

Kapitel 2

Hauptlinien und -themen asiatischer Theologie

2.1. Erste Schritte in kirchlicher und missionarischer Selbstverantwortung

Die lange Abhängigkeit von den verschiedenen Missionsgesellschaften hatte den protestantisch geprägten asiatischen 'Missionsgemeinden' ihren Stempel aufgedrückt. Bis in die jüngste Vergangenheit – und z.T. bis heute noch – präsentiert sich das Christentum in Asien als eine weithin zersplitterte Tradition. Noch um 1950 mußte Raja B. Manikam, damals Ostasiensekretär des Internationalen Missionsrates und des Ökumenischen Rates der Kirchen, nach zahlreichen Besuchen in den verschiedensten asiatischen Kirchen betroffen feststellen, daß „viele Christen in Asien mehr von ihren christlichen Brüdern in Europa und Amerika wußten als von ihren Mitchristen in Asien.“¹ Gleichwohl lassen sich mit dem Beginn des 20. Jh. auch Tendenzen erkennen, die zu einer sich zunehmend profilierenden 'Selbstentdeckung der asiatischen Christen'² führten und die asiatischen Kirchen bald zu einem wichtigen Motor der ökumenischen Bewegung werden ließen.

Die konfessionelle Zersplitterung der europäischen und nordamerikanischen Kirchen wurde auf den außereuropäischen 'Missionsfeldern' ohnehin früher als in der 'Heimat' als schmerzhaft wahrgenommen.³ Grund dafür waren zunächst vor allem die vielen praktischen Probleme und Widersprüchlichkeiten einer konfessionellen Missionsarbeit; hinzu kam die theologische Verwurzelung vieler Missionsgesellschaften in der Erweckungsbewegung, die ihrem Wesen nach überkonfessionell orientiert war. Vor allem aber blieben die importierten Spaltungen für die asiatischen Christen weithin unverständlich, blieben Bestandteile einer fremden Geschichte. Konfessionsübergreifende regionale und nationale Missionskonferenzen förderten darum nicht nur die geistliche Gemeinschaft unter den Missionaren, sie förderten auch bei den einheimischen Christen das Bewußtsein einer eigenen regionalen (nicht mehr allein von den Mutterkirchen abzuleitenden) Identität.⁴ Ne-

¹ R.Manikam (zit. bei GOODALL 1960, 13): „...many of the Christians in Asian lands knew more about their Christian brethren in Europe and America than they did about their fellow-Christians in Asia.“

² Zum Stichwort: H.R.WEBER 1966, 277; vgl. OH Jae Shik 1986, 23.

³ Die Missionsbewegung wurde bekanntlich zu einem entscheidenden Wegbereiter der ökumenischen Bewegung. K.S.LATOURETTE (1957, 485) betont: „Missionare waren die ersten, die die Tragik der Spaltung unter den Kirchen empfanden.“

⁴ Schon kurz vor der Jahrhundertwende entschlossen sich in Japan und ähnlich dann in der chinesischen Provinz Fukien Missionen verschiedener reformierter Denominationen, gemeinsam für die Entstehung vereinigter einheimischer Kirchen zu arbeiten – Modelle, an die später die eindrucksvollen kirchlichen Unionsverhandlungen in Südindien anknüpften (WEBER 1966, 278; vgl. LATOURETTE 1957, 484). Zu den Einigungsbestrebungen in den jungen Kirchen insgesamt: LATOURETTE 1957, 550-554.

ben solchen regionalen Einigungsbestrebungen führten auch die verbesserten Reisemöglichkeiten, eine beträchtliche innerasiatische Migration (vor allem unter Studenten) sowie verschiedene internationale ökumenische Konferenzen zu neuen, oft erstmaligen Begegnungen asiatischer Christen untereinander.⁵ Insbesondere in den christlichen Jugendbewegungen (SCM, WSCF, YMCA) konnten junge asiatische Christen, die in ihren Kirchen später führende Positionen übernahmen, gemeinsame ökumenische Erfahrungen erproben, die für die weitere Zusammenarbeit in Asien zukunftsweisend waren.⁶ Neben diesen eher kircheninternen Vorgängen wirkte natürlich auch das generelle Erwachen eines Nationalbewußtseins in Asien auf das Bewußtsein der asiatischen Christen zurück, förderte ihren Willen zur Eigenständigkeit und trieb die Bemühungen um nationale und regionale Zusammenschlüsse der Kirchen voran.⁷

Asiatische Autoren weisen darauf hin, daß schon auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 zwei junge Asiaten, nämlich der Inder V.Z.Azariah und der Chinese C.Y.Cheng, den Paternalismus der Missionsgesellschaften gegenüber den 'jungen Kirchen' beklagt und leidenschaftlich auf drei Ziele verwiesen hätten, die von den Kirchen in Asien verwirklicht werden müßten: gemeinsame missionarische Verantwortung, Selbstverwaltung und kirchliche Gemeinschaft untereinander.⁸ Tatsächlich sind damit bereits die wesentlichen inneren Motive der weiteren ökumenischen Entwicklung in Asien genannt, die 1959 schließlich zur Gründung der 'Ostasiatischen Christlichen Konferenz' (EACC) führten. Dieser regionale ökumenische Zusammenschluß evangelischer, anglikanischer und orthodoxer Kirchen in Asien, der zum Modell für regionale ökumenische Zusammenschlüsse in der ganzen Welt wurde, basierte auf dem erklärten Willen zur Selbständigkeit und wurde als Zeichen für das eigene 'Erwachsenwerden' verstanden;⁹ die wesentlichen Elemente solcher Selbständigkeit sah man in Asien aber nicht bloß in der Übernahme der eigenen *kirchlichen*, sondern eben auch der *missionarischen* Verantwortung.

2.1.1. Die Gründung der 'Ostasiatischen Christlichen Konferenz' (EACC)

Auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram/Indien 1938, deren Delegierte erstmals zur guten Hälfte aus den 'jungen Kirchen' kamen, ergriffen die Asiaten die Gelegenheit, gemeinsame Anliegen und Probleme zu formulieren. Eine Verbesserung des Austausches untereinander wurde als dringend nötig empfunden, und

⁵ Vgl. WEBER 1966, 278; OH 1986, 23.

⁶ Zu erwähnen ist hier auch die ausgedehnte Reisetätigkeit des SCM-Sekretärs John R. Mott, der die Entstehung von nationalen Christenräten in zahlreichen asiatischen Ländern stark gefördert hat. Näheres dazu bei GOODALL 1960.

⁷ Auf die Bedeutung des asiatischen Eigenbeitrags zur frühen ökumenischen Bewegung wird heute von asiatischer Seite wohl zu Recht immer stärker hingewiesen. Vgl. T.V.PHILIP 1987, 419f und M.M.THOMAS 1987, 39-42.

⁸ Vgl. D.T.NILES 1968, 5; PARK Sang Jung 1982, 183; M.M.THOMAS 1987, 66.

⁹ D.T.NILES 1960, 73.

so wurde der Wunsch an den Internationalen Missionsrat (IMR) herangetragen, ein spezielles Büro oder Sekretariat für Ostasien zu errichten. Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs verhinderte zunächst die Umsetzung solcher Pläne.¹

Wie schon der Erste Weltkrieg die Arbeit westlicher Missionen in Asien eingeschränkt hatte, so zwang auch der Zweite Weltkrieg die asiatischen Kirchen zu verstärkter Eigeninitiative. Manchmal konnten sich die Missionare unterschiedlicher westlicher Nationalität noch gegenseitig aushelfen; speziell in Südostasien jedoch ruhte seit 1939 wegen der japanischen Okkupation die Missionsarbeit *aller* westlichen Nationalitäten; die dortigen einheimischen Kirchen waren jetzt wirklich vollkommen auf sich gestellt. H.R.Weber erklärt dazu: „Nachdem die westlichen Missionare inhaftiert oder hingerichtet waren, mußten die asiatischen Christen auf eigenen Füßen zu stehen; und indem sie hinfielen und wieder aufstanden, wurde ihr Glauben erwachsen.“²

Nach dem Kriege fand dann im Dezember 1949 in Bangkok eine erste 'Christliche Ostasienkonferenz' („Eastern Asia Christian Conference“) statt,³ vorbereitet von einer gemeinsamen Kommission des IMR und des neu gegründeten Weltkirchenrates (ÖRK). Eine Konsultation, so war inzwischen deutlich geworden, wurde dem Anliegen der asiatischen Kirchen nach Austausch untereinander besser gerecht als die förmliche Errichtung eines besonderen Asien-Büros des IMR, das manche asiatische Kirchen wieder als Bevormundung empfunden hätten.⁴ Die Versammlung votierte darum für die Ernennung eines „gemeinsamen Ostasien-Sekretärs“ des IMR und ÖRK, der ohne offizielles Büro ausschließlich als „ökumenischer Botschafter“ zwischen den asiatischen Kirchen fungieren sollte. Er sollte „seine volle Arbeitszeit einsetzen für Besuche in den Kirchen und den Christenräten (Ost)asiens“ mit dem Ziel, die Kontakte der asiatischen Kirchen und Räte untereinander und zur gesamten ökumenischen Bewegung zu verbessern sowie insbesondere den „Gedanken- und Erfahrungsaustausch zwischen den asiatischen Kirchen im Blick auf ihre evangelistische Aufgabe zu fördern“.⁵ Der Inder Raja Manikam, zuvor schon Generalsekretär des indischen Nationalen Christenrats, übernahm diese Aufgabe mit großem Engagement.

¹ Dieser Vorschlag ging anscheinend auf eine Initiative der nationalen Christenräte Chinas und Japans zurück (WEBER 1966, 281). Beide waren in Tambaram vertreten, obwohl sich ihre Länder damals praktisch schon im Kriegszustand befanden. Insgesamt war, angesichts einer als drohend-apokalyptisch erlebten Weltlage, der Wunsch nach Einheit der Christen unter den Delegierten dieser Konferenz sehr stark (GÜNTHER 1970, 43f; LATOURETTE 1957, 508).

² WEBER 1966, 208: „When the western missionaries were imprisoned or executed Asian Christians had to stand on their own feet, and by falling and standing up again they grew into the maturity of faith.“

³ Vgl. den offiziellen Konferenzbericht, IMR/ÖRK (Hg) 1950. Geladen waren Delegationen aus dem gesamten asiatischen Raum von Pakistan bis Japan und von China bis Indonesien; „Eastern Asia“ deckt sich mit also mit dem Begriff „Asien“, wie er in dieser Arbeit sonst verwendet wird – vgl. oben Einleitung (Seite 1, Anm. 1).

⁴ WEBER 1966, 282.

⁵ IMR/ÖRK (Hg) 1950, 143; vgl. ebd., IV.

Auf Dauer erwies sich jedoch eine noch stärkere Institutionalisierung der innerasiatischen Zusammenarbeit als notwendig. Zur Koordinierung eines zwischenkirchlichen finanziellen und missionspersonellen Austausches schlossen sich 1955 bereits einige reformierte und unierte asiatische Kirchen im 'Asia Council on Ecumenical Mission' (ACEM) zusammen, und die Zielsetzung des ACEM überschneidet sich nun z.T. mit den Aufgaben des 'Ostasien-Sekretärs' Manikam.⁶ In Absprache mit Manikam und dem ACEM wurden die asiatischen Kirchen und Christenräte darum für den März 1957 von IMR und ÖRK erneut einberufen zu einer Konsultation nach Prapat/Indonesien mit dem Ziel, endlich eine festere ökumenische Organisationsstruktur für Asien zu finden.⁷ Hier wurde die Gründung der 'Ostasiatischen Christlichen Konferenz' (*East Asia Christian Conference, EACC*) beschlossen als einer ständigen Konferenz asiatischer Kirchen und Christenräte (einschließlich Australien und Neuseeland). Förmlich eröffnet wurde diese EACC auf einer darauffolgenden Konsultation 1959 in Kuala Lumpur; seit 1973 trägt sie den neuen Namen *Christian Conference of Asia (CCA)*.⁸

Organisatorisch war die EACC nur ein konsultatives Dach von Kirchen und Räten.⁹ Ihr Profil gewann sie aber durch die intellektuelle Pionierarbeit, die sie für die Mitgliedskirchen leistete. D.T.Niles, bis 1968 Generalsekretär und spiritus rector der EACC, charakterisierte diese Arbeit am Ende seiner Amtszeit so: „Was wir zu tun versucht haben ist nur dies: In bestimmte Situationen Ideen einzubringen, die wir zu diesem Zeitpunkt für richtig hielten, in jedem Land Schlüsselpersonen zu gewinnen, die für diese Ideen eintraten, und dann so viel Druck hinter diese Ideen zu setzen, daß jeder Versuch, sie zu ignorieren, teuer würde.“¹⁰ Von Anfang an bemühte sich die EACC also um die Förderung einer experimentierfreudigen Avantgarde in den asiatischen Kirchen, von „Leuten an der Grenze,

⁶ Auch auf anderen Gebieten kam es in dieser Zeit zu institutionellen ökumenischen Zusammenschlüssen. So entstand z.B. seit 1956 die 'Association of Theological Schools in South East Asia' (ATSSEA, späterer Name: ATESEA; vgl. YEOW 1988, 21).

⁷ Als wesentliche Aufgaben des Zusammenschlusses wurden wieder genannt: Verbesserung der Kooperation und des Austausches zwischen den asiatischen Kirchen sowie Hilfestellung in Fragen ihrer gemeinsam zu planenden „evangelistic policy“ (EACC 1957, 5).

⁸ Faktisch bestand und funktionierte die EACC seit der Konferenz in Prapat 1957. Da diese Versammlung aber noch vom IMR und ÖRK einberufen worden war, wurde die Inauguration der EACC erst auf der nächsten, nun wirklich 'asiatischen' Konferenz offiziell vollzogen (OH 1986, 25). Die Konferenz in Kuala Lumpur 1959 galt darum offiziell als „erste“, faktisch war sie aber schon die „zweite“ Vollversammlung der EACC. Mittlerweile jedoch ist die Konferenz von 1957 offiziell als Gründungskonferenz der EACC anerkannt und die entstandene Verwirrung bei der Zählung der folgenden Konferenzen somit bereinigt worden (PARK Sang Jung 1982, 197). – Der Namenswechsel von 1973 zeigt den geänderten Gebrauch des Begriffs 'Asien' bzw. 'Südostasien' an.

⁹ Die EACC wurde als Institution bewußt klein und dezentral gehalten. Bis 1974 operierte sie z.B. ohne zentrales Büro.

¹⁰ NILES 1968, 28: „All we have sought to do is to inject into situations ideas which we felt were right at this time, to get key individuals in every country committed to these ideas, and then to put pressure behind these ideas so as to make costly any attempt to disregard them.“

die bereit sind, sich sozusagen in unerforschtes Gebiet hinauszuwagen, sei es im Denken oder mit Aktion oder Organisation, und die auch das Risiko eingehen, dabei Fehler zu machen, wie solch ein Abenteuer sie mit sich bringt. Diesen Grenzleuten ein Gefühl von Solidarität zu geben, Ermutigung und geschärfte Einsicht, darin besteht die vornehmste Aufgabe solch einer Organisation wie der EACC.“¹¹

2.1.2. Die Neuformulierung der Missionsaufgabe angesichts der 'asiatischen Revolution': Mission als Teilnahme am 'Nation-Building'

„Es gibt keinen Teil dieser Welt, wo sich der politische und gesellschaftliche Wandel mit mehr dramatischer Geschwindigkeit vollzieht als in Asien“.¹ So beginnt das Vorwort zum offiziellen Bericht über die erste 'Christliche Ostasienkonferenz' 1949. Zehn Jahre später stellte die neugegründete EACC in ihrer offiziellen ersten Botschaft an ihre Gliedkirchen und Christenräte ganz ähnlich fest: „Unsere Länder und Völker haben sich in den vergangenen 25 Jahren so stark verändert, daß sie nicht wiederzuerkennen sind. Die Erlangung nationaler Freiheit, das Streben nach einem besseren Lebensstandard für alle und die Wiedergeburt der alten Religionen verbinden sich in solch einer Weise, daß auch für die einfachen Leute eine ganz neue und revolutionäre Situation entsteht“.² Die 'asiatische Revolution', also die dramatischen politischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen und Umbrüche, die sich in jenen Jahrzehnten in Asien vollzogen, bildeten den sehr bewußten Hintergrund, vor dem sich die asiatischen Kirchen zusammenschlossen.³

Sehr plastisch veranschaulichte der Japaner Masao Takenaka die Dimension dieser Vorgänge in seinem Vortrag auf der EACC-Vollversammlung in Kuala Lumpur 1959. Zwischen 1517 und 1917, so erklärte er, habe die 'westliche Welt' sechs gravierende revolutionäre Veränderungen erlebt: Die Revolutionierung des

¹¹ Ebd. 8: „frontiers-men who are willing, as it were, to venture into uncharted territory, whether of thought or action or organization, and to risk the mistakes that that kind of adventure demands. To give to these frontiersmen a sense of solidarity, encouragement and sharpened insight is a prime concern for such an organization as the EACC.“

¹ IMR/ÖRK (Hg) 1949, III: „There is no part of the world in which political and social change is taking place with more dramatic rapidity than in Asia“.

² EACC 1959, v: „Our countries and peoples have changed beyond recognition in the past 25 years. The achievement of national freedom, the drive towards a better standard of living for all, and the rebirth of the ancient religions, combine to create a new and revolutionary situation for the ordinary man“.

³ Um eine Analyse dieser Entwicklungen bemühten sich in den 1950er Jahren vor allem indische Christen; vgl. die von R.Manikam herausgegebene Studie des indischen nationalen Christenrates „Christianity and the Asian Revolution“ (MANIKAM (Hg) 1954) sowie den Studienbericht von M.M.Thomas (THOMAS/DEVANANDAN (Hg) 1960). Zu den Einzelheiten: DEJUNG 1973, 182-215. Vgl. auch unten (nachfolgende Anm. 22).

religiösen Lebens durch die Reformation; die Ablösung der feudalen Gesellschaftsordnung durch die bürgerliche industrielle Revolution; die politische Befreiung von kolonialer Beherrschung im amerikanischen Unabhängigkeitskampf; die Revolutionierung der Rassenbeziehungen seit dem amerikanischen Bürgerkrieg; und schließlich, symbolisiert durch die proletarische Oktoberrevolution, eine durchgreifende Revolutionierung der sozialen Strukturen, die sich in unterschiedlicher Weise heute in allen modernen europäischen Gesellschaften vollziehe. Diese grundlegenden Revolutionen, die sich im Westen während eines Zeitraums von 400 Jahren allmählich vollzogen hätten, ereigneten sich jetzt in Asien allesamt auf einen Schlag.⁴

Die Hintergründe und der Verlauf dieser tiefgreifenden sozio-politischen Veränderungen können hier nur skizziert werden: Äußerlich zerbrach in Asien nach dem 2. Weltkrieg das koloniale Weltssystem, endete also – markiert durch eine rasante Folge nationaler Unabhängigkeitserklärungen seit 1947 – die *unmittelbare* politische, ökonomische und kulturelle Beherrschung Asiens durch den Westen. Innerlich wurde damit eine grundlegende politische und gesellschaftliche Neuorganisation der asiatischen Staaten eingeleitet bzw. drastisch beschleunigt. Ihre Dynamik und ihre Leitvorstellungen bezog diese Neuorganisation sowohl aus der (teilweisen) Ablehnung wie auch aus der (teilweisen) Übernahme prägender Einflüsse der früheren kolonialen oder semi-kolonialen Beherrscher. Die durchweg westlich geprägten politischen Eliten Asiens strebten eine grundlegende gesellschaftliche Modernisierung an,⁵ wobei sie sich in ihren politischen und sozialen Zielvorstellungen vor allem an bürgerlich-demokratischen oder aber sozialistischen Idealen orientierten.⁶ Auf ökonomischem Gebiet wurde eine Verbesserung des Lebensstandards durch forcierte Übernahme der wissenschaftlich-technologischen Errungenschaften des Westens angestrebt.⁷ Zugleich bemühte man sich jedoch, auch an die eigenen kulturellen und religiösen Traditionen neu und kreativ gestaltend anzuknüpfen. In Indien wie in China, den beiden Großmächten Asiens, war der antikoloniale Befreiungskampf zu Beginn des 20. Jh. mit einer ausdrücklichen Renaissance der eigenen kulturellen und religiösen Traditionen verbunden.⁸ Gerade dieses überraschende Wiederaufleben der traditionellen Religionen im nationalen Befreiungsprozeß wurde in entsprechenden Studien der asiati-

⁴ TAKENAKA 1960, 13.

