

Aufbruch der Dritten Welt

Der Weg der ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen

[EATWOT]

Volker Küster

1. Konferenzakten: *Sergio Torres/Virginia Fabella* (Hg.), *The Emergent Gospel. Theology from the Developing World*. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, August 5–12, 1976, XXIII + 275 S. Chapman London 1978. – *Kofi Appiah-Kubi/Sergio Torres*, *African Theology en Route*. Papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17–23, 1977, Accra, Ghana, X + 214 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1979. – *Virginia Fabella* (Hg.), *Asia's Struggle for Full Humanity. Towards a Relevant Theology*. Papers from the Asian Theological Conference, January 7–20, 1979, Wennappuwa, Sri Lanka, VI + 202 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1980. – *Sergio Torres/John Eagleson* (Hg.), *The Challenge of Basic Christian Communities*. Papers from the International Ecumenical Congress of Theology, February 20–March 2, 1980, Sao Paulo, Brazil, VII + 283 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1988³. – *Virginia Fabella/Sergio Torres* (Hg.), *Irruption of the Third World*. Challenge to Theolo-

Verkündigung und Forschung

37. Jg. Heft 2, S. 45–67

ISSN 0342-2410

© Chr. Kaiser, 1992

45

gy. Papers from the Fifth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, August 17–29, 1981, New Delhi, India, VII + 280 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1983. – *Dies./Ders.* (Hg.), *Doing Theology in a Divided World*. Papers from the Sixth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, January 5–13, 1983, Geneva, Switzerland, XIX + 218 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1985. – K. C. *Abrabam*, *Third World Theologies*. Commonalities and Divergences. Papers and Reflections from the Second General Assembly of the Ecumenical Association of Third World Theologians, December 1986, Oaxtepec, Mexico, XIX + 216 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1990. – *Herausgefordert durch die Armen*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1986 (Theologie der Dritten Welt 13), 229 S. Herder Freiburg/Basel/Wien 1990.

In den Anmerkungen werden angezeigt:

2. EATWOT-Kommissionen: *Virginia Fabella/Mercy Amba Oduyoye* (Hg.), *With Passion and Compassion*. Third World Women Doing Theology. Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians, XV + 192 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1990⁴. – *Virginia Fabella/Sun Ai Lee Park* (Hg.), *We Dare to Dream*. Doing Theology as Asian Women, X + 156 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1989.

3. Literatur zu EATWOT: *Giancarlo Collet* (Hg.), *Theologien der Dritten Welt*. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche (NZM S 37), 359 S. Immensee 1990. – *Deane William Ferm*, *Third World Liberation Theologies*. An Introductory Survey, IX + 150 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1987². – *Ders.* (Hg.), *Third World Liberation Theologies*. A Reader, IX + 386 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1987. – *Ders.*, *Profiles in Liberation*. 36 Portraits of Third World Theologians, 193 S. Twenty-Third Publications Mystic/Connecticut 1988.

4. Sammelwerke: *Rosino Gibellini*, *The Liberation Theology Debate*, VI + 120 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1988. – *Alfred T. Hennelly* (Hg.), *Liberation Theology: A Documentary History*, XXVI + 547 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1990. – *Jacques Van Nieuwenhove/Berma Klein Goldewijk* (Hg.), *Popular Religion, Liberation and Contextual Theology*. Papers from a congress (January 3–7, 1990, Nijmegen, the Netherlands) dedicated to Arnulf Camps OFM (KTC 8), VII + 254 S. J. H. Kok Kampen 1991. – *Vinay Samuel/Chris Sugden* (Hg.), *Der ganze Christus für eine geteilte Welt*. Evangelikale Christologie in der Zwei-Drittel-Welt, 283 S. Vlg der Ev.-Luth. Mission Erlangen 1987. – *Gayraud S. Wilmore/James H. Cone* (Hg.), *Black Theology*. A Documentary History, 1966–1979, IX + 657 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1990⁷.

5. Veröffentlichungen einzelner EATWOT-Theologen: *O. Bimwenyi-Kweshi*, *Alle Dinge erzählen von Gott*. Grundlegung afrikanischer Theologie (Theologie der Dritten Welt 3), 180 S. Herder Freiburg/Basel/Wien 1987². – *Leonardo Boff*, *Kirche: Charisma und Macht*. 285 S. Patmos Düsseldorf 1985. – *Allan Boesak*, *Schreibe dem Engel Südafrikas*. Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes, 158 S. Kreuz Stuttgart 1988. – *Frank Chikane*, *Mein Leben gehört nicht mir*. Autobiographische Skizzen, Vlg der Ev.-Luth. Mission Erlangen 1990. – *James H. Cone*, *A Black Theology of Liberation*. Twentieth Anniversary Edition, XX + 214 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1990. – *Ders.*, *Für mein Volk*. Schwarze Theologie und schwarze Kirche, 271 S. Edition Exodus Freiburg/Schweiz 1987. – *Ders.*, *Zeugnis und Rechenschaft*. Christlicher Glaube in Schwarzer Kirche [*My Soul Looks Back*, Orbis Books Maryknoll, New York 1991²], 187 S. Edition Exodus Freiburg/Schweiz 1988. – *Ders.*, *Martin & Malcolm & America*, XV + 358 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1991. – *J. Severino Croatto*, *Die Bibel gehört den Armen*. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik (ÖEh 5), 100 S. Kaiser München 1989. – *Kwesi A. Dickson*, *Theology in Africa*, IX + 243 S. Orbis Books Maryknoll, New York

