

ten“ seiner Kritiker so scharf ins Gericht geht (vgl. 176, Anm. 136), muß sich hier anfragen lassen.

Bei der Exklusivpartikel „Allein durch Glauben“ besteht voller Konsens: „Als Glaubender und nur als Glaubender ist [der Mensch] von sich aus an seiner eigenen Rechtfertigung beteiligt“ (201). Sollte man nicht sogar „von Gott aus“ sagen? Oder geht es jetzt genau um das von Gott ermöglichte Leben aus Glauben, das in erster Linie dankbare Antwort, dankbares Annehmen ist?

Vor dem Hintergrund jahrzehntelanger Forschungen zum Tridentinum und ökumenischer Diskussion kann es ernsthafte Differenzen nur geben, wenn wir mit Jüngel annehmen müßten, „daß [die Konzilsväter in Trient] es so nicht gemeint haben“ (209) –, nicht so, wie es reformatorischerseits akzeptabel wäre, daß sie nämlich nicht gegen den Glauben, sondern gegen „den Unglauben und seine Vermessenheit“ (208) polemisiere. Jüngel manövriert sich selbst in einen hermeneutischen Engpaß: „Es ist zu befürchten (!), daß sie es genau so gemeint haben, wie sie es gesagt haben. Dann (!) aber sind jene Aufstellungen nicht nur schwer verständlich, sondern unerträglich“ (209).

Ein Blick in die einschlägigen Arbeiten O. H. Peschs, den Jüngel auffallend selten zitiert, könnte beruhigend wirken: Die Konzilsväter waren „trotz aller Distanz von den Schulmeinungen gefangen ... in einem Glaubensbegriff, der weder den reformatorischen noch den paulinischen Glaubensbegriff zu verstehen erlaubte. Wohlweislich hat man denn auch auf einen eigenen canon zu diesem Kapitel verzichtet“. Und

Pesch betont weiter: „So böse dürfte man also den mittelalterlichen Theologen und ihren tridentinischen Erben nicht sein, wenn auch sie der Meinung sind, zum Glauben müsse noch etwas hinzukommen, damit er rechtfertigende Kraft habe: wenn und insofern der Glaube aus Gründen der Abgrenzung gegen Hoffnung und Liebe als Verstandesakt gefaßt wird, ist eine solche These unumgänglich“. Schließlich entscheidend: „Hier wird keine Hintertür für den Wiedereinlaß der Werke leise geöffnet ... Die Liebe ... ist kein Werk, auch kein ‚Werk‘ der Gottesliebe, sie ist auch kein ‚Beitrag‘ des Menschen, sondern Implikat der rechtfertigenden Gnade selber ... in der lutherischen Terminologie geprochen, gehört nach mittelalterlichem Verständnis die Liebe auf die Seite des Glaubens, nicht auf die der Werke“ (Pesch/Peters 191–193).

Insofern liegt hier kein Irrtum vor, der die Lehre von der Unfehlbarkeit direkt tangiert (die Auslegung von Gal 5 mit aristotelischen Kategorien ist nicht dogmatisiert), so daß gewiß die Art von Unfehlbarkeit, die Jüngel hier (212) skizziert, zu revidieren ist –, und selbstverständlich muß diese Lehre grundsätzlich im Rahmen der Kommunikation der Kirche als *communio* neu durchbuchstabiert werden. Auch über die *apostolische Sukzession*, die selbst katholischerseits grundlegend von der Kirche als ganzer gilt, und über das erneuerte *Amtsverständnis* auf katholischer Seite, dem Jüngel immer noch nicht ganz traut (es gibt aber mehr Belege dafür, als er in Anm. 261 anführt), wird weiter im Sinne des „Um Gottes willen – Klarheit!“ (So Jüngel in: ZThK 94 [1997] 394–406) gemeinsam gearbeitet werden müssen. Bernd Jochen Hilberath

Vom Schattenboxen zum Dialog

Grundlegende Probleme einer asiatischen Theologie

Seit einiger Zeit gibt es Versuche, eine durch das religiös-kulturelle Umfeld mitgeprägte asiatische Theologie zu entwickeln. Einer der bekanntesten asiatischen Theologen, der In-der-Felix Wilfred (Madras), nennt die wichtigsten Anliegen einer solchen Theologie und verteidigt sie gegen Mißverständnisse. Es handelt sich um die gekürzte Version eines Beitrags, der auf Englisch in der theologischen Zeitschrift „Vidyajyoti“ (Delhi) erscheint.

Der pastorale Durchbruch des Zweiten Vatikanums hat in verschiedenen Teilen des asiatischen Kontinents sehr lebendige theologische Entwicklungen ins Leben gerufen. Für Asien bedeutete es einen neuen Frühling. Eine aufblühende asiatische Theologie hat zur weitgehenden pastoralen Erneuerung und zum tieferen Verständnis der Glaubenspraxis beigetragen. Sie hat auch den Kirchen geholfen, neue Bezie-

hungen in einem weiteren Kontext zu knüpfen und auf die wachsenden Herausforderungen der asiatischen Gesellschaften zu antworten. Die vielen theologischen Ansätze geben Zeugnis von der Sorge, den christlichen Glauben, wie auch die Person Jesu in einer Weise zu interpretieren, die mit den vielgestaltigen religiös-kulturellen Traditionen der asiatischen Völker mitklingt.

Jedes Bemühen um Erneuerung hat auch immer einen gewissen *experimentellen Charakter* sowie Elemente von Doppeldeutigkeit und Unsicherheit. Die Entwicklung der asiatischen Theologie stellt keine Ausnahme dar. Beim Versuch, das christliche Mysterium aus dem asiatischen Lebenskontext zu reflektieren, stellen sich viele schwierige Fragen. Wenn diese asiatischen Reflexionen in einem anderen Kontext und kulturellen Milieu oder aus einem anderen Denkhorizont heraus gelesen und interpretiert werden, dann ist verständlich, daß es zu gewissen Mißverständnissen kommt. Es braucht eigentlich nicht gesagt zu werden, daß das beste Gegenmittel darin besteht, die Türen des Dialogs offenzuhalten, damit es zur Abklärung der Standpunkte kommen kann.