⁵ HABERMAS 1988, 10: „Der Begriff Modernisierung bezieht sich auf ein Bündel kumulativer und sich wechselseitig verstärkender Prozesse: auf Kapitalbildung und Ressourcenmobilisierung; auf die Entwicklung der Produktivkräfte und die Steigerung der Arbeitsproduktivität; auf die Durchsetzung politischer Zentralgewalten und die Ausbildung nationaler Identitäten; auf die Ausbreitung von politischen Teilnahmerechten, urbanen Lebensformen, formaler Schulbildung; auf die Säkularisierung von Werten und Normen usw.“

⁶ Auch das kommunistische Rußland muß aus asiatischer Perspektive als 'westliche' Nation bezeichnet werden. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich zwar auf das nichtkommunistische Asien, da dies allein in der EACC wirksam repräsentiert war; mit gewissen Einschränkungen gelten sie allerdings auch für das kommunistische Asien.

⁷ Auch das kommunistische China setzte mit seinem ersten Fünfjahresplan (1953-1957) ganz auf den industriellen Aufbau, „die Gesamtheit der Industrie erhielt siebenmal mehr an Investitionsbeträgen als die Landwirtschaft“ (BIANCO 1969, 221).

⁸ Vgl. z.B. die Titel von H.C.E.ZACHARIAS, *Renascent India* (1933) und HU Shi, *The Chinese Renaissance* (1934).

schen Kirchen immer wieder ausdrücklich vermerkt.⁹ Wie stark die Wahrnehmung der 'asiatischen Revolution' seitens der EACC gleichwohl an den Perspektiven westlicher Gesellschaftsentwicklung orientiert blieb, macht die plastische Darstellung Takenakas, die oben zitiert wurde, ebenfalls deutlich: Sein Vergleich beschreibt diese asiatische Revolution als einen kondensierten Aufholvorgang von 400 Jahren westlicher Geschichte.

Da sich die Missionsbewegung – wenn auch nicht bruchlos und manchmal auch gegen die eigene Intention, so doch faktisch – in Symbiose mit der kolonialen Durchdringung Asiens durch den Westen entfaltet hatte, wurden die Kirchen mit in den revolutionären und antikolonialen Strudel hineingerissen. Die beiden (so genannten) Weltkriege,¹⁰ in denen sich die Nationen des christlichen Europas gegenseitig zerfleischten und dabei z.T. noch um asiatische Schützenhilfe buhlten, diskreditierten für viele Asiaten nicht nur den Überlegenheitsanspruch der abendländischen Kultur, sondern auch den Wert der mit ihr verbundenen christlichen Religion. Der wachsende atheistische Materialismus in den Stammländern des 'christlichen Abendlandes' schien das Versagen des Christentums noch zusätzlich zu unterstreichen. In westlichen Missionskreisen wurden die politischen Entwicklungen in Asien denn auch als empfindlicher Rückschlag oder gar als völlige Infragestellung der eigenen Arbeit empfunden. Den größten Schock löste 1949 der Sieg der kommunistischen Revolution in China aus, der den Missionen jeglichen Einfluß auf dieses riesige asiatische Land abschnitt. Walter Freytag kommentierte 1952, „daß hier die Christenheit einen Rückschlag erlebt hat, wie seit zwölfhundert Jahren nicht. Einen Rückschlag, der in der Geschichte nur dem zu vergleichen ist, der damals kam, als die Horden des Propheten mit der grünen Fahne die Welt der Christenheit abriegelte und Kirchen mit Millionen Gliedern einkapselte, daß sie fast zur Leblosigkeit verurteilt waren. ...was in China geschah, kann morgen in Hinterindien, in Malaya, in Burma, in Thailand, in Indien, in Indonesien, in Japan und im ganzen nahen Osten geschehen.“¹¹

Asien im Strudel von politischen und sozialen Veränderungen, durch die auch die Rolle und das Selbstverständnis der Kirchen zutiefst in Frage gestellt wurden: Dies war der Hintergrund, vor dem die asiatischen Kirchen sich nicht bloß zusammenschlossen, sondern vor dem sie nun ganz betont auch nach ihrer „gemeinsamen evangelistischen Aufgabe“ und nach ihrem „gemeinsamen Zeugnis“ fragten.¹² In der Wahrnehmung dieses missionarischen Auftrags aber vollzog sich in den 1950er Jahren ein sehr bedeutsamer Umschwung. Zur Verdeutlichung sei zunächst ein Blick auf den weiteren ökumenischen Raum vorausgeschickt: Auch außerhalb Asiens konnten die Kirchen damals nämlich er-

⁹ Vgl. z.B. MANIKAM (Hg) 1954 (dort Teil 2) und KULANDRAN 1957. Allgemein zur religiösen Renaissance in Asien: PANIKKAR 1955, 235-335 sowie BELLAH 1965.

¹⁰ Zur Problematik der Bezeichnung dieser Kriege als 'Weltkriege' vgl. PANIKKAR 1955, 235 und AMJAD-ALI 1989, 4 (dort Anm. 4).

¹¹ W.Freytag, zit. bei: GÜNTHER 1970, 74f.

¹² Die ersten beiden EACC-Konferenzen hatten als Motto: „The Common Evangelistic Task“ (1957) und „Witnesses Together“ (1959).

leben, wie gerade der gemeinsame missionarische Auftrag in dieser Zeit des Umbruchs neue Gemeinschaft unter ihnen zu stiften vermochte. Sehr stark war dies 1947 auf der Weltmissionskonferenz in Whitby zum Ausdruck gekommen, markiert durch die Formel: 'Partner im Gehorsam'. Nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges war in Whitby die Erfahrung einer lebendigen christlichen Gemeinschaft über die Grenzen verfeindeter Nationen hinweg als ein echtes pfingstliches Wunder erlebt worden: „Wir haben wie nie zuvor die Wirklichkeit und die Bedeutung der weltweiten Kirche gesehen“, bekannten die Delegierten dieser Konferenz.¹³ Die „gequälte[] Welt, ...in deren Angesicht heute nur eines zu lesen ist, Todeskampf und Ausweglosigkeit“,¹⁴ wurde dabei zur dunklen Folie für den 'großen Auftrag' der Kirche, für die man eine Erweckung und Erneuerung erhoffte, „damit sie wieder (!) zu dem Ort der Gegenwart Gottes“ werde.¹⁵

Auf der Ostasienkonferenz 1949 in Bangkok, im Jahr des kommunistischen Sieges in China, beschrieb R.Manikam noch in einer ganz ähnlichen Stimmung den „unheimlichen Malstrom einer gigantischen Revolution“, in dem die Menschen in Asien heute „gefangen“ seien und in dem die Kirchen herausgefordert würden durch den „dynamischen und militanten Kommunismus“ einerseits und die „Missions-Kreuzzüge der wiederaufgelebten alten Religionen“ andererseits. Und wie die Delegierten in Whitby erhoffte auch Manikam 1949 angesichts von „so viel Dunkelheit“ und angesichts des ungestillten „geistlichen Hungers der Menschen“ ganz neue und einzigartige Chancen für die „christlichen Streitkräfte“.¹⁶ Zehn Jahre später, auf der Gründungskonferenz der EACC 1959, war die Stimmung jedoch spürbar umgeschlagen: Die Hoffnungen auf ein christlich-kirchliches Revival hatten sich nicht erfüllt. Dafür hatten sich in der Diskussion jetzt die Stimmen derer durchgesetzt, denen es schon seit längerem um eine grundlegende Neubestimmung der Rolle der Christen in Asien gegangen war. Takenaka z.B. erklärte 1959 in seinem oben erwähnten Vortrag: „Wir glauben, daß Gott inmitten des sich schnell wandelnden Asien am Werke ist“, und die Konferenz machte sich dieses Bekenntnis zu Gottes Wirken in den asiatischen gesellschaftlichen Revolutionen ausdrücklich zu eigen.¹⁷ Noch deutlicher wurde M.M.Thomas,

¹³ Konferenzklärung (in: MARGULL (Hg) 1963, 74).

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Konferenzklärung (zit. bei: GÜNTHER 1970, 71). Zur Bewertung dieser Konferenz vgl. GÜNTHER 1970, 67-73.

¹⁶ Manikam (in: IMR/ÖRK (Hg) 1950, 4): „The multitudes which inhabit East Asia are today caught in the terrific maelstrom of a gigantic revolution. ... A dynamic and militant communism challenges the Christian Church... Contending crusading forces of revitalized old religions shout their slogans... However, all this darkness and troubled conditions of life in East Asia offer an unprecedented opportunity to Christian forces. ... The deep spiritual hunger amongst the people creates an unprecedented evangelistic opportunity...“

¹⁷ TAKENAKA 1960, 12: „...we believe God is at work in the midst of rapidly changing Asia today.“ Dazu der entsprechende Kommissionsbericht der EACC-Vollversammlung (EACC 1959, 60): „Christ is at work in the revolutions of contemporary Asia“.

ebenfalls Hauptreferent auf dieser Konferenz: „Die Frage, die wir stellen müssen, heißt: Was tut Gott in und durch die nationale Bewegung in Asien? Nicht: Wie ergeht es den Christen dabei? oder: Wie können wir den Säkularismus bekämpfen? oder irgendeine ähnliche Frage.“¹⁸

Auf der Weltmissionskonferenz in Whitby 1947 war die Bewertung der politischen Entwicklungen in Asien geprägt von der Sorge vor einem ideologischen oder nationalistischen Totalitarismus, der die bisherige Religionsfreiheit der Christen bedrohen könnte,¹⁹ und diese Sichtweise dominierte auch noch auf der Ostasienkonferenz 1949. M.M.Thomas hatte allerdings damals schon gegen diesen Bewertungsansatz protestiert und gefordert, stattdessen von der Frage nach sozialer Gerechtigkeit auszugehen: „Grundlegend für die Situation ist die soziale Revolution, die nach Gerechtigkeit sucht. Die Kirche muß die Forderung des Volkes nach stärkerer Beteiligung am Leben der Gesellschaft willkommen heißen.“²⁰ Nur mit dem Ziel, dieses eigentliche Anliegen der Revolution zu sichern („to save the revolution itself“), müßten die Christen auch gegen die „dämonischen Kräfte“ kämpfen, die in jeder Revolution ebenfalls wirksam sind.²¹

Den Vordenkern der EACC, allen voran den Indern P.D.Devanandan und M.M.Thomas,²² war es gelungen, die missionarische Aufgabe der Christen im revolutionären Asien völlig neu zu bestimmen: Nicht mehr in abgrenzend-kontrastierendem, sondern in positivem und kritisch-solidarischem Bezug auf das politische und soziale Geschehen in Asien. Der Bezugspunkt der Mission ist jetzt nicht mehr die Kirche als Ort der Gegenwart Gottes inmitten einer gottfeindlichen Welt, sondern Gottes eigenes Geschichtshandeln gerade auch außerhalb der Kirche. Die Kirche hat jetzt den dreifachen Auftrag, dieses Handeln Gottes inmitten der revolutionären Umbrüche in Asien zu erkennen, selbst dienend daran teilzunehmen und es vor aller Welt zu bezeugen.²³

Was die konkreten politischen Perspektiven dieses Auftrags der Kirchen in Asien betrifft, so orientierte sich die EACC auch hier an den Vorarbeiten der Inder.

¹⁸ THOMAS 1960, 20: „...the question we have to ask is: What is God doing in and through the national movements in Asia? Not how does it affect Christians? or how we can fight secularism, or any other similar question.“

¹⁹ DEJUNG 1973, 184.

²⁰ Thomas in der Plenumsdiskussion (in: IMR/ÖRK (Hg) 1950, 131): „The basic fact of the situation is the social revolution, which seeks justice. The Church must welcome the demand of the people for a fuller participation in the life of society...“

²¹ Ebd.

²² Neben M.M.Thomas hatte auch P.D.Devanandan schon auf der Ostasienkonferenz 1949 die asiatischen Kirchen zu einem ganz neuen Rollenverständnis aufgerufen (in: IMR/ ÖRK (Hg) 1950, 77). Im Auftrag des indischen Nationalen Christenrates war dann 1956- 1960 unter Leitung von Devanandan und Thomas ein umfangreiches Studienprogramm zu den sozialen und theologischen Fragen des gesellschaftlichen Umbruchs in Asien durchgeführt worden. DEJUNG (1973, 254) betont: „Der Einfluß des indischen Studienprogramms auf die gesamtasiatische Debatte kann nicht hoch genug veranschlagt werden.“

²³ Vgl. die drei Schlüsselbegriffe „discern“ – „be there in it“ – „make known“ in: EACC 1959, 60. Ähnlich M.M.Thomas (Brief an H.Berkhof 1965, jetzt in: THOMAS 1977, 97): „discern“ – „full participation“ – „articulate“.

Als Zielperspektive wird ein pluralistischer Wohlfahrtsstaat unter einer starken, aber demokratisch legitimierten Regierung erkennbar, deren wesentliche Ziele der Aufbau nationaler Identität und eine forcierte ökonomische Modernisierung bei gleichzeitiger Sicherung von sozialer Gerechtigkeit und Menschenrechten sind.²⁴ Unschwer lassen sich dahinter die damaligen Anliegen des 'demokratischen Sozialismus' indischen Zuschnitts erkennen. Tatsächlich sah man in Indien, in Kontrast zum kommunistischen China, das Leitmodell gesellschaftlicher Entwicklung für Asien insgesamt.²⁵ Deutlich ist auch wieder die starke Anlehnung an westliche Vorbilder; in seinen wesentlichen Aspekten ist die angestrebte Entwicklung als ein Aufholen des westlichen Vorsprungs konzipiert. Diesem Modernisierungskonzept entspricht dann auch eine außerordentlich positive Gesamteinschätzung des asiatischen Nationalismus in den ersten Erklärungen der EACC. Der „nationale Aufbau“ (*nation-building*)²⁶ gilt als „adäquates Ethos für den Kampf für soziale Gerechtigkeit“,²⁷ und das christliche Engagement in Asien kann dementsprechend auf die Formel der „participation in nation-building“ gebracht werden²⁸.

Zwar soll das christliche Engagement im nationalen Aufbau durchaus kritisch sein. Immer wieder wird betont, daß die Christen allen totalitären Tendenzen widerstehen und für die echte Humanisierung der asiatischen Revolution einstehen sollen. Aber ganz anders als noch 1949, wo ja auch schon die prophetische Rolle der Kirchen in Asien betont worden war,²⁹ liegt das Schwergewicht jetzt doch eindeutig auf der solidarischen Partizipation am gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß: „Es ist unsere Überzeugung, daß die Kirchen sich im gesamten Prozeß der Entwicklung der Wirtschaft und des Gemeinwesens stark engagieren sollten. Andernfalls hätte alles Reden von moralischen und geistlichen Werten keinerlei Beziehung zu den technischen und sozialen Realitäten der Situation.“³⁰ Denn „nur wer teilnimmt, verdient das Recht, als Prophet aufzutreten.“³¹

²⁴ EACC 1959, 61f.

²⁵ DEJUNG 1973, 242f und 255.

²⁶ Zur entwicklungspolitischen Einordnung des Begriffs „nation-building“: NOHLEN (Hg) 1989, 482.

²⁷ So M.M.THOMAS in einem kritischen Rückblick (1973, 8). Die Konferenz selbst formulierte 1959 (EACC 1959, 62): „Nationalism in Asia in contrast to the experience in the West, must be recognized as a positive, integrating rather than a disruptive force.“

²⁸ So der programmatische Titel des Abschlußberichts des indischen Studienprogramms (THOMAS/DEVANANDAN (Hg) 1960); vgl. auch THOMAS 1960, 18.

²⁹ So in der offiziellen Konferenzerklärung (IMR/ÖRK (Hg) 1950, 115).

³⁰ EACC 1959, 68f: „It is our conviction that the churches should be deeply involved in the whole process of economic and community development. Otherwise all talk of moral and spiritual values will remain unrelated to the technical and social realities of the situation.“

³¹ M.M.THOMAS 1963, 193.

2.2. Theologische Grundorientierungen

2.2.1. Zur Einordnung in die größere ökumenische Diskussion

Im vorangegangenen Abschnitt wurde bereits angedeutet, wie sich die theologische Entwicklung in Asien in den 1950er und 1960er Jahren einfügt in die Entwicklung des theologischen Denkens der ökumenischen Bewegung insgesamt. Die Asiaten nehmen hier Anregungen auf, sie formen die ökumenische Diskussion aber auch mit ihren eigenen Anliegen.

Die Notwendigkeit eines neuen missionarischen Selbstverständnisses zeichnete sich in den 1950er Jahren auch im ökumenischen Raum außerhalb Asiens ab, die traditionelle ekklesiozentrische Begründung der Mission geriet damals weltweit ins Wanken. Für die ökumenische Bewegung insgesamt vollzog sich der entscheidende missionstheologische Umschwung auf der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952. Dort nämlich setzte sich die Erkenntnis durch, daß die christliche Mission nicht, wie bislang üblich, von der Kirche und ihrem Auftrag her begründet werden kann, sondern daß ihr Grund sehr viel tiefer liegt: In der liebenden Weltzuwendung des dreieinigen Gottes, in der „*missio Dei*“.¹ Mit diesem neuen Verständnis war es nun ausgeschlossen, die Mission irgendwelchen kirchlichen oder sonstigen christlichen Eigeninteressen unterzuordnen. Indem aber das gesamte göttliche Heilshandeln als *missio Dei* verstanden wurde, wurde zugleich ein heilsgeschichtlicher Rahmen eröffnet, der weit genug war, um den ganzen problematisch gewordenen Bereich der Kirche und ihrer Mission zu übergreifen. Beide, die Kirche und ihre Mission, konnten in diesem größeren Rahmen darum auch ganz neu wieder fundiert werden. Die Kirche findet ihren Ort jetzt in der dienenden Zuordnung zum größeren göttlichen Heilshandeln in der Zeit zwischen Auferstehung und Parusie Jesu Christi, und dieses göttliche Heilshandeln selbst gewinnt im weiteren Diskussionsverlauf zunehmend universalgeschichtliche Dimensionen. „Die 'christliche Welt' weicht nun einer Vision, welche das Geschick der Menschheit aus der Perspektive universaler Heilsgeschichte zu verstehen sucht.“²

Gerade an dieser universalistischen Ausformulierung des neuen ökumenischen Missionsverständnisses waren die führenden asiatischen Theologen stark beteiligt. Es ist bezeichnend, daß die universalistische Ausrichtung ökumenischen Missionsdenkens gerade 1961 in Neu Delhi, auf der ersten Vollversammlung des ÖRK in einem asiatischen Land,³ so unüberhörbar zu Wort kam. Die in Neu

¹ Dieser Umbruch der ökumenischen Missionstheologie, der in seinen Konsequenzen einem „Erdrutsch“ gleichkam (MÜLLER-KRÜGER 1964, 22), ist inzwischen vielfach beschrieben worden; vgl. vor allem GÜNTHER 1970. – Zur Entstehung und zu den unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten der Formel 'missio Dei' vgl. ROSIN 1972.

