!», lautet ihr Aufruf (RM 3). Unsere auf den oben referierten Beobachtungen gründende Prognose besagt, daß die Kulturen, welche die großen Religionen absorbiert haben — und das sind mehr als 90 Prozent Asiens — keinen Platz haben für Christus, es sei denn als eine unter vielen anderen kosmischen Mächten, d. h. eher als eine weitere Gottheit im Pantheon der kosmischen Mächte denn als den einen Herrn und Erlöser.

II. Der nichtwestliche Christus der Intellektuellen

Im Brennpunkt unseres Interesses stehen hier hauptsächlich Versuche einiger einzelner Christen oder auch von Gruppen von Christen, aus den vorgegebenen theologischen Denkformen auszubrechen, um das Christus-Ereignis innerhalb des Horizontes der anderen asiatischen Re-

ligionen und Kulturen zu vermitteln. Wir möchten hier über vier solcher Versuche nachdenken, zwei in China und zwei in Indien.

Der erste Versuch auf unserer Liste ist — um es so zu formulieren — «der buddhistische Christus» der nestorianischen Kirchengemeinschaft, die von 635 bis 845 in China eine Blütezeit erlebte. Wir könnten ihr Experiment als «Inreligionisation» — im Unterschied zur «Inkulturation» — bezeichnen², wobei wir uns für unser Urteil auf erhalten gebliebene Berichte stützen können³. Inkulturation ist — wie wir oben erklärt haben — das Eindringen einer metakosmischen Religion in das Ethos einer kosmischen Religion, ohne daß damit die metakosmische Religion in Frage gestellt würde. Beim nestorianischen Experiment aber sehen wir, wie eine metakosmische Religion (das Christentum) eine neue asiatische Identität inmitten des Idioms und des Ethos einer anderen metakosmischen Religion (des Buddhismus) entwickelt — etwas, das aus dem Rahmen des oben (I.) geschilderten Musters von Beobachtungen herausfällt.

So war die christliche Soteriologie zum ersten Mal im Begriffsrahmen der buddhistischen Weltsicht neuformuliert worden, indem das Avalokitesvara/Kuan-Yin-Modell dazu verwendet worden war, eine «buddhistische Christologie»⁴ zu entwickeln. Um die kühne Originalität dieses Experiments würdigen zu können, muß man es auf dem Kontrasthintergrund des Synkretismus der Manichäer des dritten Jahrhunderts sehen, welche die Person Jesu in einem Dickicht von buddhistischen Bezeichnungen und Begriffen verschwinden ließen⁵.

Offensichtlich machten die Nestorianer in anderen Teilen Asiens ganz andere Erfahrungen, und die Dokumente ihrer führenden Zentren in Mesopotamien belegen sowohl dialogische als auch feindselige Beziehungen zum Buddhismus⁶. Wenn die Zeit des «buddhistischen Christus» nicht länger dauerte als etwa zwei Jahrhunderte, so war dies nicht irgendwelchen kirchlichen Interventionen zuzuschreiben, sondern dem im Jahre 845 von Kaiser Wozong verfügte rigorosen Verbot aller sogenannten «fremden Religionen», zu denen sowohl der Buddhismus als auch das Christentum gehörten.

Daher haben wir nicht die Möglichkeit, festzustellen, inwieweit der «buddhistische Christus» der nestorianischen Gelehrten der Masse

der Chinesen zugesagt hätte. Wir können nur vermuten, daß die nestorianische Christologie und das Zeugnis des monastischen Lebens in dieser christlichen Gemeinschaft vieles beigetragen haben zum Entstehen dieses «buddhistischen Christusbildes», das aber dennoch tot und in den literarischen Werken und Inschriften der Vergangenheit begraben bleibt.

Der zweite Durchbruch erfolgte tausend Jahre später mit der Ankunft von Matteo Ricci in China. Während er den Buddhismus als unvereinbar mit dem Christentum ablehnte, baute er weiter auf der kosmischen Religiosität des Konfuzianismus, und so wählte er mehr den Weg der Inkulturation als den Weg der «Inreligionisation», wie wir es heute rückblickend formulieren können.

So wie Ricci in China ein gelehrter Mandarin wurde, so wurde Roberto de Nobili in Südindien ein brahmanischer Sanyasi. Diese beiden Männer gewannen viele Menschen für das Christentum und gründeten christliche Gemeinden. Hier war es das mangelnde Verständnis innerhalb der Kirche, das diesen Bemühungen ein Ende bereitete. Wenn sie nicht unterdrückt worden wären, was wäre dann wohl das Schicksal derartiger Gemeinschaften in Rotchina mit seinem antikonzufuzianistischen Kommunismus oder im modernen Indien mit seiner wachsenden antibrahmanischen Bewegung der ihre Rechte anmeldenden Dalit (mehr dazu siehe unten!) gewesen?

Was Rotchina betrifft, wo Ricci immer noch etliche Verehrer hat, so wissen wir, daß die Patriotische Kirche nach einem Christus suchte, der im Rahmen des antikonzufuzianistischen Sozialismus⁷ eine chinesisch-kirchliche Prägung haben sollte, während die Untergrundkirche solche Versuche als treulosen Kompromiß mit einer atheistischen Ideologie ablehnte und ihre Treue zu Christus im Einklang mit ihrem ererbten kirchlichen Stil eines von der Beziehung zu den westlichen Kirchen geprägten Selbstverständnisses bekannte. Die Gesamtkirche wartet voller Spannung ab, wie die chinesischen Christen diesen Konflikt lösen werden, welche Art von Christus aus dieser Versöhnung hervorgehen wird und welche Stellung einem solchen Christus in diesem gigantischen Teil Asiens zukommen wird. Diese Frage wollen wir daher in unserem Aufsatz keiner kritischen Bewertung unterziehen.

