

selben Grund ist wohl kaum zu erwarten, daß er Mißtrauensanträge gegen die Regierung einbringt. Statt dessen könnte er versuchen, möglichst viele populistische Gesetze beschließen zu lassen, von denen er bereits vorher weiß, daß sie im Förderationsrat und am Präsidenten scheitern werden, die aber einen guten Eindruck beim Wähler machen.

Das politische Programm für die kommunistische Parlamentsarbeit könnte folgendermaßen aussehen: Bremsen der weiteren Privatisierung von Staatsbetrieben; mehr Sozial-

ausgaben, was zu höherer Inflation führen wird, die wiederum Preis- und Devisenkontrollen zur Folge haben dürfte; Stärkung des militärisch-industriellen Komplexes; Wiederherstellung des Exportmonopols des Staats bei Rohstoffen; Kontrolle der Massenmedien und Druck auf die GUS-Staaten, eine politisch-militärische Union zu bilden. Die ausgeprägteste außerparlamentarische Opposition gegen die obigen wirtschaftspolitischen Vorhaben dürfte von den starken Finanz- und Industriekreisen ausgehen. *Eberhard Schneider*

Auf den Kontext bezogen

Asiatische Überlegungen zu einer „Theologie der Harmonie“

Wie kann die christliche Botschaft in den religiösen und gesellschaftlichen Kontext Asiens hinein übersetzt werden? Um Antworten auf diese für die Zukunft des Christentums in Asien entscheidende Frage haben sich in den letzten Jahren Theologen im Auftrag der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen bemüht. Als Ergebnis ihrer Arbeit liegt jetzt ein Papier über Möglichkeiten einer asiatischen christlichen Theologie vor, das sich am Leitbegriff Harmonie orientiert.

Seit einigen Jahren arbeitet die *Theologische Beratungskommission* der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) an einem Papier mit dem Arbeitstitel: „Asiatische Christliche Perspektiven zur Harmonie: Unterwegs zu einer Theologie der dynamischen Harmonie“. Die Arbeit dieser Gruppe, der Theologen aus allen Mitgliedskirchen der FABC angehören, wurde im Sommer 1995 abgeschlossen. Die Publikation des Schlußdokuments soll in der Reihe der FABC-Papers demnächst erfolgen. Es ging der theologischen Beratungskommission um die Frage, inwieweit die mit dem Begriff Harmonie angesprochenen Wert- und Zielvorstellungen zentrales Element einer asiatischen Theologie sein könnten.

Die an der Ausarbeitung eines ersten Entwurfs einer *Theologie der Harmonie* beteiligten Theologen sind der Ansicht, einen Schritt in die Richtung der Entwicklung eines Modells einer asiatischen Theologie getan zu haben, den sie zur Diskussion stellen möchten. Dabei sind sie sich bewußt, daß damit nicht eine für Asien den Inhalten nach einheitliche Theologie als verbindlich vorgestellt wird. Es handelt sich eher um einen Beitrag zur Methodologie, die helfen kann, der großen Vielfalt asiatischer Entwürfe von kontextuellen Theologien einen gemeinsamen Hintergrund und Bezugspunkt zu geben.

In den letzten beiden Jahrzehnten ist in verschiedenen asiatischen Ländern eine Reihe von theologischen Entwürfen entstanden, die auf bestimmte kulturelle, religiöse, politische, soziologische und ökonomische Herausforderungen eine Antwort zu geben versuchen. Die meisten dieser Entwürfe sind der *Theologie der Befreiung* zuzurechnen. Erste Anstöße für die verschiedenen Formen asiatischer Theologien

der Befreiung kamen ursprünglich aus Lateinamerika. Aber es wäre nicht richtig, nur von einer Übernahme lateinamerikanischer Ansätze durch asiatische Theologen zu sprechen, da sich in den letzten beiden Jahrzehnten Formen einer genuin asiatischen Theologie der Befreiung herausgebildet haben. Der indische Theologe *Felix Wilfred* spricht ganz bewußt von der *Geburt* einer asiatischen Theologie der Befreiung, um der weitverbreiteten falschen Vorstellung entgegenzutreten, daß es eine solche Theologie in Asien nur als Adaptation oder als abgeleitet von einer lateinamerikanischen geben könnte.

