

Georg Evers

Kontextuelle Theologie in Asien

Zur Exkommunikation Tissa Balasuriyas

Auf den ersten Blick geht es bei der Exkommunikation von Tissa Balasuriya um eine zunächst auf Sri Lanka beschränkte Auseinandersetzung über theologische Ansichten zur Mariologie, zur Erbsünde, zur Erlösungslehre und zur Stellung Jesu Christi im Heilswerk, die von diesem Oblatenpater vor einigen Jahren geschrieben und von der lokalen Bischofskonferenz in Sri Lanka als nicht mit dem Glauben der Kirche vereinbar erklärt wurden. Als es nicht gelang, die theologischen Differenzen auf der Ebene der Ortskirche in Sri Lanka zu lösen, hat Rom bzw. die Glaubenskongregation das Verfahren an sich gezogen, an dessen Ende nach längeren, vergeblichen Klärungsversuchen die Exkommunikation „*latae sententiae*“ stand, die am 4. Januar 1997 mit ausdrücklicher persönlicher Zustimmung Papst Johannes Pauls II. von der Glaubenskongregation verkündet wurde.

Die große Reaktion in kirchlichen und säkularen Medien weltweit auf dieses harte Vorgehen Roms gegen einen einzelnen Theologen, das in seiner Schärfe in anderen vergleichbaren Fällen seit Jahrzehnten nicht zu beobachten war, macht schon deutlich, daß neben den aus dem Einzelfall der handelnden Personen herührenden Eigenarten es hier sicher auch um ein Vorgehen geht, das in den Augen der handelnden römischen Instanzen als Warnung für ähnliche abweichende theologische Tendenzen in der asiatischen Theologie gelten soll. Dies ist jedenfalls die Einschätzung vieler Kommentatoren, die mit Blick auf theologische Entwicklungen in Asien und die für das Jahr 1998 geplante Bischofssynode für Asien hier einen Zusammenhang sehen.

Die Eigenart der Theologie Tissa Balasuriyas

Es ist in der Debatte wichtig festzuhalten, daß Tissa Balasuriya in erster Linie ein Theologe ist, der sich mit sozialen Fragen, mit Auswirkungen des Weltwirtschaftssystems auf Länder der Dritten Welt, mit der Armutsproblematik und ihren Ursachen und damit zusammenhängenden soziologischen, wirtschaftlichen und politischen Problemen auseinandergesetzt hat. Sein Lebenswerk ist das „Centre for Society and Religion“ in Colombo, das er im wesentlichen aufgebaut

hat, und das sich über die Jahre hinweg in vielen Untersuchungen und Publikationen¹ mit den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen Sri Lankas und Asiens im allgemeinen beschäftigt hat. Die vielen Beiträge, die er vornehmlich in der hauseigenen Zeitschrift „Social Justice“ veröffentlicht hat, enthalten immer eine Kritik am gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem, verbunden mit Analysen der negativen Auswirkung dieses Systems auf die Länder der Dritten Welt. Aus der Warte von Sri Lanka hat Tissa Balasuriya immer wieder auf die bleibende Verpflichtung einer ernst genommenen Option für die Armen hingewiesen. Es ist daher nicht falsch, Tissa Balasuriya in erster Linie für einen Sozialethiker und erst in zweiter Linie für einen Theologen zu halten. Sein Interesse galt insbesondere der Analyse der bestehenden Unrechtssituationen und der Armut.

Aber diese Beschäftigung geschah aus dem Blickwinkel eines katholischen Theologen und Ordensmanns, der sich aktiv für die Veränderung dieses Unrechtszustands hat einsetzen wollen. Zugleich hat er sich der theologischen Reflexion bedient, wie sie in der „Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“ (EATWOT) in den letzten Jahren entwickelt worden ist. Tissa Balasuriya ist vorgeworfen worden, daß er eigentlich mehr in den Sozialwissenschaften, in der Gesellschaftsanalyse und in der Diskussion um eine gerechte Weltwirtschaftsordnung als in der dogmatischen Theologie zu Hause sei². Daran ist richtig, daß der Ausgangspunkt seiner Arbeit in seinem Institut in Colombo, das nicht umsonst „Centre for Society and Religion“ heißt, immer von der „Gesellschaft“ und der Gesellschaftsanalyse zu „Religion“, Kirche und Theologie ging. Als einer der Mitbegründer der EATWOT hat Tissa Balasuriya sein theologisches Wirken stets als Reflektieren von Fakten in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik verstanden, die er im Licht der christlichen befreienden Botschaft zu interpretieren suchte. Dabei hat er immer auf Vorarbeiten anderer Theologen sowohl aus der europäisch-nordamerikanischen Theologie als auch aus dem ganzen Spektrum der Befreiungstheologien Asiens, Afrikas und Lateinamerikas und – in den letzten Jahren verstärkt – aus der feministischen Theologie zurückgegriffen.