² RAISER 1989, 61.

³ Diesen Zusammenhang betont JOHNSTON 1963, 32.

Delhi angestoßene Debatte über eine 'kosmische Christologie' wird oft auf das Referat des US-amerikanischen Lutheraners Joseph Sittler zurückgeführt.⁴ Tatsächlich wurde diese Diskussion aber viel stärker von den Anliegen und Anstößen geprägt, die asiatische Theologen schon seit längerem im ökumenischen Raum vertreten hatten⁵ und die in Neu Delhi insbesondere von D.T.Niles, P.D.Devanandan, M.M.Thomas und M.Takenaka, also maßgeblichen Sprechern der EACC, formuliert wurden.⁶ Ausgangspunkt für die Asiaten war die Überzeugung, daß auch im Leben der 'Nichtchristen' und in einer 'nichtchristlichen' Gesellschaft mit Gottes heilvoller Präsenz und seinem heilsgeschichtlichen Wirken zu rechnen sei. Wenn es in Neu Delhi im Bericht der Sektion 'Dienst' programmatisch heißt: „Der Christ muß jederzeit anerkennen, daß *Jesus Christus der Herr der Geschichte ist und daß er heute in jeder Nation der Welt am Werk ist*“, so werden damit genau die Thesen aufgegriffen, die in der EACC bereits formuliert worden waren.⁷

Aus der Perspektive der asiatischen Minderheitskirchen handelte es sich hier tatsächlich um ein echtes *missionarisches* Anliegen. Denn wenn „die Vielfalt der Erscheinungen und Ansprüche in der Umwelt dieser Kirchen nicht in eine christusferne Autonomie entlassen werden soll, muß eine Verbindung zum Heilshandeln Gottes in Jesus Christus hergestellt werden.“⁸ Gerade die Inder konnten sich dabei auf eine eindrucksvolle Tradition indischer Theologie stützen, von der die Heilstat Jesu Christi schon in eine betont schöpfungswerte Perspektive gerückt worden war.⁹ Bemerkenswert ist aber auch die Prägung

⁴ So z.B. RAISER 1989, 78. Ausführlich zum Ursprung und Verlauf der Debatte: AHRENS 1969.

⁵ Vgl. z.B. das vom ÖRK-Referat für Evangelisation (damaliger Sekretär: D.T.Niles) 1958 verfaßte Studiendokument 'Theology for Evangelism', dort v.a. § 77 (zit. bei: JOHNSTON 1963, 34).

⁶ Zum Hintergrund der asiatischen Position vgl. BÜRKLE 1966 und TAYLOR 1966. AHRENS (1969, 81f) geht nach gründlicher Analyse der Beiträge in Neu Delhi davon aus, daß die „dynamisch-geschichtliche Variante kosmischer Christologie“, die in den Ausschlußberichten zum Zuge kam, „nicht von Sittler abhängig sein wird“. Genau diese 'dynamisch-geschichtliche Variante' aber war von den *asiatischen* Sprechern vertreten worden! Auch JOHNSTON (1963) belegt in seinem Bericht von der Vollversammlung die große Bedeutung, die die Beiträge von Niles, Thomas und Devanandan für den Diskussionsverlauf in Neu Delhi hatten. Zu Takenaka vgl. dessen Referat in Neu Delhi (in: ÖRK 1962, 499-511, dort v.a. 507).

⁷ Bericht der Sektion 'Dienst' (in: ÖRK 1962, 114), Hervorhebung im Original. Im selben Kapitel dieses Sektionsberichts (ebd. 111) wird ausdrücklich auf Äußerungen der EACC Bezug genommen. Anregungen aus der EACC waren auch schon in die Vorbereitung auf Neu Delhi eingeflossen, vgl. ÖRK 1961, 72f.

⁸ BÜRKLE 1966, 257.

⁹ P.Chenchiah z.B. interpretierte die Inkarnation als die geschichtliche Geburt des 'neuen Adam': Jesus als der 'neue Mensch' sei der „transzendente Anfang einer neuen Schöpfung, die die Menschlichkeit und den Kosmos selbst in einem immanenten Prozeß einem neuen Ziel entgegenführt“ (referiert von: M.M.THOMAS 1969, 378). Insbesondere Devanandan ist von Chenchiah nachhaltig geprägt worden, auch wenn er sich später – angeregt von der 'dialektischen' Theologie K.Barths und H.Kraemers – von Chenchiahs evolutionistischem Schöpfungsverständnis distanziert.

dieser führenden asiatischen Theologen durch die 'dialektische Theologie'.¹⁰ Ihr Insistieren auf die universale Herrschaft Jesu Christi, dessen Heilshandeln die Welt (auch *jenseits* der Grenzen von Kirche und christlicher Kultur) schon real prägt, stellt nur zum Teil eine Revolte gegen Karl Barth dar; im großen und ganzen handelt es sich eher um eine konsequente Fortschreibung seines christozentrischen Ansatzes.¹¹

In einer Studie zum 'Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung' hat Konrad Raiser dargestellt, wie die oben genannten missionstheologischen Anstöße – zusammen mit den ganz ähnlich gerichteten Neuorientierungen in anderen Bereichen ökumenischen Denkens¹² – schließlich auf einen schlüssigen theologischen Denkraum hinauslaufen, der in den 1960er Jahren die gesamte ökumenische Diskussion bestimmt. In Anlehnung an Visser't Hooft beschreibt Raiser diesen Denkraum als 'christozentrischen Universalismus',¹³ stellt neben der 'christozentrischen Orientierung' und 'universalen Blickrichtung' als weitere Grundelemente aber auch eine 'Konzentration auf die Kirche' sowie die auffällige Betonung der 'Geschichte als zentraler Deutungskategorie' fest.¹⁴ Ohne der Paradigmen-These im einzelnen nachzugehen, genügt uns hier die Feststellung, daß sich das theologische Denken der EACC während der 1950er und 1960er Jahre tatsächlich einem neuen Gesamttrend ökumenischen Denkens dieser Zeit einfügt, diesen Trend aber auch selbst entscheidend mitgeprägt hat.

In den folgenden Abschnitten sollen einige theologische Argumentationsmuster, die aus den Dokumenten der EACC hervorstechen, näher beleuchtet werden. Die von Raiser herausgestellten Grundelemente des 'ökumenischen Paradigmas' dienen dabei als strukturierender Rahmen. In diesem Rahmen soll dann allerdings das Eigenprofil der asiatischen Position sichtbar werden.

¹⁰ Dies gilt besonders für P.D.Devanandan und M.M.Thomas (vgl. R.BOYD 1975, 187 und T.M.PHILIP 1986, 22-24).

¹¹ Vgl. TAYLOR 1966, 213. Auch Barth betont in seiner Theologie ja sehr stark den *objektiven* Charakter des Versöhnungsgeschehens in Jesus Christus und macht die objektive Realität dieser Versöhnung zur Voraussetzung seines theologischen Denkens. Auf Kritik stießen aber vor allem seine Aussagen zur Religion, die als zu engherzig angesehen wurden; vgl. dazu unten S. 96-98.

¹² Hier muß ein Hinweis auf den zweiten Hauptbereich ökumenischen Denkens, die Einheitsfrage, genügen: Auf der dritten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund findet, ebenfalls 1952, ein Perspektivenwechsel statt, der dem von Willingen durchaus vergleichbar ist. Festgefahren im traditionellen Konfessionsvergleich, entdecken nun die Delegierten, daß „wir einander näherkommen, indem wir Christus näherkommen.“ Die „getrennten geschichtlichen Wege unserer Kirchen“ könnten ihren vollen Sinn erst im „Gesamtzusammenhang des Handelns Gottes mit seinem ganzen Volk“ finden (Wort der Konferenz an die Kirchen, in: VISCHER (Hg) 1965, 94; vgl. RAISER 1989, 65f). Auch hier führt der Blick also weg von der ekklesiozentrischen Fixierung und öffnet sich einem übergreifenden christozentrisch-heilsgeschichtlichen Horizont, in dem die Kirchen ihren theologischen und historischen Ort finden.

¹³ Vgl. VISSER'T HOOFT 1965, 107.

¹⁴ RAISER 1989, 69.

2.2.2. Christozentrik und Universalismus

„Die Kirchen Asiens sind aufgerufen, gemeinsam Zeugen zu sein für das Evangelium Jesu Christi. Was ist dieses Evangelium?“ Die EACC-Vollversammlungen 1959 und 1964 beantworteten diese selbstgestellte Frage mit einem summarischen Bekenntnis zur schöpfungsweiten Versöhnungstat Jesu Christi und zu seiner universalen Königsherrschaft über die Weltgeschichte.¹ In ähnlicher Weise faßte auch der EACC-Präsident David G. Moses das Evangelium zusammen als „die Verkündigung, daß, als ... der Mensch im Krieg mit sich selbst und ... mit der Natur war..., Jesus Christus, der wahre Gott vom wahren Gott, in die Geschichte eintrat, und durch seinen Tod am Kreuz und seine triumphierende Auferstehung alle Dinge mit sich selbst versöhnte.“² Jesus Christus als der „inkarnierte Gott“³, der durch sein Kreuz und seine Auferstehung die ganze gefallene Welt mit sich versöhnt hat, diese Welt seitdem als „Herr der Geschichte“ regiert und sie eines Tages zur sichtbaren Errichtung seiner Herrschaft führen wird⁴ – diese immer wiederkehrenden christologischen Motive bilden das dogmatische Grundgerüst der Erklärungen der EACC Anfang der 1960er Jahre. Es sind zugleich die Grundmotive des 'christozentrischen Universalismus', der für das gesamte ökumenische Denken dieser Zeit so charakteristisch ist. Auch dort wird Jesus Christus immer wieder als der Weltenherrscher und Weltenkönig im Rahmen eines weltumspannenden Heilsdramas gefeiert;⁵ auch dort findet sich dieselbe Engführung auf den zweiten Glaubensartikel im Verbund mit derselben be-

¹ EACC 1959, 60 und 1964, 17. Aus der Antwort: „Firstly, it is a Gospel of redemption of the whole human race and of the whole created world. ... Jesu Christ has reconciled 'all things to himself'. ...his goal is 'to unite all things in Him'. ... Secondly, it is a Gospel of the Kingship of Christ over the world..., which today is hidden and will be revealed at the end of time.“ Es handelt sich hier um die theologische Präambel eines Arbeitsgruppenberichts, den sich die Vollversammlung schon 1959 zueigen machte und 1964 noch einmal ausdrücklich wiederholte. Formuliert wurde diese Erklärung anscheinend von M.M.Thomas (vgl. DEJUNG 1973, 255 Anm. 122).

² MOSES 1960, 24 (im Vortrag auf einem EACC-Arbeitsausschuß): „It is the declaration that when all was sin and shame, when man was at war with himself, when he was at war with his neighbour, with nature and all the evil powers of the world, Jesus Christ, the very God of very God entered history and by his death on the Cross and triumphant resurrection reconciled all things to Himself.“

³ So die 'Faith and Order'-Konsultation der EACC 1966 in Hong Kong: „We confess Jesus Christ, God incarnate“ (EACC 1966, 13).

⁴ Mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Weltenherrscher hatte schon die Ostasienkonferenz in Bangkok 1949 ihre Abschlusserklärung eingeleitet (IMR/ÖRK (Hg) 1950, 115): „The gospel proclaims that God's sovereignty includes all realms of life. Christ sitting at the right hand of God reigns, and the Church owes it to the world to remind it constantly that it lives under his judgment and grace.“

⁵ George Bell, Ehrenpräsident des ÖRK, überschrieb seine Darstellung der Geschichte des ÖRK mit dem Titel *Die Königsherrschaft Jesu Christi* (deutsche Fassung: BELL 1960). Einen guten Überblick über die Bedeutung dieses Theologumenons in der ökumenischen Diskussion insgesamt gibt HASSELMANN 1967.

tont 'hohen' Christologie.⁶ Hier wie dort ergibt sich dann aber auch dasselbe Problem: „Wenn ... die Gottheit Jesu Christi im Vordergrund steht, gewinnen Inkarnation und Auferstehung, Fleischwerdung des Logos und Kosmokrator- Würde Christi eine größere Bedeutung als das Leben Jesu von Nazareth und das Geschick des Gekreuzigten.“⁷

Das neue Missionsverständnis, das die Weltmissionskonferenz 1952 in Willingen formuliert hatte, war – trotz zahlreicher trinitarischen Aussagen – im Grunde genauso christozentrisch und zugleich universalistisch ausgerichtet. K.Hartenstein konnte das „Grundthema von Willingen“ so zusammenfassen: „Die Mission ... ist Anteilhabe an der Sendung des Sohnes, der *Missio Dei*, mit dem umfassenden Ziel der Aufrichtung der Christusherrschaft über die ganze erlöste Schöpfung.“⁸ Eine derartige Inkarnationschristologie bleibt selbst noch im Rekurs auf das Kreuz triumphalistisch gestimmt: Die sich unter das Kreuz stellende Mission, so erklärte die Konferenz in Willingen, „kann niemals durch irgendein Unglück niedergeworfen werden, denn wir wissen, daß Gott die revolutionären Kräfte der Geschichte regiert und seinen Plan mit der verborgenen Kraft des Kreuzes durchführt.“⁹ Heinz Dapper kommentiert zutreffend: „Zu kurz kommt in dieser Missionstheologie angesichts des gekreuzigten Herrn eigentlich nur das Kreuz und mit ihm die Leiden der Menschen.“¹⁰

Wie wir schon im vorangehenden Kapitel gesehen haben, lag gerade den Asiaten viel daran, den kosmisch-universalen Aspekt dieses christologischen Ansatzes herauszustellen. Das missionarische Anliegen, das die EACC damit verband, ist einleuchtend: Durch die klare Christozentrik dieses Ansatzes blieb die Sonderstellung des christlichen Bekenntnisses gegenüber den vielen andern religiösen Wegen in Asien unangetastet; zugleich eröffnete das Bekenntnis zur universalen Präsenz Christi aber für die christliche Minderheit einen Weg, um aus dem Winkel-dasein der kirchlichen Ghettos herauszukommen, in die sie sich mit ihrer traditionellen, pietistisch geprägten Frömmigkeit manövriert hatte.¹¹ Befremdlich wirkt im Rückblick nur – gerade vor dem asiatischen Hintergrund – der sehr formale, ja geradezu abstrakt-dogmatische Charakter, der diesem Bekenntnis zum Pantokrator Christus eignet, sowie die unverblümt triumphale Tonlage, in der

⁶ Der ÖRK hatte ursprünglich nur das Bekenntnis zu „Jesus Christus als Gott und Heiland“ zur verbindlichen Grundlage seiner Mitgliedskirchen erklärt (Basisformel). Erst 1961 wurde der erste und dritte Glaubensartikel in diese Formel miteinbezogen.

⁷ MÜLLER-FAHRENHOLZ 1974, 42; dort auch zum Ganzen.

⁸ HARTENSTEIN 1952, 54.

⁹ In GOODALL (Hg) 1953, 188: „...we preach not ourselves but Christ crucified... We who take our stand here can never be cast down by any disaster, for we know that God rules the revolutionary forces of history and works out His purpose by the hidden power of the Cross.“

¹⁰ DAPPER 1979, 28.

¹¹ M.M.THOMAS 1968, 86: „Mehrere Studien über die Kirchen in Asien haben gezeigt, daß die Kirchen geistig und sozial hinter sogenannten Missionszäunen in 'christlichen Ghettos' leben, die sie selbst geschaffen haben und in denen sie introvertiert mit sich selbst beschäftigt sind.“

dieses Bekenntnis immer wieder formuliert ist.¹² Wir werden auf diese Charakteristika noch zu sprechen kommen.

2.2.3. Der Rahmen der Geschichte

Die starke Konzentration der EACC auf die Geschichte dürfte aus dem oben Gesagten (2.1.2.) bereits hinreichend deutlich geworden sein. Das bewußte Sich-Einlassen auf die Dynamisierung des gesellschaftlichen Lebens in der 'asiatischen Revolution' und das ehrliche Fragen nach den Problemen, die die asiatischen Länder auf ihrem Weg in eine nachkoloniale Epoche zu bewältigen haben, geben den theologischen Aussagen der EACC ihr eigentümliches Profil und auch ihre überzeugende Authentizität. Genau in diesem Punkt unterscheidet sich das Interesse, das die EACC an der kosmisch-universalen Dimension des Heilsgeschehens hat, von zahlreichen früheren Versuchen, auf solch einem Wege zu einer positiven Wertung des asiatischen religiösen und kulturellen Erbes und zu einer 'indigenen' Gestalt christlichen Glaubens zu gelangen. Und genau in diesem Punkt sind die Erklärungen der EACC auch weiterführend.¹

Die grundlegende Verschiebung der Fragestellung, die hier vorliegt, wird sehr anschaulich markiert durch P.D.Devanandans Kritik an der Themenformulierung, die ihm für seinen Vortrag auf der Ostasienkonferenz 1949 vorgegeben worden war, nämlich: „Die christliche Botschaft im Verhältnis zum kulturellen Erbe Asiens“.² Devanandan erklärte dazu: „In letzter Zeit bin ich immer mehr zu der Überzeugung gelangt, daß wir heute im neuen Indien weniger daran interessiert sind, das Alte in unserer Kultur zu bewahren, als vielmehr unser Geschick neu zu formen. Heute ist die Zeit der Revolutionen, die uns aus den alten Verankerungen gerissen haben... Für die christliche Kirche bedeutet das, daß die alte Apologetik der Verurteilungen und Kontroversen überholt ist; genauso aber auch die Strategien der Assimilation und Aneignung... Wir müssen also vorwärts schauen, ... nicht rückwärts.“³

¹² Die asiatischen Christen waren mit die ersten, die die christlich-paternalistische Haltung, die kulturelle Ignoranz und eben auch die theologische Selbstgewißheit der 'westlichen' Theologie, wie sie ihnen durch die Missionen vermittelt worden war, kritisiert hatten. Der triumphale Ton aber erweckt den Eindruck, als wollten sie sich nun, nach dem Zerfall der Herrschaftsansprüche der 'christlichen Welt' (deren stolze Kinder sie trotz allem eben doch auch gewesen waren), am Bekenntnis zum Weltenherrscher Christus erneut abstützen und schadlos halten.

¹ Vgl. dazu K.DOCKHORN 1975

² „The Christian Message in Relation to the Cultural Heritage of Eastern Asia“, in: IMR/ÖRK (Hg) 1950, 71-77.