Bestandteil der lebendigen Tradition der Kirche

Als besonders problematisch hat sich das Verhältnis des gegenwärtigen theologischen Denkens in Asien zur *Tradition der Kirche* erwiesen. Kritische Anfragen zum Verhältnis der asiatischen Theologie zur Tradition der Kirche, ihrer Lehre und ihren Glaubensformeln kamen sowohl aus Asien selbst als auch von anderer Seite. Dabei gibt es Zwischentöne, die Besorgnis verraten: Ist die asiatische Theologie dabei, auf einen Weg zuzusteuern, der ein Bruch mit der Tradition bedeutet? Eine solche Frage ist zwar in der bisherigen Diskussion nicht ausdrücklich gestellt worden. Auch dieser Beitrag hat nicht das Ziel, asiatische Theologie im allgemeinen vorzustellen, sondern möchte zur *Klarstellung* beitragen – aus einem Geist des *Dialogs* heraus. Dabei vertreten wir die These, daß die asiatischen theologischen Entwicklungen weder einen Bruch mit der Tradition der Kirche noch einen Gegensatz zu ihr darstellen, daß sie vielmehr, wenn man genauer hinsieht, als integraler Bestandteil einer *lebendigen Tradition* der Kirche interpretiert werden können.

Die Schwierigkeiten einer asiatischen Theologie beginnen mit einem besonderen *Offenbarungsverständnis*, nämlich jenem, welches den Inhalt der Offenbarung auf Glaubensaussagen reduziert, die vom Lehramt verkündet werden, und die als Glaubensinhalte geglaubt werden müssen. Diese Schwierigkeit besteht zunächst nicht ausschließlich nur für die asiatische Theologie; sie ist vielmehr im Verlauf der letzten Jahrzehnte immer wieder aus verschiedenen Bereichen in der Kirche zu hören gewesen und ist bekanntermaßen während des Zweiten Vatikanischen Konzils Gegenstand einer sehr entscheidenden Debatte gewesen. Die asiatische Theologie folgt der Lehre des Konzils, das beim Verständnis der Offenbarung stärker den Aspekt der Selbstmitteilung Gottes und ihren historischen Charakter herausstellt.

Was die inhaltlichen und erkenntnistheoretischen Aspekte angeht, so möchte die asiatische Theologie diese nicht isoliert, sondern als *Teile eines größeren Ganzen* ansehen. Denn das christliche Offenbarungsverständnis, das wir in der Heiligen

Schrift und in der Tradition der Kirche finden, ist viel umfassender als die Eingrenzung auf die lehrhaften Aspekte, die seit dem Konzil von Trient vorherrschend geworden ist. In den letzten 150 Jahren hat diese eingeschränkte Orientierung in der neoscholastischen Theologie ihre hauptsächlichliche Verbreitung gefunden. Man braucht nur die theologischen Handbücher durchzublättern, um die Grundlinien dieses Ansatzes zum Verständnis der Offenbarung zu entdecken. Es ist selbstverständlich, daß von einer asiatischen Theologie erwartet wird, daß sie mit diesem Offenbarungsverständnis konform geht. In diesem Kontext muß folgendes festgehalten werden: *Treue zum Evangelium und zu seiner authentischen Weitergabe ist für Asien genauso wichtig*. Ziel einer asiatischen Theologie ist es jedenfalls nicht, einen Weg einzuschlagen, der die Botschaft des Evangeliums verraten würde. Die Annahme jedoch, daß diese Treue nur dann gewahrt bleibt, wenn man an einem Verständnis von Offenbarung und Glauben festhält, das sich auf Glaubenssätze beschränkt, stellt eine ausgesprochen enge Sicht des Problems dar.

So gibt es eine *innere Dimension der Offenbarung*, die oft vernachlässigt wird, die aber absolut wesentlich für ein umfassenderes Verständnis von ihr ist. Das Johannesevangelium spricht von der Offenbarung in den erfrischenden Bildern von „Quelle“ und „Wasser“. „Das Wasser, das ich geben werde, wird in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (Joh 4, 14). Wir können dies verstehen, wenn wir die Rolle des Heiligen Geistes beim Werk der Offenbarung mitberücksichtigen. Es gibt tatsächlich eine Aufforderung, „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4, 24) anzubeten. Jesu Botschaft vom Reich Gottes hat eine innerliche Dimension: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17, 21). Darüber hinaus gibt es eine feste christliche Tradition, nach der Offenbarung verstanden wird als Gott, der uns von innen heraus unterweist und uns zur Erleuchtung führt. Sie hat eine große Anziehungskraft in der südasiatischen Tradition, bei der der *Guru* – der Lehrer – letztlich Gott selber ist, der uns von innen heraus unterweist.

Gott hat sich selbst offenbart in diesen letzten Tagen in seinem Sohn, Jesus Christus (vgl. Hebr. 1, 2). Um diese Wahrheit jedoch zu verstehen, müssen wir berücksichtigen, was Gott in der Menschheit bewirkt hat, dies um so mehr, wenn wir wissen, daß die ganze Menschheit denselben Ursprung und dieselbe Bestimmung (NA 1) hat. Es gibt einen universalen göttlichen Heilsplan, der der Offenbarung einen eschatologischen Charakter verleiht (DV 2). Aus diesem Verständnis heraus bemühen wir uns, Beziehungen zu den Menschen anderer religiöser Traditionen herzustellen und sie zu verstehen. Die ganze Menschheitsfamilie ist auf der Pilgerschaft und der Geist begleitet sie. Der Gedanke der Pilgerschaft und des Wirkens des Geistes finden sich in der Enzyklika *Redemptoris Missio* von Papst Johannes Paul II. (RM 28) klar ausgedrückt. Bedeutsam ist hier die Tatsache, daß vielleicht zum ersten

Mal ein Papst die korporative Dimension der Kulturen und Religionen (und nicht einfach nur der Einzelpersonen) in Betracht gezogen hat. Diese Worte finden ihre Bestätigung im Gebet Johannes Pauls II. in Assisi mit den Führern anderer Religionen.