Auch das inkriminierte Buch „Mary and Human Liberation“³ hat diesen sozialkritischen Schwerpunkt, wenn Tissa Balasuriya auf Schwachpunkte der traditionellen marianischen Frömmigkeit hinweist. Er kritisiert eine Form der Marienverehrung, die Maria als die ergebene Magd des Herrn hinstellt, die in Demut und Gehorsam sich unterwirft. Dieses Bild von Maria wurde in der Vergangenheit benutzt, um Unterwerfung unter Autoritäten, auch koloniale Autoritäten im Kontext Asiens, zu rechtfertigen. Mit dem Bild der Maria des Magnificat, wo die Reichen leer ausgehen und die Mächtigen vom Thron gestürzt werden, hat dies wenig zu tun. Tissa Balasuriya vertritt in Übereinstimmung mit einer Vielzahl von Befreiungstheologen aus Asien, Afrika und Lateinamerika und in weitgehender Übereinstimmung mit Bewegungen in der feministischen Theologie ein anderes Marienbild. Ihm geht es um eine Mariologie „von unten“, die die gesellschaft-

liche Bedeutung einer Mariologie aufzeigt, die Maria als Kämpferin gegen Unrecht und gesellschaftliche Unterdrückung in die Nachfolge ihres Sohnes stellt, der gekommen ist, den „Armen die Frohe Botschaft“ zu verkünden.

Aus dieser Vertrautheit und Verbundenheit mit der ganzen Breite theologischer Reflexion ist es auch zu verstehen, daß Tissa Balasuriya sich geweigert hat, das eigens auf seine Person hin von der Glaubenskongregation verfaßte Glaubensbekenntnis zu übernehmen; er sah es als Zwangsmaßnahme an, sich zu theologischen Auffassungen zu bekennen, die nicht nur er, sondern auch das Gros der internationalen Theologengemeinschaft so nicht länger als verbindlich ansehen können. Dieses eigens auf Tissa Balasuriya zugeschnittene individuelle Glaubensbekenntnis wird von der Glaubenskongregation eine „Hilfe“ genannt, deren er sich hätte bedienen können, um seinen Irrtümern ein für allemal abzusagen. Die Argumentation erinnert an die Feststellung Kardinal Ratzingers im Fall von Hans Küng, daß dieser erst durch seine Verurteilung in die Lage versetzt worden sei, „seinen ganz persönlichen Weg zu gehen“ und frei von Pflichtvorlesungen sich „seinen Themen“ habe widmen können. Während Ratzinger zwar Hans Küng abspricht, weiterhin ein katholischer Theologe zu sein, verweigert er ihm aber nicht die Anerkennung seiner Gewissensentscheidung. Warum war eine ähnliche Einstellung im Fall von Tissa Balasuriya nicht möglich?⁴

Tissa Balasuriya kann nicht verstehen, daß er für theologische Positionen zur Rechenschaft gezogen wird, die von anderen Theologen in anderen Teilen der Welt ebenfalls vertreten werden, ohne daß diesen Theologen ihre Katholizität abgesprochen wird und sie mit Kirchenstrafen belegt werden⁵. Anstelle des von der Glaubenskongregation für ihn verfaßten Glaubensbekenntnisses hat er das Glaubensbekenntnis Pauls VI. abgelegt, das er mit dem Zusatz versah, daß er dieses Bekenntnis „im Kontext der theologischen Entwicklung und der kirchlichen Praxis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Freiheit und Verantwortung von Christen und theologischen Suchern nach dem Kirchenrecht“ verstehe⁶. Es ist nicht ganz einsichtig, daß dieser Zusatz das Ablegen des Glaubensbekenntnisses nichtig gemacht haben soll, wie dies die Glaubenskongregation festgestellt hat.

Verfahrensfehler versus Verhaltensfehler

Tissa Balasuriya hat mehrfach darauf hingewiesen, daß es in den verschiedenen Schritten, die zu seiner Exkommunikation durch die Glaubenskongregation führten, zu Verfahrensfehlern gekommen sei. Zwar habe es einige Begegnungen zwischen ihm und einer von den Bischöfen ad hoc ernannten Sonderkommission gegeben, auch gab es Gespräche zwischen ihm und einzelnen Bischöfen. Nachdem die Glaubenskongregation das Verfahren an sich gezogen hatte, hat Tissa Balasu-

riya mehrere Rechtfertigungen seiner Position an das römische Dikasterium geschickt. Es ist allerdings nie zu einem Dialog gekommen, weil die Kongregation die ausführlichen Stellungnahmen Balasuriyas nur mit einem knappen „nicht ausreichend“ zurückgewiesen hat. Die Kommunikation der Glaubenskongregation beschränkte sich auf die Unterrichtung der Leitung des Oblatenordens in Rom über die Auswirkungen, die ein Beharren Balasuriyas auf seinen Thesen und eine Verweigerung des Ablegens des für ihn verfaßten Glaubensbekenntnisses haben würde. Auch zwischen der Leitung der Oblaten in Rom und Tissa Balasuriya hat es mehrfachen Briefwechsel gegeben. Zu einem Verfahren nach den Vorgaben des Kirchenrechts (CIC 50 bzw. 221, 1–3), das ihm Akteneinsicht, einen Verteidiger und die direkte Verteidigung ermöglicht hätte, ist es jedoch nie gekommen. In der Begründung der Exkommunikation „*latae sententiae*“ nach CIC 1364, 1 wird Tissa Balasuriya vorgeworfen, entscheidende Dogmen der Kirche, wie die Erbsünde, zu leugnen, die christologischen Dogmen zu relativieren, den übernatürlichen Charakter der Offenbarung in Frage zu stellen und mariologische Dogmen zu verfälschen⁷.