Eigenständige Ansätze einer asiatischen Befreiungstheologie

Die Entstehung von Befreiungstheologien in Asien ist aufs engste verbunden mit der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung in den verschiedenen Regionen und Ländern. Dabei spielen viele Faktoren eine Rolle: Die Anstöße aus der Zeit der Kämpfe um die nationale Selbständigkeit, die Auseinandersetzungen mit unterdrückerischen diktatorischen Regimen, wie z. B. auf den Philippinen, in Pakistan und in Südkorea, oder die Arbeit vieler freiwilliger Aktionsgruppen an der Basis. Ein anderer wichtiger Anstoß liegt in dem Bewußtwerden der Unterdrückung und dem Erwachen aus der Passivität innerhalb der verschiedenen Randgruppen und ethnischen bzw. linguistischen Minderheiten, wie z. B. in Indien die Bewegungen der *Jharkand* und der *Dalit*, in Japan die *Suiheisha*-Bewegung zur Befreiung der aus der Gesell-

schaft Ausgestoßenen oder in Sri Lanka die langwierigen und blutigen Kämpfe der Tamilen für ihre Rechte und Autonomie. Weiter spielen die zahlreichen ökologischen und feministischen Bewegungen eine große Rolle.

In Südkorea hat in den Jahren der Auseinandersetzung mit den verschiedenen diktatorischen Regimen auf dem Weg zur Demokratie die *Minjung-Theologie* als Theologie der unterdrückten Arbeiter, Bauern und Fischer einen entscheidenden Beitrag geleistet. Eine ähnlich wichtige Rolle könnte die *Dalit-Theologie* in Indien spielen, die in den letzten Jahren immer mehr an Einfluß gewinnt und zu einem Sprachrohr für die unterdrückten und ihrer Rechte beraubten Kastenlosen geworden ist. Sie sind in den christlichen Kirchen in Indien zwar die weitaus stärkste Gruppe, kämpfen bisher aber sowohl in den Kirchen als auch in der indischen Gesellschaft vergeblich für ihre Rechte. In Japan haben die *Burakumin*, die wegen ihrer traditionell geächteten Berufe (etwa Gerber oder Metzger) marginalisierten Japaner, ebenfalls angefangen, eine eigenständige Form einer Theologie der Befreiung zu entwickeln. Der aus dieser Gruppe hervorgegangene Theologe *Teruo Kuribayashi* hat mit seinem Buch „Theologie der Dornenkrone“ (japanisch 1993 in Tokio erschienen), diesen Bestrebungen einen Namen gegeben. Auf den Philippinen gibt es eine Gruppe von Theologen, die sich einer *Theologie des Kampfes* verpflichtet haben, um der Unterdrückung weiter Teile der philippinischen Bevölkerung ein Ende zu bereiten.

Die meisten dieser Entwürfe wissen sich im Einklang mit dem grundsätzlichen Anliegen der Theologie der Befreiung und den Anliegen, wie sie die „Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“ (EATWOT) seit Jahren propagiert. Es geht um eine auf den Kontext bezogene Theologie, die auf die kulturellen, sozialen, politischen und ökonomischen Probleme der Menschen eine relevante Antwort geben möchte. Dabei ist nicht immer deutlich, inwieweit das berechtigte Anliegen und die zutreffende Analyse der Situation auch schon zu einer hinreichenden theologischen Antwort auf die anstehende Problematik führen oder führen können. Manche Ansätze einer kontextuellen Theologie erschöpfen sich in der Beschreibung eines Notstandes und in der durchaus berechtigten Forderung, darauf in einer aus der kulturellen, religiösen und gesellschaftlichen Situation eines bestimmten Landes sich ergebenden, inkulturierten Weise antworten zu können.

Dabei wird manchmal übersehen, daß die Forderung nach einer ursprünglich asiatischen theologischen Methode sowie die damit gewöhnlich verbundene Kritik an der westlichen Theologie und ihren Methoden in sich selbst nicht mehr als einen ersten Schritt zu einer neuen Form asiatischer Theologie darstellt. Die vielfach geforderte Theologie unter Zuhilfenahme *asiatischer Quellen und Ressourcen* läßt sich nur langsam realisieren. Am weitesten entwickelt ist die regelmäßige Arbeit des „Programms für Theologie und Kulturen in Asien“ (PTCA), das von den theologischen Schulen in Asien im Rahmen der „Christlichen Konferenz von Asien“

(CCA) verantwortet wird und jedes Jahr mehrwöchige Arbeitstreffen von jungen Theologen und Theologinnen durchführt. Unter dem Leitwort: „Theologie treiben mit asiatischen Quellen“ wurde hier in den letzten zehn Jahren Grundlagenarbeit geleistet.