In Indien waren ebenfalls neue Entwicklungen zu beobachten. Als de Nobilis Werk im Dunkel der Vergangenheit verschwunden war, trat eine neue Christusgestalt auf den Plan: der gnostische Christus der Hindu-Renaissance des 19. Jahrhunderts, ein Gottmensch, in dem das Göttliche und das Menschliche sich einer mehr moralischen als einer ontologischen Einheit erfreuten, ein Christus, der wohl von seinem kirchlichen «Leib» getrennt sein mochte, der aber dafür dem Idiom des metakosmischen Hinduismus vertraut war.

Bezeichnenderweise verdankte dieser Christus sein Entstehen meist den Federn wohlmeinender hinduistischer und christlicher Gelehrter der sogenannten höheren Kasten. Verständlicherweise konnten die großen Massen der Hindus von diesen Versuchen überhaupt nichts bemerken, und auch bei der Elite der Hindus wurde diese neue Inkarnation nicht von allen begeistert willkommen geheißen⁸. Gleichzeitig zeigte sich die Gesamtkirche nicht bereit, sich diese Bestrebungen zu eigen zu machen. Man fragt sich, ob dieser indische Christus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts außerhalb der historischen Abhandlungen, die sich mit dieser Epoche befassen, überhaupt noch weiterlebt.

Um es zusammenzufassen: Keiner dieser vier Aspekte hat in den Herzen der Massen oder in den Köpfen der Mehrheit der heutigen Elite einen Platz gefunden. Die Gründe dafür sind, wie oben dargelegt, unterschiedlicher Art.

Was die Echtheit dieser vier «Christusse» betrifft, so bieten sich uns zwei Weisen der Bewertung an: Die eine bestünde in einer langwierigen und mühsamen Analyse des christologischen Wertes dieser Schöpfungen; die andere, die ich empfehlen möchte, bestünde darin, sie dem asiatischen Christus an die Seite zu stellen und an ihm zu messen.

III. Der asiatische Christus

Der «asiatische Christus» ist meine Abkürzung für den «Christus Asiens», den die Bischöfe Asiens in ihrer Liturgie während der Panasiatischen Konferenz im Jahr 1974 ansprachen. Im Mittelpunkt meines Interesses aber steht hier nicht so sehr die «asiatische Eigenart» dieses Christus als vielmehr die «Christushaftigkeit» solcher Kategorien von Asiaten, die allein seine asiatischen Züge freilegen können. Diese Ak-

zentsetzung hat mich dazu geführt, vier solcher Kategorien zur Diskussion auszuwählen.

1. Der zerbrochene Leib des indischen Christus

Die Demütigungen des zerbrochenen Christus Indiens sind seit den siebziger Jahren in das hineinverwoben worden, was als die *Dalit-Theologie*⁹ bekannt geworden ist. *Dalit* bedeutet etwas Zerbrochenes, etwas, auf dem herumgetrampelt wird, etwas, das zerstört ist — und zwar durch das in Indien herrschende schändliche System der Unterscheidung zwischen hohen und niederen Kasten und solchen Kasten, die als «scheduled» (auf eng umschriebene soziale Rollen festgelegt) bezeichnet werden¹⁰. Das schwache Selbstwertgefühl der Unberührbaren und Ausgestoßenen hat seinen Grund in jahrhundertelanger grausamer Ausgrenzung hinsichtlich Wohnbezirken, Bildung, Ehefähigkeit, Nahrung, Bestattung, Zugang zu Wasser und selbst zu den Tempeln; ferner in einer tiefgreifenden Stigmatisierung als angeblich beschmutzte und beschmutzende Species von Unpersonen. Seit den siebziger Jahren hat man allen zurückgebliebenen Kasten, allen den Stammeskulturen angehörenden und landlosen Arbeitern, die im heutigen Indien den Primärsektor der Dienstleistungsarbeiten darstellen, schrittweise den Namen «Dalit» zugestanden.

Mahatma Gandhis herablassende Bezeichnung der «Unberührbaren» als «Harijan» («Gottes Leute») erschien den aufgeklärten Kreisen unter ihnen als beleidigend. Sie weigerten sich, in das unterdrückerische, vom hinduistischen Kanonischen Recht (den *Dharma Sastras*) festgeschriebene Kastensystem kooptiert zu werden, in jenes System, das Gandhi mit unnachgiebiger Härte als sakrosankten unverletzlichen Teil der Hindureligion verteidigte. Dalit ziehen es vor, als diejenigen bezeichnet zu werden, die sie schon immer waren, als Dalit, als ein gebrochenes Volk. Diese Gebrochenheit meint vermutlich auch die zahlreichen Kastenspaltungen und Konflikte unter den Dalit selber¹¹. Die Haltung der christlichen Dalit ist eindeutig: Es ist mehr ihre Gebrochenheit als ihr Christsein, was ihre Identität und folglich auch ihre Christo-Praxis ausmacht.

Daher war in der Sicht der Dalit der gnostische Christus nur ein Phantom, das die hinduisierenden Christen sich geschaffen haben, wäh-

rend sie den Leib des wirklich indischen Christus mit Füßen traten. Jene großen Pioniere der «Einheimischmachung»¹² sehen sich heute vor das Gericht der Dalit gestellt. Selbst die christlichen Aschrams, die den Dialog mit der meta-kosmischen Religiosität des Hinduismus pflegen, ohne je dem zerbrochenen Christus die Möglichkeit zu geben, ein Wort der Herausforderung zu äußern, sind Komplizen in dieser Sünde gegen den Leib des Herrn! Und die «Dritte-Welt-Theologen» sind hart kritisiert worden, weil sie bloß von den indischen Armen im allgemeinen gesprochen haben, ohne im einzelnen auf die skandalös schlechte Lage der Dalit sogar innerhalb der Kirche einzugehen¹³. Denn man macht hier geltend, daß die große Mehrheit der Christen (in manchen Gebieten 60%, in anderen beinahe 90%) zu den Dalit gehört, daß aber 90% der Leitungsfunktionen in der Kirche und des Theologiebetriebs in den Händen einer Minderheit von Christen aus den «oberen Kasten» seien! Der zerbrochene Christus hat selbst in der Kirche keinen Platz, die daher auch eigentlich nicht der Leib *dieses* Christus sein könne!