Das ist die eine Seite der Darstellung in diesem so bedauerlich verlaufenen Verfahren. Auf der anderen Seite gibt es die Vorwürfe seitens der Bischöfe, der Glaubenskongregation und der Ordensleitung der Oblaten, daß Tissa Balasuriya immer eine Rundumverteidigung betrieben habe und zu keinem Zeitpunkt habe erkennen lassen, daß er bereit sei, eigene Fehler einzugestehen und zu korrigieren. Hier liegt sicher ein nicht unwichtiger Punkt in der Bewertung der Vorgänge insgesamt, warum sich die Dinge so zuspitzten, daß es zur Exkommunikation gekommen ist. Es ist ein Gebot der Wahrheit und der Fairneß gegenüber den beteiligten Personen und Institutionen, anzuerkennen, daß Tissa Balasuriya durch Interviews und Stellungnahmen von der Sache her nicht gebotene Schärfen in das Verfahren eingebracht hat. Aus der Sicht einer Spiritualität des kirchlichen Gehorsams und des „*Sentire cum ecclesia*“ läßt sich argumentieren, daß es einem Ordensmann gut angestanden hätte, sich selbst und seine theologischen Ansichten weniger massiv zu vertreten und mehr auf die Gemeinschaft in der Kirche und auf Verständigung zu setzen.

Hier menschliche Schwächen zu sehen, ist eine Sache. Die andere Sache ist aber, ob die Unterscheidung der verschiedenen Elemente – der juristischen Aspekte, der theologischen Argumentation und des individuellen Verhaltens – nicht wesentlich sauberer hätte erfolgen müssen. War es unabwendbar, das Verfahren mit der Exkommunikation als schärfster Sanktion des Kirchenrechts zu beenden? Eine Verurteilung von theologischen Aussagen einer bestimmten Person als nicht mit dem Glauben der katholischen Kirche vereinbar ist eine Sache, die auf der Ebene der theologischen Diskussion bleibt und eine klare Abgrenzung bedeutet, ohne jedoch die Person, die solche Thesen vertritt, notwendigerweise auch moralisch zu verurteilen. Das Aussprechen einer Exkommunikation dage-

gen betrifft nicht nur inkriminierte theologische Aussagen, sondern stellt auch die verurteilte Person als jemanden hin, der in einer wichtigen Sache mit voller Erkenntnis und aus freiem Willen sich eines Fehlverhaltens schuldig gemacht hat, das ihn „automatisch“ von der Gemeinschaft der Kirche trennt. Das gibt der Exkommunikation ihre besondere Qualität und Schärfe.

Das hier angesprochene Problem der verschiedenen Ebenen bedarf einer Klärung, die unabhängig von diesem konkreten Einzelfall notwendig ist. Die Reaktionen auf die Verurteilung Tissa Balasuriyas machen deutlich, daß die Argumentation, kirchliche Verfahren ließen sich nicht mit den Maßstäben säkularer Rechtsprechung messen, immer weniger greift und einfach nicht mehr verstanden wird. Der Verweis auf die besonderen Gesetzmäßigkeiten der kanonischen Verfahrensweise reicht allein nicht mehr aus. Die allgemeinen Menschenrechte werden auch innerhalb der Kirche verbindlich geltend gemacht. Die fehlende Trennung der Gewalten der Gesetzgebung, des gerichtlichen Verfahrens und ganz besonders der obersten Autorität eines Papstes, gegen dessen Entscheidungen es keine Einspruchsmöglichkeit gibt, sind nicht mehr vermittelbar und einsichtig. Tissa Balasuriya hatte am 15. Januar 1997 eine Revision seines Falls durch die Berufungsinstanz für kanonisches Recht, die „Signatura Apostolica“, dem höchsten ordentlichen Gericht und der obersten Gerichtsverwaltungsbehörde der katholischen Kirche, beantragt. Sie reagierte zunächst positiv und forderte Tissa Balasuriya auf, einen Anwalt aus einer Reihe von Vorschlägen für sich zu benennen. Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano hat dann am 5. Februar 1997 in einem Schreiben an die Signatura deutlich gemacht, daß der Papst persönlich, „in forma specifica“, über den Fall Tissa Balasuriya entschieden habe, so daß eine Revision nicht in Frage komme⁸.

Asiatische Theologen unter römischem Verdacht

Theologen in Asien haben in den letzten Jahren den Eindruck gewonnen, der durch das Vorgehen gegen Tissa Balasuriya seitens der Glaubenskongregation bestärkt wurde, daß hier eine Verbindung besteht mit anderen Versuchen Roms, asiatische Theologen zu kontrollieren bzw. einzuengen in ihren Versuchen, kontextuelle Theologien im Rückgriff auf die religiösen und kulturellen Traditionen ihrer Länder zu entwickeln. Dies zeigte sich im vergangenen Jahr, als eine Gruppe von indischen Bischöfen nach Rom eingeladen wurde, um in einem Kurzseminar von der Glaubenskongregation auf ihre Verantwortung eingeschworen zu werden, die von der orthodoxen Linie abweichenden theologischen Entwicklungen in Indien zu korrigieren.

Die Kritik richtete sich zunächst ganz generell gegen eine fehlende Klarheit in den Schriften einer ganzen Reihe von indischen Theologen, ohne daß konkret

Namen genannt wurden. Bemängelt wurden dann im einzelnen christologische Aussagen indischer Theologen, wobei vor allem das Fehlen eindeutiger Aussagen zur einzigen Heilsvermittlung Jesu Christi kritisiert wurde. Kritisiert wurden auch Überlegungen, herausragenden Gestalten anderer Religionen, wie Buddha oder Krishna, eine Rolle in der Heilsvermittlung einzuräumen, wodurch die Einzigartigkeit der Heilsvermittlung Jesu Christi in Frage gestellt erscheine. Der für Indien so entscheidend wichtige interreligiöse Dialog wurde ebenfalls kritisch durchleuchtet. Den indischen Theologen wird von den römischen Kritikern vorgehalten, sie stellten zu sehr das Anliegen des Dialogs in den Vordergrund und vernachlässigten darüber die Missionsverpflichtung. Indische Ansätze in der Inkulturation wurden ebenfalls kritisiert, weil sich in ihnen zu starkes Eingehen auf die anderen kulturellen und religiösen Traditionen Indiens finde, wodurch die Einzigartigkeit der christlichen Botschaft verdunkelt werde⁹.