Im Rückgriff auf Volksliteratur, auf die Arbeit von Aktionsgruppen an der Basis, auf Symbole, Bilder, Geschichten und spirituelle Bewegungen hat man nach Ansätzen einer asiatischen Theologie gesucht, die diese Elemente in einer kreativen Weise aufgreift und in christliches Gedankengut integriert. Manche der oben genannten Sonderformen einer asiatischen Theologie krankten daran, daß nur eine kleine Gruppe sich diesem Anliegen wirklich verbunden weiß, während die Mehrzahl der professionell in der Theologie engagierten Personen sich damit begnügt, an den bestehenden Lehranstalten und Seminaren mehr oder weniger traditionelle Theologie zu unterrichten (vgl. *Doing Theology with Asian Resources*, J. C. England [ed.], Auckland 1993).

Beitrag zur Entwicklung einer kontextuellen Theologie

Eines der Hauptprobleme der Entwicklung einer asiatischen Theologie ist sicher die Frage nach der *Sprache*, in der Theologie gedacht, gesprochen und geschrieben wird. Wer sich in Asien in den Seminaren und theologischen Einrichtungen nach der Unterrichtssprache erkundigt, stellt fest, daß das Englische immer noch die vorrangige Sprache ist, in der Theologie gelehrt und dann konsequenterweise auch geschrieben wird. Bei internationalen Tagungen auf gesamtasiatischer Ebene ist bisher selbstverständlich Englisch Tagungssprache. Mit der Entscheidung für Englisch als der vorrangigen Theologensprache in Asien geht zusammen, daß im Aufbau des Studiums noch weitgehend die Vorgaben westlicher akademischer Tradition gelten. Das ist der Fall für die katholische Theologenausbildung, die weitgehende Vorgaben für das Curriculum durch römische Behörden zu beachten hat. Das gilt aber auch für die protestantische Theologenausbildung, die in den meisten asiatischen Ländern hinter dem Ideal einer kontextuellen theologischen Ausbildung zurückbleibt (vgl. *J. Massey* [Hg.], *Contextual Theological Education*, Delhi 1993). Hinzu kommt, daß die meisten Textbücher und die grundlegenden Werke in den Bibliotheken der theologischen Ausbildungsstätten ebenfalls aus dem Westen importiert und in den westlichen Sprachen geschrieben sind.

Es gibt allerdings auch schon Länder in Asien (Japan, Korea, Taiwan, die VR China, Indonesien und Vietnam), wo in der jeweiligen Landessprache Theologie unterrichtet wird. Theologische Zeitschriften und Bücher erscheinen hier dann ebenfalls in den entsprechenden Sprachen. Bei Publikationen auf Japanisch, Koreanisch, Indonesisch und Chinesisch liegt die Schwierigkeit mehr darin, daß die Zahl der potentiellen Autoren in diesen Ländern relativ begrenzt und

der Markt für ihre Produkte sehr eingeschränkt ist. Das hat zur Folge, daß diese theologische Literatur über den Kreis ihrer direkten Abnehmer hinaus international nur wenig Beachtung findet. In Indien haben die Jesuiten in den letzten zehn Jahren damit begonnen, dem Problem des sprachlichen Mediums der theologischen Reflexion größere Aufmerksamkeit zu widmen. Die Einrichtung sog. regionaler Seminare dient dem Zweck, die angehenden Theologen wenigstens einen Teil ihrer Ausbildung in einer der großen indischen Sprachen absolvieren zu lassen. Es gibt solche Seminare in Madras für Tamilisch, in Kerala für Malayalam, für Nordindien in Hindi und in Gujarati für Westindien.

Es geht den asiatischen Theologen darum, mit Hilfe des Begriffs der Harmonie einen Beitrag zur Entwicklung einer kontextuellen Theologie zu leisten. Bei diesem Vorhaben machten sie Gebrauch von schon vorhandenen theologischen Aussagen zur Harmonie in anderen Erklärungen und Dokumenten der FABC. In den Schlußerklärungen der „Bischöflichen Seminare für den interreligiösen Dialog“ (BIRA) in den letzten Jahren wurde mehrfach der Begriff der Harmonie verwandt, um die Zielvorstellung eines gelungenen Zusammenlebens von Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen im Kontext des asiatischen Welt- und Menschenbildes zu beschreiben. So hieß es z. B. zum Abschluß der Konferenz in Sukabumi (BIRA IV 1984): „Die Kirchen in Asien sind der Meinung, daß der Begriff einer dynamischen Harmonie in einem bestimmten Sinn die intellektuelle und affektive, die religiöse und künstlerische, die persönliche und gesellschaftliche Seele sowohl der Personen als auch der Institutionen in Asien beim Bestreben nach Inkulturation darstellt.“ Auch die seit 1992 begonnene neue Reihe von Seminaren zum interreligiösen Dialog (BIRA V) der FABC, die die verschiedenen Dialogsituationen in Asien behandelt, trägt den Haupttitel „Zusammenarbeiten für Harmonie in der heutigen Welt“.

