

# Das kirchliche Lehramt und die asiatischen Theologen

Georg Evers

Bevor wir mit einer kritischen Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem kirchlichen Lehramt und den asiatischen Theologen beginnen, ist es wichtig festzuhalten, dass die Christen in den asiatischen Minderheitenkirchen ihre Verbindung mit dem Papst und den römischen Institutionen sehr hoch schätzen. Teil einer weltumspannenden kirchlichen Gemeinschaft zu sein ist für die asiatischen Christen, die es innerhalb der religiösen Vielfalt in Asien nicht leicht haben, ihre eigene Identität zu finden und zu behaupten, von großer Bedeutung. Die geistliche und auch die finanzielle Unterstützung, die sie auf diese Weise erfahren, hilft ihnen bei dem Aufbau kirchlicher, schulischer und karitativer Einrichtungen und bei der Ausbildung von Priestern, Ordensleuten und anderen kirchlichen Mitarbeitern. In vielen asiatischen Ländern sind die Christen Verfolgungen ausgesetzt und werden häufig in der Ausübung der Religionsfreiheit durch Regierungen oder durch radikale religiöse Gruppierungen behindert. In diesen schwierigen Situationen sind sie dankbar für die Unterstützung, die ihnen durch Nuntien vor Ort oder durch römische Stellen zuteil wird. Die Zugehörigkeit zu einer großen Weltkirche hat allerdings auch die Kehrseite, dass die meisten asiatischen Ortskirchen – Ausnahme sind die Philippinen – immer noch nicht den kirchenrechtlichen Status von selbständigen Ortskirchen erreicht haben, sondern weiterhin in vielfältiger Weise von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker abhängig sind. Eine Form dieser Abhängigkeit ist die Kontrolle der kirchlichen Ausbildung und damit auch die Kontrolle der Arbeit der asiatischen Theologen durch die Kongregation für die Evangelisierung und noch direkter durch die Glaubenskongregation.

## Die Eigenart asiatischer Theologie

Bevor wir auf Einwände des kirchlichen Lehramts gegen einzelne Aspekte der asiatischen Theologie eingehen, sollen die zentralen Anliegen und Einsichten, welche asiatische Theologen in den letzten Jahrzehnten erarbeitet haben, knapp vorgestellt werden.<sup>1</sup> Typisch für den Ansatz asiatischer Theologen ist, dass ihm ein *holistisches Weltbild* zugrunde liegt, aus dem heraus sie von einer inneren Verbundenheit aller Elemente ausgehend sich für die Bewahrung oder Wiederherstellung einer ursprünglichen Harmonie einsetzen. Anders als in der westlichen Theologie, die oft einen immanenten Dualismus zwischen Körper und

Geist, Subjekt und Objekt und Natur und Gnade vertritt, gehen asiatische Theologen vom Prinzip einer grundlegenden Identität aus, nach der die tiefste transzendente Wirklichkeit zugleich die am tiefsten immanente ist. Daraus resultiert die Haltung einer großen Achtung vor dem Geheimnis der göttlichen Wirklichkeit und des Kosmos und das Bewusstsein um die Begrenztheit menschlicher Sprache und Begrifflichkeit, die letzte Wirklichkeit von Gott-Welt-Mensch auszudrücken. Deshalb haben asiatische Theologen eine gewisse Affinität für eine *negative Theologie*, in der sie eine Korrektur einer dogmatisch zu selbstsicheren und in Begrifflichkeit verliebten westlichen Theologie sehen. Je größer der Abstand von dem im religiösen Erleben ursprünglich gegebenen Erschauern vor der Un-ergründlichkeit der göttlichen Wirklichkeit wird, um so stärker wird die Versuchung, in Rekurs auf sprachliche „Begrifflichkeit“ dem Irrtum zu verfallen, die Wirklichkeit des göttlichen Geheimnisses ließe sich von Begriffen „erfassen“ oder „begreifen“. In der asiatischen christlichen Theologie spielt dagegen die *Kategorie der Erfahrung (anubhava)* eine große Rolle. Das Herausstellen der Kategorie der Erfahrung ist nicht in erster Linie als Antithese zum erkenntnistmäßigen Aspekt der göttlichen Offenbarung gemeint. Es ist vielmehr gewachsen auf der Grundlage einer tiefverwurzelten Tradition von Meditation und Eintauchen in das Geheimnis der letzten Wirklichkeit. Die Erfahrung der „Erleuchtung“ (*satori* oder *samadhi*) führt eher tiefer ins Schweigen, als dass sie nach Mitteilung drängt. Tiefste geistige Erfahrung verwehrt sich der eifertigen Mitteilung und verlangt nach Diskretion.