Kürzlich hat sich auch Kardinal Joseph Ratzinger bei einem Treffen mit den Präsidenten der Glaubenskommissionen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Guadalajara in Mexiko im Mai 1996 in einem Vortrag „Zur Lage von Glaube und Theologie heute“ zur indischen Theologie geäußert. Dabei kritisierte er die pluralistische Theologie der Religionen, die in der westlichen Welt ihren Ursprung habe, sich aber mit den philosophischen und religiösen Intuitionen Asiens, besonders des indischen Subkontinents, in erstaunlicher Weise decke und neue Stoßkraft gewinne¹⁰.

Es ist diese Angst vor einem ständig weiter um sich greifenden Relativismus, der das Vorgehen der Glaubenskongregation gegen Tissa Balasuriya und andere Theologen in Asien bestimmt. Theologischer Relativismus kann dann leicht in enger Nachbarschaft mit einem theologischen Pluralismus gesehen werden bzw. die beiden können leicht als identisch erscheinen. Zwar hat sich Kardinal Ratzinger in einer Pressekonferenz im Januar 1997 zum Fall Tissa Balasuriya für ein bestimmtes Maß an „theologischem Pluralismus“ ausgesprochen, das notwendig sei, damit die Theologie in Asien sich kreativ entwickeln könne, um zu einer asiatischen Identität des katholischen Glaubens zu gelangen. Die Glaubenskongregation habe jedenfalls nicht die Absicht, nur eine partikuläre Theologie als einzig und normativ zu verkünden. Allerdings gelte es, jede Form eines theologischen Relativismus aufs entschiedenste zu bekämpfen, weil dies die größte Gefahr für die Kirche und die Reinheit des Glaubens gegenwärtig darstelle¹¹.

In Indien haben Theologen wie Kurien Kunnumpuram SJ und Jacob Parappally, beide Theologieprofessoren in Pune, darauf aufmerksam gemacht, daß eine Verteidigung klassischer dogmatischer Formulierungen die Entwicklung kontextueller Theologien unmöglich mache, wenn die kulturelle Bedingtheit und die damit gegebenen Einseitigkeiten nicht berücksichtigt würden. Das Bestehen auf methodologische und inhaltliche Vorgaben führe notwendig zu einer Erstarrung der Theologie und beraube die Kirche der Vielfalt, die eine wohlverstandene Ka-

tholizität eigentlich mit sich bringen könnte. Es fehle im Vatikan offensichtlich an Verständnis der multireligiösen und multikulturellen Gesellschaften, wie sie in Asien nun einmal gegeben seien, wo die Kirche als kleine Minderheit nur dann relevant die Botschaft Jesu Christi bezeugen könne, wenn sie auf dieses gemeinsame asiatische Erbe auch in ihrer theologischen Arbeit und ihren theologischen Formulierungen eingehe. Sicher könne und müsse man kritisch prüfen, inwieweit Tissa Balasuriya in seinen theologischen Reflexionen in Einzelaussagen zu Ergebnissen gekommen sei, die sich letztlich mit der Tradition, auch unter Berücksichtigung neuerer kontextueller Ausdrucksmöglichkeiten, nicht vereinbaren lassen. Aber dies festzustellen, sei in erster Linie die Aufgabe asiatischer Theologen und Bischöfe, die aus ihrer konnaturalen Verbundenheit mit dem Kontext besser in der Lage seien, hier klärend und helfend einzugreifen. Das harsche disziplinarische Vorgehen der römischen Behörden dagegen habe nur eine entmutigende Wirkung und verhindere eine mögliche und notwendige positive Entwicklung der katholischen Theologie in Asien.

Ähnliche Aussagen machten Theologen von Vidyajyoti, der theologischen Fakultät der Jesuiten in New Delhi. Die Professoren Samuel Rayan, T. K. John und S. Arokiasamy bemängelten, daß es keinen formalen Prozeß gegeben habe und daß die ausgesprochene Sanktion über die Maßen hart ausgefallen sei. Auch sie sahen das Vorgehen des Vatikans im Zusammenhang mit einem generellen Mißtrauen römischer Stellen gegenüber Entwicklungen in der asiatischen Theologie im Vorfeld der asiatischen Bischofssynode. Der Nachfolger von Tissa Balasuriya im Amt des Direktors des Instituts für Gesellschaft und Religion, Oswald Firth OMI, hat die Position Kardinal Ratzingers kritisiert, weil er offensichtlich theologischen Pluralismus mit Relativismus gleichsetze. Aus seiner langjährigen persönlichen Kenntnis setzt sich Firth für seinen Ordensbruder ein, der eindeutig kein Relativist, geschweige denn ein Irrlehrer sei¹². Im Unterschied zur zentralen Leitung der Oblaten in Rom hat sich die Heimatprovinz in einer öffentlichen Erklärung, unterzeichnet vom Provinzial John Camillus Fernando und dem Leiter des theologischen Kreises der Oblaten, Anselm Silva, für ihren Mitbruder eingesetzt, den sie auch weiterhin als Oblaten und verdienten Ordensmann betrachten. In mehr als 50jähriger Zugehörigkeit zum Oblatenorden habe Tissa Balasuriya die Einsichten des Zweiten Vatikanums und die missionarischen Prioritäten des Oblatenordens in seinem Apostolat mit Zustimmung und Anerkennung durch seine Ordensoberen umzusetzen versucht.