Es stellt sich jedoch die Frage, was ist, wenn in der Begegnung mit anderen religiösen Traditionen es möglicherweise Unverträglichkeiten gibt? Gibt es Kriterien der Unterscheidung? Die Antwort auf diese Frage läßt sich finden, wenn wir das erste und vornehmste Kriterium, das Jesus uns selbst gegeben hat, anwenden: „An den Früchten werdet ihr sie erkennen... Ein guter Baum kann keine schlechten Früchte hervorbringen, und ein schlechter Baum keine guten“ (Mt 7, 16, 18).

Das Verständnis dieses Kriteriums und seine Anwendung setzen eine theologische Erkenntnislehre voraus, die sich nicht nur auf die diskursive Vernunft beruft. Natürlich bleibt in diesem Kontext Raum für Kritik. Es handelt sich aber wohl nicht um einen Ausdruck von Anmaßung, wenn wir uns bewußt bleiben, daß das Licht und das Leben, das wir empfangen haben, Gnade ist. Ferner wird jede Kritik nach einer selbstkritischen Prüfung der Früchte verlangen, die wir bringen. Es gibt ein zweites Kriterium: der Glaube der Kirchengemeinschaft, die im Licht des Wortes Gottes lebt, das uns durch das Lehramt vermittelt wird.

Natürlich gibt es eine *affirmative Theologie*, mit der wir es wagen, von Gott zu sprechen – trotz unserer Begrenztheit und der Unzulänglichkeit der Sprache – indem wir seinen Spuren in der Schöpfung nachgehen. Eine solche affirmative Theologie muß jedoch im Horizont der unaussagbaren Natur des göttlichen Geheimnisses verfolgt werden, von dem wir mehr wissen, was es nicht ist, als was es ist. Hier stoßen wir auf ein wichtiges Anliegen der asiatischen Theologie.

Diese *theologia negativa* ist tatsächlich äußerst *positiv*, weil sie ein Bekennen des unendlichen Geheimnisses Gottes und der Begrenztheit aller menschlichen Mittel bedeutet, die auch bestehen bleibt, wenn sie zu erhellen sucht, was geoffenbart wurde. Dies sollte der bleibende Horizont jeder Theologie sein, die irgend etwas Positives über das Geheimnis Gottes aussagen will. Die Vorstellung von Gott als Geheimnis ist etwas, das sehr zur christlichen Tradition gehört.

Jede authentische Theologie hat demnach den Charakter einer Reise; es ist dieses Sich-Ausstrecken, das in der asiatischen Theologie ernst genommen wird. Auch wenn Gott sich selbst geoffenbart hat, bedeutet die Offenbarung nicht das Ende der Wahrheit, daß Gott immer ein unerfaßliches Geheimnis bleibt – selbst in der seligmachenden Anschauung.

Die Tendenz in der asiatischen Theologie, sich auf die Realität des Geheimnisses zu beziehen, ist Gegenstand für Verdächtigungen geworden, möglicherweise weil dieser Begriff, so die Befürchtung, zu einer Verneinung der persönlichen Natur in Gott führen könnte. Diese Furcht ist um so größer,

weil es eine weitverbreitete Tendenz in einigen Kreisen im Westen gibt, sich einem unpersönlichen Gott zuzuwenden, eine Einstellung, von der angenommen wird, daß sie auf den Einfluß einer Religion wie dem Hinduismus zurückgehe. Weil aber der Gebrauch des Begriffs der Person im Hinblick auf Gott eine Analogie zu unserer menschlichen Erfahrung darstellt, steht er andererseits in Gefahr, in Begriffen des Individuums interpretiert zu werden, das durch viele Abgrenzungen bestimmt wird. Solch ein individualistisches Verständnis der Person wurde in einer Umgebung entwickelt, in der das autonome Subjekt betont und eine Kultur des Konsumismus gefördert werden.

Insoweit Gott die Quelle der Freiheit, der Liebe und der Beziehung ist, ist er eine Person. In dem Maß aber, wie diese Wirklichkeiten den aus der menschlichen Erfahrung in Analogie abgeleiteten Begriff der Person und die Begrenzungen, die in ihm liegen, übersteigt, ist Gott transpersonal. Die asiatische Theologie erkennt in einer sehr positiven Weise Gott als Person an, betont aber zugleich, daß Gott mehr als eine Person ist – er ist transpersonal – und unterstreicht auf diese Weise den unausschöpfbaren Charakter des göttlichen Geheimnisses, das sich nicht auf die Kategorie der Person reduzieren läßt.

Was in Asien „Erfahrung“ meint

Unsere Überlegungen über das Geheimnis haben wichtige Folgerungen im Hinblick auf die Frage nach den menschlichen Fähigkeiten, von Gott Kenntnisse zu erlangen. Wie genau auch immer unsere Begriffe sein mögen, sie können nicht den Anspruch erheben, das göttliche Geheimnis und seine Selbst-Mitteilung auszuschöpfen. Denn zwischen dem, was *bezeichnet* wird und dem, was in Begriffen *ausgedrückt* wird, bleibt immer eine Lücke, und daran erfahren wir den unbegrenzten Horizont des Geheimnisses. Das Wissen um den Geheimnischarakter Gottes und seiner Offenbarung macht uns bewußt, daß alle unsere Begriffe und Formulierungen unangemessen sind, zeigt uns aber gleichzeitig, daß wir notwendigerweise wegen unserer bleibenden menschlichen Begrenztheit beim Verstehen des Geheimnisses gerade auf diese Begriffe und Formulierungen angewiesen sind. Einer der Faktoren, der Besorgnis hervorruft, ist der zunehmende Gebrauch der Kategorie von *anubhava* (Erfahrung) in der asiatischen Theologie. Neben der Tatsache, daß der Hinweis auf die Erfahrung nach Unbestimmtheit und unscharfer Begrifflichkeit riecht, hat das Wort „Erfahrung“ einen schlechten Ruf. Denn schließlich war „Erfahrung“ eine zentrale Kategorie im Modernismus. Dies mag dann ganz natürlich zur Frage führen, ob die asiatische Theologie mit ihrem weitverbreiteten Gebrauch der Kategorie der Erfahrung nicht vielleicht eine neue Erscheinung (*avatar*) des Modernismus ist oder eine aufgewärmte Version desselben darstellt, die nur in asiatischer Begrifflichkeit daherkommt.