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 den religiös pluralistischen asiatischen Gesellschaften auseinandersetzen und 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 abspesen zu lassen, die Lösung dieser Problematiken allein im Rückgriff auf die klassische theologische Methode suchen zu sollen. Ihr Ansatz, den anderen Religionen und Kulturen zu begegnen, unterscheidet sich grundlegend von dem der westlichen Theologie, die „von außen“ an die Religionen heranging, um deren 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. Daher beanspruchen asiatische christliche Theologen, die kulturellen und religiösen Traditionen Asiens als *locus theologicus*, d.h. als Quelle (*source* oder *ressource*) für das eigene Theologietreiben, neben den klassischen Quellen von Heiliger Schrift, Tradition und Lehramt, benutzen zu dürfen. Auf der Suche nach einer asiatischen theologischen Methode werden Formen der Interpretation und Exegese von Heiligen Schriften im Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus, Taoismus und Islam daraufhin untersucht, inwieweit sich hier Elemente finden lassen, die in der biblischen Herme-

neutik und Exegese fruchtbar gemacht werden können. Der Gebrauch und die Funktion von Symbolen, Geschichten und Mythen in den asiatischen religiösen Traditionen bietet viele Anregungen für asiatische Theologen, die Fixierung auf philosophisch-dogmatische Formulierungen in der westlichen Theologie zu überwinden. Aus der langjährigen Erfahrung, als religiöse Minderheit innerhalb der kulturellen und religiösen Vielfalt Asiens leben und sich behaupten zu müssen, bejahen asiatische Theologen den *religiösen Pluralismus* zunächst als Gegebenheit. Zugleich versuchen sie aber auch, den tieferen theologischen Sinn, der darin liegt, zu ergründen und für das eigene theologische und kirchliche Selbstverständnis fruchtbar zu machen. In Asien sind die Menschen gewohnt, in einer kulturell und religiös pluralistischen Welt in einer Haltung von Toleranz und dem Aushalten von Gegensätzen zu leben. Monokulturell konditionierte europäische Theologen und Kirchenführer tun sich dagegen eher schwer mit der Annahme eines Pluralismus von Ideologien und Religionen. Asiatische christliche Theologen respektieren im stärkeren Maß, als dies in der westlichen Theologie der Fall ist, die Unterschiede innerhalb Asiens, was die Sprachen, Kulturen und die Hermeneutik angeht. Aus eigener schmerzhafter Erfahrung sind sie sich nur zu gut bewusst, dass es Grenzen der „Übersetzbarkeit“ bestimmter Terminologien und Begriffe gibt, nicht weil die Übersetzer unfähig sind, sondern weil die Struktur bestimmter asiatischer Sprachen sich gegen eine adäquate Übersetzung vieler aus der griechisch-römischen philosophischen Tradition stammenden Begriffe sträubt.<sup>2</sup>

Aus den Erfahrungen im interreligiösen Dialog bemühen sich asiatische Theologen um die Entwicklung einer „dialogischen Sprache“. Dabei weisen sie darauf hin, dass es seit alters in der Kirche und in der Theologie verschiedene Sprachspiele gegeben hat, die leider im Kontakt mit Außenstehenden zu wenig differenziert gebraucht wurden und werden. So gibt es die liturgische Sprache, in der Anbetung, Lob, Dank, Fürbitte in einer direkten Zuwendung an Gott gerichtet werden. In der dogmatischen Sprache werden in philosophischer Terminologie Wahrheiten der christlichen Lehre in Abgrenzung gegen abweichende Formulierungen dargestellt. In der apologetischen Sprache wird die christliche Lehre gegen Angriffe von außen verteidigt. Bisher fehlt weithin das durch die neuen theologischen Einsichten erforderlich gewordene Sprachspiel einer dialogischen Sprache. Dies macht sich negativ im Dialog mit Angehörigen anderer Religionen bemerkbar, wenn eine Sprache gebraucht wird, die für den binnenkirchlichen Bereich bestimmte und sinnvolle Bekenntnisformeln enthält, aber im Dialog für „den außenstehenden Anderen“ vereinnahmend erscheint. Eine dialogische Sprache setzt Sensibilität und eine Haltung der Offenheit für den Anderen voraus sowie das Bestreben, eher inklusiv als exklusiv zu sein, ohne den Anderen in seiner Eigenart vereinnahmen zu wollen.