Viele Dalit-Theologen lehnen die marxistischen Instrumente der Gesellschaftsanalyse, die einigen der «Dritte-Welt-Theologen» Indiens so teuer sind, ganz und gar ab. Denn sie können nicht nur darauf hinweisen, daß die indischen Marxisten nicht fähig waren, die Kastenstruktur zu verstehen — die meisten von ihnen gehörten zu den höheren Kasten und hatten keine Erfahrung erster Hand mit der Dalit-Realität —, sondern auch Marx' eigene Theorien über die indische Gesellschaft und ihre künftige Befreiung fußte zu sehr blindlings auf Ideologen wie Max Müller und auf den Verwaltungsberichten der britischen Kolonisatoren, die keine Insiderkenntnis des kastenverseuchten ländlichen Indien hatten.

Daher tritt in der Dalit-Theologie an die Stelle jenes Exodus-Textes, der den Befreiungstheologen so teuer ist, das Bekenntnis zu Israels historischen Wurzeln, Dtn 26,5-12: «Du aber sollst vor dem Herrn, deinem Gott, folgendes Bekenntnis ablegen: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns

harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starkem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten. . . .» Da das Dalit-Sein die konstitutive Dimension ihrer Theologie ist, ist der zerbrochene Christus, mit dem sie sich selbst identifizieren, dem sie nachfolgen und dem sie dienen, eine großenteils nichtchristliche Wirklichkeit! Daher ist ihre Beteiligung an der Dalit-Bewegung im allgemeinen ein wesentlicher Bestandteil ihrer Christo-Praxis.

Da dem Dalit-Christus nicht nur in der zivilen Gesellschaft, sondern auch in den christlichen Gemeinschaften ein Platz verweigert wird, richtet sich der Kampf sowohl gegen den eurokirchlichen Christus der offiziellen Kirche als auch gegen den Hindu-Christus der Mitglieder der Aschram-Bewegung, da beide die Konsequenzen fürchten, die von ihnen gefordert würden, wenn sie ihren Platz zugunsten des Zerbrochenen Christus räumten. Es gibt Gerüchte, daß gewisse Gruppen (nämlich Ordensgemeinschaften) sich dafür entscheiden wollen, «den Weg der Dalit zu gehen», und zwar sowohl in der Ausrichtung ihres Dienstes als auch bei der Werbung für ihren Nachwuchs. Wenn dies tatsächlich stimmt, wird die indische Kirche bald das Kreuz besteigen, an dem sie zunächst einmal zerbrochen werden wird, bevor sie zu einem Christus heranreift, nach dem Indien sich sehnt.

2. Der vom «Han» gepeinigter Leib des koreanischen Christus

In der Minjung-Theologie Koreas¹⁴ erscheint ebendieser Christus mit einem «vom Han gepeinigten Leib». Han ist eine Mischung aus vielen Dingen: aus einem Empfinden der Resignation angesichts unentrinnbarer Unterdrückung, Empörung über die Unmenschlichkeit des Unterdrückers, Zorn über sich selbst, weil man sich in diese hoffnungslose Situation verstrickt hat. . . , und einer Menge anderer Emotionen, die alle zusammen zu einer kraftvoll strömenden Quelle seelischer Energie werden, aus der ein revolutionäres Potential erwächst, sobald diese Energie in einer sozial organisierten Weise freigesetzt wird.

Im Alltagsleben wird diese revolutionäre Energie in kleinen Dosen freigesetzt durch rituelle Handlungen, die mit Hilfe von Schamaninnen oder Schamanen vollzogen werden. Die dramatischste Freisetzung von *Han* aber ist der Maskentanz, in welchem von den Minjung (dem unterdrückten Volk) ein prophetischer Humor geübt wird gegen die konfuzianische Elite und gegen die mit dem konfuzianischen System verbündeten Mönche (der metakosmischen Religion, welche in Korea gleichbedeutend ist mit dem Buddhismus). Dies ist eine symbolische Inszenierung des unverhohlenen Strebens der Minjung nach Freiheit.

Man unterscheidet zwischen *Daejung*, den halbbewußt lebenden Massen, und *Minjung*, dem seiner selbst bewußt gewordenen Volk¹⁵. Sind darin nicht auch zwei Momente im Leben des koreanischen Christus enthalten: das Moment der *Han*-Geplagtheit und das Moment der Freisetzung der *Han*-Energie des messianischen Volkes? Und stellt nicht der Übergang von dem einen zum anderen die eigentümliche koreanische Christo-Praxis dar?

Diese Spielart asiatischer Theologie entstand in ihrer gegenwärtigen Form erst in den siebziger Jahren in den Worten und Taten eingekerkelter und/oder gefolterter Bauern, Arbeiter, Studenten, Professoren und Journalisten, die ihre prophetische Rolle durch einen *reditus ad fontes* entdeckten, durch eine Rückkehr zu den alten (nichtchristlichen) koreanischen Quellen der Befreiung: zur Minjung-Tradition. Die Minjung-Theologie machte sich nur die gelebte Erfahrung der Minjung-Christen zu eigen, die sich wiederum die (nichtchristliche) Minjung-Tradition als solche zu eigen gemacht hatten.

Die Christianisierung der Minjung-Tradition geschah im 19. Jahrhundert auf eine solche Weise, daß man Korea als das erste Land in Asien bezeichnen kann, in dem die Samenkörner einer Befreiungstheologie gesät wurden. Zum ersten Mal empfing eine asiatische Nation die Bibel nicht als das heilige Buch der fremden Aggressoren — denn die kolonisierende Macht war für Korea das schintoistisch-buddhistische Japan und nicht der christliche Westen —, sondern als eine heilige Geschichte der Minjung. Während die Sprachen der koreanischen Gelehrten Japanisch und Chinesisch waren, hatte das Erscheinen der Bibel in koreanischer Sprache (und in der koreanischen Schriftart für das

Volk, das «Hangul») eine explosive Auswirkung auf die Minjung. Hier trat nun ein mit den Minjung solidarischer Gott auf den Plan, der das Wort von der Befreiung in ihrer eigenen verachteten Sprache und im volkstümlichen Idiom von erzählten Geschichten, Dramen und Gedichten verkündete, in einem Idiom, das so ganz anders war als die Fachsprache, deren sich der Gott der von den Missionaren erteilten Katechese bediente!