Da es einfach ist, den asiatischen Gebrauch der Erfahrung mit seiner modernistischen Verwendung zu vermengen, der seine Wurzeln im liberalen protestantischen Gedankengut (z. B. von F. Schleiermacher) hat, ist es notwendig, die Gründe und Anliegen klar zu erkennen, die hinter dem asiatischen Gebrauch dieses Begriffes in der Theologie liegen. Zunächst einmal ist die Verwendung der Kategorie der Erfahrung nicht als eine Antithese zum erkenntnismäßigen Aspekt der göttlichen Offenbarung gemeint, wie man dies vielleicht befürchten könnte.

Es ist vielmehr so, daß wir bei der Annäherung an die Geheimnisse des Glaubens über die Erfahrung ein volleres und umfassenderes Verständnis von der Natur der Offenbarung und ihrer Implikationen bekommen. Tatsächlich ist die Erfahrung etwas, das seine Wurzeln in der biblischen Tradition hat. Ob wir nun die Propheten des Alten Testaments oder die Jünger Jesu nehmen, finden wir ihre Begegnung mit dem Geheimnis Gottes in Begriffen beschrieben, die aus der Erfahrung gewonnen sind. „Was wir gehört haben, was unsere Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefaßt haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens“ (1 Joh 1, 1).

Durch unsere Sinne und durch die Symbole werden wir zu einer tieferen Erfahrung und zu einem größeren Verständnis des Geheimnisses Gottes und seiner Heilstaten geführt. Wir wissen, daß die Dimension der Erfahrung in der theologischen Tradition sehr lebendig gewesen ist, bis Faktoren wie die Verteidigung der Theologie als Wissenschaft unter dem Einfluß der Aufklärung und der Herausforderungen der Naturwissenschaften zu einer übertriebenen Intellektualisierung von Offenbarung und Glauben geführt haben. Wir müssen heute wieder einen umfassenderen Ansatz im Hinblick auf die Offenbarung finden, der stärker in Übereinstimmung mit der ganzen Tradition der Kirche steht, und genau das ist es, was die asiatische Theologie anstrebt, wenn sie die Aufmerksamkeit auf die Erfahrung konzentriert.

Wenn jedes Verstehen – auch jedes Lesen – eine Interpretation ist, dann müssen wir der Dynamik der Sprache, der Kultur und der Hermeneutik heute große Bedeutung einräumen, wenn wir die christliche Tradition auf die asiatische Theologie beziehen. Es hat eine Zeit gegeben – sie ist nicht lange her –, in der die historisch-kritische Methode als eine Gefahr für den christlichen Glauben angesehen wurde, während sie heute bei der Interpretation der biblischen Texte als ein sehr wichtiges Instrument akzeptiert wird. Was wir heute brauchen, ist, einer inter-kulturellen Methodologie in der Theologie die notwendige Aufmerksamkeit zu schenken. Wenn Gottes Offenbarung eine Kommunikation darstellt, durch die er sich selbst „Subjekten“ bekannt macht – Subjekten, die ihre eigene persönliche und kollektive Geschichte der Begegnung mit Gottes Wort haben –, dann werden diese Subjekte – individuell oder kollektiv – Teil eines Beziehungsgeflechts, in dem die Offenbarung sich ereignet. Die Offenba-

rung steht in einer gemeinsamen Beziehung mit der Wirklichkeit des Glaubens (*fides qua creditur*). Es ist aber jetzt so, daß nicht nur die Selbstmitteilung Gottes reine Gnade ist, sondern auch unsere Antwort auf die Offenbarung im Glauben selber unter dem Einfluß der Gnade Gottes und dem Wirken des Geistes steht. Das Subjekt steht hier nicht als reine Natur der Gnade gegenüber. Vielmehr gibt das Subjekt selber unter dem Einfluß der Gnade desselben Gottes eine Antwort an den, der sich selbst offenbart.

Diesen Beziehungscharakter der Offenbarung zu erkennen, bedeutet keinesfalls eine Unterminierung ihres gnadenhaften Charakters. Es macht vielmehr ein genaueres Studium und Verständnis des Kontextes und der Umwelt des jeweiligen Subjekts erforderlich – das nicht nur als bloße Äußerlichkeit (wie z. B. ein Gefäß oder Behälter) verstanden werden darf, sondern als etwas, das selbst in die innere Dynamik der Offenbarung und des Glaubens einbezogen ist. Dies trifft auch auf die Weitergabe der Tradition zu.

Offensichtlich sind die Glaubensaussagen und -lehren aus der Quelle der Heiligen Schriften entwickelt und durch die Tradition interpretiert worden. Aber sie machen ganz offensichtlich die Heiligen Schriften nicht mit Berufung darauf überflüssig, daß die Glaubensaussagen durch das Lehramt klarer und präziser seien. Die vielen Formen der Kommunikation, die sich in den Heiligen Schriften finden, bleiben eine Quelle vielfältiger Ausdrucksformen. Dies ist sehr bedeutsam bei der Begegnung asiatischer Kulturen mit dem christlichen Glauben. Was würde von den Psalmen, dem Hohenlied, den Gleichnissen Jesu und der Geheimen Offenbarung bleiben, wenn sie – hypothetisch angenommen – durch das Lehramt in einer klaren Sprache in korrekte und präzise Glaubensaussagen umformuliert würden?

Westliches und asiatisches Pluralismusverständnis

In jüngster Zeit hat das Problem des *Pluralismus* die theologische Diskussion beherrscht. Einige der im Hinblick auf die asiatische Theologie entstandenen Befürchtungen beruhen darauf, daß sie im Namen des Pluralismus, dem theologischen schwarzen Schaf von heute, Positionen vertritt, die unvereinbar mit dem christlichen Glauben sind. Eine Klärung der Sachlage ist daher im Hinblick auf ein besseres Verständnis der christologischen Entwürfe, die auf diesem Kontinent gemacht wurden, sehr angezeigt. Dabei ist zunächst wichtig, die asiatische Richtung von anderen Gedankenströmen zu unterscheiden, mit denen sie oberflächlich gesehen Ähnlichkeit zu haben scheint, von der sie sich aber grundlegend unterscheidet.