## Zwischen asiatischen Theologen und Rom strittige theologische Fragen

In diesem Teil sollen nicht in Einzelheiten die individuellen Fälle einzelner asiatischer Theologen dargestellt werden, die vom römischen Lehramt kritisiert und gemäßregelt wurden. Es reicht, einige Beispiele zu nennen, die in Erinnerung geblieben sind. Dazu gehört die Zensur der Schriften des indischen Jesuiten Anthony de Mello (1931–1987), die im Juni 1989, zwei Jahre nach seinem Tod, von der Glaubenskongregation veröffentlicht wurde. Weltweites Aufsehen erregte die 1997 erfolgte Exkommunikation des srilankesischen Theologen Tissa Balasuriya OMI.<sup>3</sup> Weniger bekannt wurde der Fall des koreanischen Theologen Jemin Ri, der 1995 in einem Buch<sup>4</sup> den Zustand der koreanischen Kirche einer scharfen Kritik unterzog und dabei auf eine Reihe von Missständen unter dem Klerus aufmerksam machte. Die katholische Bischofskonferenz reagierte mit einem Untersuchungsverfahren gegen Jemin Ri und leitete das Dossier nach Rom weiter, das mit der Strafe des Lehrentzugs reagierte. Ebenfalls sehr beachtet wurde das Vorgehen gegen Jacques Dupuis SJ, dessen Buch *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism* im Oktober 1999 von der Glaubenskongregation wegen der darin enthaltenen von der kirchlichen Lehre abweichenden Positionen zur Christologie beanstandet wurde. Nach langwierigem Verhandeln, in dem Dupuis die Anschuldigungen zu entkräften versuchte, wurde das Buch zwar nicht verurteilt, sondern der Autor in einer im Januar 2001 von der Glaubenskongregation veröffentlichten Notifikation nur dazu verpflichtet, bei einer evtl. Neuauflage darauf hinzuweisen, dass die in dem Buch vertretenen Ansichten nicht in allem mit der kirchlichen Lehre übereinstimmen.

Im Folgenden soll vielmehr versucht werden, die Kritikpunkte, die vom römischen Lehramt gegen die asiatische Theologie erhoben werden, zusammenfassend darzustellen. Die große Chance, die sich aus der Wiederentdeckung der Kollegialität der Bischöfe auf dem II. Vatikanischen Konzil hätte ergeben können, wurde in der Folgezeit nicht genutzt und die wenigen Ansätze zu einer stärkeren Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und der Kurie wieder zurückgeschnitten. Wie schon bei der Gründung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM 1968 machte die römische Zentrale auch bei der Gründung der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) 1971 keinen Hohl aus ihren generellen Vorbehalten gegenüber den kontinentalen Bischofskonferenzen.

*Georg Evers, geb. 1936 in Emmerich, studierte Philosophie, japanische Sprache, Geschichte und Kultur sowie Theologie; 1969–1972 wurde er bei Karl Rahner über die Theologie der Mission und der Religionen promoviert. 1973–1979 Mitarbeiter in der Ökumene- und Erwachsenenbildung in Bendorf bei Koblenz; 1979–2001 Leiter der Asienabteilung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio in Aachen, ausgedehnte Reisen in Asien und aktive Mitarbeit bei vielen theologischen Konferenzen der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC). Zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs und der Missionstheologie. Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Christentum in China – eine Geschichte versäumter Gelegenheiten?“ in Heft 2/2008. Anschrift: Roetgenerstr. 42a, 4730 Raeren, Belgien. E-Mail: evers@skynet.be.*