³ DEVANANDAN (ebd. 77): „Of late a growing conviction has possessed my mind that in New India today we are not so much interested in preserving the old in our culture, as in shaping our destiny anew. This is the day of revolutions which have swept us off the old moorings... For the Christian Church it means that the apologetic of condemnation and controversy are out of date. Even so, the strategy of assimilation and appropriation... We must look forward, then,... not backward...“

Das treibende Motiv für die starke Betonung der Geschichtskategorie in der EACC ist zunächst einfach die Erfahrung der geschichtlichen Dynamisierung der asiatischen Gesellschaft. Im theologischen Rahmen des 'christozentrischen Universalismus' gewinnt diese Betonung der Geschichtsdynamik aber noch eine entscheidende systematische Funktion. Denn das triumphale Bekenntnis zur universalen Königsherrschaft Jesu Christi läßt sich angesichts der marginalen Stellung des christlichen Glaubens in Asien ja nur durch den Rekurs auf eine heilsgeschichtlich und eschatologisch interpretierte Geschichtsdynamik plausibel machen. „Die Spannung zwischen der offenkundigen Partikularität kirchlicher Existenz, ja mehr noch, der geschichtlichen Partikularität des Christuserignisses und dem universalen Anspruch, den die Kirche mit ihrem Bekenntnis und mit ihrer Existenz verbindet, kann nur im Horizont eines eschatologisch verstandenen Geschichtszusammenhanges überbrückt werden.“⁴

Zwar soll eine einfache Identifizierung von Gottes Handeln und dem realen Geschichtsablauf vermieden werden, indem immer wieder auch auf die dehumanisierenden Kräfte, die in der asiatischen Revolution ebenfalls am Werke seien, hingewiesen wird⁵ und indem betont wird, daß Christus die Menschen durch diese geschichtliche Bewegung lediglich zur „Entscheidung für *oder* gegen ihn“ führt.⁶ Mit dieser Einschränkung versehen, wird dann im Grunde aber doch wieder die alte liberal-theologische These erneuert, daß nämlich Asien durch die Begegnung mit der westlichen Kultur zugleich auch zum christlichen Glauben hingeführt würde. M.M.Thomas erklärte in seinem Grundsatzreferat auf der EACC-Konferenz 1959: Die durch den westlichen Einfluß auf Asien angestoßenen „modernen Transformationen von Politik, Gesellschaft und Kultur“ (hier vor allem: das moderne Geschichtsbewußtsein, das das traditionelle „zyklische Geschichtsbild“ durch ein Verständnis von Geschichte als „dynamischer Bewegung auf ein Ziel hin“ ablöse, und das neue personale Menschenverständnis, durch das der Mensch zur verantwortlichen Gestaltung der Welt befreit werde) führten die Asiaten dazu, immer unausweichlicher die *Frage* nach einer letzten Erfüllung der Geschichte und nach personaler Erlösung und somit eben: die Frage nach Jesus Christus zu stellen. Und „von diesem Blickwinkel aus könnte ich sagen, daß Nationalismus und nationaler Aufbau eine göttliche Vorbereitung auf das Evangelium sind.“⁷

Mit wünschenswerter Offenheit gibt sich die Geschichtsbetonung der EACC hier als eine Legitimierung der gesellschaftlichen Modernisierung und damit im Grunde der 'Westernization' der asiatischen Gesellschaft zu erkennen; und es erstaunt, wie unkritisch Thomas in seiner Deutung des traditionellen Asiens hier

⁴ RAISER 1989, 75.

⁵ Vgl. z.B. THOMAS 1964 (Vortrag im Rahmen der EACC-Vollversammlung 1964), 24-31.

⁶ THOMAS 1960, 25.

⁷ Ebd. 26: „It is from that angle I would say that nationalism and nation-building are a divine preparation for the Gospel.“

sogar das hegelsche Bild vom statischen und 'geschichtslosen' Orient übernehmen kann.⁸ In der frühen nachkolonialen Situation wird diese überaus positive Einschätzung der Modernisierungsdynamik allerdings verständlich. Für die Asiaten – präziser müßte man sagen: für die westlich geprägte urbane Mittelschicht Asiens⁹ – stellte sich die gesellschaftliche Modernisierung nach westlichem Vorbild tatsächlich als „Träger der 'Verheißung', dar: „vor allem der Verheißung der Befreiung vom zyklischen 'Schicksal' der Natur, wodurch ... das Recht und die Mittel zur Gestaltung der eigenen Zukunft in ihre Hände gelegt wird; Verheißung der Befreiung von drückender Armut; Verheißung der Emanzipation von statischen, überholten und hemmenden Gesellschaftsstrukturen; Verheißung eines neuen Lebens, das im Entstehen ist.“¹⁰

Es fällt im Rückblick leicht, die Modernisierungseuphorie der EACC, die sich (trotz vielfacher Beschwörung einer besonderen 'asiatischen' Form der Modernisierung)¹¹ im Grunde eben doch recht unkritisch am westlich-kapitalistischen Gesellschaftsmodell orientiert, politisch zu hinterfragen. Aus der Distanz fällt es auch leicht, die Suche nach einer „Geschichtstheologie, die die Modernisierung als Teil der Offenbarung von Gottes Ziel für den Menschen in Christus sieht“,¹² theologisch zu brandmarken. Doch gerade angesichts solch ungeschützter Äußerungen sollte nicht übersehen werden, daß sich die EACC der Kontextualität, der Vorläufigkeit und auch des theologischen Risikos ihrer Überlegungen sehr wohl bewußt war. Es ist nicht zuletzt der Mut, dieses Risiko einzugestehen und sich ihm verantwortungsvoll zu stellen, anstatt sich weiterhin in einen dogmatisch windgeschützten, introvertierten kirchlichen Traditionalismus zu flüchten, der die Aussagen der EACC glaubwürdig macht.

2.2.4. Die Kirche in der Welt

Die Gründung der EACC war, wie wir gesehen hatten, Ausdruck der Entdeckung und Gestaltung einer eigenen kirchlichen Identität seitens der Christen in Asien. Sie fanden ihre kirchliche Identität aber gerade in der Betonung der universalen

⁸ Das überrascht umso mehr, als gerade Thomas sich in vielen Studien bemühte, die 'modernen' Ansätze innerhalb der genuin asiatischen Traditionen herauszustellen. Zur Erhellung seiner Position vgl. seine Auseinandersetzung mit Arend van Leeuwen in: THOMAS 1977, 73-93. Näheres zu diesem Thema unten, Abschnitt 7.1.2. (S. 183ff).

⁹ Vgl. TAKENAKA 1989, 168. Thomas war sich natürlich schon damals bewußt, daß es i.W. nur eine kleine Minderheit ist, die in Asien diese Dynamik der Moderne repräsentiert. Doch bei dieser Minderheit, so meinte er, liegt die Zukunft Asiens! (THOMAS 1969, 373).

¹⁰ Erklärung der Arbeitsgruppe IV auf der EACC-Konferenz 'Kirche und Gesellschaft', Seoul 1967 (EACC 1967b, 49; deutsches Zitat in: ELWOOD (Hg) 1979, 260).

¹¹ Dieses Anliegen wurde v.a. auf der erwähnten EACC-Konferenz in Seoul 1967 laut.

¹² Der genannte Kommissionsbericht führt diese Position allerdings nur als *eine unter anderen* an (ELWOOD (Hg) 1979, 262).

Dimension des christlichen Glaubens, konkret: im Heraustreten aus christlicher Selbstbezogenheit und in der Bemühung um missionarische Solidarität mit der gesamten asiatischen Gesellschaft. Eine „Konzentration auf die Kirche“, die K.Raiser in seiner besagten Studie als weiteres Grundelement, ja sogar als „Herzstück“ des 'ökumenischen Paradigmas' herausstellt,¹ läßt sich in den asiatischen theologischen Überlegungen so nicht feststellen. Im Gegenteil: Die Aussagen der EACC zur christlichen Lebensgestaltung und zum christlichen Zeugnis in Asien zeichnen diese immer wieder ein in die große Bewegung „vom Allerheiligsten in die säkulare Welt“, also weg von der Kirche als abgegrenzter Institution hin zur gesamten asiatischen Gesellschaft, bzw. hin zur „Welt der asiatischen Renaissance und Revolution“.² Die Spannung zwischen der Betonung einer besonderen kirchlichen Identität und dem universalistischen Anliegen, die sich in der gesamtökumenischen Diskussion bald bemerkbar macht und ein charakteristisches Dilemma des 'ökumenischen Paradigmas' zu sein scheint,³ wird in Asien jedenfalls sehr schnell zugunsten des universalistischen Anliegens verschoben.⁴

Erkennbar wird das schon auf der **dritten Vollversammlung** der EACC 1964 in Bangkok, die sich unter das – ekklesiologisch bereits aufschlußreiche – Motto 'The Christian Community within the Human Community' (Die christliche Gemeinschaft innerhalb der menschlichen Gemeinschaft) gestellt hatte. Die 'Grundsatzserklärung' dieser Konferenz beginnt zwar mit der starken Aussage: Die Christen „repräsentieren in der Welt die Gegenwart Christi“;⁵ doch es wird völlig offengelassen, wie sich diese Aussage denn zur entscheidenden EACC-These von der Präsenz Christi in der asiatischen Revolution verhält.⁶ Im Blick auf die gesamte Erklärung erweist sich dieses anfängliche Bekenntnis einer starken sakramentalen Ekklesiologie denn auch als folgenloser Vorspann. Im weiteren nämlich dominiert eine funktionale Ekklesiologie, die das Wesen der Kirche allein in ihrer missionarisch-dienenden Zu- und Unterordnung unter „Gottes Mission in der Welt“ sieht.⁷ Das vordringliche Anliegen dieser Grundsatzserklärung

¹ RAISER 1989, 72 und 112.

² Erklärung der EACC-Konsultation in Kandy 1965, deutsch in: ELWOOD (Hg) 1979, 8.

³ Vgl. dazu RAISER 1989, 78-81.

⁴ Sehr klar formulierte wieder einmal M.M.Thomas (jetzt in: THOMAS 1977, 97) diese Spannung: „I agree that it is difficult in this approach to see how the boundary of the *Church of Christ* is to be defined in relation to the *Common Humanity in Christ*. Probably there is no defined boundary.“

⁵ EACC 1964, 1: „Christ is present with them and they represent in the world the presence of Christ.“

⁶ Zur gleichen Zeit (1965) kann M.M.Thomas unter Berufung auf die asiatisch-ökumenischen Dokumente und die Aussagen prominenter asiatischer Kirchenführer feststellen (deutsch: THOMAS 1969, 23): „Es gibt ein allgemeines Einverständnis unter den Kirchen Asiens darüber, daß Gott in Christus in der asiatischen Revolution gegenwärtig ist und daß sein schöpferischer, richtender und erlösender Wille ihre wesentliche Kraft ist.“

⁷ EACC 1964b, 3: „God's mission in the world“ (nicht: „into the world“!).

ist die Befähigung der ganzen Gemeinde zu missionarischem Zeugnis in Gestalt „christlicher Präsenz“, wobei den *Laien* in ihren alltäglichen Berufen die entscheidende Zeugnisfunktion zugesprochen wird.⁸

Die schärfste Form einer funktionalen Ekklesiologie vertrat in der damaligen ökumenischen Diskussion J.Chr.Hoekendijk. Für ihn ist die Kirche ausschließlich „eine Funktion von Mission/Apostolat und auch das nur, insoweit sie sich selbst tatsächlich für Gottes Sendungsökonomie zur Verfügung stellt.“⁹ Hoekendijks Anregungen gewannen in den 1960er Jahren vor allem durch die ökumenische Studienarbeit zur 'missionarischen Struktur der Gemeinde' großen Einfluß, und zwar auch in Asien. Mit der Betonung der „apostolic nature of the church“,¹⁰ aber auch mit dem Stichwort der 'christlichen Präsenz' (im Original hervorgehoben) und mit der starken Betonung des Laienapostolats greift die Erklärung der EACC Leitvorstellungen dieser ÖRK-Studienarbeit zur 'missionarischen Struktur der Gemeinde' auf.

Mit Hilfe der kirchlich engagierten Laien hofft man, die beklagenswerte Isolation des christlichen Gemeinde- und Glaubenslebens von der übrigen asiatischen Gesellschaft zu durchbrechen. Unter der Prämisse, daß die asiatische Gesellschaft tatsächlich die 'Welt' ist, in der Jesus Christus derzeit wirksam und präsent ist, wird diese Isolation zu einer Ungeheuerlichkeit. Denn die Kirche, die sich vom gesellschaftlichen Leben in Asien isoliert, schnürt sich dann ja nicht nur von der Welt, sondern zugleich auch von Gott ab! „Überall gibt es klare Belege für die Beziehungslosigkeit zwischen der christlichen Gemeinschaft und der Kultur und Gesellschaft vor Ort. Tatsächlich besteht eine reale Gefahr, daß manche Formen des Lebens und der Struktur der Kirchengemeinden sich als Niemandsland zwischen dem Reich Gottes und der Welt erweisen könnten.“¹¹

Wenn die Kirche aber so fundamental angewiesen ist auf die Welt als den Ort des göttlichen Handelns – was ist dann der *besondere* und *notwendige* Dienst, den die Christen in der Welt und für die Welt tun? Die Grundsatzklärung tut sich mit dieser Frage offensichtlich schwer, ihre Aussagen dazu bleiben erstaunlich zurückhaltend. Die Christen sollen in ihren jeweiligen weltlichen Berufen „ihren Glauben artikulieren“; sie sollen die Anliegen der Welt „in ihre Gottesdienste und Gebete einbringen“; sie sollen im Sinne des christlichen Verständnisses von Gottes Geschichtsabsicht an der Gestaltung der Gesellschaft mitwir-

⁸ EACC 1964b, 2.

⁹ Hoekendijk in: MARGULL (Hg) 1965, 35.

¹⁰ EACC 1964b, 5.

¹¹ EACC 1964b, 2f: „There is evidence on all sides of the Christian community's unrelatedness to local culture and society. In fact, there is a real danger that some forms of congregational life and structure may prove to be a no-man's land between the Kingdom of God and the world.“ Auch hierzu vgl. die Kandy-Erklärung der EACC 1965, insbesondere die vielzitierte Passage (deutsch in: ELWOOD (Hg) 1979, 9): „Die asiatischen Christen haben die 'große Tradition' des Evangeliums von jenen geerbt, die es nach Asien gebracht haben, aber sie glauben, daß Christus ihnen mehr von seiner Wahrheit offenbart, wenn sie sein Wirken unter den Menschen in ihren jeweiligen asiatischen Kulturen, ihren verschiedenen Religionen und ihrer Verstrickung in der gegenwärtigen asiatischen Revolution zu verstehen suchen.“

ken und „nach Möglichkeiten suchen, mit ihren Mitmenschen zusammenzuarbeiten, um all das zu fördern, was ihrer Erkenntnis nach mit Gottes Willen übereinstimmt, und um all jene Dinge zu erlösen, von denen sie wissen, daß sie ihm entgegenstehen.“¹²

Vielleicht sollte man die einzelnen Formulierungen dieser EACC-Erklärung nicht allzu stark pressen; schließlich handelt es sich hier nicht um ein dogmatisches Dokument, sondern um eine Grundsatzerklärung zur künftigen Gestaltung der praktischen Arbeit und der Programme der EACC. Dennoch geben die Akzente, die hier gesetzt werden, doch Aufschluß über die ekklesiologische Orientierung der EACC – und auch über ihre ekklesiologische Unsicherheit. Bemerkenswert ist schließlich die Art und Weise, in der die EACC die Sendung der Laien akzentuiert: Diese „Laien“ (*laity*) sollen als *laos* für das gesamte „Volk Gottes“ stehen.¹³ Tatsächlich sind es dann aber nur Personen mit qualifizierten bürgerlichen Berufen, die unter dem Stichwort 'Laien' angesprochen werden und auf die auch die ganzen 'Laien-Bildungsprogramme' der EACC zugeschnitten sind.¹⁴ Vornehmlich von ihnen also erhofft man sich die missionarische Weltzuwendung der Kirche. Sie können diese Vermittlung leisten, weil für die EACC das industrialisierte und im westlichen Sinn 'säkulare'¹⁵ Asien die perspektivische Norm der *human community* in Asien insgesamt abgibt. Am Begriff der 'Laien' kann man somit sehr gut verfolgen, wie die Forderung nach einer Öffnung der Kirche zur ganzen Welt hin – theologisch begründet mit Gottes eigener „Weltoffenheit“¹⁶ – sofort wieder eingeschränkt wird durch eine ganz bestimmte soziologische Deutung dieser „Welt“. Am Ende jedenfalls erscheint – gewollt oder ungewollt – das gesamte 'Volk Gottes' eigentümlich konzentriert auf eine bestimmte Gesellschaftsschicht: Auf die Schicht, die gesellschaftlich das *nation-building* trägt, die innerhalb der tatsächlichen Gesamtbevölkerung Asiens jedoch nur einen ganz schmalen Ausschnitt darstellt.¹⁷

¹² EACC 1964b, 5: „They must ... seek opportunities to work together with their fellow- men to further those things which they understand to be in accordance with God's will and to redeem those things which they know to be contrary to it.“

¹³ EACC 1964b, 2. Die kirchlich Ordinierten gelten ausdrücklich als Teil dieses *laos*.

¹⁴ Dies zeigt sich allein schon an der vorgeschlagenen Struktur dieser Laien-Bildungsprogramme: Sie sind in Konferenzform konzipiert, primäre Arbeitsform ist die Gruppendiskussion mit Personen „gleicher beruflicher Interessen“. Als Vorbilder werden die Evangelischen Akademien in Europa angeführt. Die ausdrückliche Warnung vor den Gefahren einer Elitebildung (EACC 1964b, 5f) zeigt, wie eliteverdächtig die Personen, die mit solchen Programmen erreicht werden sollen, tatsächlich sind! In der Umsetzung zielten diese Programme denn auch primär auf christliche Laien in industriellen, medizinischen und journalistischen Berufen sowie in der Rechtspflege (vgl. D.T.NILES 1968, 19).

¹⁵ Zur Problematik der Verwendung dieses Begriffs im asiatischen Zusammenhang vgl. WALDENFELS 1974, dort vor allem 85-92.

¹⁶ EACC 1964b, 3.

¹⁷ Vgl. hierzu kritisch auch TAKENAKA 1989, 168f.