Daher war das koreanische Christentum von Anfang an ein Glaube, der politisch wirksam wurde, und es spielte eine bedeutende Rolle im nationalen Befreiungskampf, ganz anders als in anderen asiatischen Ländern, wo es die nichtchristlichen Religionen waren, die nationalistische Gefühle gegen die westlichen Kolonisatoren anstachelten. Kein Wunder daher, daß die Bücher Exodus und Daniel in Korea als möglicherweise subversives Schrifttum mit dem Bann belegt wurden!

Daraus können wir die Folgerung ziehen: Wenn die Bibel den Unterdrückten in Asien zugänglich gemacht wird, kann es leicht dazu kommen, daß sie zum Samen eines echt asiatischen Christentums wird, da sie ermöglicht, die besten (nichtchristlichen) Befreiungstraditionen Asiens in das Bewußtsein der Kirche aufzunehmen. Kein Wunder daher, daß es bei kirchlichen Amtsträgern konzertierte Aktionen mit dem Bemühen gegeben hat, den Glauben der koreanischen Christen zu entpolitisieren und zu privatisieren, und zwar nicht ohne Erfolge.

Selbst heute noch gibt es ein Zusammenspiel zwischen dem neokolonialistischen Flügel der Christen und den Vertretern einer auf bloße Entwicklung setzenden Ideologie mit dem Ziel, die führerlosen Massen (*Daejung*) davon abzuhalten, sich ihrer Ketten zu entledigen und ihre Rolle als ein messianisches Volk (*Minjung*) zu spielen. Der Pesach-Übergang vom Zustand des vom *Han* gepeinigten leidenden Gottesknechtes zur Heilstunde der Erhöhung mittels der Freisetzung des *Han* ist die einzige Art und Weise, wie der asiatische Christus sich in Korea als der Bund zwischen Gott und den Unterdrückten erweisen kann. Was diese koreanische Christophanie hindert, ist die perverse Ordnung des Mammons, die einzig und allein einem Christus ohne Kreuz einen Platz reserviert, einem Christentum, das sich in dieser Ordnung bequem eingerichtet hat.

3. Die ihre Mutterbrust darbietende Christa der asiatischen Frauen

Die asiatischen Frauen haben keinen wirklich angesehenen Platz in der Gesellschaft, selbst dort nicht, wo sie sich selbst bis zur Erschöpfung abarbeiten im Dienst von Männern: daheim und in Büros, auf den Feldern, in den Wäldern und Fabriken; in Freizeiteinrichtungen und Nachtclubs; und natürlich auch in Tempeln und Kirchen. Ihre Christushaftigkeit ist von Hyung Kyun Chung in ihrem Farbholzschnitt «Koreanische Christa» kraftvoll wiedergegeben worden: als eine Schamanin, die mit ausgebreiteten Armen an einem Kreuz hängt und auf einem Lotus thront, mit einem Schwert in der einen Hand und einer Schale voll Reis in der anderen; die von einem Speer durchbohrte Seite des Gekreuzigten, aus der die Wasser des Geistes entspringen, wird in abgewandelter Form so dargestellt: eine unbedeckte (weibliche) Brust, allzeit bereit, Kinder zu stillen.

Dieses Bild betont nachdrücklich die Tatsache, daß eine Schamanin zwar in der Gesellschaft keinen angesehenen Platz einnimmt, daß sie aber nach wie vor für die Massen der vom *Han* gepeinigten Frauen die am leichtesten zugängliche Quelle des Trostes und der Erleichterung ist. Sie ist die «Priesterin des *Han*»¹⁶. Hyung Kyun Chung dehnt diese Beobachtung auf alle kosmischen Religionen Asiens aus und bemerkt dazu: «Die Tatsache, daß es von Frauen bestimmte Volksreligiosität in Asien — wie das koreanische Schamanentum, den volkstümlichen Buddhismus in China, der die Kwan In (eine Göttin) verehrt, den Kult der Ina (einer Muttergöttin) auf den Philippinen — gibt, ist ein machtvoller Beweis für den Widerstand von Frauen gegen die patriarchalischen Religionen.»¹⁷ Hier könnte man auch noch die Kali oder Pattini Südasiens oder andere weibliche Manifestationen der göttlichen Gerechtigkeit nennen, welche die Armen und Hilflosen gegen ihre Bedrücker anrufen¹⁸.

Man beachte, daß alle diese Kulte zur kosmischen Ebene der großen asiatischen Religionen gehören. Denn alle metakosmischen Religionen dulden oder empfehlen gar in ihren Heiligen Schriften und in ihren Traditionen den Patriarchalismus. Ebenso wie das Kastensystem ist auch der Sexismus eine Form religiöser und nicht bloß sozioökonomischer Unterdrückung.

Oft, wenn auch nicht immer, geschieht es am kosmischen Ende des asiatischen religiösen Spektrums (in der Volksreligiosität), daß Frauen religiöse Symbole entdecken, die ihnen dazu dienen können, direkt oder indirekt gegen ihre Sklavinnenrolle zu protestieren oder sich selbst innerhalb der Religionen einen gewissen Freiraum zu schaffen.

Der kosmische Zugang zum Feminismus unterscheidet sich vom säkularistischen Zugang. Letzterer spiegelt die Antireligion von Feministinnen wider, die auf den Antifeminismus der Religion reagieren. Der «kosmische» Zugang dagegen ist eine Mischung von Erdverbundenheit, Weiblichkeit und Religiosität der Armen. Das Engagement von Frauen aus den unterdrückten Klassen in ökologischen Bewegungen¹⁹ ist daher ein Zug des asiatischen Feminismus, der diesen vom Feminismus anderer Regionen unterscheidet.