Bisher wurden Seminare dieser Reihe in Multan (1992) zum christlich-islamischen Dialog, in Pattaya (1994) zu Fragen des christlich-buddhistischen Dialogs und in New Delhi (1995) zum christlich-hinduistischen Dialog veranstaltet, die alle das Thema der Harmonie behandelten. Für April dieses Jahres ist eine christlich- taoistische Dialogkonferenz in Taiwan zum Thema „Christlich- taoistische Beiträge zur Harmonie in Ostasien“ geplant. In einer abschließenden Konferenz sollen die Ergebnisse der Seminarreihe zu einer theologischen Aussage über den Stellenwert der Harmonie im interreligiösen Dialog in Asien gebündelt werden.

Die theologische Beratungskommission der FABC hatte sich in der Vergangenheit in ihren Studien mit der Theologie des interreligiösen Dialogs, der Problematik der asiatischen Ortskirchen und dem Verhältnis von Religion und Politik in Asien befaßt (veröffentlicht unter dem Titel: *Being Church in Asia*, Theological Advisory Commission Documents 1986–1992, Manila 1994). Bei einem gesamtasiatischen theologischen Kolloquium in Pattaya 1994 hatte die Kommission ihre Arbeit unter dem Thema: „Kirchesein in Asien im

21. Jahrhundert“ mit Theologen und Theologinnen aus den asiatischen Ortskirchen diskutiert, um Anstöße und Anregungen für die Arbeit an einer kontextuellen asiatischen Theologie zu gewinnen.

Asiatische und westliche Denkform

Zu Beginn ihrer Diskussionen über die Verwendung des Begriffs der Harmonie als unterscheidendem Kriterium einer asiatischen Theologie befaßten sich die Theologen der Beratungskommission intensiv mit dem Problem der Unterschiede der asiatischen von der westlichen Denkweise. Ein Standardeinwand gegen das Sprechen von grundlegenden Unterschieden zwischen westlichem und östlichem Denken lautet, daß dies nur in der Form einer eigentlich unzulässigen Verallgemeinerung möglich sei. Hinzu komme noch, daß die jeweils als typisch asiatisch bzw. westlich charakterisierte Denkform nie exklusiv sei, sondern sich auch immer auf der anderen Seite finde. Auch wenn man dies einräumt, ist nicht zu leugnen, daß gewisse Denkformen vorherrschen und durchaus prägend für bestimmte Traditionen sind. Eines der charakteristischen Merkmale des westlichen Denkens ist die ausgeprägte Tendenz, die Welt und die Vielfalt der Realitäten durch *Unterscheidungen* zu verstehen und in den Griff bekommen zu wollen. Bestimmend für östliches Denken ist dagegen die Vision der *Einheit*, die alle Dinge und Ereignisse als Manifestationen der einen letzten und ununterschiedenen Wirklichkeit sieht, die „Brahman“, „Tao“, „Sunyata“ oder wie auch immer genannt wird.

Die daraus resultierende holistische Weltsicht sieht eine enge Verknüpfung zwischen der innerlichen bewußten Wirklichkeit und der äußeren des Kosmos, so daß die innere Harmonie des Menschen immer nur in der Harmonie mit dem ganzen Kosmos besteht. Dem asiatischen Denken ist der dem westlichen Denken immanente Dualismus, z. B. zwischen Körper und Geist, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Natur und Gnade usw., immer unverstänlich geblieben. Der im Westen aus der biblischen Tradition abgeleitete Anthropozentrismus hat zum übersteigerten Individualismus geführt, in dessen Gefolge der aus seinen kosmischen Bezügen gelöste Einzelmensch zum Herrn und Ausbeuter der Natur, zum Zerstörer der kosmischen Ordnung und der Umwelt wurde. Diese säkularisierte, technologische und wissenschaftliche Sicht der Welt stößt in der Tradition des Ostens auf Widerspruch, dem bei aller Übernahme westlicher Technik der Kosmos doch im tiefsten heilig geblieben ist.

Wahre Weisheit geht in der ganzheitlichen Sicht des Ostens aus der Intuition, der unmittelbaren Erfahrung, hervor und ist nicht das Produkt logischer Denkopoperationen, wissenschaftlich-objektiver Beobachtung der Wirklichkeit. Nach dem Prinzip der Identität wird die letzte Wirklichkeit als das Gemeinsame, das am meisten Immanente angesehen, während nach dem Widerspruchsprinzip die letzte Wirklich-

keit als das am meisten Verschiedene, Transzendente und ganz Andere verstanden wird. Der chinesische Philosoph Yang Shuming (1895–1990) spricht von einer dem chinesischen Denken eigenen *Metaphysik des Wandels*, die sich von der westlichen Metaphysik des *Seins* grundsätzlich unterscheidet. Das chinesische Denken sei bestimmt durch das „Buch der Wandlungen“ (I Ging), das von einer ständigen Veränderung der Wirklichkeit im Zusammenspiel und Kontrast der beiden Prinzipien von Yin und Yang im Fließen der kosmischen Wandlung ausgeht.