2.3. Neue Themen seit Ende der 1960er Jahre

2.3.1. Die Grenzen der Modernisierungsstrategie und die politische Radikalisierung der EACC/CCA

Mit dem Motto '**In Christ All Things Hold Together**' (In Christus hat alles Bestand; nach Kol 1,17) bekennt sich die **vierte Vollversammlung** der EACC 1968 in Bangkok noch einmal nachdrücklich zum christozentrischen Universalismus. Der erhöhte Ton, mit dem dieses Bekenntnis ausgesprochen wird, signalisiert jedoch bereits Spannungen, die in diesem theologischen Rahmen nicht mehr ganz leicht zu integrieren sind. Das Konferenzmotto war denn auch „im Grunde ein Bekenntnis der Hoffnung ... inmitten einer realistischeren Einschätzung von Kirche und Welt“.¹ In aller Nüchternheit stellt die Sektion I, in der die zentralen theologischen Fragen verhandelt wurden, ihren Abschlußbericht unter eine Überschrift, die wie die direkte Umkehrung des Mottos der vorangegangenen Generalversammlung (1964: 'Die christliche Gemeinschaft innerhalb der menschlichen Gemeinschaft') klingt: „Eine zertrennte Kirche in einer zerbrochenen Welt“.²

Angesichts des trotz ökonomischer Wachstumsraten unveränderten Elends breiter Bevölkerungsschichten und verschiedentlich sogar einer spürbaren Zunahme sozialer Probleme und Spannungen in den inzwischen unabhängigen Ländern Asiens werden jetzt die „entmenschlichenden Faktoren im Prozeß der Modernisierung und Säkularisierung“ immer deutlicher erkennbar.³ Vor allem wird das bisherige Vertrauen in das nationalistische Ethos jetzt ausdrücklich in Frage gestellt, der asiatische Nationalismus faktisch als eine bürgerliche Ideologie entlarvt: Der Nationalismus, so stellt die Vollversammlung 1968 fest, blieb beschränkt auf die gesellschaftlichen Eliten und entsprang auch dort oft nur dem „Wunsch nach einem pompösen Lebensstil“ mit dem bloßen Ziel einer „Modernisierung des Konsums“; eine gleichmäßige Machtverteilung im Volk, zu der das nationalistische Ethos des antikolonialen Kampfes seinem eigenen Selbstverständnis nach eigentlich hätte führen sollen, habe jedenfalls nicht stattgefunden.⁴ Ja schärfer noch: Der Nationalismus, so faßt M.M.Thomas die Erkenntnis der EACC in den folgenden Jahren zusammen, „tendiert mit seiner Betonung der nationalen Sicherheit, Einheit und Stabilität in vielen Ländern dazu, eine Ideolo-

¹ P.NILES 1983, 48: „It was basically a confession of hope – an affirmation – in the midst of a more realistic appraisal of the church and the world.“

² EACC 1968, 1: „A Divided Church in a Broken World“.

³ Ebd.: „...the dehumanising factors inherent in the process of modernisation and secularisation“. R.SHAPLEN (1969, 2) charakterisiert die generelle Stimmung im damaligen Asien so: „By the end of the nineteen-sixties, despite what had been accomplished in some spheres and despite that vast potential for development that remained, the mood of Southeast Asia was one of hesitation, of trepidation and of more caution than creativity and boldness. Hope and experimentation had not been abandoned, but a gnawing sense of crisis, of irresolution and frustration, had cast a pall over progress.“

⁴ EACC 1968, 4f.

gie zu werden, um die bestehenden Strukturen gegen jeden Wandel zu erhalten und demokratische Rechte und gesellschaftsverändernde Massenaktionen zu unterdrücken.“⁵

Auch auf der zwischenstaatlichen Bühne verlor das Ethos des asiatischen Nationalismus seine ehemals integrierende Kraft. 1955 hatten sich die jungen nicht-sozialistischen Nationen Asiens in Bandung noch in eindrucksvoller antikolonialer Geschlossenheit präsentiert (zwei Jahre später wurde die EACC gegründet). Mit zunehmendem Abstand von der gemeinsamen kolonialen Vergangenheit wurde das Band, das sie untereinander – und vielfach auch in sich selbst – zusammenhielt, immer lockerer, Interessensunterschiede und Konflikte häufiger. T.B. Simatupang, der 1977 der 6. Generalversammlung der CCA präsierte, konnte die Region, die von der EACC (jetzt: CCA) kirchlicherseits repräsentiert wird, nur noch negativ auf einen gemeinsamen Nenner bringen: Er konstatierte das auffällige „Fehlen eines klar definierten und offensichtlichen bindenden Elements“⁶ – eine Feststellung, die dann so ähnlich auf den folgenden Vollversammlungen der CCA immer wieder auftaucht und die zum selbstverständlichen Zusammengehörigkeitsgefühl in den ersten Jahre der EACC deutlich kontrastiert.⁷

Mit dieser Ernüchterung über den asiatischen Nationalismus und seinen nur scheinbar demokratischen Charakter stellt sich jetzt ganz neu die Frage nach der politischen Macht und Machtverteilung. Die Konferenz fordert nun einen „revolutionären Wandel der Machtstrukturen“; besonderes Gewicht komme hierbei der politischen Organisierung der „sprachlosen Massen (*inarticulate masses*) im ländlichen Bereich“ zu. Auch in einer parlamentarischen Demokratie, so hatte gerade die Erfahrung in Indien inzwischen gezeigt, muß eine gerechte politische Machtverteilung allererst noch erkämpft werden; und in diesem Zusammenhang taucht jetzt immer wieder die Forderung nach organisierten „mass struggles“ auf.⁸ Von den Kirchen wird eine „theologische Deutung der Gewaltanwendung in ihren verschiedenen Formen“ gefordert und auch des „Widerstands gegen Gewalt in Form von Aufständen, Revolten, Rebellionen und Revolutionen.“⁹

⁵ THOMAS 1973, 8f: „...nationalism with its emphasis on national security, unity and stability tends in many countries to become an ethos for preserving the existing structure against change, and to justify the suppression of democratic rights and mass action for change.“ Zur politischen Bedeutung der 'Doktrin der nationalen Sicherheit' in den 1970er Jahren in Asien vgl. HEINZ 1986, 126f, DIGAN 1984, 31f und KANG 1982 passim; detaillierter (aber bezogen auf Lateinamerika): COSMAO 1980.

⁶ CCA 1977, 30: „What is most characteristic about Asia is its variety – the absence of one clearly defined and obvious binding element.“

⁷ So z.B. CCA 1981, 111; CCA (Hg) 1985, 4; CCA 1990, 42 – vgl. dagegen z.B. MOSES 1960, 26!

⁸ Alles: EACC 1968, 4. Auch M.M.Thomas selbst vertritt jetzt, ganz in diesem Sinne, eine neue und viel kritischere Sicht der indischen Demokratie (Ms. von 1971, zit. bei: T.M.PHILIP 1986, 14f): „Indian democracy has become an instrument of the status quo power-structure in economics and society and that social revolution is impossible without mass movements releasing *Janasakti* (power of the people) which is able to break the monopoly of the Congress Party and the sterility of democratic forms.“

⁹ EACC 1968, 10: „There is need to formulate a theological interpretation of the use of power in various forms, of dissent and resistance to power in the form of riot, revolt, rebellion and revolution.“

Dabei gilt als ausgemacht, daß die prophetische Natur des biblischen Glaubens der Kirche einen Ort „in der Vorhut des Kampfes des asiatischen Volkes für bessere Lebensbedingungen“ zuweise.¹⁰

Die (zumindest verbale) Radikalisierung der politischen Haltung der EACC Ende der 1960er Jahre ist unüberhörbar. Zwar wird auch 1968 das politische Bekenntnis zur „gesellschaftlichen Modernisierung“ auf dem Wege „friedlicher Transformation“ noch einmal erneuert,¹¹ aber die inneren Widersprüche und das Konfliktpotential des kapitalistischen Entwicklungsweges, die am Ende der ersten, von der UNO mit großen Erwartungen verkündeten Entwicklungsdekade 1960- 1970 in vielen Teilen der 'Dritten Welt' deutlich werden, treten langsam ins Bewußtsein.¹² In der ökumenischen Diskussion war die Gültigkeit des Modernisierungsmodells nach westlich-wohlfahrtsstaatlichem Vorbild erstmals 1966 klar infragegestellt worden: Auf der ÖRK-Konferenz 'Kirche und Gesellschaft', die unter Vorsitz von M.M.Thomas in Genf stattfand, hatten Delegierte aus Lateinamerika nachdrücklich der Hoffnung widersprochen, daß die forcierte ökonomische Entwicklung und Modernisierung (die 'technische Revolution') in ihren Ländern die notwendige 'soziale Revolution' irgendwie ersetzen oder überflüssig machen könnte.¹³ Diese Kritik, mit der die Lateinamerikaner damals noch recht allein standen, beginnt nun allmählich auch in den asiatischen Kirchen gehört zu werden. Für die EACC geht damit die Zeit der „romantischen Zusammenarbeit von Kirche und Staat beim nationalen Aufbau“ zuende.¹⁴

Die 'Kirche und Gesellschaft'-Konferenz der EACC, die ein Jahr nach der entsprechenden ÖRK-Konferenz stattfand (1967 in Seoul unter Vorsitz von M.M.Thomas und George L. Paik), äußerte sich allerdings noch vergleichsweise unkritisch zur „Modernisierung der asiatischen Gesellschaften“ (so das Leitthema der Konferenz). Die sozialen Probleme der Modernisierungsstrategie werden zwar gesehen, eine Lösung erhofft man sich aber von einer kulturell besser angepaßten ('indigenen') Version der Entwicklung und Modernisierung.¹⁵ Das EACC-Komitee für Stadt- und Industriemission (UIM) stellt 1968 fest: „Es besteht immer noch eine große Bereitschaft, zu versuchen, die gegenwärtigen Strukturen zum Laufen zu bringen, noch einmal 'mit dem Verstand' daranzugehen, zu akzeptieren, daß die gegenwärtige Struktur der Weltwirtschaft und der Politik doch dahingehend

¹⁰ EACC 1968, 1: „The prophetic nature of biblical faith ... should place it in the vanguard of the Asian people's struggle for a better existence.“

¹¹ EACC 1968, 4.

¹² Dazu P.NILES (in: CCA-CTC (Hg) 1983b, 7): „In the early 1970s, the secular mood changed from one of expectation to despair and a great measure of pessimism. Independence had not meant the alleviation of the suffering of the masses ... and the direction of both human and economic development tended to favor the few.“

¹³ Zu dieser Kontroverse vgl. DEJUNG 1973, 326-337 und PHILIP 1986, 13f.

¹⁴ M.TAKENAKA (1989, 170) nennt die Anfangszeit der EACC „the period of the romantic cooperation between church and state for national buliding.“ Vgl. auch DESROCHERS 1982, 594: „...in 1968, the EACC began to replace the Government-oriented approach to change by the people-oriented approach.“

¹⁵ Vgl. die Arbeitsgruppenberichte, EACC 1967b, 9-34; vgl. auch DEJUNG 1973, 368.

entwickelt werden *kann*, daß die Gerechtigkeit, für die wir kämpfen, erreicht wird.“¹⁶ Zehn Jahre später ist die Stimmung in den ökumenischen Kreisen in Asien spürbar umgeschlagen. Veröffentlichungen der EACC/CCA sprechen nun gar vom 'Entwicklungs-Faschismus' („Development Fascism“). Die 'weltweite Heilslehre namens Entwicklung' („global messianism of 'development'“), so heißt es dazu in der Dokumentation einer 1981 von der CCA veranstalteten Konferenz, sei i.W. nie etwas anderes gewesen als das Instrument eines weltweiten faschistischen Neokolonialismus, der in Verbindung mit der Ideologie der „national security“ nur ein Ziel habe: „Den Willen des Volkes zu unterdrücken“.¹⁷

Zu einer Speerspitze politischer Radikalisierung innerhalb der EACC und zum Stachel und Motor für die weitere theologische Reflexion wurden vor allem die Projekte und Erfahrungen der 'Stadt- und Industriemission' (*Urban-Industrial Mission*, UIM). In gewandelter Form wurden hier die Anstöße weitergeführt, die die EACC mit ihrem Ruf nach dem Apostolat der Laien gegeben hatte:¹⁸ Die missionarische Hinwendung zum 'modernen' Asien, um die es im Grunde ja schon bei diesem Ruf nach den Laien gegangen war, hatte nämlich in den industriellen Zentren – in Hong Kong, Taiwan, Südkorea u.a. – zu einer intensiven Begegnung mit den *Opfern* des industriellen Aufschwungs geführt; und das waren eben nicht die 'Laien' in qualifizierten bürgerlichen Berufen, sondern das Heer der Niedriglohn-Arbeiter. Missionarische Weltzuwendung hieß nun für die Mitarbeiter in der UIM (die selbst meist Hochschulabsolventen oder Studenten waren) zunächst, sich durch eigene Lohnarbeit in den Fabriken überhaupt erst einmal einzulassen auf die fremde Welt dieser Menschen, über mehrere Monate hinweg ihr Leben und ihre Arbeit zu teilen und sich so „körperlich mit ihnen zu identifizieren“.¹⁹ Missionarische Weltzuwendung hieß sodann, aktiv teilzunehmen am Kampf gegen massiv ausbeuterische und menschenunwürdige Arbeitsbedingungen, konkretes gewerkschaftliches oder gewerkschaftähnliches Engagement für die sozialen Rechte und Belange der Industriearbeiter und -arbeiterinnen. All das, so zeigte sich schnell, ließ sich allerdings (anders als traditionelle evangelistische Programme, die von den Unternehmensleitungen oft sogar be-

¹⁶ EACC-UIM 1968, 3: „There is still a general willingness to try to make the present structures work, to 'try reason', to accept that the present structure of world economics and politics *can* be developed so as to achieve the justice for which we struggle.“

¹⁷ CCA-IA 1981, 39.

¹⁸ Zu diesem Zusammenhang vgl. LEWIN 1987, 1-21. Lewins Abriß über die Entstehung der UIM/URM im Rahmen des ÖRK belegt einerseits „Asia's pioneering importance in this field“ (ebd. 2), macht zugleich aber auch „the evident weight of the European and North American influence“ deutlich, besonders was die „emphasis on industry“ betrifft (ebd. 19). Die vorangegangene Darstellung der EACC hat zu zeigen versucht, inwiefern beides zusammengehört.

¹⁹ WSCF (Hg) 1982, 76; dort weitere Informationen zu diesem „fundamental shift in the direction of Industrial Mission work in the 1960's“.

grüßt wurden) nur im politischen Konflikt durchsetzen.²⁰ Um die verschiedenen Aktivitäten in diesem Bereich, die sich auf nationaler und lokaler Ebene formierten, zu unterstützen und zu vernetzen, richtete die EACC 1968 ein Komitee für 'Urban-Industrial Mission' mit einem eigenen hauptamtlichen Sekretär ein.²¹ Gleich auf ihrer ersten Konferenz schon erklärte die EACC-UIM die wirksame Organisierung der politisch machtlosen Bevölkerungsgruppen zu ihrem Hauptanliegen.²²

Es liegt ganz auf dieser Linie verstärkter politischer Aktion und Agitation, wenn die folgende **fünfte Vollversammlung** der EACC 1973 in Singapore unter dem Thema steht '**Christian Action in the Asian Struggle**' (Christliches Handeln im asiatischen Kampf): „Die Zeit der großen Erklärungen ist vorbei, jetzt ist die Zeit zum Handeln.“²³ Die neue politische Orientierung zeigt sich jetzt z.B. auch in den Überlegungen zum interreligiösen Dialog, indem nun die interreligiöse Partnerschaft im gemeinsamen politischen Kampf zum entscheidenden Ziel der Dialogbemühungen erklärt wird.²⁴ Konsequenterweise ist auch die offizielle Ausweitung der 'Urban Industrial Mission' (UIM) zur 'Urban Rural Mission' (URM). In der anfänglichen Beschränkung der UIM auf den urbanen und industriellen Sektor der Gesellschaft hatte im Grunde ja immer noch die alte Modernisierungshoffnung fortgelebt, daß die Zukunft Asiens primär vom industriellen Fortschritt abhinge. Auch dies erweist sich nun als Illusion: „Die Mehrheit des asiatischen Volkes ist bäuerlich, und diese Situation wird auch künftig noch viele Jahre lang so bleiben.“²⁵ Seit der EACC-Vollversammlung 1973 ist unter dem Dach der URM nun die ganze Bandbreite gesellschaftlicher Konfliktfelder innerhalb Asiens versammelt: Neben den Problemen der städtisch-industriellen Zentren auch die der ländlichen Regionen, dazu noch die Rassismus- und Minderheitenthematik und die Frauenfrage.

²⁰ Am Rande und vorsichtig wurde das bereits auf der EACC-Konferenz 'God's People in Asian Industrial Society' 1966 spürbar, die damals noch vom 'Committee on the Witness of the Laity' organisiert worden war. EACC 1967a, 151: „There are some who feel that [in industrial missions] we do not come with 'peace' but become engaged in continuous struggle for it [is] only out of conflict and struggle that mankind can adjust itself to the depth of change taking place in our generation“

²¹ Zur damaligen Programmatik der UIM vgl. vor allem das Handbuch 'Mission Industry', EACC-UIM 1968; einen kurzen Überblick gibt DANIEL 1970.

²² Vgl. den Bericht von M.M.THOMAS (1973, 9).

²³ CCA 1973, 51f: „The era of great statements is over: now is the time for action.“

²⁴ Vgl. THOMAS 1973, 9.

²⁵ CCA-Generalsekretär Ron O'GRADY (1977, 49): „The majority of Asian people is agrarian and this situation is going to continue for many years to come.“ Nach dem entsprechenden Sektionsbericht der CCA-Vollversammlung (CCA 1977, 108) leben 70% der Bevölkerung Asiens auf dem Lande.

2.3.2. Aporien der alten EACC-Programmatik

„Das Ende einer Epoche, der Anfang einer neuen Ära“ – so charakterisiert T.B. Simatupang einleitend den historischen Ort der **sechsten Vollversammlung** der (nunmehr:) 'Christlichen Konferenz Asiens' (*Christian Conference of Asia, CCA*), der er 1977 in Penang präsierte.¹ In der CCA und in den asiatischen Kirchen sei inzwischen, ähnlich wie auch im politischen Bereich der asiatischen Staaten, die alte Führerschaft aus der Zeit der Befreiungskämpfe nach dem Zweiten Weltkrieg abgelöst worden von einer nach-revolutionären „zweiten Generation“.

Es ist nicht verwunderlich, daß sich die EACC/CCA nach 20 Jahren ihres Bestehens nicht mehr allein vom ursprünglichen Pioniergeist tragen lassen konnte.

Schon 1973 war mit dem neuen Namen auch eine neue, erstmals zentral organisierte Struktur eingeführt worden.² Mit zunehmender Etablierung wurde es für die CCA schwieriger, sich bloß damit zu begnügen, einzelnen kirchlichen Pionieren in Asien eine organisatorische und moralische Basis zu bieten; immer stärker meldeten sich die einzelnen Mitgliedskirchen nun auch mit ihren institutionellen Interessen und ihren nach wie vor überwiegend konservativen Positionen zu Wort.³ Das opportunistische, ganz an den kirchlichen Partikularinteressen orientierte Verhalten der indischen Kirchenführer während Indira Gandhis Notstandsregime 1975-1977 ist insofern besonders instruktiv, als es zeigt, wie weit gerade auch in Indien die kirchliche Wirklichkeit noch entfernt war von der Vision der eigenen Vordenker, welche doch bisher die fruchtbarsten Denkanstöße in die EACC eingebracht hatten. Die offiziellen indischen Kirchenführer bekannten sich nämlich kritiklos zu Indira Gandhi, nachdem diese besondere Zusagen an die christliche Minderheit im Land gemacht hatte. Der Protest gegen die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen, die ihre Regierung bei der Verfolgung oppositioneller Politiker und Intellektueller beging, blieb die Sache einzelner Persönlichkeiten, allen voran wieder M.M.Thomas.⁴ Die EACC versuchte in dieser Situation zunächst, sich mit den kritischen Stimmen in den indischen Kirchen zu solidarisieren; dies jedoch führte zu erheblichen Verstimmungen zwischen den indischen Kirchenführern und der EACC.⁵ Während D.T.Niles noch unbefangenen die risikofreudige Vorreiterrolle der EACC proklamieren konnte, mußte darum Generalsekretär Yap Kim Hao 1977 ganz zurückhaltend und konzilient versichern: „Wir haben unsere theologischen Differenzen, und die CCA schließt sich keinem exklusiven theologischen System an. Wir haben unsere ideologischen Unterschiede, und die CCA verfolgt keine bestimmte enge ideologische Linie.“⁶

Allein mit der institutionellen Etablierung der EACC/CCA ist der atmosphärische Wechsel, der Mitte der 1970er Jahre in der CCA spürbar wird, allerdings nicht hinreichend zu erklären. Vielmehr geraten in dieser Zeit auch die radikalen Gruppierungen innerhalb der CCA, die am alten Pioniergeist weiter festhalten

¹ Simatupang in: CCA 1977, 30 „End of a Period, Beginning of a new Era“.