Aus der Sicht der Zentrale können die kontinentalen Bischofskonferenzen in Fragen der Koordination und Organisation nützlich sein, aber darüber hinausgehend werden ihre Tätigkeiten auf dem theologischen Sektor eher skeptisch gesehen. Diese generellen Vorbehalte gegenüber jeder Form von Zwischeninstanzen zwischen den Ortsbischöfen und der römischen Zentrale brachten es mit sich, dass die reichhaltigen Beiträge zu den zentralen Fragen des interreligiösen Dialogs, der Theologie der Religionen, zur theologischen Methodik, zum sozialen Apostolat und zur Theologie des Laientums, die in den über Jahren durchgeführten Seminarprogrammen der FABC erarbeitet und dokumentiert worden sind, vom zentralen Lehramt der Kirche kaum gewürdigt wurden. Die kontinentalen Bischofssynoden, die im Zeitraum 1994–1999 abgehalten wurden, waren durch das von der römischen Zentrale vorgegebene Regelwerk, das die Erstellung der Vorbereitungspapiere, die Tagesordnung und die Redezeiten festlegte, in ihren Möglichkeiten stark beschnitten.<sup>5</sup> Dies zeigte sich sehr deutlich bei der Synode der Asiatischen Bischöfe 1998, bei der die römischen Stellen in der Vorbereitung (*Lineamenta, Instrumentum Laboris*) und in der Durchführung, bis hin zur Veröffentlichung der Ergebnisse, die Richtung vorgaben, während die Beiträge aus den asiatischen Ortskirchen nur eine untergeordnete Rolle spielten. Beispielhaft ist, dass die Antwort auf die *Lineamenta* seitens der japanischen Bischöfe, die mit der Begründung, dass die aus Rom geschickten Fragen für sie nicht relevant gewesen seien, einen eigenen Entwurf schickten, in Rom mit Erstaunen und Missfallen zur Kenntnis genommen wurde.<sup>6</sup>

Im Hinblick auf die asiatische Theologie gibt es eine generelle Kritik römischer Instanzen an dem Anspruch asiatischer Theologen, neue Formen einer eigenständigen Theologie entwickeln zu wollen, die in der Methode und in den Inhalten sich von der traditionellen westlichen Theologie unterscheiden. Dazu hat die theologische Kommission der FABC unter dem Leitbild einer „Theologie der Harmonie“ grundlegende Beiträge für eine asiatische Theologie in mehreren Dokumenten vorgelegt.<sup>7</sup> Seitens des Lehramts wird den asiatischen Theologen der generelle Vorwurf gemacht, einen radikalen Gegensatz zwischen der „logischen Denkweise im Abendland“ und der „symbolischen Denkweise im Orient“ zu postulieren, die besser geeignet sei, das Geheimnis der göttlichen Wirklichkeit zu wahren, was in der einseitig auf die rationale Erkenntnis eingestellten westlichen Theologie vernachlässigt werde. Bei dieser pauschalen Kritik wird übersehen, dass asiatische Theologen neue aus den asiatischen Traditionen gewachsene Einsichten der Achtung vor dem Geheimnis für die christliche Theologie nutzbar machen wollen, ohne deshalb den Gebrauch der Vernunft auszuschließen. Die in der asiatischen Theologie zum Ausdruck gebrachte Zurückhaltung gegenüber einer zu weitgehenden Rationalisierung könnte ja als Bereicherung und nicht Gefährdung der Theologie auch über den asiatischen Bereich hinaus verstanden und akzeptiert werden.

Ein anderer Kritikpunkt bezieht sich auf das Anliegen asiatischer Theologen, die klassischen Quellen der Theologie: die Heilige Schrift, die Überlieferung und das Lehramt dahingehend zu erweitern, dass sie die philosophischen und theologi-

schen Traditionen der asiatischen Länder, wenn nicht als Quellen, so aber doch als theologische Ressourcen berücksichtigen wollen. Seitens des Lehramts wird die Wertschätzung der schriftlichen Überlieferung in den asiatischen Religionen als „Heilige Schriften“, wie sie von einigen asiatischen Theologen vertreten wird, als unvereinbar mit dem kirchlichen Verständnis von Offenbarung zurückgewiesen. Der eingeschränkte Gebrauch dieser Schriften in der christlichen Liturgie, wie dies in Indien versucht wurde, wurde hart getadelt.<sup>8</sup>