Östliches Denken sieht die letzte Wirklichkeit sowohl als immanent wie als transzendent, in Jesus sowohl seine Gottheit als auch seine Menschheit, den Menschen als Einheit von Körper und Geist ohne dualistische Unterscheidungen. Für die *Ethik* bedeutet dies, mehr Gewicht auf das richtige Verhalten in einer gegebenen Situation zu legen und weniger auf allgemeine Prinzipien. Ziel von Philosophie und Theologie in Asien ist die unmittelbare und persönliche Realisierung der letzten Wirklichkeit in einer eher intuitiven Weise, weniger in intellektuellem Erkennen und rationaler Analyse. Theologie wird folglich als *Weg* verstanden, der mit ethischem rechtem Handeln und asketischer Praxis zu tun hat, weniger als Gedankensystem. Von der Wahrheit im Osten geht eine beglückende Anziehung aus, die zur schweigenden Anschauung in Meditation einlädt, während im Westen die Definition, d. h. die Abgrenzung des Wahren vom Falschen, in begrifflicher und oft wortreicher Anstrengung gesucht wird.

Auch im *Gottesbegriff* wie im Verständnis von *Geschichte* gibt es Unterschiede. Der westlichen Betonung der Persönlichkeit Gottes als der transzendenten Wirklichkeit steht im Osten eine Vorstellung Gottes gegenüber, der zugleich transzendent, aber auch immer immanent ist, und in der Meditation in der Höhle des Herzens erfahrbar wird. Im Gegensatz zum Westen legen Asiaten das Schwergewicht auf die meta-historische Wirklichkeit, bei der die einzelnen geschichtlichen Ereignisse angesichts des letzten Geheimnisses in der Vorstellung des Scheines (*maya*) und des Begriffes der ewigen Wiederkehr (*samsara*) relativiert und eher in ihrem symbolischen Verständnis von Bedeutung werden.

Harmonie ist auf vielfältige Weise gefährdet

In einer wichtigen Vorarbeit zum Dokument über die Theologie der Harmonie hat der Sekretär der Theologischen Beratungskommission, Felix Wilfred aus Indien, den grundsätzlichen Unterschied zwischen der westlichen Weltsicht und einem asiatischen Zugang zur Wirklichkeit so beschrieben: „Das asiatische Verlangen nach einer dynamischen Harmonie und die Reflexion über sie sind unserer Ansicht nach verwurzelt in einer organischen Weltsicht, die von der westlichen Weltsicht, die man als architektonisch beschreiben kann, unterschieden ist. Diese besondere asiatische Weltsicht muß noch weiter untersucht werden, aber bewußt oder unbewußt bestimmt sie die asiatische Theologie der Harmo-

nie. Wie alle anderen Formen von Theologie bezieht diese asiatische Theologie notwendig ihre grundlegendsten Elemente aus den biblischen und traditionellen Quellen der Offenbarung; sie muß aber ebenfalls Ausschau halten nach den Werten des Reiches Gottes in den Kulturen und Religionen Asiens und in den Erfahrungen der asiatischen Frauen und Männer und Gemeinschaften heute.“ Bei der architektonischen Weltsicht erscheint Wilfred zufolge Einheit als Koordination verschiedener Teile, während im organischen Denken Einheit als Harmonie eine Seinsqualität ausdrückt, die schon immer vorgegeben ist. Aus den Unterschieden in der Erkenntnistheorie ergeben sich Verschiedenheiten in der Konfliktbewältigung, da Konflikte in der architektonischen Weltsicht antagonistisch gesehen werden, während die organische solche nicht kennt, wohl aber Konflikte zwischen Kräften, die Veränderung und Leben bringen. Auch der Gebrauch der Macht zielt in der architektonischen Weltsicht auf Zwang, während er in der organischen Weltsicht auf gegenseitige Unterstützung abzielt.

Die gegenwärtige globale Situation verlangt für Wilfred nach einer vorrangigen Option für die organische Weltsicht. Eine Veränderung der Welt, die von dieser Perspektive ausgeht, scheint heute eine unbedingte Notwendigkeit zu sein. Die asiatischen Völker und Kulturen mit ihrem Erbe der Harmonie und der Integration haben eine besondere Rolle in der Veränderung der bestehenden Weltordnung zu spielen, wobei sie durchaus die positiven Elemente im westlichen architektonischen Weltbild in sich aufnehmen können (vgl. F. Wilfred: *Towards a Theology of Harmony*, in: *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien*, Aachen 1993, 146–158; ders.: *Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness*, in: *Vidyajyoti*, November 1993, 652–672).