Die Verteidigungsschrift der Bischöfe Sri Lankas, die von Manel Abhayaratna, dem Herausgeber der englischsprachigen wöchentlichen Kirchenzeitung „Messenger“ in Colombo, unter dem Titel „Die andere Seite“¹³ veröffentlicht wurde, ist ganz auf „Apologie“ abgestimmt und unternimmt den Versuch, die persönliche, professionelle und religiöse Integrität Tissa Balasuriyas zu untergraben. Ein entscheidender Punkt in der Argumentation ist, daß Tissa Balasuriya gegen can.

827 des Kirchenrechts verstoßen habe, als er „Mary and Human Liberation“ ohne das „Imprimatur“, die kirchliche Druckerlaubnis, veröffentlichte. Widersprüchlich bei dieser Argumentation ist, daß „Mary and Human Liberation“ nicht eigentlich eine Buchpublikation, sondern eine Doppelnummer der Zeitschrift „Logos“ war, die 1990 als Nr. 29 erschien und für die es noch nie ein Imprimatur gegeben hatte – eine Tatsache, über die die Bischöfe bis zu diesem Zeitpunkt nie ein Wort verloren hatten.

Die Argumentationsweise in der Verteidigungsschrift der Bischöfe besteht darin, einzelne Sätze Tissa Balasuriyas – aus dem Zusammenhang genommen – mit Aussagen des Lehramts, der Konzilien, des Katechismus der katholischen Kirche usw. zu konfrontieren, um dann die Unzulänglichkeit seiner Theologie festzustellen. Es handelt sich um eine „Collagen-Taktik“, die Theologen wie Aloysius Pieris kritisiert haben, wie sie sich auch sonst in Verfahrensformen kirchlicher und vor allem römischer Instanzen findet. In einer Collage wird mit einzelnen, aus ihrem kontextuellen Verbund gerissenen Stücken unterschiedlicher Herkunft so verfahren, daß sie in einem anderen Kontext eine völlig neue Funktion erhalten. Auf diese Weise lassen sich Aussagen, belegt mit wörtlichen, oft noch verkürzten Zitaten, herstellen, die der Aussageabsicht des Autors diametral entgegengesetzt sind oder ihnen eine Schärfe und Endgültigkeit verleihen, die nie intendiert war und vom Autor auch nie geteilt würde.

Auch von seiten des Vatikans ist versucht worden, den vielen Pressestimmen zum Fall Tissa Balasuriya in Europa, Nordamerika und vor allem in Asien mit einer eigenen Aufklärungskampagne zu begegnen. Die Nuntien, jedenfalls auf dem indischen Subkontinent, erhielten von der Glaubenskongregation den Text mit der Begründung der Exkommunikation Tissa Balasuriyas zur Weiterleitung an die lokalen Bischofskonferenzen. Die jeweiligen Bischöfe haben diese Erklärung, die ihnen zur Information zugeing, dann an theologische Gremien im Land weitergegeben. So geschah es zum Beispiel in Pakistan, wo auch die Konferenz der höheren Ordensoberen, die sich im Vorfeld des Prozesses für Tissa Balasuriya eingesetzt hatte, entsprechend informiert wurde.

Tissa Balasuriya und die asiatische kontextuelle Theologie

Am Anfang der Anstrengungen asiatischer Theologen, eigene Formen einer kontextuellen Theologie zu entwickeln, steht das Anliegen, das kulturelle und religiöse Erbe Asiens aufzugreifen und es mit der christlichen Botschaft als Teil der eigenen Identität zu versehen. Im westlichen Welt- und Menschenbild steht bei philosophischen und religiösen Problemen die Wahrheitsfrage im Mittelpunkt. Dogmatischen Aussagen über religiöse Inhalte wird zugebilligt, daß sie die angesprochene Realität auch wirklich ausdrücken und nur so und nicht anders wahr

sind, das heißt unter Ausschluß einer dritten Möglichkeit (*non datur tertium*), die eventuell auch wahr sein könnte. Die Geschichte der Glaubens- und Religionskriege in Europa legt Zeugnis ab von dieser Fixiertheit auf die Orthodoxie, die ironischerweise oft verbunden war mit eklatanten Mängeln auf dem Gebiet der Orthopraxis. Dabei wird Wahrheit als absoluter Wert gesehen, den es zu wahren und zu verteidigen gilt.

Francis D'Sa hat auf die Vorliebe der westlichen Theologie hingewiesen, einen „dialektischen Dialog“ zu führen, bei dem es vorrangig darum gehe, dem anderen die Wahrheit des eigenen Glaubens aufzuzwingen oder zu beweisen. Das Gebot der Stunde sei es dagegen, im Kontext des religiösen Pluralismus zu einem „dialogischen Dialog“ zu gelangen, in dem der Gläubige von „seiner Erfahrung Zeugnis ablegt“¹⁴.

Es gilt auch, auf die Grundgesetze von dialogischem Denken und Sprechen hinzuweisen, die im interreligiösen Dialog Beachtung erheischen, aber ganz sicher innerhalb einer religiösen Tradition noch viel eher beachtet zu werden verdienen. Man muß in der Lage sein, die Verschiedenheit von Traditionssträngen wahrzunehmen, sie stehen zu lassen und ihnen Rechnung zu tragen, wenn man nicht einer Uniformität in absoluter Gleichheit das Wort reden will.