Meiner Meinung nach gibt es drei Positionen im Hinblick auf den Pluralismus in Asien, der oft mit Relativismus gleichgesetzt wird. Sie finden sich nicht ausdrücklich formuliert, noch können sie bestimmten Autoren zugeschrieben werden.

Sie scheinen aber in der theologischen Szene überall präsent zu sein. Nach der ersten Position ist die asiatische pluralistische Konzeption nichts anderes als ein Ableger von Vorstellungen, die sich bei einigen westlichen Autoren wie *John Hick*, *Paul Knitter*, *Leonard Swidler*, *Wilfred Cantwell Smith* und anderen finden, deren Positionen im Zentrum der Kontroverse stehen. Vereinfacht ausgedrückt bedeutet dies, daß die asiatischen Theologen unkritisch die geläufigen westlichen Vorstellungen papageienhaft nachplappern und daß es sich daher nicht lohnt, mit ihnen überhaupt zu diskutieren. Sich so etwas vorzustellen, entspricht ungefähr der Behauptung, daß der *Dalai Lama* zum ersten Mal von *Jean Paul Sartre* etwas über das *Nichts* gehört habe! Wie auch immer, die größte Befürchtung bei dieser Position sind die Folgen, die sich daraus für die Christologie und für die Mission der Kirche ergeben könnten.

Die zweite Position vertritt die Meinung, daß die asiatische Theologie, die sich selbst von den eigenen religiös-kulturellen Wurzeln ernährt, begonnen hat, Einfluß auf die Kirchen im Westen zu nehmen, die im zunehmenden Maß durch eine starke individualistische und konsumistische Kultur geschwächt werden, und in denen eine wachsende Zahl in ihrer Herde auf der Suche nach esoterischem Gedankengut und esoterischer Praxis nach Osten schaut. Nach der dritten Position bestätigen sich die westlichen und asiatischen pluralistischen Ideen, auch wenn sie verschiedene Hintergründe haben, gegenseitig bei der Schaffung einer Situation eines allgegenwärtigen Relativismus, der als die größte Gefahr, der die Kirche heute ausgesetzt ist, angesehen wird.

Jesus Christus und die anderen Mittler

Es ist daher von höchster Wichtigkeit, die Unterschiede zwischen den beiden Vorstellungen von Pluralismus klarzumachen. Der westliche Pluralismus hat seine eigenen historischen Entwicklungslinien und philosophischen Wurzeln. Er ist *liberal* in seinem Ursprung, *individualistisch* in seiner Inspiration und *rationalistisch* in seinem Ansatz. Hinzu kommt, daß der westliche Pluralismus in diesem Sinn *systemisch* ist, daß er ein rationalistisches System der Theologie oder der Religionsphilosophie zu entwickeln sucht, das von seinem konkreten Kontext losgelöst ist. So werden alle Religionen ihrer Eigenarten entkleidet und zu Bestandteilen eines übergeordneten Systems gemacht. Ferner wird eine universale Religion in Vorschlag gebracht, die aller Eigenarten der bestehenden Religionen entblößt ist. Aus der Sicht dieses Systems kann man dann einen Schritt weitergehen und erklären, daß alle Religionen im Grunde gleich sind. Der asiatische Pluralismus dagegen hat seine Wurzeln in den Gegebenheiten des konkreten alltäglichen Lebens und der Erfahrung des Zusammenlebens mit den Nachbarn aus anderen Religionen und nicht aus einer theoretischen Fixiertheit

darauf, aus den vielen Religionen ein System zu schaffen. Er ist in einer Tradition verwurzelt, die im allgemeinen der religiösen Erfahrung der anderen mit Respekt und mit einem Sinn für das Heilige begegnet.

In Asien behaupten wir nicht, daß es viele Wahrheiten abhängig von den Subjekten gibt, was Relativismus wäre, sondern daß die Wahrheit *eine (ekam sat)* ist. Diese eine Wahrheit bleibt immer ein Geheimnis, dem wir uns ehrfürchtig suchend nähern, um seine verschiedenen Aspekte und Dimensionen zu verstehen. Ein Ansatz dieser Art führt nicht zu einem rationalistischen Pluralismus oder Relativismus, weil er sich auf die Anerkennung des Geheimnischarakters der einen Wahrheit gründet und weil er offen bleibt für einen ehrlichen Dialog der eigenen Wahrnehmung jener Wahrheit mit der Wahrnehmung anderer.

Das Umfeld, in dem der westliche systemische Pluralismus gedeiht, ist die Kultur der Postmoderne. Die Postmoderne mit ihrem gegen die Grundlagen gerichteten dekonstruktiven Programm fördert eine generelle Stimmung eines richtungslosen Pluralismus, in dem ein jeder sich aus den vielen Versatzstücken und -teilen seine eigene Welt zimmert, um darin heimisch zu werden. Darin ist er genauso individualistisch, wenn nicht noch mehr, wie der Liberalismus.

Das asiatische Umfeld des Pluralismus hat andere Anliegen. Hier sind wir nicht mit einem theoretischen Problem befaßt, sondern mit solch lebenswichtigen Fragen wie Krieg und Harmonie unter den verschiedenen religiösen Gruppen in einer Atmosphäre, die durch Konflikte unter den Religionsgemeinschaften aufgeladen ist. Die Herausforderung, der wir uns stellen müssen, besteht darin, echte Gemeinschaften unter den Menschen zu schaffen. Hinzu kommt, daß der Pluralismus in Asien nicht damit in Verbindung gebracht wird, in erster Linie eine Angelegenheit des menschlichen Willens und der Freiheit zu sein, in der unter vielen rivalisierenden Angeboten eine Entscheidung getroffen wird. Er stellt vielmehr eine Herausforderung für alle religiösen Traditionen dar, sich der Sache des Friedens und der Umwandlung der Gesellschaft zu verschreiben.

Was hier vonnöten ist, ist eine *Sprache der Einheit*. Im Kontext von Dialog und Zusammenarbeit werden Aussagen, die von der Einheit handeln, nicht in der Terminologie des Relativismus und Pluralismus interpretiert. Es ist vielmehr notwendig, wie uns die Geschichte der ökumenischen Bewegung lehrt, daß wir in das Gespräch eintreten, indem wir davon sprechen, *was uns eint*. Aber dies darf nicht mißverstanden werden als ein Ignorieren der Verschiedenheiten oder als Versuch, alle Religionen und Vermittlungen gleichzusetzen, wie dies im systemischen Pluralismus der Fall ist.