Das jetzt fertiggestellte Papier zur Theologie der Harmonie ist das Ergebnis vieler Einzelstudien und mehrjähriger intensiver Kommissionsarbeit. Dabei wurde versucht, über die Analyse der Gegenwart im Rückgriff auf die Ressourcen der asiatischen Religionen und Kulturen zu einer neuen Formulierung asiatischer Spiritualität und Theologie zu kommen. Der erste Teil behandelt im Blick auf die gegenwärtigen politischen, ökonomischen, ökologischen und spirituellen Zustände die Herausforderungen und Gefährdungen der Harmonie. Die asiatischen Theologen waren sich bewußt, daß ohne die Berücksichtigung der vielfältigen negativen Faktoren ihre Ideen zur Harmonie als dem einzigartigen asiatischen Beitrag zu Frieden und Verständnis leicht als Flucht vor der Wirklichkeit oder Wunschenken erscheinen könnten. Gefährdet ist die asiatische Harmonie durch die Bevölkerungsproblematik, Armut und Ausbeutung, religiöse Spannungen und viele ethnische und kommunale Konflikte. Die zunehmende Industrialisierung verschärft die Umweltproblematik, und die Mächte des globalen Marktes wirken sich ebenfalls negativ auf den Nord-Süd-Konflikt aus. Selbstkritisch wird auch das Versagen der christlichen Kirchen in Asien eingestanden, die bei ihren vielfältigen Missionsanstrengungen den asiatischen Religionen und Kulturen nicht gerecht geworden seien.

Im zweiten Teil geht es um die verschiedenen Anstrengungen zum Erhalt oder zur Wiedergewinnung der Harmonie in den asiatischen Ländern, die sowohl von politischen als auch gesellschaftlichen und religiösen Gruppen geleistet werden. Wichtig sind die Überlegungen im dritten Teil, der die verschiedenen asiatischen kulturellen und religiösen Ressourcen für eine Theologie der Harmonie in den religiösen und kulturellen Traditionen Asiens beschreibt: Im Hinduismus ist kosmische, gesellschaftliche und moralische harmonische Integrität das oberste Ziel, während der Buddhismus (Theravada) das innere und äußere Gleichgewicht besonders herausstellt. In den kosmischen religiösen Traditionen steht die Befriedung der instabilen äußeren Welt durch stabile Verhältnisse in der Familie und Gemeinschaft (Großfamilie und Ahnenverehrung) im Mittelpunkt. Der Islam verfolgt bei der Bewahrung des inneren Friedens in der Gemeinschaft das Prinzip der Beratung in der Gemeinschaft, um eine Möglichkeit der Anerkennung religiöser Vielfalt in der Unterwerfung unter Gott zu finden.

Bei den kulturellen Ressourcen wird zuerst das javanische Weltbild genannt, das durch die Entwicklung der Pancasila-Ideologie eine Möglichkeit des interreligiösen Lebens für Indonesien gefunden hat. Der Shintoismus hat in der Vergangenheit in Japan eine wichtige Rolle für die nationale Identität gespielt, auch wenn er immer wieder für politische Instrumentalisierung anfällig ist. Das chinesische Weltbild war über Jahrhunderte durch die mehr oder weniger stabile Harmonie der drei Religionen, des Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus bestimmt. Theologisch bedeutsam ist, daß im Zusammenhang mit den asiatischen religiösen Ressourcen auch die biblischen Perspektiven zur Harmonie behandelt werden. Ganz bewußt wird hier Ernst gemacht mit dem Prinzip der *doppelten Loyalität* innerhalb der asiatischen Theologie, die sich einerseits der Bibel als der entscheidenden Quelle verpflichtet weiß, aber die Schätze der asiatischen Religionen als weitere Quelle sieht, die ihr als legitimes Erbe zur Verfügung stehen.