Daher gibt es in Asien eine Tendenz, sich theologisch anzueignen, was früher einmal als «volkstümliche» (und in unserem Sprachgebrauch als «kosmische») Religiosität verdammt wurde. Denn dies ist die Religiosität aller vier hier erwähnten Kategorien von Armen in Asien. Es ist die Spiritualität des asiatischen Christus, unter dessen Gliedern Diskriminierungen der Art wie «Mann oder Frau, höhere Kaste oder niedere Kaste, christlich oder nichtchristlich» (Gal 3,28!) weniger Gewicht haben als unter denen, die diesem asiatischen Christus seinen Platz verweigern.

4. Der «Dritte-Welt-Christus» Asiens

Daß die Bezeichnung «Dritte Welt» heute immer noch verwendet wird, irritiert Menschen, die meinen, dieser Begriff habe seit dem Zusammenbruch der «Zweiten Welt» seinen Sinn verloren. Das ist so, weil sie die Bezeichnung «Dritte» rein numerisch verstehen, als die Nummer drei in einer Zahlenreihe, während sie doch in ihrer originalen (französischen) Prägung «etwas sowohl von der Ersten als auch von der Zweiten Welt Verschiedenes» meinte, einen «dritten Weg», das gesellschaftliche Leben zu organisieren, eine Alternative zu den beiden anderen Modellen — ein Wortsinn, der auch auf die Bewegung der «Blockfreien» inspirierend wirkte²⁰. Zweitens zielt dieser Begriff auch auf die «Zwei-Drittel-Welt», auf die notleidenden

Massen in den überbevölkerten Ländern, welche die übergroße Mehrheit der Menschen auf unserem Planeten bilden. Ferner schließt er den Gedanken ein, daß diese Welt der Armen in Wirklichkeit das Abfallprodukt einer von der Ersten Welt angeführten Plutokratie ist.

Diesen drei Bedeutungsinhalten fügen die afroasiatischen und lateinamerikanischen Theologen eine vierte, biblisch-christologische Bedeutung hinzu: «Dritte Welt» steht für die Gedeimtigsten dieser Erde, die Gott erwählt hat als Bundespartner in seinem Plan der Befreiung der Menschen. Dies ist auch der Christus, in dem Jesus als in den Gliedern seines Leibes weiterlebt; durch ihn und mit ihm und in ihm allein ist die Kirche berufen, ihre Sendung immer aufs neue aufleben zu lassen und eben dadurch ihre Identität als Kirche immer neu zu schaffen.

Die unter einer Hungersnot leidenden Kinder Jakobs, die sich auf der Suche nach wirtschaftlicher Hilfe nach Westen wandten und ins reiche Ägypten kamen, um dann doch nur die politischen und kulturellen Sklaven des Geberlandes zu werden, wurden von Jahwe auserwählt, einen «dritten Weg» zu gehen, indem sie zur Gemeinschaft wurden in einem Land, das bezeichnenderweise genau in der Mitte lag zwischen Ägypten und Babylonien, den beiden Supermächten jener Zeit. Von daher ist es zu verstehen, daß heute die Dritte Welt, die von ihrem Partner Jahwe dazu berufen ist, den Traum von einer neuen Welt der Gerechtigkeit und der Liebe zu verwirklichen, zu einer theologischen und sogar christologischen Herausforderung geworden ist, da die Glieder des Leibes des «Dritte-Welt-Christus» in ihrer Mehrheit Asiaten und Nichtchristen sind.

IV. Der asiatische Christus: Ein Zeichen des Widerspruchs

Asiatische Theologien entwickeln sich in einem dialektischen Prozeß der Lösung verschiedener Konflikte, deren vier im folgenden näher herausgearbeitet werden sollen. Die asiatischen Christen brauchen sowohl Zeit als auch die Freiheit, diese Konflikte auf ihre eigene Weise zu lösen.

1. Die drei Christusse im Konflikt miteinander

In einer traditionellen Christologie (durch die ich die asiatische Fragestellung dem Rest der

Kirche verständlich machen kann) ist «Christus» eine Art «Sammeltitel», der all das absorbiert hat, was wir Glaubende seit der Zeit der österlichen Auferstehungserfahrung Jesus jemals zugesprochen haben. Die für unseren Zweck entscheidenden Elemente sind diese drei: Der Christusname, der sich teilweise überschneidet mit dem Namen des Dreifaltigen Gottes (Gottes heilschaffende Anwesenheit in der Geschichte), wie es sich in den frühesten asiatischen (nämlich den syrischen) Anaphoragebeten zeigt; Christus als der auferstandene Jesus, verbunden mit seinem irdischen Leib, der Kirche, wie er sich in der paulinischen Katechese zeigt; Christus als die Fortdauer der Geschichte Jesu auf Erden im Leben und in den Kämpfen der Armen und Enteigneten, die als die Opfer menschlicher Mißachtung auch die eschatologische Gerichtsinstanz für die Völker sind (Mt 25,35ff).

So ist der vorwiegend «nichtchristliche» Charakter des Christus zu einem bestimmenden Faktor in den vier Spielarten asiatischer Theologie, wie wir sie im Teil III unseres Beitrags dargestellt haben, geworden. Dies bereitet kein Problem, wenn wir an dem traditionellen Glauben festhalten, daß, wenn auch an Jesus alles Christus ist, so doch am Christus nicht alles Jesus ist (*Jesus est totus Christus, non totum Christi*). Jesus kann nur dann zur Vollgestalt des Christus wachsen, wenn alle seine Glieder (von denen die meisten Nichtchristen sind) zusammen mit dem ganzen Kosmos so wie er selbst dafür streiten — und wenn nötig, unter Einsatz des Lebens —, daß Gottes Reich auf Erden beginnen kann.