Was wir in Hinsicht auf den Pluralismus gesagt haben, bereitet den Boden für ein besseres Verständnis der Anstrengungen in Asien, sich dem Geheimnis Jesu Christi zu nähern und seinen Platz in der Heilsgeschichte Gottes besser zu verstehen.

Die asiatische Theologie, die in einer multireligiösen Welt betrieben wird, lebt selber von den Gegebenheiten des Neuen Testaments. Die neutestamentlichen Christologien zeigen uns verschiedene Sichtweisen auf das eine Geheimnis Jesu Christi. Auch die vier Evangelien haben vier verschiedene christologische Ausrichtungen, das Gleiche gilt für die Schriften des Paulus. Wir können mindestens drei verschiedene Ströme in den verschiedenen neutestamentlichen Christologien unterscheiden: 1. eine, die sich stützt auf die Erhöhung des gekreuzigten Jesus durch Gott und die Kraft des Heiligen Geistes und auf die Hoffnung, daß der Erhöhte am Ende der Zeit wiederkommen wird; 2. eine Christologie, die sich auf die geschichtliche Person und Botschaft Jesu stützt, wie dies z. B. der Fall ist in den verschiedenen Titeln Jesu: Sohn Davids, Sohn Gottes, Menschensohn, Messias, eschatologischer Prophet usw.; 3. eine Christologie, die sich auf die Präexistenz Jesu als der Logos stützt wie z. B. bei Johannes und Paulus.

Es wäre jetzt nicht angemessen, alle diese verschiedenen Christologien und die drei Ströme, auf die sie sich stützen, in ein super-christologisches System oder in einen monolithischen Rahmen zu zwängen. Das würde die Gefahr der Verzerrung und des Verlusts des Reichtums heraufbeschwören, der in der neutestamentlichen Offenbarung enthalten ist. Weil die Konzilien und die christliche Tradition bestimmte Formulierungen gefunden haben – die natürlich ihre Gültigkeit behalten –, müssen sie nicht als das Ende eines evolutionären Prozesses angesehen werden, der einschließen würde, daß die früheren Ansätze im Neuen Testament primitive Formen waren, die später durch höher entwickelte Formen abgelöst wurden.

Die Gültigkeit der verschiedenen neutestamentlichen Christologien sollte in keiner Weise unterminiert werden, weil sie für alle Generationen von Gläubigen gültigen, besonderen Reiz haben. Wenn das letzte Ziel jeder Christologie darin besteht, uns zu helfen, das Geheimnis Jesu Christi zu erfahren, zu betrachten und darauf zu antworten, dann bietet diese Vielfalt vielen Völkern und Kulturen einen weiten Raum, dieses Ziel zu realisieren.

Was die drei Strömungen angeht, sollten wir die Christologie nicht auf eine einzige von ihnen einschränken oder eine von ihnen über alle Maßen aufbauschen. Genauso wenig sollten wir das Geheimnis Christi auf seine Titel reduzieren, noch auf seine Präexistenz, oder es unterlassen, Jesus durch den Geist zu interpretieren. Mit diesen Worten möchte ich festhalten, daß alle drei Strömungen in unserer Betrachtung des Geheimnisses Jesu Christi sich mischen und die Erfahrung von ihm, sich in den liturgischen Feiern spiegeln sollten. Es bleibt die Möglichkeit, die eine oder andere Dimension, je nach dem Kontext, in dem eine christliche Gemeinde sich findet, besonders zu betonen.

Die asiatische Theologie macht von dieser Möglichkeit Gebrauch. Während sie das Geheimnis Jesu Christi in Bezug auf ihren Kontext erforscht, fühlt sie sich von der Pluralität der Ansätze, Jesus Christus zu verstehen, getragen, die sich im

Neuen Testament selber finden, dessen Reichtum niemals ausgeschöpft oder ersetzt werden kann.

Eine andere schwierige Frage ist die Beziehung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Logos. Die Internationale Theologenkommission hebt die Bedeutung hervor, die diese Frage für die christliche Verkündigung hat. Danach gehört „die substantielle und radikale Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem erhöhten Christus wesentlich zur Verkündigung des Evangeliums“ (Quaestiones selectae de Christologia, sessio plenaria, 1979, Relatio Conclusiva 2.2). Dies anzuerkennen, schließt aber nicht die Tatsache aus, daß es eine *Unterscheidung* zwischen der historischen Wirklichkeit Jesu und dem trans-historischen Geheimnis Christi gibt. Sonst würde es sinnlos sein, zwei verschiedene Begriffe zu verwenden.

Eine innere Verbundenheit der Wege

Es gibt demnach einen Raum, vom *kosmischen Christus* zu sprechen. Der Ausdruck „*kosmischer Christus*“ bezieht sich auf die folgenden drei Aspekte des Geheimnisses Jesu Christi, die alle im Neuen Testament und in der christlichen Tradition belegt sind: 1. Das Verhältnis des Logos zur Gesamtheit der Schöpfung, das nicht auf die Erde eingeschränkt ist, sondern sich auf den ganzen Kosmos erstreckt. „Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist“ (Joh 1,3). 2. Der Vorrang des erhöhten Christus erstreckt sich über die ganze Schöpfung und den Kosmos (Kol 2,15; Eph 1,20–22).

Was wir bisher gesagt haben, wirft ein weiteres Licht auf die Unterscheidung, mit der wir uns beschäftigen. Ohne ausführlich werden zu wollen, können wir kurz feststellen, daß diese Unterscheidung aus folgenden Gründen gemacht wird: 1) Um den universalen Charakter der Erlösung auszudrücken, der, auch wenn er sich in der Geschichte ereignet hat, doch im Transhistorischen in einer Weise verwurzelt ist, die das Geheimnis des geschichtlichen Jesus nicht auf das reduziert, was in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort sich ereignet hat. 2) Um anzuerkennen, daß die Selbstmitteilung Gottes im geschichtlichen Jesus eine Dimension hat, die auch die ganze Schöpfung umfaßt. 3) Um die Tatsache auszudrücken, daß die Erlösungslehre das Menschliche (Anthropozentrismus) übersteigt, weil sie das ganze Universum einschließt. 4) Um die trinitarische Dimension unseres Glaubens aufrechtzuerhalten, die die Rolle des Vaters und des Geistes in der Ökonomie des Heils und ihren eschatologischen Charakter einschließt.