1989 hat die Glaubenskongregation in einem Schreiben über *Einige Aspekte der christlichen Meditation* Kritik an der Übernahme östlicher Meditationstechniken in den Kirchen des Westens geäußert. Kritisiert wird, dass einige dieser Meditationsmethoden unpersönliche Techniken seien, die automatische Abläufe hervorbrächten, bei denen der Betende aber in einem rein innerlichen Spiritualismus gefangen bleibe und zum freien Sich-Öffnen für den transzendenten Gott unfähig werde (Nr. 3). Mit Blick auf asiatische Religiosität und Mystik wird die „asiatische Identitätsmystik“ von der „christlichen Mystik der personalen Liebe“ scharf abgegrenzt. In diesem Zusammenhang wird auch die Verwendung einer „negativen Theologie“ kritisiert, „die leugnet, dass die Dinge der Welt eine Spur bieten können, die zur Unendlichkeit Gottes hinführt“ (Nr. 13).<sup>9</sup> Diese Auffassung widerspreche der Glaubensaussage, dass „in Jesus Christus das Heilsmysterium Gottes ganz und vollständig geoffenbart“ wurde (*Dominus Iesus* - DI 6). Es wird zwar eingeräumt, dass Praktiken der Meditation aus den östlichen Hochreligionen „für die orientierungslosen Menschen von heute eine Anziehungskraft haben und geeignete Hilfsmittel sein können, inmitten des äußeren Trubels entspannt vor Gott zu stehen“ (Nr. 28). Damit werden diese Meditationsformen zu eher esoterischen Praktiken gemacht, die für jemanden religiös nicht Gebundenen vielleicht hilfreich sein können, aber für gläubige Christen keine ernsthafte Alternative darstellen können. Der Grundtenor des Schreibens war, dass die christliche Meditations- und Gebetstradition in sich so vollendet sei, dass sie einer Erweiterung und Bereicherung durch asiatische Tradition nicht bedürfe. Die negativen Aussagen der Glaubenskongregation zu asiatischen Meditationsformen sind damals auf starken Widerspruch seitens asiatischer Theologen gestoßen und haben auch im Westen bei denen, die in diesen Meditationsmethoden ihren spirituellen Weg gefunden hatten, Enttäuschung hervorgerufen.<sup>10</sup>

Das Dokument der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000 ist für die Kritik des kirchlichen Lehramts an theologischen Positionen asiatischer Theologen von großer Bedeutung.<sup>11</sup> In diesem Dokument werden zentrale Einwände gegen Arbeiten asiatischer Theologen zusammengetragen. Da ist zunächst der Vorwurf, dass asiatische Theologen den in Asien besonders deutlich zu beobachtenden religiösen Pluralismus nicht nur als eine Tatsache (*de facto*) ansehen, sondern ihn auch als rechtmäßig (*de iure*) hinzunehmen und anzuerkennen bereit sind (DI 4). Aus römischer Sicht liegt darin wenn nicht Aufgabe, dann zumindest eine nicht hinnehmbare Schwächung des Missionsauftrages, das Evangelium Jesu Christi allen Menschen zu verkünden. Die bei asiatischen Theologen verbreitete Haltung gegenüber den anderen Religionen, sie als Weg-

gefährten auf dem gemeinsamen Weg anzuerkennen, mit ihnen in einen Dialog einzutreten und gemeinsam an einer menschlicheren Welt zu arbeiten, wird als eine mit der katholischen Tradition und dem Glauben der Kirche unvereinbare relativistische Mentalität (DI 5) verurteilt. Diese Einstellung habe dazu geführt, dass asiatische Theologen in ihren Aussagen zur Person und Sendung von Jesus Christus, der Heilsbedeutung der anderen Religionen, den Wert und die Stellung der Heiligen Schriften dieser Religionen und die Rolle ihrer Gründer von der kirchlichen Tradition und Lehramt abweichende Positionen vertreten hätten. Es wird ferner kritisiert, dass in dem von asiatischen Theologen entwickelten Verständnis vom Reich Gottes dieses in einer anthropozentrischen Verengung zu einer rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit gemacht werde, in der der Kampf für sozio-ökonomische, politische und kulturelle Befreiung den Ausschlag gebe, aber der Horizont der Transzendenz gegenüber verschlossen bleibe (RM 17 und DI 4). Ferner wird kritisiert, dass von asiatischen Theologen das Reich Gottes als eine von der Kirche losgelöste Realität gesehen werde. Die Aussagen, dass Gottes Heilswirken in der ganzen Wirklichkeit der Schöpfung und in der Vielfalt der Kulturen und Religionen widergespiegelt wird, führe zu einer Verdunkelung und Abwertung des Erlösungswirkens von Jesus Christus, das in der Kirche als dem Sakrament des Heils seine eschatologische Vollendung findet. Verurteilt wird das Ausspielen einer auf der Lehre vom Reich Gottes begründeten „Theozentrik“ gegenüber einer als falsch empfundenen „Ekklesiozentrik“, wie sie von Theologen, die einseitig die Werte des Reiches Gottes akzentuieren, vertreten werde (DI 19 mit Verweis auf RM 17).