Die christlichen Mitglieder von «menschlichen Basisgemeinschaften» (*basic human communities*) wirken auf der Grundlage dieser Christologie; und im Licht dieser Christologie ist zu den drei oben (Teil I) behandelten Bildern folgendes festzustellen: Der Christus der offiziellen Kirche ist nicht nur europäisch, sondern auch klerikal-kirchlich, d.h. er ist eine schwerfällige Körperschaft, ein Leib, der den Blick auf sein eigenes Haupt, welches Jesus ist, verstellt. Der nichteuropäische Christus der asiatischen Elite aber leidet an dem anderen Extrem, nämlich daran, daß er unkirchlich ist; er ist ein Haupt ohne Leib, ein verstümmelter Jesus, der vom ganzheitlichen Christus abgetrennt ist. Im Unterschied zu diesen beiden ist der asiatische Christus (wie er von den menschlichen Basisge-

meinschaften erkannt und verkündigt wird, und wie diese ihm dienen) — der bisweilen auch der nichtchristliche Christus genannt wird — der echte Leib, wenn er sein Haupt auch noch nicht mit Namen genannt hat.

2. Zwei Missiologien im Konflikt miteinander

Es ist daher verständlich, daß die Fragestellung der asiatischen Theologie zum Entstehen zweier im Konflikt miteinander liegender Missiologien geführt hat, in denen sich die drei unterschiedlichen Christusbilder widerspiegeln. Die eine definiert Mission als die Aufgabe, auf die eine oder andere Weise *Christus in Asien einen Platz zu verschaffen*; die andere versucht die Konsequenzen daraus zu artikulieren, daß *Christus als derjenige* erkannt und verkündigt wird, *der keinen Platz in Asien hat*.

Der eurokirchliche Christus war gerade im Begriff, dank der nachkonziliaren Entwicklung der Theologie der Ortskirche aus Asien zu verschwinden, als nämlich der Gedanke an eine Mission zur Christianisierung Asiens etwas zurücktrat zugunsten des Gedankens an eine Mission zur Asiatisierung des Christentums. Einige asiatische Kirchen, die es ablehnten, bloße Verlängerungen des westlichen Patriarchats zu sein, bemühten sich darum, ein für alle Asiaten verstehbares Zeichen und ein für alle zugängliches Mittel des Reiches Gottes zu sein, wie es in Asien seit unvordenklichen Zeiten erfahren wurde.

Nun, das erste Opfer dieser neuen Ekklesiologie ist die Christologie, während der Proselytismus das zweite ist! Denn der «Christus Asiens», den die asiatischen Bischöfe bei ihrer Liturgie während ihrer Panasiatischen Konferenz im Jahre 1974 ansprachen, war doch allem Anschein nach schon in Asien gewesen, ehe noch die Kirche dort ankam, und er war und ist auch heute noch weit über die Grenzen der Kirche hinaus dort wirksam. Waren die Bischöfe sich wohl alle dessen bewußt, daß sie damit stillschweigend den «nichtchristlichen Christus» und seinen Anspruch an die Kirche Asiens anerkannten? Die christologischen Überlegungen, welche die neue Ekklesiologie begleiteten, führten zu Verwirrung in der Missiologie und zu mancherlei Besorgnis in der Kirche²¹.

Die Enzyklika *Redemptoris missio* ist ein Versuch, diese Befürchtungen eher zu bestärken als

sie zu beschwichtigen. Obwohl sie vieles von den konziliaren Lehraussagen wiederholt, offenbart sich in den einleitenden Abschnitten eine ganz andere versteckte Absicht. Man gewinnt den Eindruck, daß die Kirche, die ihren Zugriff auf den säkularisierten Westen verloren hat, dafür die Kontrolle über den religiösen Süden gewinnen möchte, der dabei ist, zum neuen Zentrum der Christenheit heranzuwachsen, und zwar sowohl im numerischen als auch im qualitativen Sinn, abgesehen davon, daß er zugleich die Arena von globalen Konflikten ist. Vermutlich in Anspielung auf die Missionen in Asien und den beiden Amerika im 16. Jahrhundert, die zu einer Erneuerung des kirchlichen Lebens in Europa beitrugen, wünschen sich die Verfasser der Enzyklika, daß der missionarische Eifer einen neuen Aufschwung erleben möchte, und zwar im Sinne des Missionsmodells der *plantatio ecclesiae*, welches, wie wir vermuten, eine quantitative Ausweitung der kirchlichen Herrschaft des westlichen Patriarchats in der Dritten Welt sichern soll.

Die Enzyklika warnt davor, den Akzent mehr auf das Reich Gottes denn auf die Kirche als vorrangiges Ziel der Mission zu setzen. Die Mission lautet, die Kirche auszubreiten, Asien dazu zu bringen, «Christus [d.h. dem eurokirchlichen Christus!] die Tore zu öffnen»! Dies ist eine Art von Missiologie, der es darum geht, überall in Asien für Christus einen Platz zu schaffen.

Etliche asiatische Theologen haben sich — wie oben gezeigt — ähnlich unsachgemäß geäußert. Sie haben sich bemüht, einen nichtwestlichen Christus zu *erfinden*, der einen «ansehnlichen Platz» in den Köpfen der religiösen Elite haben würde, statt die Christushaftigkeit der Armen Asiens zu *entdecken*, die wie Jesus keinen anständigen Platz haben, wo sie geboren werden könnten (Lk 2,7), keinen ansehnlichen Platz, wo sie leben und arbeiten könnten (Joh 1, 46), keinen sicheren Platz in ihrem eigenen Land, wo sie Zuflucht finden könnten vor unterdrückerischen Herrschern (Mt 2,13-14), und keinen ihnen selbst gehörenden Platz, an dem sie begraben werden könnten (Mt 27,59).

3. Zwei Weisen des Dienstes, die in Konflikt miteinander stehen

Daher ist es die Entdeckung der Christushaftigkeit von Asiens frommen (meist nichtchristli-

chen) Armen ohne Platz in der Gesellschaft, die ein neues theologisches Suchen entlang der oben erwähnten zweiten missiologischen Linie inspiriert hat. Das Ziel ist dabei nicht, einen Platz für den ortlos gemachten Christus zu schaffen, sondern sich dienend auf ihn einzulassen.