Beim Versuch, die Christologie im asiatischen multi-religiösen Kontext zu erforschen, stoßen wir auf die Frage nach der Beziehung von Jesu universaler Mittlerschaft zu den Erfahrungen, die sich in anderen religiösen Traditionen finden. Die universale Mittlerschaft Christi findet sich andeutungsweise im Neuen Testament in Aussagen wie „keiner kommt

zum Vater, außer durch mich“ (Joh 14,6), „denn es ist nur ein Gott, und es gibt nur einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus“ (1 Tim 2,5). Nichts davon soll in Abrede gestellt werden. Aber die Frage heute ist die Art und Weise, wie wir diese Wahrheit unseres Glaubens verbinden können mit der Anerkennung des Suchens nach Gott, der Erfahrung und der Kenntnis von ihm bei den Völkern anderer religiöser Traditionen.

Grundlegend dabei ist, in diesem Zusammenhang einer anderen Wahrheit Rechnung zu tragen, die die Internationale Theologenkommission beschrieben hat, indem sie den Kern des Problems berührte: „Es kommt zu einer Verwirrung zwischen Christologie und Theologie, wenn man annimmt, daß der Name Gottes außerhalb Jesu Christi vollkommen unbekannt sei, und daß es keine andere Theologie gebe als die, welche aus der christlichen Offenbarung erwächst. Diese Ansicht respektiert nicht das Geheimnis des Menschen, das Geschöpf, in dem ein fundamentales Verlangen nach Gott sich findet. Es vernachlässigt auch die Bedeutung der Spuren Gottes in der Schöpfung (vgl. Röm 1,20)“.

Nur wenn wir diese beiden Wahrheiten zusammenhalten, werden wir heute in der Lage sein, die schwierige theologische Frage richtig zu formulieren, wie wir den neutestamentlichen Glauben an Jesus Christus als den universalen Mittler mit den religiösen Erfahrungen in anderen religiösen Traditionen in Beziehung setzen können.

Es handelt sich um eine unglückselige und weitverbreitete Fehlinterpretation, daß die Hauptströmung in der asiatischen Theologie alle religiösen Persönlichkeiten und Mittler gleichsetzen möchte, was einfach nicht zutrifft. Wir können jedoch auch nicht die Rolle der Mittlergestalten in der Erfahrung unserer Nachbarn aus den anderen Religionen geringschätzen. Während Johannes Paul II. die universale Mittlerschaft Jesu Christi unterstreicht, erkennt er doch zur selben Zeit in der Missionszyklika *Redemptoris Missio* an, daß es einen Platz „für andere Mittlertätigkeiten verschiedener Art und Ordnung“ (RM 5) gibt.

Als Christ kann ich diese Mittlertätigkeiten nur in bezug auf Jesus Christus denken, von dem ich glaube, daß in ihm sich die Selbstmitteilung Gottes ereignet habe, wobei aber die Tiefe dieses Geheimnisses etwas ist, das weiter ausgelotet werden muß. Diese eschatologische Offenheit des Geheimnisses Christi läßt Raum, besser zu verstehen, wie die anderen Mittlerschaften sich darauf beziehen, es daher nicht angeht, dies ein für allemal festzulegen.

Als gläubiger Christ versuche ich, den Platz und die Rolle dieser Heilsgestalten in ihrer Welt der religiösen Erfahrung zu verstehen, weil ich den Glauben meiner Nachbarn achte, wobei diese Achtung auch ihren Glauben in die Mittlertätigkeiten einschließt, durch die sie sich mit dem Letzten Geheimnis verbunden fühlen. Gewisse Formen einer Mittlerschaft in Teilhabe anzuerkennen, ist gleichbedeutend mit der Anerkennung, daß es eine bestimmte *innere Verbundenheit*

der Wege gibt, was nicht gleichbedeutend ist mit der Aussage, daß alle diese Wege gleich seien, da sie alle zum selben Ziel führen oder die christliche Identität nur als eine unter vielen anzusehen. Die Erfahrung des interreligiösen Dialogs wie auch die Mystik, die von Natur aus einigend ist, sind in der Lage, jedenfalls in einer abgeschwächten Form diese Verbundenheit zu unterscheiden, die nicht einfach subsumiert werden darf in irgendeinen engen Rahmen wie den des systemischen Pluralismus.

Asiatische theologische Bemühungen um eine Christologie gehen weit über das simplizistische Schema „einer unter vielen“ hinaus – eine Sicht, die zu ernststen Mißverständnissen der asiatischen Anstrengungen führen muß. Es ist zu hoffen, daß die gegenwärtigen asiatischen Entwürfe – immer mit dem Geheimnis Jesu Christi in Beziehung zu anderen Religionen als Brennpunkt – dahin führen, ein neues Kapitel in der christologischen Tradition der Kirche aufzuschlagen.

Die asiatische Theologie ist kein Fertigprodukt

Es ist keine Übertreibung, wenn man feststellt, daß wir heute auf dem asiatischen Kontinent die lebendigsten Formen des Christentums in der Welt finden. Es ist aber nur natürlich, daß erfrischende theologische Einsichten in einem lebendigen Christentum aus der Interaktion mit einem zivilisationsmäßig reichen und historisch alten Kontinent sich zu entwickeln beginnen. Es wäre jedoch unrealistisch, den Anspruch zu erheben, daß die asiatische Theologie einfach nur wahr und die Verkörperung aller Klarheit sei. Solch ein übertriebener Anspruch würde dem prüfenden Blick nicht standhalten. Es gibt offensichtlich viele Grauzonen mit Fragen, die geklärt, die neu formuliert und vertieft werden müßten.