Im Umgang mit außereuropäischen Theologien, sei es mit lateinamerikanischen Befreiungstheologien, afrikanischen Inkulturationsmodellen oder eben asiatischen Formen von kontextuellen Theologien wird bei kontroversen Fragen vom kirchlichen Lehramt immer wieder auf die klassischen Formen europäischer Theologie zurückgegriffen, um deren Berechtigung und Orthodoxie in Frage zu stellen. In der Argumentation heißt es dann, daß es sich um eine Diskrepanz dieser theologischen Entwürfe mit dem kirchlichen Lehramt handle – eine Formulierung, die eben nur deutlich macht, daß die Theologie des Lehramts auch heute noch ausschließlich der europäischen theologischen Tradition verpflichtet ist. In der asiatischen Reflexion auf die Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs haben asiatische Bischöfe und Theologen auf die Bedeutung der nonverbalen Kommunikation hingewiesen, um auf die Begrenztheit der begrifflichen Kommunikation aufmerksam zu machen, wenn es um die Vermittlung von religiösen Erfahrungen geht. Das Geschäft der Theologie in der westlichen Tradition hat sich mit dem Vorrang auf die mentale Durchdringung und konzeptionelle Formulierung in abstrakter Begrifflichkeit oft weit von religiöser und theologischer Erfahrung des göttlichen unsagbaren Geheimnisses entfernt.

Je größer der Abstand von dem im religiösen Erleben ursprünglich gegebenen Erschauern vor der Unergründlichkeit der göttlichen Wirklichkeit wird, um so stärker wird die Versuchung, in Rekurs auf die sprachliche „Begrifflichkeit“ dem Irrtum zu verfallen, die Wirklichkeit der göttlichen Geheimnisse ließe sich von Begriffen „erfassen“ und „begreifen“. In Asien herrscht dagegen die Einsicht vor, daß der begrifflichen Erfassung des göttlichen Geheimnisses klare Grenzen ge-

setzt sind, die gerade die tiefsten religiösen Erfahrungen, wie sie zum Beispiel in der „Erleuchtung“ (satori etc.) gegeben sind, weitgehend der sprachlichen Formulierung entziehen. Unter Menschen mit der gleichen religiösen Erfahrungstiefe dagegen gibt es eine nonverbale Form des Sich-Mitteilens, die über das schweigende Meditieren, das gemeinsame Üben bestimmter religiöser Riten und Meditationsformen einen Austausch ermöglicht, der eine hohe Intensität und Dichte erreicht, ohne durch begriffliche Sprache transportierbar und verifizierbar zu sein. Im Schlußdokument einer Konferenz zum interreligiösen Dialog wird dies so ausgedrückt: „Eigentümlich für diese Stufe ist das Festhalten der Gefühle in ihrer Gesamtheit, ein Fließen mit dem Fließen des Herzens. Sich in der inneren Welt des anderen zu Hause fühlen, zu sehen und genießen, wie der andere fühlt, mitklingen in der Ehrfurcht vor und der tiefen Achtung, mit der der andere das Gespür für das Göttliche erfährt – all dieses ist Teil des Vorbereitetseins auf den Dialog.“¹⁵

Aloysius Pieris SJ, ebenfalls ein Theologe aus Sri Lanka, hat in diesem Zusammenhang in der Auseinandersetzung mit einem spanischen Mitbruder, Felipe Gomez SJ, der zwar lange Jahre in Asien gelebt hat, aber in seinem Denken der westlichen Theologie verhaftet geblieben war, darauf aufmerksam gemacht, daß er wie viele andere asiatische Theologen in mehreren Sprachen und Denkmustern zu reflektieren gelernt habe, während die westliche Theologie nur eine Denk- und Sprachform kenne und diese als universal verbindlich zu behaupten suche¹⁶. Pieris warnt hier vor einem „theologischen Imperialismus“, der bestimmte Formulierungen der christlichen Botschaft gleichsam absolut setzt, und die Entwicklung neuer Formen im Rekurs auf asiatische Denk- und Sprachmodelle davon abhängig macht, daß sie in Treue zu den früher gefundenen Formulierungen nichts leugnen dürfen, was die vormaligen Formulierungen enthalten. Im Klartext hieße das, daß bloß Übersetzungen der alten Formeln in asiatische Sprachen möglich sein könnten, weil asiatische Alternativformulierungen nie die Prägnanz und Stimmigkeit der westlichen Formulierungen erreichen können.

Es geht um eine grundlegende Versuchung innerhalb der Kirche, in dem berechtigten Bestreben, die Einheit der Kirche zu bewahren, auf eine konzeptionelle Einheitlichkeit aller wichtigen Glaubenswahrheiten zu bestehen, die nicht mehr dem theologischen Grundsatz Rechnung trägt, daß jede dogmatische Formulierung nur ein unzureichender Versuch ist, das Geheimnis Gottes und Jesu Christi (vgl. Eph 3,18) auszudrücken. Daher kann kein Paradigma für sich beanspruchen, allein maßgebend zu sein. Eine in vielen Kulturen beheimatete Weltkirche muß daher eine Vielfalt von Paradigmen gleichberechtigt gelten lassen. Gefordert ist dann ein innerkirchlicher Dialog, der sicherstellt, daß die verschiedenen Paradigmen miteinander ins Gespräch gebracht werden, daß es kundige Dolmetscher gibt, die in mehreren Paradigmen zu Hause sind und als weltlich-kirchliche Vermittler – analog den aus allen Kirchen kommenden missionarischen

Kräften in der Weltkirche – sich um eine Verlebendigung der Einheit in Vielfalt bemühen.