Die Kritik an christologischen Beiträgen asiatischer Theologen seitens des kirchlichen Lehramtes richtet sich gegen die Vorstellung, zwischen dem historischen Jesus und dem eschatologischen Logos zu unterscheiden.<sup>12</sup> Raimon Panikkar hat diese Unterscheidung gemacht, wenn er davon spricht, dass Jesus von Nazaret der Christus ist, dass aber Christus mehr als der historische Jesus sei.<sup>13</sup> Es geht bei diesen, auch von anderen asiatischen Theologen in ähnlicher Weise gemachten Aussagen sicher nicht darum, zwischen Jesus von Nazaret und dem Logos (Messias) eine Trennung einzuführen. Ziel der christologischen Überlegungen ist vielmehr, zwischen den Funktionen und der heilsgeschichtlichen Bedeutung des irdischen Lebens Jesu Christi und der mit ihm schon realisierten Erlösung und der noch ausstehenden Vollendung am Ende der Zeiten zu unterscheiden. In der Erklärung *Dominus Iesus* wird ohne Namensnennung gegenüber asiatischen Theologen der Vorwurf erhoben, dass sie eine „metaphysische Entleerung des Ereignisses der Menschwerdung des ewigen Logos in der Zeit“ vornehmen, wodurch diese „zu einer bloßen Erscheinung Gottes in der Geschichte verkürzt“ (DI 4) werde. Jesus Christus werde zu einer zwar besonderen historischen Gestalt, die jedoch begrenzt sei und in der sich das Göttliche nicht absolut, sondern nur begrenzt und komplementär zu anderen Heilsgestalten geoffenbart habe (DI 9). In ähnlicher Weise hat der damalige Präfekt der Glaubenskongregation Jozef Tomko in einem Beitrag auf der 7. Vollversammlung der FABC in Bangkok im Januar 2000 den asiatischen Theologen den Vorwurf gemacht, eine „schwache Christolo-

gie“ zu vertreten, da sie Jesus Christus auf eine Stufe mit den Heilsgestalten anderer Religionen stellten und damit die Einzigartigkeit und Absolutheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verwässerten.

Ein immer wiederkehrender Vorwurf gegen asiatische Theologen ist, dass sie den Missionsauftrag Christi verrieten, weil sie dem interreligiösen Dialog den Vorrang vor dem Missionseintrag einräumten. Die allzu große Nähe zu den religiösen Lehren, den Praktiken von Meditation und Gebet der östlichen Religionen habe zur Abschwächung oder teilweisen Verdunkelung der christlichen Identität bei Theologen, Bischöfen und Priestern und noch stärker bei den Laien geführt. Aus Furcht, des Proselytismus bezichtigt zu werden, würden sie sich damit begnügen, dass dem Missionsbefehl genüge getan werde, wenn man den Menschen helfe, mehr Mensch zu werden und in der eigenen religiösen Tradition zu verharren.<sup>14</sup> Die römischen Stellen sehen darin die Gefahr eines wachsenden Synkretismus, der zu einem gefährlichen Relativismus führen und der, von Asien kommend, sich auch in den „alten“ Kirchen des Westens ausbreiten könne.<sup>15</sup> Die theologische Beratungskommission der FABC hat in ihren *Thesen zum interreligiösen Dialog* festgehalten, dass die asiatischen Kirchen im Kontext der Religionen, die einen Prozess der Erneuerung und Neubelebung durchmachen, in einer in der Kirchengeschichte noch nicht gegebenen Situation sich befinden, in der es nicht länger um die Beziehung der Kirche zu den anderen Kulturen und Religionen gehe, sondern darum, den Platz und die Rolle der Kirche in einer religiös und kulturell pluralistischen Welt neu zu bestimmen. Dabei betonen sie, dass Dialog und Mission integrale, dialektische und komplementäre Dimensionen der einen Mission der Kirche zur Evangelisierung sind. Die asiatischen Theologen stellen fest, dass in den Religionen die universale Gegenwart und das Wirken des Geistes zu beobachten sei. Diese Religionen stellen daher positive Elemente im göttlichen Heilsplan dar und in dem Maße, in dem Gott in ihren heiligen Schriften sich mitgeteilt habe, enthalten sie eine Botschaft für alle Menschen.<sup>16</sup>