Wir müssen uns jedoch bewußt machen, daß ein defensiver Ansatz in der Theologie nach dem Vorbild der Neo-Scholastik, ganz gleich wie edel die Motive auch sein mögen, den Bewegungen in der asiatischen Theologie heute nicht entsprechen würde, die viele Anzeichen zeigt, ein vertieftes Verstehen des christlichen Geheimnisses zu erreichen. Asiatische Theologie wird dann verstanden, wenn wir bei einer *umfassenden Sicht der christlichen Tradition* beginnen. Dann gibt es viel Freiraum für die drängenden Fragen von Vielfalt und Verschiedenheit und es bieten sich viele Ansatzpunkte, auf die asiatischen theologischen Bemühungen einzugehen. Wenn wir dagegen die christliche Tradition einschränken auf eine bestimmte Art der Theologie und nach ihren Kriterien asiatische Theologie zu bewerten suchen, dann wird das wenig hilfreich sein.

Treue zur Botschaft des Evangeliums ist für die asiatische Theologie kein geringeres Anliegen. Sie glaubt jedoch, daß eine einfache Wiederholung der Tradition nicht mit Treue gleichgesetzt werden sollte. Die lebenspendende Botschaft des Evangeliums verlangt nach einer ständigen Reinterpretation im Leben der Kirche und ihrer Glaubenspraxis. Eine sol-

che Anstrengung macht die Botschaft des Evangeliums lebendig und lebenspendend, und die Kirche wird dann durch das Zeugnis zu diesem Evangelium einen Dienst für das Leben in Asien abzulegen imstande sein. Die asiatischen theologischen Bemühungen sollten aus dieser pastoralen Rücksicht verstanden werden.

Der konkrete Kontext des asiatischen Christentum trägt einen plurikulturellen und multireligiösen Charakter. Die großen Zivilisationen und die Erfahrungen aus der Geschichte, die die asiatischen Christen mit ihren Nachbarn aus den anderen Religionen teilen, stellen ein reiches Erbe dar, das sie nicht zurückweisen können. Es ist vielmehr so: Wenn dieser Reichtum in Dialog mit dem christlichen Glauben gebracht wird, dann kann dies ganz neue Möglichkeiten eröffnen, neue Dimensionen und Reichtümer in unserem Glauben ans Licht zu bringen.

Die asiatische Theologie sollte auf ihrer eigenen Basis und in bezug auf die gesamte Situation in Asien gesehen und bewertet werden. Es besteht häufig die Versuchung, in die asiatische Theologie bestimmte frühere Häresien, mit denen die Kirche sich auseinandersetzen mußte, hineinzulesen. Dies kann dann zu einem Schattenboxen mit der asiatischen Theologie führen. Eine Unterscheidung zwischen der tatsächlichen Situation und den eingebildeten Gefahren könnte helfen, die Atmosphäre für einen fruchtbaren Dialog mit der asiatischen Theologie zu klären, die letztendlich sich

dem Dienst am Evangelium in Kontinuität mit der *gesamten Tradition* der Kirche verpflichtet weiß. Jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, aufeinander zu hören und miteinander Dialog zu führen. Diese Gelegenheit zu verpassen, könnte unglücklicherweise die Zukunft der asiatischen Christenheit und ihre Glaubwürdigkeit aufs Spiel setzen.

Zum Schluß muß gesagt sein, daß die asiatische Theologie kein Fertigprodukt ist. Sie befindet sich in einer Periode der Schwangerschaft. Diese Theologie ist geprägt von einem Bewußtseinszustand des Suchens, wie auch die Kirche auf diesem Kontinent sich selbst als auf einer Pilgerschaft befindlich versteht. Die asiatische Theologie, um einen anderen Vergleich zu gebrauchen, ist in einem Wachstums- und Reifungsprozeß, wobei keine zwei Früchte einander gleich sind. Es gibt eine innere Dynamik des Erdreichs und der Zeit, die berücksichtigt werden müssen, und wir dürfen vertrauensvoll hoffen, daß dies dem Christentum im neuen Jahrhundert zum Vorteil gereichen wird. Was wir verlangen, ist, Weitsicht zu zeigen und genug Zeit zu geben, wie dies der weise Gamaliel vorgeschlagen hat (Apg 5,38–39), damit die Frucht reifen kann. Vorzeitige Interventionen von außen, die asiatische Frucht mit Macht zum Reifen zu bringen, werden nur einen bitteren Nachgeschmack im Mund hinterlassen. Dann könnte sich natürlich keiner beschweren, weil dieser saure Geschmack von uns selbst verschuldet wurde. *Felix Wilfred*

Wunsch nach Heil und Heilung

Techniken und Angebote des parareligiösen Marktes

Der Esoterik-Markt boomt und ist in seinem reichlich bunten Angebot kaum noch zu überschauen. In einem knappen Durchblick stellt der folgende Beitrag eine Auswahl der auf dem parareligiösen Markt am meisten verbreiteten esoterischen Techniken vor. Thomas Körbel ist zur Zeit Mitarbeiter des Referates Sekten und Weltanschauungsfragen im Seelsorgeamt der Erzdiözese Freiburg und arbeitet an einer Dissertation zum Themenbereich Parareligiosität.

Die Interaktion von Kultur und Religion verändert sich seit einigen Jahrzehnten tiefgreifend. Waren es in den 30er Jahren noch Lebensreformbewegungen, in den 60er und 70er Jahren die Gurubewegungen, die als eine neue Form religiöser Institutionalisierung auftraten, so entwickelte sich daraus seit den 80ern die sogenannte New Age Bewegung und die heute unter dem Begriff Esoterik firmierende Szene freier, institutionell kaum noch gebundener Anbieter vielfältiger Methoden von Hilfen zur Lebensbewältigung.

Viele Zeitgenossen suchen heute außerhalb der christlichen Spiritualität nach Weisheitslehren, nach Meditationstechniken, nach Lebenshilfe, wobei diese Formen und Praktiken alltäglicher Religiosität nicht nur außerhalb der Kirche vorzufinden sind. Die kirchliche Verkündigung trifft anscheinend in vielen Bereichen nicht mehr den Kern des Lebensgefühls. Beim Besuch einer Esoterik-Messe läßt sich beispielsweise beobachten, daß sich zu einem Großteil Frauen mittleren Alters für die Angebote interessieren, die hohen Kosten für Work-