Allerdings bleibt eine notwendige Spannung zwischen dem großen Wert der Einheit und der Bejahung eines Pluralismus in der Theologie, die sich aus dem Faktum der Inkulturation des Christentums in verschiedene kulturelle, religiöse und anthropologische Kontexte notwendig ergibt. Die Versuchung, die Verschiedenheit der theologischen Entwürfe in eine neue Synthese wieder zusammenzufügen, führt jedoch in letzter Konsequenz zur Aufhebung jedes echten Pluralismus, während ein „anarchischer Pluralismus“ die Einheit in der Kirche gefährden muß. Wer den theologischen Pluralismus als unabdingbar und als bereichernd für die innere Vielfalt der Verstehensbemühungen der Tiefe, Weite, Höhe und Breite des Geheimnisses Christi bejaht, der wird aushalten können, daß es zwischen den verschiedenen theologischen Entwürfen bleibende Verstehensschwierigkeiten gibt und geben darf¹⁷.

Hier zeigt sich ein grundlegendes Problem jeder Inkulturation: es gibt ein inkarnatorisches Prinzip des Christlichen, das darin besteht, daß Jesus Christus „sich entäußert“ hat, daß er alle Anstrengungen gemacht hat, so wie wir zu werden und sich uns anzupassen. Eine Kirche und Theologie, die sich auf ihn beruft, kann sich daher nicht an historisch gewordene Begriffe binden, die aus einer bestimmten philosophischen Tradition stammen, und diese für alle Zeit und für alle Kulturen und Sprachen verbindlich machen. Es handelt sich bei diesem Verhalten um eine Verkennung von grundlegenden anthropologischen Gegebenheiten der Kommunikation, die nicht wahrhaben will, daß das vermeintliche Ideal einer Einheit im Glauben und Bekennen nur erkaufte wird mit einer Ritualisierung einer bestimmten Ausdrucksform, die in ihrer Partikularität gerade aufhebt, was mit der Einheitlichkeit der Formel an sich bezweckt werden soll.

Das laute Schweigen europäischer und nordamerikanischer Theologen

Auffallend ist, daß jedenfalls bisher das Echo und die Auseinandersetzung mit dem „Fall Tissa Balasuriya“ in der Theologie der Ersten Welt, das heißt in Europa und Nordamerika, sehr verhalten gewesen ist, um es vorsichtig auszudrücken. Man kann auch von einem „lauten Schweigen“ sprechen, weil hier deutlich wird, daß die persönliche Kenntnis und Auseinandersetzung mit den Entwürfen asiatischer Theologen – das gleiche gilt wohl auch für afrikanische theologische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie – wesentlich geringer ist als die Diskussion und teilweise Rezeption von Beiträgen der lateinamerikanischen Theologien der Befreiung. Selbst für das Gebiet der Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs – ein Sektor, der nun wahrhaftig die ureigene theologische Fragestellung asiatischer kontextueller Ideologien ist – läßt sich beobachten, daß

die internationale Diskussion immer noch weitgehend von europäischen und nordamerikanischen Theologen bestimmt ist¹⁸.

Vor mehreren Jahren hatte Johann Baptist Metz davon gesprochen, daß eine neue Phase der Kirchengeschichte angebrochen sei, die einen epochalen Umbruch darstelle. Er sprach davon, daß das neue Paradigma der Kirchen- und Theologiegeschichte am besten mit dem Paradigma eines „Aufbruchs zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche“ umschrieben werde¹⁹. Mit dieser Beschreibung der neuen Situation der katholischen Kirche in der Geschichte der Menschheit, die durch Entwicklungen im Bereich von Technik, Wirtschaft und modernen Kommunikationsmedien zu einem „global village“ geworden ist, führte J. B. Metz Gedanken von Karl Rahner weiter, der im Rückblick auf den epochalen Einschnitt, den das Zweite Vatikanische Konzil für die Kirche bedeutet hatte, die Entstehung einer Weltkirche als Verbund aus vielen eigenständigen Ortskirchen den kirchengeschichtlich entscheidenden Faktor genannt hat, der eine Zäsur in der Kirchengeschichte bedeute und eine Theologie des Übergangs zur Folge habe²⁰. Diese theologischen Überlegungen zur Notwendigkeit eines Pluralismus in der Kirche sind in der Folgezeit eher wieder zurückgedrängt worden. In einem seiner letzten Beiträge hat Karl Rahner von der Gefahr eines neuen Ritenstreits gesprochen, wenn die neuen Aufgaben und Herausforderungen durch die theologischen Aufbrüche in den Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas nicht zur Entwicklung kommen können, weil sie durch Abwehrreaktionen des Lehramts und der traditionellen Theologie verhindert werden²¹.

Der „Fall Tissa Balasuriya“ macht deutlich, daß diese restriktiven Tendenzen innerhalb der Kirche und der römischen Kurie gegenwärtig verstärkt zu beobachten sind. Verglichen mit den Reaktionen von europäischen und nordamerikanischen Theologen gegenüber Fällen, in denen Theologen seitens Rom mit Disziplinarmaßnahmen belegt wurden, ist das Echo auf den Fall Tissa Balasuriya bisher auffallend gering geblieben. Unterstützung hat Tissa Balasuriya in Presseerklärungen der kirchlichen Hilfswerke Missio und Misereor erfahren sowie in einer längeren Erklärung des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio, in denen das Vorgehen Roms als Anzeichen eines tieferliegenden Mangels innerhalb der Kirche gesehen wird, theologischen Pluralismus zuzulassen und mit Kommunikations- und Verstehensschwierigkeiten umzugehen.