Zusammenarbeit mit den anderen Religionen Asiens

Im abschließenden fünften Teil werden die Grundeinsichten einer Spiritualität und Theologie der Harmonie entwickelt. Programmatisch heißt es: „Unsere theologische Beschäftigung mit der Harmonie in einer disharmonischen Welt kommt daher keineswegs von außen, sondern von Menschen, die diese Konflikte von innen miterleben, aber zugleich auch versuchen, die Botschaft Gottes, die er durch diese Wirklichkeiten gibt, ganz gleich wie konfliktreich sie auch sind, zu lesen und darauf zu achten. Eine Theologie der Harmonie kann sich daher nicht in den Kategorien einer traditionell christlichen Theologie erschöpfen, indem sie auf die christliche Offenbarung zurückgreift und ihre Prinzipien auf die konfliktreiche Situation in Asien anwendet. Sie muß ein

Lesen und eine Reflexion der Wirklichkeiten zusammen mit den anderen religiösen und kulturellen Offenbarungen sein, wie auch der Botschaften, die ständig von diesen Konflikten selber ausgehen. Kurz gesagt, eine Theologie der Harmonie in Asien kann nur eine kontextuelle Theologie sein, die aus dem Kontext Asien heraus entweder innerhalb der Konfliktsituationen selbst oder in tiefer Solidarität mit den konfliktuellen Situationen geleistet werden kann. Sie kann daher immer nur in Gemeinschaft mit den reichen religiösen und kulturellen Ressourcen des Volkes, das diese Situationen erfährt, geschehen.“

Als Angehörige von Minderheitenkirchen sind sich die asiatischen Theologen bewußt, daß sie eine prophetische und strategische Rolle in Konfliktsituationen nur spielen können, wenn sie mit Kräften und Gruppierungen in den anderen asiatischen Religionen und Weltanschauungen zusammenarbeiten. Eine Theologie der Harmonie soll den kleinen christlichen Gruppen dabei helfen, die verschiedenen Kräfte und Vorstellungen kritisch zu beurteilen. Kritisch setzen sich die asiatischen Theologen mit der Tradition auseinander, in prophetischer Haltung den vielen Formen von Unrecht und Unterdrückung mit Berufung auf die Werte des Gottesreiches entgegenzutreten. So gewichtig und glaubwürdig diese Methode in der Kirchengeschichte des Westens auch gewesen sei, dieser konfliktive Ansatz sei in der asiatischen Welt zu wenig geeignet, um mit anderen religiösen Strömungen zusammenzuarbeiten. Im Rückblick auf die Missions- und Kirchengeschichte in Asien stellen die Theologen fest: „Die Unfähigkeit der Christen und der Kirchen zu einer engeren Zusammenarbeit mit anderen asiatischen Bewegungen geht in erster Linie auf die Weltsicht und die theologische Vision zurück, die wir Christen in der Vergangenheit hatten.“

In der Vergangenheit habe die Kirche, gestützt auf griechisch-römische Philosophien, bei Konflikten durch Gesetz, Zwang, Ruf nach distributiver Gerechtigkeit und Verdammung von Personen als Außenseiter versucht, Konfliktsituationen zu lösen. Damit habe sie sich in Asien nur in die Isolation begeben. Wenn die Kirchen in Asien zu Instrumenten von Versöhnung und Harmonie werden wollten, müßten sie ihr Verständnis von Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit revidieren. Eine neue Ethik zur Förderung der Harmonie könne nur entstehen in einem erneuten Lesen der christlichen Offenbarung im Zusammenhang mit dem reichen asiatischen Erbe. Das sollte nicht als eine Reduktion des Christentums mißverstanden, sondern vielmehr in seinem positiven Potential zur Bereicherung und Veränderung der christlichen Botschaft auf eine größere Akzeptanz und Wirkfähigkeit innerhalb der asiatischen Wirklichkeiten hin gewürdigt werden.

Der neue Ansatz einer asiatischen Theologie wird danach auf einige dogmatische Traktate angewandt. So wird gefordert, in Asien eine *kosmische Christologie der Harmonie* zu entwickeln, die Christus als Sakrament einer neuen Harmonie zeigt, durch das in der Verkündigung der Werte des

Reiches Gottes und im Ostergeheimnis die ursprüngliche Harmonie wiederhergestellt wird. In der Ekklesiologie geht es um eine zentrifugale Kirche, die offen ist für die ganze Welt und für alle und das theozentrische Interesse vor die ekklesiozentrischen Rücksichten stellt. Das Dokument schließt mit der Forderung: „Die asiatischen Kirchen müssen ihre örtliche Rolle als Sakrament der Harmonie neu verstehen und entsprechend sich umstrukturieren, indem sie in Konfliktsituationen eine versöhnende Gnade ausstrahlen. Sie müssen ihre Vision und Mission reinigen, erneuern und reformieren, um immer mehr innerhalb der örtlichen religiösen und kulturellen Wirklichkeiten zu wirksamen Mittlern der Versöhnung zu werden... Die Vision von Christus als dem Sakrament einer neuen Harmonie und der Kirche als sein Diener-Sakrament schließt jede Form des Konformismus mit konfliktiven Situationen und Kompromisse mit Werten, die der Liebe, der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Menschenwürde entgegenstehen, aus.“