## Bewahrung der Einheit und theologischer Pluralismus in der Kirche

Es gibt eine grundlegende Versuchung innerhalb der Kirche, im eigentlich berechtigten und notwendigen Bestreben, die Einheit der Kirche zu bewahren, auf einer konzeptionellen Einheitlichkeit in allen wichtigen Glaubenswahrheiten zu bestehen. Dabei wird dann die theologische Einsicht verraten, die besagt, dass jede dogmatische konzeptionelle Formulierung nur ein unzureichender Versuch ist, das Geheimnis Gottes und Jesu Christi (Eph 3,18) in verschiedenen Sprachspielen auf analoge Weise auszudrücken. Eine in vielen Kulturen beheimatete Weltkirche muss daher eine Vielfalt von verschiedenen Paradigmen gleichberechtigt gelten lassen. Um dies zu verwirklichen, ist ein innerkirchlicher Dialog gefordert, der sicherstellt, dass die verschiedenen Paradigmen miteinander ins Gespräch kommen, wobei es kundiger Dolmetscher bedarf, die in mehreren

Paradigmen zuhause sind und als weltkirchliche Vermittler – analog den aus allen Kirchen kommenden missionarischen Kräften in der Weltkirche – sich um eine Verlebendigung der Einheit in Vielfalt mühen. Aloysius Pieris SJ hat darauf aufmerksam gemacht, dass die meisten asiatischen Theologen in mehreren Sprachen und Denkmustern theologisch reflektieren gelernt haben, während die westliche Theologie meist nur eine Denk- und Sprachform kennt und diese immer noch als universal verbindlich erklärt.<sup>17</sup> Es bleibt eine Spannung zwischen dem großen Wert und der großen Aufgabe, die Einheit in der Weltkirche zu bewahren, und der Bejahung eines Pluralismus in der Theologie auf der anderen Seite. Diese Spannung ergibt sich notwendig aus der Tatsache, dass die christliche Botschaft in verschiedene kulturelle, religiöse und anthropologische Kontexte verkündet wird. Der Versuchung nachzugeben, die Verschiedenheit der theologischen Entwürfe wieder in eine neue Synthese zusammenfügen zu wollen, würde in letzter Konsequenz zur Aufhebung jedes echten Pluralismus führen. Wer den theologischen Pluralismus als unabdingbar und als bereichernd für das Verständnis des Geheimnisses Jesu Christi bejaht, der wird aushalten können und müssen, dass es zwischen verschiedenen theologischen Entwürfen bleibende Verstehensschwierigkeiten gibt und geben darf. Diese Vielfalt nicht gelten zu lassen, sondern zu versuchen, sie einzudämmen und letztlich zu Gunsten einer Einheitstheologie zu beseitigen, würde die Gefahr eines „neuen Ritenstreits“ mit all seinen aus der Geschichte bekannten negativen Folgen aufs Neue heraufbeschwören.<sup>18</sup>

<sup>1</sup> John Gnanapiragasam – Felix Wilfred (Hg.), *Being Church in Asia. Theological Advisory Commission Documents 1986–1992*, Manila 1994.

<sup>2</sup> Aus dieser Erkenntnis heraus wird die scharfe Kritik aus den asiatischen Ortskirchen verständlich, die sie an der Praxis der römischen Instanzen üben, Übersetzungen liturgischer Texte in jedwede Sprache zu überprüfen und zu approbieren. Ebenfalls kritisieren sie die Überstülpung von Gesten, Haltungen und anderen liturgischen Formen, die aus griechisch-römischen Formen kommen, aber in Asien, wie auch in Afrika, unverständlich oder ärgerniserregend wirken.

<sup>3</sup> Vgl. Georg Evers, *Kontextuelle Theologie in Asien. Zur Exkommunikation Tissa Balasuriyas*, in: *Stimmen der Zeit* 122 (1997), 374–386, ders., *The Excommunication of Tissa Balasuriya: A Warning to Asian Theologians?*, in: *Jeevadhara* 27 (1997), Nr. 159, 212–230.