² Näheres dazu bei: O'GRADY 1977, 9f.

³ Vgl. dazu CCA 1977, 33.

⁴ Ausführlich zu diesen Vorgängen: DEJUNG 1978.

⁵ Vgl. DEHN 1985, 138.

⁶ Yap (in: CCA 1977, 37): „We have our theological differences, and CCA does not subscribe to any one exclusive theological system. We have our ideological variations, and CCA does not follow any particular narrow ideological line.“

und dabei, gemäß dem Motto der Vollversammlung von 1973, auf verschärfte 'christliche Aktion im asiatischen Kampf' setzen, in ein immer schmerzlicheres Dilemma zwischen dem eigenen programmatischen Anspruch und den tatsächlichen politischen Verhältnissen in Asien. Der Koreaner Won Yong Kang, stellvertretender Vorsitzender der EACC, brachte die Aporie der aktionistischen Strategie eigentlich schon 1973 auf den Punkt, indem er nämlich auf zwei „unlösbare Problempunkte“ hinwies: Erstens müsse man sich eingestehen, daß die Christen in Asien als religiöse Minderheit grundsätzlich nur sehr begrenzte Möglichkeiten haben, die gesellschaftlichen Probleme in ihren Ländern zu lösen. Zweitens sei festzustellen, daß sich trotz aller Bemühungen um soziale Gerechtigkeit und Freiheit die politische Realität in den meisten asiatischen Ländern genau umgekehrt entwickelt habe, nämlich hin zu autoritären Regierungsformen. „Gesellschaftlich engagierte Christen stellen eine Minderheit in einer Minderheit dar. Was können wir mit konkreten Aktionen also wirklich erreichen in diesen schrecklichen autoritären und diktatorischen Strukturen?“⁷

Kangs Votum richtet sich nicht gegen das politische Engagement der EACC an sich; es zieht aber die elitären Vorstellungen und Hoffnungen in Zweifel, die auch der Forderung nach neuem 'radikalen' Engagement – zumindest in den offiziellen Erklärungen der EACC – nach wie vor noch zugrundeliegen. Nicht zufällig hatte die EACC-Vollversammlung 1968 so betont die Notwendigkeit herausgestellt, die 'sprachlosen Massen' zu organisieren und zugleich den Kirchen eine Vorreiterrolle im revolutionären Kampf zugesprochen. Angesichts der realen sozialen und politischen Machtverhältnisse erwies sich diese Erwartung als Wunschdenken. In Korea z.B. oder auf den Philippinen, wo sich im Rahmen der UIM/URM einzelne Christen mit wirklich beeindruckender Ernsthaftigkeit und Konsequenz auf die Leidenssituation der Industriearbeiter oder der Landbevölkerung eingelassen hatten, wurde in den dann folgenden staatlichen Repressionen (1972: Einführung der präsidentialdiktatorischen Yushin-Verfassung in Südkorea, Verhängung des Kriegsrechts auf den Philippinen) die eigene gesellschaftli-

⁷ Kang 1973, 24. „First of all, we must assure ourselves that we Christians are limited in our ability to solve the drastic problems of rapid and dazzling changes which we see in Asia today. ... Secondly, we have undertaken several activities to emphatically secure freedom, social justice and liberation... But in the meantime, most countries in Asia have run a course just opposite to what we have advocated, and have become primarily authoritarian states. ... Christians with social concern are a minority within a minority [of Christians in Asia]. What, therefore, can we really accomplish in concrete actions within these terrible authoritarian and dictatorial structures?“ – Vgl. auch Digan 1984, 64: „Penang [= EACC-Vollversammlung 1973] spoke loud, but events spoke louder. Over all these conferences [sc. während der 1970er Jahre] ... lay the shadow of what had actually been happening in Asia and Asia's churches. In particular there was the shadow of the moments of truth precipitated for these churches by the use of emergency powers in the Philippines, in Korea, in Taiwan, in India, in Indonesia, and in a dozen other countries.“ Für eine ausführlichere Analyse dieser politischen Entwicklung in Asien im Zusammenhang mit der Entwicklungs- und Modernisierungsstrategie vgl. Das Gupta 1978 und Feith 1980.

che Ohnmacht nur zu deutlich spürbar. Der damalige Sekretär der CCA-UIM, der Koreaner Oh Jae Shik, erinnert sich rückblickend: „Damals Mitte der 1970er Jahre waren wir wirklich auf einem Tiefstand, wir dachten, das wäre das Ende. Viele Pfarrer waren inhaftiert, gefoltert, viele standen vor Gericht.“⁸ Demgegenüber klingt nun das ganze bisherige triumphale Bekenntnis der EACC zum Pantokrator Jesus Christus hohl. „Auf der Versammlung in Kuala Lumpur (1959) ... war es möglich, voll Zuversicht zu sagen, daß der auferstandene Herr die Gesamtheit seiner Schöpfung erlöst. Im Jahr 1977 schien solch eine Zuversicht nicht mehr möglich. ... Für die, die an der ökumenischen Bewegung teilhatten, wurde um 1977 insbesondere durch die Arbeit der URM ... die Tiefe des Leidens des Volkes und die rücksichtslose Macht derer, die sie unterjocht hielten, offensichtlich.“⁹

Im Motto der CCA-Vollversammlung von 1977 '**Jesus Christ in Asian Suffering and Hope**' (Jesus Christus im Leiden und in der Hoffnung Asiens) wird genau diese Erfahrung greifbar: Angesichts des massiven Leidens als einer bleibenden Realität in Asien, die weder durch gesellschaftliche Modernisierungsprogramme noch durch kirchlichen Sozial-Aktivismus einfach aus der Welt zu schaffen ist, und angesichts einer politischen Landschaft, in der die Entstehung diktatorischer Regime als vorläufig „unumkehrbarer Prozeß“ erscheint,¹⁰ wird anders als 1968 nicht mehr nach dem Weltenherrscher gefragt, in dem 'alles Bestand hat', sondern nach dem Gottesknecht, der inmitten des asiatischen Leidens anzutreffen sein muß und der nur inmitten solchen fortgesetzten Leidens Hoffnung erschließt. Das entscheidende Motiv des Mottos von 1977 ist also das Leiden – im Blick auf Asien wie im Blick auf Jesus Christus. Asien erscheint jetzt, nachdem die Hoffnung auf das 'nation-building' ihre integrierende Kraft verloren hat, in bedrückender Weise neu geeint durch dieses Leiden, dessen „schiere Größe“ jeden Vergleich sprengt: „Mehr Asiaten“, so Bischof Labayen vor der CCA-Vollversammlung 1977, „sind hungrig, obdachlos, arbeitslos und ohne Bildung als in der ganzen restlichen Welt zusammengenommen. Mehr Männer und Frauen sind verachtet, erniedrigt, betrogen; mehr leiden unter tyrannischen Regierungen, unter unterdrückerischen Eliten und unter der Angst und Schande, die solche Ge-

⁸ OH 1986, 29: „At that time in the middle of the 1970s we were really at a low ebb, we thought that was the end. Many ministers were imprisoned, tortured, and many were tried in the courts.“

⁹ P.NILES 1983, 49: „At the Kuala Lumpur Assembly (1959) ... it was possible to say with confidence that the Risen Lord was redeeming the whole of His creation. In 1977 such confidence no longer seemed possible. ... By 1977, particularly through the work of the URM ... the depth of the suffering of the people and the ruthless power of those who were keeping them in bondage were becoming apparent to those in the ecumenical movement.“

¹⁰ URM-Positionspapier in: CCA-URM (Hg) 1977, 183f.

waltherrschaft mit sich bringt, als in der ganzen restlichen Welt zusammen.“¹¹ Eben dieses Leiden prägt nun auch die Christologie: „Christus war nicht siegreich, der Christus, den wir sahen, war der leidende Gottesknecht. ... Er trug keinerlei Zeichen eines siegreichen Königs, sondern er war ein ganz kleines hilfloses Lamm auf dem Altar der asiatischen Geschichte.“¹² Und damit ändert sich schließlich auch die Erwartung der CCA an die Stellung der Christen und Kirchen in Asien. Nicht mehr ein Platz in der Vorhut wird mehr erstrebt, sondern (mit ausdrücklicher Berufung auf die Erfahrungen der UIM/URM) die „Teilnahme an der Bewegung des Volkes“,¹³ also einfach die solidarische Teilnahme am Leben, Kämpfen und Leiden des unterdrückten Volkes, das letztlich für seine Angelegenheiten selbst verantwortlich und auch kompetent ist.

2.3.3. Das leidende und hoffende Volk als Subjekt und Maßstab asiatischer Theologie

Die verstärkte Wahrnehmung der überwältigenden Realität des Leidens in Asien, so haben wir gesehen, führt in der theologischen Arbeit der CCA zu einer Akzentverschiebung vom erhöhten Christus auf den Gottesknecht. Dem entspricht nun die immer stärkere Beachtung und Wertung derer, die so leiden und bei denen darum auch der Gottesknecht zu suchen und zu finden sein muß: die große Zahl der Armen, Machtlosen und Marginalisierten, über die die rapide gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung der jungen Nationen so offensichtlich hinwegging. Dieses so verstandene asiatische 'Volk' – der Begriff 'people' oder 'the people' wird bald zum formelhaft gebrauchten Terminus, für den sich ein echtes deutsches Äquivalent kaum finden läßt¹ – war in gewisser Hinsicht schon Ende der 1960er Jahre in den Blick der EACC getreten. Damals war das Interesse aber ganz sozial und politisch orientiert. Im Laufe der 1970er Jahre hingegen wird dieses 'Volk' zunehmend als eigene kulturelle und vor allem als

¹¹ J.X.Labayen (in: T.K.THOMAS (Hg) 1977, 19): „More Asians are hungry, homeless, unemployed and illiterate than all the rest of the world put together. More men and women are despised, humiliated, cheated; more suffer the tyranny of governments and oppressive elites, and the fear and shame that tyranny brings, than in all the rest of the world combined.“ Vgl. auch R.Perera auf der 'Asia Mission Conference' 1989 (in: MARTINEZ (Hg) 1989, 36): „In spite of our diversity, what makes Asia one is the captivity of the majority of Asian people to forced poverty.“

¹² So der damalige URM-Sekretär OH Jae Shik (1986, 29): „Christ was not victorious, Christ we saw was the suffering servant. ...he was not carrying any sign of a victorious king but it was a very tiny helpless lamb on the altar of Asian history.“

¹³ O'GRADY 1977, 48: „participation in the people's movement“.

¹ Die Formelhaftigkeit des Gebrauchs springt ins Auge, wenn „people“ mit einem Kürzel „d.o.p.“ (!) näher bestimmt wird (CCA-CTC 1981, 15; gemeint ist: „the deprived, the oppressed and the poor“). Wegen des formelhaften Gebrauchs wird „people“ hier und im folgenden meist einheitlich mit „Volk“ übersetzt. Zur Übersetzungsproblematik vgl. unten (S. 50f, dort auch Anm. 6).

theologische Größe entdeckt, d.h.: Es wird wahrgenommen als Träger von marginalisierten geschichtlichen Erfahrungen und unterdrückten kulturellen Traditionen, denen in besonderer Weise theologische Qualität und Dignität eignet. Die weitreichendsten Vorstöße bei dieser theologischen Entdeckung des Volkes kommen wieder aus der Arbeit der URM, wo dem Kampf des Volkes gegen soziale, wirtschaftliche und kulturelle Unterdrückung manchmal fast messianische Offenbarungsqualität zugesprochen wird.² Ein generelles theologisches Interesse am 'Volk', die Suche nach Möglichkeiten einer theologischen Würdigung seiner Mündigkeit und seiner Bedeutsamkeit als dem eigentlichen Subjekt und Agent des historischen Prozesses, setzt sich allmählich aber auch in den anderen Programmbereichen der CCA durch.³ Ausdruck findet diese neue Wahrnehmung des Volkes z.B. im Motto der **siebten Vollversammlung** der CCA von 1981: **'Living in Christ with People'** (Mit dem Volk in Christus leben). Dieses Motto „unterstrich die Tatsache, daß wir auf die Stimmen des Volkes hören müssen, anstatt loszustürmen mit theologischen oder ideologischen Lösungen für die Probleme des Volkes.“⁴ In der Arbeit der Theologischen Kommission der CCA (*Commission on Theological Concerns, CTC*) wird das asiatische Volk und sein Überlebens- und Befreiungskampf dann schließlich zum neuen Orientierungs- und Integrationspunkt theologischen Denkens.⁵

Die theologische Privilegierung des Volkes und die Suche nach einer 'Theologie des Volkes' (als Theologie, die von den Erfahrungen und den Artikulationen des Volkes selbst ausgeht und aus der Perspektive des Volkes getrieben wird) klingt besonders für deutsche Ohren verdächtig. Die uns naheliegenden Assoziationen mit völkischem oder gar nationalsozialistischem Gedankengut sind jedoch irreführend.⁶ Schon der englische Begriff 'people', der in der Literatur der CCA zu meist verwendet wird, klingt viel unspezifischer als der deutsche Begriff 'Volk'. 'People' bezeichnet oft einfach 'Leute' oder 'Menschen'; der starke nationale und ethnische Beiklang, der den deutschen Volksbegriff seit der Romantik belastet,

² In der URM-Anthologie *Towards a Theology of People* erklärt z.B. URM-Sekretär Oh Jae Shik (in: CCA-URM (Hg) 1977, 54): „God reveals himself in the messianic movement of the people toward a Kingdom in which they, together with the Messiah, will rule over all destructive forces.“ Vgl. auch THOMAS 1973, 8.

³ Vgl. dazu CCA-CTC 1981, 15.

⁴ Preman Niles (in: MARTINEZ (Hg) 1990, 61): „... a theme that underlined the fact that we need to listen to the voices of people rather than rush in with theological or ideological solutions to the people's problems.“ Die URM interpretierte dieses Motto noch schärfer: „...we affirm that struggling together with people *is* living in Christ“ (MATHEW (Hg) 1981, unpaginierte Einleitung, Hervorhebung von mir).

⁵ Vgl. den Bericht des CCA-Generalsekretärs Park Sang Jung (in: CCA 1990, 55); dazu CCA-CTC 1987 und R.PERERA 1987.

⁶ Zur Problematik vgl. HUBER 1980, 62-71 und vor allem BLASER, 1991. Zur weiteren Diskussion auch: EXELER/METTE (Hg) 1978 und RAHNER u.a. (Hg) 1979. Die Vertreter der 'Volkstheologien' in der Dritten Welt sehen natürlich auch selbst die Gefahr eines faschistischen oder populistischen Mißbrauchs des Begriffs 'Volk'. Einen Überblick über den Diskussionsstand dort gibt: AMIRTHAM/POBEE (Hg) 1986, dort v.a. 7f.

fehlt also.^{6a} Vor allem aber muß der konkrete Erfahrungshintergrund gesehen werden, der den Volksbegriff der asiatischen Theologie prägt:

So wurzeln die theologischen Vorstöße der URM in ihrer Arbeit mit basisnahen sozialen Aktionsgruppen, freien Gewerkschafts- und Graswurzelorganisationen, die in vielen asiatischen Ländern trotz der wachsenden Repression entstanden. Große Bedeutung für die gesamte CCA hatten auch die kirchlichen Erfahrungen in Taiwan und in Südkorea, wo sich Anfang der 1970er Jahre einzelne Kirchen im politischen Kampf für Demokratie und Menschenrechte ganz bewußt auf die Seite ihres Volkes und gegen die diktatorischen Regime und Herrschaftsquellen ihrer Länder stellten⁷ – in je eigener Weise, denn die politischen Konflikte waren unterschiedlich gelagert, in Taiwan eher national und in Korea eher sozial geprägt, was sich jeweils auch in der theologischen Reflexion dieser Konflikte spiegelt.⁸ Auch die Rezeption sozialistischen Gedankengutes, insbesondere der marxistischen Gesellschaftsanalyse, prägte die neue Wahrnehmung des Volkes und seiner geschichtlichen Rolle mit – weniger stark in Taiwan und Korea, umso mehr dafür in kritischen theologischen Kreisen auf den Philippinen.⁹ Angeregt wurde die asiatische 'Option für das Volk' (als 'Option für die Unterdrückten') nicht zuletzt auch durch die Entwürfe kontextueller Theologie aus dem weiteren ökumenischen Raum, namentlich durch die lateinamerikanische 'Theologie der Befreiung', die US-amerikanische 'Schwarze Theologie' und die neue westeuropäische 'Politische Theologie'.¹⁰

Es sind also vielfältige Erfahrungen und Anstöße, die die Hinwendung der asiatischen Theologie zum Volk prägen. Die genannten Motive konvergieren aber so weitgehend in ihrer Stoßrichtung, daß sich doch ein generelles Profil der asiatisch-theologischen Rede vom Volk (bei aller Unschärfe, die diesem Begriff bisweilen anhaftet)¹¹ erkennen läßt, das mit völkischen Assoziationen nichts gemein hat. Der beharrliche Hinweis auf das asiatische Volk ist vielmehr eine (gleicher-

^{6a} Vgl. dazu auch AHN Byung-Mu 1986, 79f.

⁷ Vgl. P.NILES 1982, 296f. Es ist kein Zufall, daß die beiden ersten großen Konsultationen, die von der theologischen Kommission der CCA organisiert wurden (September/Oktober 1979) und die sich jeweils auf die theologische Arbeit in einzelnen nationalen Kontexten konzentrierten, Taiwan und Südkorea gewidmet waren (vgl. Bericht von P.NILES 1981a, 3- 8). Beidesmal waren es übrigens die presbyterianischen Kirchen des Landes, die sich in dieser Weise profilierten; in Korea spielte die dortige URM eine wesentliche Rolle.

⁸ In Taiwan formierte sich eine 'Theologie des Heimatlandes', in Südkorea eine 'Theologie des Minjung'. Die Vorgänge in Taiwan werden im Zusammenhang mit C.S.Song (Abschnitt 5.2.1.) noch ausführlich dargestellt werden; zur Minjung-Theologie siehe die hier folgenden Ausführungen.

⁹ Die sozialistische Option ist in Taiwan und Südkorea durch das Gegenüber zur VR China bzw. zu Nordkorea weniger attraktiv. Zur Bedeutung des Marxismus/Maoismus in der 'Theologie des Volkes' auf den Philippinen vgl. DAGDAG 1982 sowie NILES 1981a, 8f (Bericht über die dritte nationale Konsultation der CTC auf den Philippinen); als deutschsprachige Anthologie: BATTUNG u.a. (Hg) 1989.