Schon während des Prozesses hat sich jedoch eine Vielzahl asiatischer Theologen für Tissa Balasuriya eingesetzt. Auch nach seiner Verurteilung gibt es eine Reihe von Erklärungen, die eine Revision des Falls und ein Vorgehen nach den kanonischen Vorgaben fordern. Die 4. Vollversammlung von EATWOT in Manila hat sich kurz vor der Verurteilung noch einmal für Tissa Balasuriya verwandt. In einer eigenen Erklärung hat die Kommission für Frauenfragen von EATWOT sich gerade im Hinblick auf den Einsatz Tissa Balasuriyas für die Belange der Frauen und der Frauenordination für seine Rehabilitierung eingesetzt. Theologen

aus der sogenannten Ersten Welt tun sich schwer in diesem Fall. Offensichtlich ist Tissa Balasuriya mit seiner theologischen Arbeit doch nicht so bekannt und ist die Vertrautheit westlicher Theologen mit den verschiedenen Formen asiatischer Theologie ebenfalls noch nicht sehr groß. Aus dieser Unsicherheit heraus wird das Schweigen vielleicht erklärlich, auch wenn es ein bezeichnendes Licht auf die Rezeption theologischer Entwicklungen aus Asien wirft.

ANMERKUNGEN

- ¹ U. Dornberg nennt T. Balasuriya den herausragenden unter Sri Lankas Theologen, was die Zahl seiner theol. Publikationen angeht, womit er darauf hinweisen will, daß Tissa Balasuriya die schnelle und polemische Formulierung liebt und sich weniger einer stringenten theol. Beweisführung verpflichtet fühlt: U. Dornberg, *Searching Through the Crisis. Christians, Contextual Theology and Social Change in Sri Lanka*, in: *Logos* 31 (1992) 3 u. 4, 147.
- ² In einem Interview Kard. Ratzingers (24. 1. 1997 in Rom) wird jedenfalls der Vorwurf erhoben, daß T. Balasuriya gar nicht in erster Linie ein asiat. Theologe, sondern ein vom marxist. Gedankengut geprägter Sozialphilosoph sei.
- ³ Ursprünglich erschienen als Doppelnummer der v. T. Balasuriya hg. Zs. „*Logos*“ 29 (1990, 1 u. 2, 192 S.).
- ⁴ J. Ratzinger, *Salz d. Erde* (Stuttgart 1996) 102; B. Brenner, *Keine Rehabilitierung v. H. Küng in Sicht*, in: *Materialdienst* 48 (1997) 1, 9f.
- ⁵ Eine ausführl. Darstellung des ganzen Prozesses hat T. Balasuriya zusammengestellt: *Origins* 26 (1997) 532–536.
- ⁶ T. Balasuriya, *My Position is that...*, in: *Social Justice* 31 (1997) 1, 6.
- ⁷ *Origins* 26 (1997) 528–530. ⁸ *The Tablet*, 8. 3. 1997, 333 f.
- ⁹ G. Evers, *Theologen unter röm. Verdacht*, in: *HK* 51 (1997) 14–16.
- ¹⁰ *OR (D)* 22. 11. 1996, 8–10. ¹¹ *Tablet*, 1. 2. 1997, 131.
- ¹² Vorabdruck eines Interviews v. Fr. O. Firth mit d. Zs. „*Kontinente*“ in *KNA*, 11. 3. 1997, 48.
- ¹³ M. Abhayarantana, *Mary and Human Liberation. The Other Side* (Colombo 1997).
- ¹⁴ F. D'Sa, *Gott der Dreieine u. der All-Ganze* (Düsseldorf 1987) 127.
- ¹⁵ Meine Übers. aus d. Engl. des Schlußdokuments v. BIRA IA/12, aus: *For All the Peoples of Asia, FABC Documents 1970–1991* (New York, Manila 1992) 332.
- ¹⁶ A. Pieris, *Christologie in Asien. Eine Antwort an Felipe Gomez*, in: ders., *Feuer u. Wasser. Frau, Ges., Spiritualität in Buddhismus u. Chr.tum* (Freiburg 1994) 35–49.
- ¹⁷ K. Rahner, *Ritenstreit – Neue Aufgaben für die Kirche*, in: *Rahner S* 16, 178–184.
- ¹⁸ Vgl. die Reihe des Orbis-Verlags „*Faith meets faith*“, die v. P. Knitter betreut wird und in der vorrangig Theologen aus den USA und Europa zu Wort kommen, asiat. Theologen eher in Maßgabe, ob sie wie R. Panikkar oder C. S. Song in den USA akademisch tätig waren oder sind; s. auch L. Swidler, *Toward a Universal Theology of Religions*, New York 1987.
- ¹⁹ J. B. Metz, *Im Aufbruch zu einer kulturell polyzent. Weltkirche*, in: F. X. Kaufmann, J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Chr.tum* (Freiburg 1987) 93–165.
- ²⁰ K. Rahner, *Theolog. Grundinterpretation des II. Vat. Konzils*, in: *Rahner S* 14, 287–302.
- ²¹ Ders. (A. 17) 178–184.