<sup>4</sup> Jemin Ri, *The Church – Casta Meretrix: The Second Vatican Council and the Korean Church*, Waegwan 1995.

<sup>5</sup> Georg Evers, *The Continental Bishops' Synods – Lost Chance or New Beginning?*, in: *Jeevadhara* 30 (2000), Nr. 177, 313–329.

<sup>6</sup> Georg Evers, *Die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien*, in: *Die Katholischen Missionen* 117 (1998), 118–119; ders., *Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode*, in: *Herder Korrespondenz* 52 (1998), 356–361.

<sup>7</sup> *Asian Perspectives on Harmony*, in: *For All the Peoples of Asia*, Bd. II, Manila 1997, 229–298.

<sup>8</sup> Kritik an der Annahme, dass die heiligen Schriften in den anderen Religionen „vom Heiligen Geist inspiriert sein könnten“, findet sich z.B. in der Erklärung *Dominus Iesus*, Nr. 8.

<sup>9</sup> Derselbe Vorwurf findet sich später auch in der Erklärung *Dominus Iesus*, in der den asiatischen Theologen der Vorwurf gemacht wird, dass sie grundsätzlich bezweifeln, dass die

göttlichen Wahrheiten in menschlicher Sprache und philosophischer Begrifflichkeit adäquat und richtig wiedergegeben werden können.

<sup>10</sup> Vgl. Ama Samy, *Can a Christian Practice Zen, Yoga or TM?*, in: *Vidyajyoti* 54 (1990/3), 155-163; Sebastian Painadath, *Quest for spiritual masters. Some theological comments on the Roman letter on christian meditation*, in: *Vidyajyoti* 54 (1990/8), 387-399.

<sup>11</sup> Georg Evers, „*Dominus Iesus*“ und die Theologie in Asien, in: *Herder-Korrespondenz* 54 (2000), 618-622; ders. *Recognise the Creativity of the Local Churches*, in: *Jeevadhara* 31 (2001), Nr. 183, 187-192.

<sup>12</sup> So z.B. Johannes Paul II. in *Redemptoris Missio*, Nr. 6 und ebenfalls in der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus*, Nr. 4.

<sup>13</sup> Im englischen Originaltext: *Jesus is the Christ, but Christ is more than Jesus*.

<sup>14</sup> So z.B. in *Redemptoris Missio*, Nr. 46.

<sup>15</sup> Vgl. Paul Mojzes/Leonard Swidler (Hg.), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, New York, 236-262.

<sup>16</sup> Gnanapiragasam/Wilfred (Hg.), *Being Church in Asia*, 8 und 20.

<sup>17</sup> Vgl. Aloysius Pieris, *Christologie in Asien. Eine Antwort an Felipe Gomez*, in: ders., *Feuer und Wasser*, Freiburg 1994, 35-49.

<sup>18</sup> In einer seiner letzten Veröffentlichungen hat K. Rahner auf diese Gefahr hingewiesen. Vgl. Karl Rahner, *Ritenstreit: Neue Aufgaben für die Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. XVI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1984, 178-184; In ähnlicher Weise auch Felix Wilfred, *Grundlegende Probleme einer asiatischen Theologie*, in: *Herder-Korrespondenz* 53 (1999), 26-33.

# Kirche, Theologie und Lehramt in Lateinamerika

## Unnötige Konfrontationen und unvermeidliche Spannungen

Agenor Brighenti

Die kurze Karriere der lateinamerikanischen Theologie – ein Wagnis, das immer noch fort dauert – zeichnet sich dadurch aus, dass sie die lange theologische Tradition der Kirche durch substanzielle Beiträge bereichert hat. Doch es gab auch viele Verwundungen aufgrund von Missverständnissen, Verurteilungen von Theologen, Prozessen und Strafmaßnahmen. Wenn man sich die derzeitigen innerkirchlichen Verhältnisse vor Augen hält, dann ist das nicht überraschend, denn unsere lateinamerikanische theologische Tradition – sie wird der Rezeption des zivilisatorischen Projektes der Moderne, zum Teil der Emanzipation der praktischen Vernunft, wie sie innerhalb der zweiten Aufklärung entwickelt wur-