Nun aber können wir auch bei dieser Praxis des Dienens zwei Trends feststellen. Eine Gruppe versieht den *Heilungsdienst der Kirche am asiatischen Christus*. Die andere Gruppe sucht teilzunehmen an dem *prophetischen Dienst, den der asiatische Christus gegenüber der Kirche und der Gesellschaft leistet*. Der erste Trend wird nicht nur von Mutter Teresa und ihren Schwestern vertreten, sondern von unzähligen anderen Männern und besonders Frauen, deren heroische Nächstenliebe umso christlicher ist, als sie ohne Begleitung durch die Medien, welche sie auf Kosten der Armen vermarkten, getan wird. Diese Menschen tun ihre Arbeit innerhalb der kirchlichen Strukturen.

Die andere Art des Dienstes aber kann nur in den menschlichen Basisgemeinschaften gelingen, die an der Peripherie der offiziellen Kirche tätig sind. Das ist eine Mission, die keinen Trost und keine Befriedigung derart, wie ihn die Gruppen des erstgenannten Typs genießen, verschafft. Es ist vielmehr ein intensives Sich-Hineinbegeben des Glaubens in das Projekt der Befreiung von Menschen und des sozialen Wandels, das sich gründet auf den Glauben, daß die Ortlosigkeit des asiatischen Christus ein wesentliches Merkmal der Sünde ist, von der sowohl die zivile wie die religiöse Gesellschaft (einschließlich der Kirche) befallen sind.

Das ist der Grund, warum der asiatische Christus keinen Platz in diesem sündhaften System beansprucht; denn er ist selbst dessen Opfer und Richter zugleich, nicht sein Komplize. Die christliche Mission der Art, wie sie in den menschlichen Basisgemeinschaften artikuliert wird, fordert von den Gesellschaften Asiens eine Bekehrung zur Ordnung Christi. Die Taufe ist kein angemessener Mechanismus, um die Kirche auf Kosten des asiatischen Christus auszubreiten. Angemessene Mission besteht darin, «aus den Völkern Jünger zu machen» (Mt 28, 19), und zwar entlang des Kreuzwegs einer selbstlosen Anteilnahme, so daß das Leben jeden Volkes radikal neu geordnet wird entsprechend den Forderungen, die der asiatische Christus erhebt.

Die Tatsache, daß diese beiden Dienste getrennt voneinander geleistet werden, ist ein Hindernis für das Kommen des Reiches Gottes. Wenn der asiatische Christus nicht in Wort und Tat als Gottes Gericht über die Völker verkündigt wird, kann der Heilungsdienst nur dazu dienen, die sündhafte Ordnung zu verewigen (Mutter Teresa, Achtung!). Das prophetische Wirken von menschlichen Basisgemeinschaften aber kann zu ideologischer Routine durch Hoffnungslosigkeit führen, wenn nicht Heilungswunder ihr Wort von der Befreiung mit einem Hoffnungsstrahl erleuchten, d.h. mit Ausblicken in die eschatologische Fülle des Heils.

Die Versöhnung dieser beiden Gruppen ist von entscheidender Bedeutung auch für eine andere Zielsetzung, die der asiatische Christus fordert: für die Reevangelisierung der offiziellen Kirche durch die menschlichen Basisgemeinschaften — etwas, das die vermittelnde Tätigkeit von solchen fordert, die mit dem Amt der Heilung betraut sind und die innerhalb der kirchlichen Strukturen arbeiten. Daher unsere abschließende Beobachtung:

4. Der Konflikt zwischen Zentrum und Peripherie

Die offizielle Kirche hat aufgrund ihres Minderwertigkeitskomplexes ihre evangelische Sendung oft durch ihre Bündnisse mit den herrschenden Klassen kompromittiert, indem sie Institutionen unterhielt, die Eliten hervorbringen. Dem asiatischen Christus entfremdet, mag die Kirche so indirekt zu dessen Ortlosigkeit beigetragen haben. Die apostolische Autorität der offiziellen Kirche hängt ab von ihrer Kontinuität zu Jesus von Nazaret. Diese Kontinuität aber wird entstellt, wenn die Kirche keinen Leib in Einheit mit dem asiatischen Christus bildet. Die menschlichen Basisgemeinschaften bilden den Kanal, durch den die Kirche diese Verbindung wiederherstellen und ihre verlorene Autorität wiedergewinnen kann. Und so kann sie sich auch von den Ketten des eurokirchlichen Feudalismus befreien.

Denn in den menschlichen Basisgemeinschaften geschieht eine Aneignung der Geschichte Jesu als eines asiatischen Dramas der Befreiung. Die Mitglieder christlicher Kirchen (obgleich nur eine Minderheit in den menschlichen Basisgemeinschaften) erzählen diese Geschichte neu

als die Geschichte des asiatischen Christus, indem sie in Wort und Tat, in Liturgie und Leben erklären, «daß Jesus von Nazaret, dem sie nachfolgen, der fortlebende Christus ist, dem sie hier in Asien dienen». Das hierarchische Zentrum der Kirche ist der erste Adressat dieser «neuen Evangelisierung», die an der Peripherie stattfindet!

Eine solche Bekehrung des Zentrums aber ist, wie wir beobachtet haben, schwierig, wenn nicht die beiden Dienste (der Heilungsdienst *am* asiatischen Christus und der prophetische

Dienst *des* asiatischen Christus) zu einer einzigen Christo-Praxis verschmelzen.

Wenn dies geschieht, dann kann der asiatische Christus, dieser Stein, der der Kirche zum Anstoß werden und sie zu Fall bringen kann, zum Fels ihres Heils werden (vgl. Röm 9,32-33). Dann wird die Kirche keine Energie mehr verschwenden mit dem «Versuch, Christus in den Gesellschaften Asiens einen Platz zu bereiten». Sie wird sich vielmehr daran abarbeiten, «Asiens Gesellschaften, die keinen Platz für Christus haben, zu verändern».