Im Entstehungsprozeß wurden die ersten Entwürfe der

Theologischen Beratungskommission von verschiedenen asiatischen Theologengruppen kritisch reflektiert und kommentiert. So wurde mehrfach angemahnt, daß das Papier nicht deutlich und prophetisch genug die verschiedenen Kontexte in Asien anspricht, in denen die Harmonie oft gründlich gestört ist. Verbunden damit ist die Frage, ob es überhaupt möglich sei, für Gesamtasien eine einheitliche theologische Aussage zu machen. Es überwiegt aber die Zustimmung zur Grundtendenz, im Begriff der Harmonie eine Kategorie gefunden zu haben, die asiatische Theologien bei aller gegebenen Verschiedenheit doch gemeinsam auszeichnet und von theologischen Entwürfen anderer Kontinente abhebt. Zugleich wissen die Theologen in Asien aber auch um die Schwierigkeit, die Begrifflichkeit der westlichen Theologie samt ihrer Methodologie, in denen sie alle noch weitgehend geschult sind, hinter sich zu lassen und durch eine erneute Reflexion auf ihre Kontexte mit Hilfe einer asiatischen organischen Weltsicht zu einer grundlegend anderen Theologie zu gelangen.

Georg Evers

Mehr Gestaltungsspielraum

Guatemalas schwieriger Weg zur Rechtsstaatlichkeit

Erst zum zweiten Mal in der Geschichte Guatemalas hat jetzt ein demokratisch gewählter ziviler Präsident einen ebenfalls demokratisch gewählten Zivilisten an der Spitze des Staates abgelöst. Die Wahlen vom Dezember 1995 und Januar 1996 waren für das mittelamerikanische Land ein wichtiger Schritt zu einer rechtsstaatlichen Ordnung. Allerdings sind auf diesem Weg noch große Widerstände zu überwinden.

Über lange Jahre hinweg galt Guatemala als der Inbegriff einer „Bananenrepublik“, in der Militärs herrschten, die sich über Wahlbetrug oder Staatsstriche an die Macht gebracht hatten, in der eine menschenverachtende, die indianische Mehrheit der Bevölkerung ausbeutende und die Reichen privilegierende Politik betrieben und die darüber hinaus durch Korruption, Nepotismus und Selbstjustiz gekennzeichnet wurde. Nur insgesamt 20 Jahre seit der Unabhängigkeit aus der spanischen Kolonialherrschaft im Jahre 1821 erfreute sich das politische Leben Guatemalas halbwegs demokratischer Zustände. Der erste Versuch eines demokratischen politischen Systems im Jahre 1944 wurde zehn Jahre später auf dem Höhepunkt der McCarthy-Hysterie durch eine von den Vereinigten Staaten unterstützte Intervention „antikommunistischer“ Militärs beendet. Der zweite Versuch begann 1984. Er hat nicht zuletzt durch die am 12. November 1995 und 7. Januar 1996 durchgeführten nationalen Wahlen zusätzliche Impulse gewonnen.

Im August 1983 wurde eine Periode der übelsten Militärrégime Guatemalas, die der Diktatoren *Romeo Lucas García* und des Generals *Efraín Ríos Montt*, durch einen weiteren

Militärputsch beendet, dessen Hauptaufgabe darin gesehen wurde, das Land in einen geregelten politischen Zustand mit rechtsstaatlicher Ordnung und verfassungsgemäßen Regierungsformen zu überführen. Eine daraufhin 1985 neu ausgearbeitete Verfassung ermöglichte im Herbst 1985 die ersten demokratischen Wahlen des „neuen Guatemala“, bei denen der Präsident, die Kongreßabgeordneten und die Gemeindeparlamente sowie die Bürgermeister gewählt werden sollten. Die Wahlen verzeichneten eine Rekordbeteiligung von 69 Prozent der eingeschriebenen Wähler im ersten und 65 Prozent im zweiten Wahlgang. Aus ihnen ging der Christdemokrat *Vinicio Cerezo Arévalo* mit 63,4 Prozent der Stimmen im zweiten Wahlgang als Sieger hervor. Bei den Parlamentswahlen erhielt die christdemokratische Partei *Democracia Cristiana Guatemalteca* (DCG) Cerezos mit 51 Sitzen im Kongreß die absolute Mehrheit.

Allerdings gelang es Cerezo trotz dieser günstigen Ausgangsposition nicht, die Modernisierung des guatemalteken Staates und eine Festigung demokratischer Verhaltensweisen entscheidend voranzutreiben. Das Militär bildete weiterhin einen „Staat im Staate“ und scherte sich wenig um