Zur Bewertung der marxistischen Gesellschaftsanalyse seitens der URM-CCA vgl. den Bericht von P.NILES 1981b, dort vor allem 14-18.

¹⁰ Zum Einfluß dieser theologischen Entwürfe auf die asiatische Diskussion vgl. CCA 1977, 22. Einen guten Überblick über die Suche nach einer 'Theologie des Volkes' im gesamtökumenischen Raum gibt der Sammelband *Theology by the People*, AMIRTHAM/POBEE (Hg) 1986.

¹¹ CCA-Generalsekretär Yap Kim Hao stellte 1981 fest (in: CCA 1981, 38): „We lack precision when we use the term 'people'.“

maßen theologisch wie politisch orientierte) Protesterklärung gegen die verschiedenen Formen massiver Unterdrückung, Marginalisierung und Verweigerung fundamentaler Selbstbestimmungsrechte, die das tägliche Leben der meisten Menschen in fast allen asiatischen Ländern prägen. „People are wasted“ – Menschen werden mißachtet, funktionalisiert, verbraucht und verschlissen, werden zu bloßem Material und Abfall für die Zwecke einiger nationaler und transnationaler Herrschaftseliten und Wirtschaftsimperien – mit dieser prägnanten Formel war auf der CCA-Generalversammlung 1977 die gesellschaftliche Situation Asiens zusammengefaßt worden.¹² Dieser Situation wird nun die These entgegengesetzt, daß das marginal und passiv gehaltene Volk Asiens zählt, daß es Würde und Wert hat, daß es eben nicht bloß 'Objekt', sondern von Gott her privilegiertes 'Subjekt' ist. Die theologischen Beiträge aus Asien zeichnen sich aus durch ihre hohe Achtung vor den (von der christlichen Tradition als heidnisch disqualifizierten und im Zuge der Modernisierung erneut als unaufgeklärt, passiv, fatalistisch und abergläubisch abgetanen) kulturellen und religiösen Lebensformen des unterdrückten Volkes; sie zeichnen sich auch aus durch ihre große, dem westlichen Beobachter manchmal übergroß erscheinende Sensibilität gegenüber allen Versuchen, dieses Volk ideologisch irgendwie einzuordnen und damit erneut der Fremdbestimmung zu unterwerfen.

Ein Blick auf die 'Minjung-Theologie', die in den 1970er Jahren in Südkorea aus dem Kampf gegen das diktatorische Regime Park Chung Hees (des Vaters des koreanischen Export-Wirtschaftswunders) erwuchs, soll das Gesagte noch etwas verdeutlichen und vertiefen;¹³ der Ansatz dieser theologischen Bewegung nämlich wurde für die theologische Diskussion in der CCA außerordentlich einflußreich, ja maßgeblich.¹⁴ Auffällig an der Minjung-Theologie ist zunächst die grundsätzliche Weigerung, das 'Volk', um das es geht, begrifflich oder soziologisch exakt zu definieren. Stattdessen wird eben von *Minjung* gesprochen und dieses Wort nicht wie ein Begriff, sondern wie ein unübersetzbarer Name verwendet.¹⁵ Minjung bezeichnet die 'kleinen Leute' des koreanischen Alltags, genauer: die nie ganz exakt abgrenzbare Gruppe der (in ganz umfassendem Sinne – politisch, ökonomisch, kulturell) klein gemachten und an den Rand gedrängten Leute. Minjung bedeutet „so etwas wie 'underdogs', mit starkem geschichtlich-

¹² CCA 1977, 93.

¹³ Zur Minjung-Theologie vgl. den Sammelband CCA-CTC (Hg) 1983b, der aus der vierten nationalen Konsultation der CTC (1979 in Korea) hervorgegangen ist. Die meisten dieser Beiträge liegen deutsch vor in: MOLTMANN (Hg) 1984.

¹⁴ Auf der CCA-Vollversammlung 1990 in Manila erklärte Generalsekretär Park Sang Jung (in: CCA 1990, 55): „By *people*, we mean primarily what our Korean friends refer to as the 'Minjung'.“

¹⁵ Semantisch handelt es sich um ein Kompositum aus den Silben *min* (Volk) und *jung* (Masse) (vgl. MOON 1983, 48 und SONG Du-Yul 1988b, 17). Zur politischen Geschichte dieses Wortes, das sich sowohl vom staatlich-nationalen (*min-jok*) wie vom sozialistisch-proletarischen Volksbegriff (*in-min*) unterscheidet, vgl. SONG Du-Yul 1988b, 17f und CHAI Soo-il 1991, 202-204.

politischem Beiklang. ... Es läßt sich jedoch nicht definieren.“¹⁶ Jede Definition und jede Einordnung von Minjung in ein von außen vorgegebenes soziologisches, politisches oder auch theologisches Rahmenmodell wäre eine gewaltsame Verfälschung seiner lebendigen Realität. „Der Versuch einer Definition führt ... zwangsläufig dazu, daß wir dem Schema der westlichen Logik folgen, wodurch Minjung zum betrachteten Objekt gemacht wird“.¹⁷ Definitionen sind also Sache des 'objektiven Betrachters', nicht aber Sache des betroffenen 'Subjekts' selbst und auch nicht Sache dessen, der bereit ist, sich auf die lebendige, ihn selbst verändernde Begegnung einzulassen. Das Minjung selbst muß seine Identität nicht definieren; es erfährt und erleidet sie täglich am eigenen Leibe und es formuliert sie narrativ durch die Geschichten, die es sich weitererzählt, durch die Lieder, die es gemeinsam singt, und durch die Tränen und Träume, die es teilt. Mit seinen Geschichten („stories“) und in der 'Sprache des Körpers' erzählt es seine eigene 'sozio-historische Biographie',¹⁸ die sich den Deutungen und Modellen der offiziellen Geschichtsschreibung und der herrschenden Gesellschaftswissenschaften widersetzt, aber auch einer marxistisch inspirierten Gesellschaftsanalyse entzieht. Gerade damit verspricht es allerdings einen Weg aus der zur Sackgasse gewordenen Modernisierung Koreas – im Süden wie im Norden. Diese „stories“ des Minjung sind es darum, nicht intellektuelle Geschichts- und Gesellschaftstheorien, nach denen die Minjung-Theologie fragt und in denen sie die 'Theologie des Minjung' aufzuspüren sucht als eine Theologie, die letztlich das Minjung nur selbst formulieren kann. „Das Erzählen von Geschichten (*story-telling*) ist einer der genialsten Wege, auf denen die Macht der Weisheit der Erfahrungen des Volkes Gestalt gewinnt. ... Es gibt eine reiche Fülle von Erzählungen des Volkes, die das Wesentliche der geschichtlichen Erfahrungen dieser Menschen zum Ausdruck bringen. Das ist genau der Ort, wo die Sprache des Volkes Gestalt annehmen kann als Sprache geschichtlicher Subjekte, nicht von Objekten des herrschenden Systems.“¹⁹

Der Verdacht, daß schon die Haltung objektiver Betrachtung einen Gestus der Beherrschung darstellt, ist wohl der tiefste Grund für die bereits erwähnte begriffliche Unschärfe der asiatischen Rede vom 'Volk' oder 'Minjung'. Bemerkens-

¹⁶ HYUN Young-hak 1985, 3: „It means something like 'underdogs' with strong historico-political connotations. However, ... it is not definable.“

¹⁷ AHN Byung-mu 1982, 290, und David Kwang-sun Suh in: CCA-CTC (Hg) 1983b, 42.

¹⁸ Vgl. dazu Kim Yong-bock in: MOLTSMANN (Hg) 1984, 218.

¹⁹ URM-Erklärung (in: KIM/HARVEY (Hg) 1976, 12): „Story-telling is one of the most ingenious ways in which the power of the wisdom of the people's experiences emerges. To be sure, their stories are fragmented and often buried in legends and fairy-tale-like oral traditions, unlike the official history books. Nevertheless, there is an abundance of stories of the people that express the core of their historical experiences. This is the very place where the word of the people can emerge as the word of historical subjects, not objects of the regime“. Vgl. SUH Nam-dong 1984a („Theology as Story-telling“) sowie KIM Yong-bock 1992, 90f (Grundsatzreferat auf der CCA-Missionskonferenz 1989; engl. Original: HARVEY (Hg) 1990, 9f).

wert ist, wie sich diese derart grundsätzliche Ideologie- und Kulturkritik zugleich mit dem positiven Rückgriff auf bestimmte asiatische Denktraditionen verbinden kann und damit zu einer Kritik am 'westlichen Denken' insgesamt wird.²⁰ Hier verbindet sich also in überraschender Weise das alte Anliegen nach einer 'Inkulturation' des Evangeliums mit dem politisch und sozialkritisch orientierten Ansatz der Minjung-Theologie. Wir werden dieser Verbindung auch bei C.S.Song wieder begegnen und ihr dort ausführlich nachgehen. Vorerst genügt uns die Feststellung, daß die Schärfe des Wortes 'Minjung' offenbar nicht im Begriff als solchem liegt; sie ergibt sich vielmehr erst im Zusammenhang mit einer konkreten ideologischen und politischen Konfliktstellung.²¹ Allerdings führte in Korea auch die regimiekritische Haltung als solche noch nicht automatisch zur Formulierung einer 'Theologie des Minjung'; den Anstoß gab erst die direkte, persönliche Begegnung kritischer Intellektueller mit diesem Minjung selbst und die Teilnahme an seinem Leben – sei es in den Industriepraktika der koreanischen UIM/URM und der dortigen christlichen Studentenbewegung, oder sei es durch die Erfahrung politischer Haft. Durch Herkunft und Bildungsstand zunächst weit entfernt vom Leben des koreanischen Minjung, wurde diese Begegnung für einige Theologen und Theologinnen in Korea zum persönlichen Schlüsselerlebnis.²² Sie lernten dieses Volk mit neuen Augen zu sehen, lernten seine Geschichten zu hören und seine Sprache zu sprechen und entdeckten überrascht die eigentümliche Würde dieser Menschen inmitten ihrer Erbärmlichkeit, ihre Widerstands- und Lebenskraft inmitten ihrer scheinbaren Stumpfheit, ihre Hoffnung und ihren Humor inmitten ihrer bitteren Verzweiflung.

²⁰ Vgl. dazu den Briefwechsel zwischen dem theologischen Ausschuß des Ev. Missionswerks (EMW) Hamburg und koreanischen Minjungtheologen (EMW (Hg) 1989, dort v.a. 18). Der katholische Dichter Kim Chi-ha, dessen Werk der Minjung-Theologie wesentliche Anstöße gab, begründet seine Weigerung, Minjung zu definieren, mit dem taoistischen Paradox von der Undefinierbarkeit des Tao ('das Tao, das man benennen kann, ist nicht das wirkliche Tao'; zit. bei: SONG Du-Yul 1988b, 18). Auch Ahn Byung-mus Kritik am westlichen Denken ist offenbar taoistisch inspiriert, vgl. KRÖGER 1992, 44f. Der Verdacht, daß die Traditionen des Westens nicht zur Emanzipation, sondern zur Entmündigung des asiatischen Volkes beitragen, ist in der asiatischen Theologie aber insgesamt weit verbreitet. Dazu L.ORACION (1987, 13): „The new concept of people in much of the theology that is now arising in Asia is the result of a deep sense of resentment against the injustice that its peoples have suffered from structures of exploitation and domination erected by dominant powers in the West.“

²¹ Die Minjung-Theologie versteht sich selbst polemisch als 'Gegen-Theologie' gegen die 'herrschende Theologie' (SUH Nam-dong 1984a, 7).

²² Vgl. dazu die eindrucksvollen Erfahrungsberichte von HYUN Young-hak (1985, 6-8) und David Kwangsun Suh (in: AMIRTHAM/POBEE (Hg) 1986, 70) sowie den Bericht über Ahn Byung-mu (bei RICHTER 1990, 47); vgl. auch CHUNG Hyun-Kyung 1992, 50-53. Die Hinwendung der Intellektuellen zur Kultur des Minjung war durch die Struktur des politischen Konfliktes insofern mitprovoziert, als das Park-Regime seinen diktatorischen Herrschaftsanspruch unter Berufung auf die 'großen' kulturellen Traditionen Koreas – insbesondere das konfuzianische Herrschaftsideal – zu legitimieren versuchte. Im Gegenzug entdeckten kritische Intellektuelle die 'kleine' kulturelle Tradition des Minjung. Vgl. dazu D.K. SUH 1991, 68-79. Zur Minjung-Kulturbewegung in Südkorea: LIM/JUNG (Hg) 1986.

Mit seiner Sperrigkeit gegen jede 'objektive' Definition signalisiert das Wort Minjung also eine generelle Perspektive und Denkrichtung „von unten her“. Damit spannt es zugleich einen Bogen von der zeitgenössischen koreanischen Minjung-Bewegung hin zu allen Gruppen von Menschen, die von anderen unterdrückt werden.²³ „Historisch ist das Minjung immer die Gruppe der Beherrschten, die diese Situation überwinden will.“²⁴ Unter Beibehaltung der Minjung-Perspektive kann der koreanische Horizont darum auch überschritten werden hin zur (ebenfalls „von unten“ gelesenen) biblischen Tradition. Auch die wirtschaftlich bedrängten Gruppen der 'Armen' im alttestamentlichen Israel oder der palästinische *ochlos* im Markusevangelium kann somit als Minjung identifiziert und als Teil der Minjung-Tradition verstanden werden.²⁵ Umgekehrt rückt das koreanische Minjung und die Tradition seines eigenen Lebens- und Befreiungskampfes in die Traditionslinie dieses biblischen Gottesvolkes ein. Ihm gilt dieselbe Solidarität Gottes, die einst in Jesu vorbehaltloser Hinwendung zum palästinischen *ochlos* Gestalt gewonnen hat.²⁶ In der Perspektive der unbedingten Solidarität Gottes mit dem Minjung gegen dessen Unterdrücker verschmelzen so die asiatischen und die biblischen Traditionsstränge,²⁷ kommt es nun zur Vermittlung der 'zwei Stories',²⁸ deren Beziehungslosigkeit von asiatischen Christen ja so schmerzhaft empfunden wird.²⁹

²³ Wird von einer 'Theologie des Volkes' in ganz Asien gesprochen, dann müssen ja grundlegend gemeinsame Erfahrungen der marginalisierten Massen in den ganz verschiedenen asiatischen Ländern vorausgesetzt werden. D.Premkumar erklärt dazu (in: CALO/ HOPE (Hg) 1986, 21): „They share between themselves a culture that is distinct and dreams and aspirations that are similar.“

²⁴ Kim Yong-bock in: MOLTSMANN (Hg) 1984, 217.

²⁵ Vgl. die Darstellung von Suh In-suk zum 'Recht der Armen' im Bundesbuch in: MOLTSMANN (Hg) 1984, 81-107 (dort v.a. 94), sowie die beiden Studien zum Markusevangelium von Ahn Byung-mu, ebd. 110-169.

²⁶ Ahn (in: MOLTSMANN (Hg) 1984, 132): „Gottes Wille ist es, vollständig und bedingungslos auf der Seite des Minjung zu stehen.“

²⁷ Vgl. Suh Nam-dong: Zwei Traditionen fließen ineinander, in: MOLTSMANN (Hg) 1984, 173-213.

²⁸ Vgl. David Kwang-sun Suh in: CCA-CTC (Hg) 1983b, 38-43.

²⁹ Zu dieser Problematik vgl. die Ausführungen oben S. 15ff. Dazu D.K.SUH 1991, 77: „It is an historical irony, and perhaps the grace of God, that Korean Christians discovered their own identity clearly in the historical traditions of Korea.“ Vgl. ders. (in: AMIRTHAM/ POBEE (Hg) 1986, 70): „As the Western-trained Minjung theologians began to sing Korean tunes with their (by Western standards) off-key melodies, and tried to dance with their sluggish bodies, they found their cultural roots. They found their self-identity as *Korean* theologians. This was the experience of liberation: a spiritual salvation as well as a physical liberation.“

2.4. Offene Problemfelder asiatischer Theologie

War es die Aufgabe des ersten Kapitels, den generellen Problemhorizont christlicher Theologie in Asien zu skizzieren, so haben wir in diesem zweiten Kapitel den theologischen Diskussionsverlauf nachgezeichnet, wie er sich in den ökumenischen Organen der asiatischen Kirchen, insbesondere in der EACC/CCA, darstellt. Die Divergenzen und Spannungen, die diese Diskussionsentwicklung innerhalb der EACC/CCA begleiteten, konnten dabei nur gelegentlich und am Rande angedeutet werden. Die theologische Arbeit der EACC/CCA, die seit 1977 von der bereits erwähnten 'Theologischen Kommission' (CTC, 1977-1983 unter Leitung von Preman Niles) begleitet, strukturiert und gebündelt wurde, hat ein geschlosseneres und griffigeres Profil, als es dem tatsächlichen theologischen Meinungsspektrum innerhalb der Mitgliedskirchen entspricht. Aufs ganze gesehen dominieren im kirchlichen Leben in Asien nämlich nach wie vor wesentlich konservativere Positionen.¹ In den kirchlichen Seminaren, die den theologischen Nachwuchs Asiens ausbilden, spielen die Bemühungen um eine 'asiatische Theologie' bis heute meist nur eine Nebenrolle „als interessante und instruktive Nebenlinie zur theologischen Haupttradition – der europäischen nämlich“.² Zudem läßt sich in den letzten Jahren in vielen asiatischen Kirchen wieder ein zunehmend konservativer Trend beobachten, hin zu fundamentalistischen und/oder charismatischen Positionen, die jedem gesellschaftspolitischen Engagement abhold sind. Insofern spielt die CCA in vieler Hinsicht bis heute die Rolle einer kirchlichen Avantgarde.

Im Rückblick auf den abgeschrittenen Weg der EACC/CCA sind hier abschließend noch diejenigen theologischen Problembereiche zu benennen, die sich nicht allein aus unserer Sicht als westliche Zaungäste aufdrängen, sondern die auch von der CCA selbst als neuralgische Punkte der theologischen Diskussion identifiziert werden. Gemeint sind die Themenkomplexe 'Ekklesiologie', 'Christologie' und 'politische Vision'. Von 1981 bis 1987 waren diese Themen Gegenstand eines breit angelegten theologischen Studienprozesses in der CCA, und auch nach dem formellen Abschluß dieser Studienarbeit bleiben sie unvermindert aktuell: „Die Studienprojekte zur Ekklesiologie, Christologie und politischen Vision repräsentieren eine andauernde Bemühung, manche von unseren überkommenen Anschauungen zum Wesen und zur Mission der Kirche, zur Person und zum Werk Jesu Christi und zur Notwendigkeit der Schaffung gerechter, nicht-ausgrenzender und partizipatorischer menschlicher Gemeinschaften immer wieder

¹ Nach JUNG Sung Rhee (1984, 263) ist das kirchliche Leben in Asien nach wie vor von dem alten 'Inselbewußtsein' geprägt, d.h. von dem Selbstverständnis, eine christliche 'Insel' in einem widergöttlichen heidnischen Meer zu sein.

² AMIRTHAM/ARIARAJAH (Hg) 1986, 8.

zu überdenken.“³ Wir wollen die genannten Themenbereiche sowie die Fragen, die sich hier aus unserer eigenen Sicht ergeben, im folgenden kurz skizzieren; im Blick auf den theologischen Beitrag C.S.Songs werden wir diese Themen dann in Kapitel 8 noch einmal aufgreifen.