¹ A. Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen*, (Theologie der Dritten Welt 9) (Freiburg/Brs. 1986) bes. 79-91 und 112-121.

² A. Pieris, aaO. 81.

³ Z.B. die katechetischen Schriften des Alopen, eines nestorianischen Missionars, der 653 n. Chr. von Mesopotamien her eintraf; ebenfalls die Schriften von Ching Ching (oder Adam, um seinen christlichen Namen zu nennen); außerdem die wohlbekannte Stele, die 781 n. Chr. von Yazdebouzd, Ching Chings Vater, errichtet wurde, dessen Familie aus Balkh, einer Hochburg des Buddhismus, stammte.

⁴ Eine gute Zusammenfassung mit Belegstellen findet sich bei David Scott, *Christian References to Buddhism in Pre-Medieval Times*, in: *Numen* XXXII/1 Juli 1985, 88-100.

⁵ Siehe Hans-J. Limkeit, *Jesus' Entry into Parinirvana. Manichean Identity in Buddhist Central Asia*, in: *Numen* XXXIII/2 Januar 1986, 224ff.

⁶ D. Scott, aaO. 91.

⁷ Eine sehr kompakte Analyse dieses Versuches findet sich bei K. Flinn, *Prophetic Christianity and the Future of China*, in: J. K. Hadden/A. Shupe (Hgg.), *Prophetic Religion and Politics* (New York 1984) 307-328.

⁸ Siehe Richard F. Young, *Resistant Hinduism. Sanscrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth Century India* (Wien 1981) 137-138.

⁹ Meine beiden Hauptquellen sind: M.E. Prabhakar (Hg.), *Towards a Dalit Theology* (Delhi 1989), und Arvind P. Nirmal, *A Reader in Dalit Theology* (Madras 1991).

¹⁰ Die Bezeichnungen «obere Kasten» und «untere Kasten» sind in der zeitgenössischen indischen Literatur ersetzt worden durch die weniger anstößigen Bezeichnungen «fortgeschrittene Kasten» und «zurückgebliebene Kasten».

¹¹ Siehe Ganshyam Sha, *Dalit Movement and the Search for Identity*, in: *Social Action* 40/4, Dezember 1990, 217-335.

¹² Z.B. Upadhyay, Sundhar Sing, Nehemia Gore, Krishna Pillai, Appasamy, Norman Vaman Tilak, Chencia, Chakkarai — um nur die wichtigsten Gestalten zu nennen — gehörten alle «fortgeschrittenen Kasten» an!

¹³ Immerhin muß hier daran erinnert werden, daß 1981 auf dem Treffen der «Ecumenical Association of the Third World Theologians (EATWOT)» in Delhi eine Anhörung zum Thema «Dalit» einen der Hauptpunkte des Programms bildete. Mit meinem Beitrag zu diesem Treffen (jetzt gedruckt in «Theologie der Befreiung in Asien», aaO. 161-199) habe ich dafür plädiert, daß der Kampf der Dalit und der Angehörigen von Stammeskulturen für ihre Befreiung ein wichtigeres Element einer asiatischen Theologie sei als die überbewertete Hindu-Renaissance.

¹⁴ Die Hauptquelle, auf die ich meine Überlegungen gründe, ist das Sammelwerk: *Minjung Theology. People as Subjects of History* (1981; überarbeitete Fassung: New York 1983).

¹⁵ Kwon Jin-Kwan, *Minjung Theology and Its Future Task for People's Movement*, in: *CTC Bulletin* (CCA, Hongkong, X/2&3, Mai-Dezember 1991) 16-22.

¹⁶ Chung Hyun Kung, *The Struggle to be the Sun again: Introducing Asian Women's Theology* (New York 1991) 66.

¹⁷ AaO., 112.

¹⁸ Zu der Zeit, da ich diesen Beitrag schreibe, wird berichtet, daß die Mütter, deren Kinder in Folterkammern in Sri Lanka verschwunden sind, sich häufig in den diesen Göttinnen geweihten Tempeln versammeln, um von ihnen ihr Recht zu erbitten und Befreiung von ihrem Schmerz zu suchen.

¹⁹ Siehe Gabriele Dietrich, *Women's Movement in India: Conceptual and Religious Reflections* (Bangalore 1988) 129-201.

²⁰ Siehe meine Arbeit: *Three Inadequacies in the Social Encyclicals* (ein Vortrag, den ich beim Asian Seminar on the Future of Catholic Social Thought im März 1992 in Hongkong, gehalten habe und der demnächst im Druck erscheint).

²¹ Siehe Felipe Gomez, *Uniqueness and Universality of Christ*, in: *East Asian Pastoral Review* 1983/1, 4-30; Aloysius Pieris, *Christology in Asia. A Reply to Felipe Gomez*, in: *Voices from the Third World*, XI/ 2, Dezember 1989, 155-172.

Aus dem Englischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALOYSIUS PIERIS

1934 in Sri Lanka geboren; Mitglied des Jesuitenordens; Gründer und Direktor des Tulana Research Centre in Kelaniya bei Colombo. Hat klassische Indologie studiert und sich in buddhistischer Philosophie spezialisiert. Herausgeber von «Dialogue», einer internationalen Zeitschrift für Buddhisten und Christen, die im Emmanuel Institute in Colombo erscheint. Veröffentlichungen: Zahlreiche Arbeiten aus den Gebieten Missiologie, Theologie der Religionen, asiatische Befreiungstheologie und Buddhologie. Er ist Gastprofessor für asiatische Religionen und Philosophien am East Asian Pastoral Institute in Manila. Als theologischer Berater der Christian Workers Fellowship (CWC) seit 1968 im buddhistisch-marxistisch-christlichen Dialog engagiert. Anschrift: Tulana Research Centre, Kohalwila Road, Gonawala-Kelaniya, Sri Lanka.