Zum Verlauf dieses Studienprozesses: 1981 identifizierte die CCA-Vollversammlung zunächst zwei thematische „cluster“, die sich in der Arbeit *aller* Programmbereiche gleichermaßen als relevant und klärungsbedürftig darstellten, nämlich den Themenkomplex „Glaube, Ideologie, Kultur und politische Vision“, bei dem es um eine theologische Klärung des gesellschaftspolitischen Engagements der CCA in Asien ging, sowie die Frage nach einer „relevanten Ekklesiologie“, also die Frage nach dem theologischen Ertrag der bisherigen Bemühungen von asiatischen Christen und Kirchen um eine engagierte und dem asiatischen Kontext angemessene missionarische Existenz.⁴ Das Generalkomitee der CCA erweiterte diesen Katalog 1985 noch um die Frage nach der „Bedeutung Jesu Christi vor dem Hintergrund der geschichtlichen und kulturellen Erfahrungen in Asien“, also um das Thema der Christologie.⁵ Mit der Bearbeitung dieser Themen in Form eines Studienprozesses wurde die Theologische Kommission (CTC) beauftragt, in Verbindung mit dem Sekretariat für Mission und Evangelisation. Unter den Stichworten 'Ekklesiologie', 'Christologie' und 'politische Vision' wurden diese drei Themenbereiche dann auf zahlreichen Workshops und Konsultationen der CCA mit wechselnden Teilnehmergruppen bearbeitet. 1987 versuchte eine CTC-Studiengruppe, eine Bilanz des gesamten Studienprozesses zu ziehen. Dabei rückte sie den 'Kampf des leidenden Volkes Asiens' als 'kritisches und integratives Prinzip' aller drei Themenkomplexe in den Vordergrund.⁶ Auch wenn diese Stellungnahme zunächst den Studienauftrag der CTC abschloß, lieferte sie doch kein abschließendes Diskussionsergebnis, sondern bot eher eine Bündelung und Profilierung zentraler Fragen, Probleme und Einsichten, die der Studienprozeß erbracht hatte und die weiterer Bearbeitung bedurften.

2.4.1. Ekklesiologie

Die 'Selbstentdeckung' der asiatischen Kirchen, die in der Gründung der EACC zum Ausdruck kam, vollzog sich als Entdeckung der eigenen missionarischen Verantwortung und als Ausbruch aus der kirchlichen Selbstgenügsamkeit des traditionellen „mission compound“. Dementsprechend dominiert im ekklesiologischen Denken in Asien von Anfang an eine missionarische Außenorientierung, die nach der gegenwärtigen Wirksamkeit Gottes *jenseits* der Kirchenmauern fragt. Im Rahmen der *missio Dei* wird das Sein der Kirche nicht unmittelbar im Verhältnis zu Gott, sondern im Verhältnis zur Welt bestimmt, in die die Kirche gestellt ist, bzw. im Verhältnis zu Gottes Wirken an und in dieser Welt heute. 'Welt', so hatten wir gesehen, war zunächst vor allem die werdende Nation; den

³ Aus einem Arbeitsbericht der CTC (in: CCA 1988, 111): „The ecclesiology, Christology and political vision study projects represent an ongoing attempt to rethink some of our inherited views about nature and mission of the church, the person and work of Christ, and the pressure to build just, inclusive and participatory human communities.“

⁴ CCA 1985, 49f.

⁵ CCA 1988, 110; vgl. den Bericht des CTC-Sekretärs (P.NILES 1983, 59-63).

⁶ Vgl. hierzu das Themenheft CTC Bulletin 7:1&2 (CCA-CTC (Hg) 1987a).

lebenswichtigen Weltbezug garantierten die Laien als das Volk Gottes, das sowohl Kirchenvolk als auch Volk in dieser Welt ist.

Die Verschiebungen, die dann aufgrund der Enttäuschung über den Fortgang und die Folgen des „nation-building“ in den 1970er Jahren stattfanden, waren in mehrfacher Hinsicht folgenreich: Gottes heilvolles Geschichtshandeln wurde nicht mehr im Prozeß der Modernisierung der asiatischen Gesellschaften entdeckt, sondern zunehmend im Aufstand der Opfer der Modernisierung gegen deren entmenschlichende Folgen. Die 'Welt' wurde nunmehr vom Heer der Armen repräsentiert und die maßgeblichen Mitarbeiter an der *missio Dei* waren nicht länger die kirchlichen Laien in ihren bürgerlichen Berufen, sondern die sozialen Graswurzelgruppen in der politischen Opposition. Bezugsgröße für das 'Volk Gottes' war jetzt also nicht mehr der christliche *laos*, sondern der asiatische *ochlos*,¹ nicht mehr das bürgerliche Kirchenvolk, sondern die Masse der Armen und Ausgestoßenen der Gesellschaft, das Minjung. Im asiatischen Kontext bedeutet dieser Perspektivenwechsel hin zum 'Volk der Armen' nun aber nicht nur eine soziale und politische, sondern zugleich auch eine entscheidende religiöse Verschiebung. Denn zum völlig überwiegenden Teil hängt der *ochlos* in Asien nicht dem Christentum, sondern anderen Religionen an! Darum hat die theologische Option für das 'Volk der Armen' in Asien zumindest in dieser Hinsicht radikalere Konsequenzen als etwa in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.² Der philippinische Theologe Levi Oracion, der zu den maßgeblichen Vordenkern in der CTC-Studienarbeit gehörte, bemerkt: „Das ist vielleicht das entscheidende Problem: Ein großer Teil dieses 'Volkes' glaubt gar nicht an Jesus Christus. ... Es wäre unangemessen, vielleicht auch vergeblich, zu meinen, sie würden ihre eigenen Symbole gegen die des christlichen Glaubens tauschen.“³

Ein Grundproblem der „relevanten Ekklesiologie“ in Asien, wie sie von der CCA anvisiert wird, liegt somit in der Verhältnisbestimmung zwischen den historischen christlichen Kirchen und den sozialen Aktionsgruppen, zwischen dem ausdrücklichen Bekenntnis zu Jesus Christus und der (oft unter ganz anderen Namen erfolgenden) Partizipation an dem, was jeweils als Gottes geschichtliches Heilshandeln identifiziert wird.⁴ Wenn Gott mit seinem Heil heute vorrangig im

¹ Vgl. P.NILES 1983, 61.

² Vgl. dazu H.BALZ 1992, 434.

³ ORACION 1990, 13f: „That perhaps is the critical problem: a great many of these people may not believe in Jesus Christ at all. ... It would be misplaced, perhaps even futile, to think that they would exchange their symbols for those of the Christian faith.“

⁴ Die Klärung dieser Verhältnisbestimmung ist nicht bloß von theoretischem Interesse; die Virulenz des Problems spiegelt sich innerhalb der CCA (und innerhalb ihrer Mitgliedskirchen) in dem zunehmenden Auseinanderdriften der radikalen politischen Positionen, die allenfalls von einer Minderheit praktisch eingelöst werden, und der überwiegenden kirchlichen Realität, die von diesen Positionen kaum mehr berührt und verändert zu werden scheint. Zu dieser Spannung vgl. z.B. den Bericht des CCA-Generalsekretärs Yap Kim Hao in: CCA 1981, 41f.

Kampf der Armen um Gerechtigkeit zu finden ist und „jede Gemeinschaft, die ehrlich für Gerechtigkeit kämpft“ wirklich auch schon „als eine ekklesiale Gemeinschaft angesehen werden sollte“⁵ – welchen Stellenwert hat dann das Bekenntnis zu Jesus Christus? L.Oracions Behauptung, daß nur das bewußte Bekenntnis zu Jesus Christus dem Kampf um Gerechtigkeit die nötige spirituelle Fundierung verschaffen könne,⁶ dürfte erneut auf eine christliche Selbstüberschätzung hinauslaufen. Realistischer ist da wohl die Annahme seines Landsmanes Nemesio Prudente, daß nämlich „die Völker der Welt, vor allem die ausgebeuteten und unterdrückten, fortfahren werden, für ein gerechtes und würdiges Leben und für eine egalitäre Gesellschaft zu kämpfen – mit oder auch ohne die Kirche.“⁷ Nur: Wozu dann noch Kirche? Der extrovertierte, ganz nach außen zur 'Welt' hin orientierte ekklesiologische Ansatz, wie er von der CTC vertreten wird, scheint auf diese Frage noch keine befriedigende Antwort zu haben. Die Aussagen zur Kirche als der sichtbaren Gemeinschaft der Glaubenden verharren im Gestus einer prophetischen *Kritik* an den bestehenden Kirchen; für eine positive *Begründung* von Kirche bieten sie kaum Anhaltspunkte.

2.4.2. Christologie

Dieselbe missionarisch-extrovertierte, ganz an Gottes präsentischer Gegenwart in der Welt interessierte Perspektive, die die ekklesiologischen Überlegungen in Asien prägt, kennzeichnet auch die Christologie. Das kann nicht anders sein, denn es ist ja der Weg Jesu, der der Kirche ihren eigenen Weg vorzeichnet.¹ Auch die Frage nach Jesus Christus wird darum nicht etwa von der klassischen christologischen Frage nach seiner Person her aufgerollt. Im Vordergrund steht vielmehr die Frage nach dem Weg und dem gegenwärtigen Ort seiner Mission. Schon D.T.Niles bezeichnete das bloße Insistieren auf Jesus Christus als dem 'einen Wort Gottes' (gemäß der Barmer Theologischen Erklärung) als ein Ausweichmanöver vor der in Asien gegenwärtig viel brennenderen Frage, wo er denn heute in Asien zu finden sei.² Diese Frage nach dem Ort der Gegenwart Jesu Christi war bei D.T.Niles allerdings noch von den christologischen Prämissen

⁵ ORACION 1989, 10: „From the perspective of the theological position we are seeking to articulate any community that genuinely struggles for justice, and pursues it as a matter of their right to be human, and seeks to enhance that humanity in truth and in love ought to be considered as an ecclesial community.“

⁶ ORACION 1989, 10.

⁷ Nemesio Prudente (in: CCA-URM (Hg) 1977, 143): „I believe nevertheless, that the peoples of the world, especially the exploited and the oppressed, shall continue to fight for a just and decent life, for an egalitarian society – with or without the church.“

¹ Vgl. hierzu PERERA 1987, 8: „Why is a prior option on behalf of the people necessary? It is necessary and vital because Jesus Christ opted for the people and it is that option which shaped and determined his ministry...“

² D.T.NILES 1963, 22: „The issue in debate, however, is 'Where is He?'“

des 'christozentrischen Universalismus' umgriffen; in der Studienarbeit der CTC hingegen wird diese Frage nach dem Ort Jesu der christologischen Frage nach seiner Person und seinem Wesen zusehends gleich- oder gar vorgeordnet: Der Ort Jesu sei von jeher „bei den Armen, den politisch Unterdrückten, ökonomisch Ausgebeuteten, sozial Marginalisierten und kulturell Benachteiligten“ gewesen, darum sei auch nur in solidarischer Gemeinschaft mit diesen Armen weiterer Aufschluß über seine Person zu gewinnen.³ Auch hier macht sich nun aber neben der sozialen und politischen die erwähnte religiöse Ortsverschiebung bemerkbar: Während als Triebkräfte der 'asiatischen Revolution' immerhin noch bestimmte christliche Motive und Traditionen auszumachen waren, spielt die christliche Tradition im Überlebens- und Befreiungskampf der asiatischen Armen insgesamt eine ganz nebensächliche Rolle.⁴ Die theologische Privilegierung der asiatischen Armen – bei ihnen soll die Wahrheit Jesu Christi zu finden und zu erkennen sein! – stützt sich somit allein auf die Strukturanalogie, die zwischen ihrer heutigen Bedrückungssituation und der Bedrückungssituation der palästinischen Armen gesehen wird, denen damals Jesu Mission galt. Unter Berufung auf diese Strukturanalogie werden die asiatischen Armen in eine unmittelbare Nähe zur biblischen Geschichte und auch zur biblischen Glaubens- und Heilserfahrung gerückt, und diese Identifizierung schafft eine Verbindlichkeit, die stärker ist als jeder explizit christliche Traditionszusammenhang. „Ohne weiteres können wir eine Parallele – wenn nicht sogar eine Identität – erkennen zwischen der Erfahrung derer, die heute gegen Ungerechtigkeit und alle Formen von Knechtschaft kämpfen und denen, die in biblischer Zeit ein ähnliches Schicksal erfuhren, von der Genesis durch die ganze Offenbarung hindurch.“⁵ Hat die spezifische jüdisch-christliche Tradition, in die das biblische Zeugnis vom Messias Jesus eingebunden ist, dann aber noch etwas eigenes einzubringen in den gegenwärtigen Kampf der Armen, kann sie noch etwas sagen, was die Armen sich aufgrund ihrer eigenen Erfahrung mit dem *Christus praesens* nicht schon selbst sagen können? Ähnlich wie bei der Ekklesiologie bleiben auch hier manche Fragen offen.

³ CCA-CTC (Hg) 1987a, 1. Vgl. dazu: PARK 1988, 13; CCA-CTC (Hg) 1987b, 55 und 67.

⁴ Was die 'Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen' (EATWOT) im Schlußdokument ihrer Konferenz 1981 in Neu Delhi global feststellte (in: BERTSCH (Hg) 1990, 120), gilt recht eigentlich von Asien: Der historische „Aufbruch der Dritten Welt“, sprich: der „Aufbruch der ausgebeuteten Klassen, marginalisierten Kulturen und gedemütigten Rassen“, ist „der Aufbruch einer Welt, die nicht christlich ist.“

⁵ ORACION 1990, 6: „We can readily see a parallel – if not an identity – between the experience of those who struggle against injustice and all forms of slavery now and those who experienced a similar fate in biblical times – from Genesis all through the Revelation.“ Für Oracion folgt daraus: „Therefore, the *first and primary* task of the Christian Church in Asia at this present hour is to *identify* itself with the struggles of the poor, the oppressed, the exploited, the marginalized for justice and genuine humanity, and to take up their struggle“ (ebd.; Hervorhebungen von mir).

2.4.3. Politische Vision

Als Tendenz der jüngeren theologischen Diskussion in der CCA sind wir immer wieder auf die außerordentlich starke theologische Gewichtung der asiatischen Armen und ihres Kampfes um Befreiung und Menschenwürde gestoßen. Diese Gewichtung war uns verständlich geworden als Ausdruck des Protestes gegen die faktische Nichtung des 'Volkes' in der tagtäglichen politischen Realität Asiens. Allerdings ist auch von asiatischer Seite schon die selbstkritische Warnung zu hören, nicht umgekehrt in eine unrealistische Romantisierung (oder gar Divinisierung) dieses 'Volkes' zu verfallen.¹ Das damit angezeigte Problem spielte schon in die ekklesiologische und christologische Thematik hinein. Besonders virulent wurde es aber in der Diskussion um die 'politische Vision' der CCA. Hier kam es zu einem heftigen Streit über das Verhältnis von 'Volksbewegung' und 'Ideologie'. Es ging um die Frage, ob sich die eigene 'politische Vision' an gesellschaftspolitischen Theorien (bzw. Ideologien) orientieren sollte, oder ob sie ausschließlich auf die spontane Dynamik der Volksbewegungen setzen sollte.²

Gegenüber der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, deren politische Analysen bekanntlich von einem marxistischen Gesellschaftsmodell ausgehen und die von daher auch den Volksbegriff soziologisch klarer zu beschreiben vermag, wirkt die asiatische Theologie ja vergleichsweise theoriefeindlich. Dies liegt nicht zuletzt an den schlechten Erfahrungen, die in vielen Teilen Asiens gleichermaßen mit kapitalistischen wie mit sozialistischen Regierungsformen und Ideologien gemacht wurden. Zwar gibt es insbesondere auf den Philippinen eine ganze Reihe von Theologen und Theologinnen, die sich stark an den lateinamerikanischen Ansätzen orientieren. Die koreanische Minjung-Theologie hingegen ist gegenüber einer Suche nach alternativen Gesellschaftstheorien sehr skeptisch. In fundamentaler Kulturkritik setzt sie, wie wir gesehen haben, ganz auf die Kraft der 'messianischen Volksbewegungen' in Asien: Auch ohne intellektuelle Theoriebildung würden diese ihre eigene, ganz eigenständige politische und kulturelle Kraft entfalten und könnten gerade dadurch eine alternative, humanere Gesellschaft schaffen. Die Kontroverse im CTC-Studienprozeß über den Stellenwert gesellschaftstheoretischer Modelle und Konzepte führte am Ende zwar dazu, die Notwendigkeit gesellschaftstheoretischer Arbeit für den politischen Kampf durchaus zu bejahen. Die im Studienprozeß vorgelegten Analysen blieben in soziologischer und politischer Hinsicht aber doch meist sehr grob. Preman Niles resümierte: Es sei zwar gelungen, die Kategorie 'Volk' als eine geschichtli-

¹ So z.B. M.Takenaka (zit. in: CCA 1981, 40f und CCA-CTC (Hg) 1987a, 6) und K.C. Abraham (in: CCA-CTC (Hg) 1983a, 112).

² Diese Auseinandersetzung prägte die CTC-Konsultation 1982 in Hong Kong, die den Studienprozeß zum Thema 'Faith, Ideology, Culture and Political Vision' eröffnete. Vgl. dazu die Berichte von P.Niles (in: CCA-CTC (Hg) 1983a, 1-17) und F.Cariño (in: CCA-CTC (Hg) 1987a, 45-50).

che und kulturelle Größe einigermaßen klar zu erfassen; als politische Größe sei dieser Begriff aber doch noch recht unklar geblieben.³

Man wird wohl festhalten dürfen: Ein Gesellschaftsschema, das im wesentlichen nur die Polarität von Minjung/Nicht-Minjung oder von Herrscher/Unterdrückte kennt,⁴ mag in einer konkreten Konfliktstellung hilfreich sein; auf Dauer wird es zur Erfassung der gesellschaftlichen Realitäten in Asien aber kaum ausreichen. So ist es nicht überraschend, daß auch aus den Reihen junger koreanischer Theologen inzwischen zunehmend Kritik am idealistischen und mystifizierenden Minjung-Verständnis der eigenen Lehrer kommt und die Forderung nach verstärkter politischer Theoriebildung erhoben wird.⁵

³ P.Niles (in: CCA-CTC (Hg) 1983a, 7): „In the whole conversation ... it was clear that we could speak of the category of 'people' or '*minjung*' historically for there is a shared historical experience. We could also speak of 'people' in cultural terms for there is an identifiable culture... But we still need to clarify 'people' as a political category.“

⁴ L.ORACION (1987, 13) beispielsweise spricht von „two classes of humanity: The people and their oppressors.“ Vgl. dazu die an die Minjung-Theologie gerichteten Anfragen von Chr. LIENEMANN-PERRIN 1986 (ausführlicher in: LIENEMANN-PERRIN 1992, 421f u.ö.).

⁵ KWON 1991, 17: „...minjung theology has not met (or has not attempted to meet) the demand of Christian activists for theoretical tools by which to analyze and comprehend the socio-political realities.“ Vgl. auch: KRÖGER 1992, 85 und 144 Anm. 21; CHAI 1991, 200.