1984. – *Enrique Dussel, Herrschaft und Befreiung*. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, 267 S. Edition Exodus Freiburg/Schweiz 1985. – *Ders., Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika*, 435 S. Grünewald Mainz 1988. – *Ders., Prophetie und Kritik*. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika, 157 S. Edition Exodus Freiburg/Schweiz 1989. – *Gustavo Gutierrez, Die historische Macht der Armen* (Fundamentaltheologische Studien 11), 204 S. Kaiser/Grünewald München/Mainz 1984. – *Ders., Aus der eigenen Quelle trinken*. Spiritualität der Befreiung (Fundamentaltheologische Studien 12), 151 S. Kaiser/Grünewald München/Mainz 1986. – *Ders., Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob* (Fundamentaltheologische Studien 15), 154 S. Kaiser/Grünewald München/Mainz 1988. – *Marianne Katoppo, mitleiden – mithandeln*. Theologie einer asiatischen Frau [*Compassionate and Free. An Asian Woman's Theology*, Orbis Books Maryknoll, New York 1989³], 116 S. Vlg der Ev.-Luth. Mission Erlangen 1981. – *John S. Mbiti, Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum*, 212 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1987. – *Mercy Amba Oduyoye, Wir selber haben ihn gehört*. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika [*Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa*, Orbis Books Maryknoll, New York 1986], 228 S. Edition Exodus Freiburg/Schweiz 1988. – *Aloysius Pieris, An Asian Theology of Liberation* (Faith Meets Faith Series), XV + 144 S. Orbis Books Maryknoll, New York 1988. – *Ders., Liebe und Weisheit*. Begegnung von Christentum und Buddhismus [*Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Orbis Books Maryknoll, New York 1988], 203 S. Grünewald Mainz 1989. – *Gabriel M. Setiloane, Der Gott meiner Väter und mein Gott*. Afrikanische Theologie im Kontext der Apartheid, 122 S. Hammer Wuppertal 1988.

A.

Die Vorgeschichte der EATWOT ist wiederholt nachgezeichnet worden und soll hier nicht erneut aufgerollt werden.¹ Die Bemühungen um eine trikontinentale ökumenische Begegnung von Theologen aus der Dritten Welt resultierten 1976 in einem „Ökumenischen Dialog von Dritte-Welt-Theologen“ in Daressalam/Tansania, der gleichzeitig zur Gründungsversammlung von EATWOT wurde. Am Ende dieser Tagung beschlossen die Teilnehmer ein auf fünf Jahre projektiertes intensives Konsultationsprogramm. Die in Daressalam geleistete erste Bestandsaufnahme sollte in drei Kontinentalkonferenzen vertieft werden. Die Panafrikanische Konferenz tagte 1977 in Accra/Ghana, aus ihr ging die Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen (EAAT) hervor. Auch die Asiaten gründeten anlässlich ihrer Konferenz in Colombo/Wennappuwa in Sri Lanka eine theologische Vereinigung (EFTA). Diese erste Asiatische Theologische Konferenz (ATC) hatte inzwischen zwei Folgekonferenzen, in Hong Kong (1984) und Suanbo/Südkorea (1989).² Die Lateinamerikaner kamen 1980 in Sao Paulo/Brasilien zusammen. Auf der ersten Vollversammlung 1981 in New Delhi wurde mit der Auswertung der vorangegangenen Kontinentalkonferenzen die erste Phase des EATWOT-Prozesses abgeschlossen.³ 1983 trafen in Genf EATWOT-Ver-

¹ Vgl. O. Bimwenyi-Kweshi, *The Origins of EATWOT*, in: *Voices from the Third World* 4, 2/1981, 19–26 [Bimwenyi, heute Generalsekretär der zairischen Bischofskonferenz und einer der Initiatoren des EATWOT-Prozesses, hat anscheinend in seinem weiteren Verlauf keine Rolle mehr gespielt; in dt. Sprache vgl. seine Doktorarbeit „Alle Dinge erzählen von Gott“]; S. Torres, *Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen*, in: Herausgefordert durch die Armen, 9–25, bes. 9–12; A. Camps, *Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1988: ein komplizierter Bruch*, in: G. Collet, 183–200, bes. 183–186.

² Vgl. *Theologie im Kontext* 6, 1/1985, 154–156 und 11, 2/1990, 134f.

³ Für die Phase Daressalam – New Delhi vgl. a. E. Kamphausen, *Eigenständigkeit und Dia-*

treter zu einer Dialogkonferenz mit westlichen Theologen zusammen. Die zweite Vollversammlung in Oaxtepec/Mexico 1986 fragte im Rahmen der Evaluierung der Arbeit der ersten Dekade nach Gemeinsamkeiten, Unterschieden und befruchtendem Austausch zwischen den Dritte-Welt-Theologen.⁴ Im Januar 1992 wurde in Nairobi/Kenia die Dritte Vollversammlung unter dem Thema „Schrei nach Leben – Die Spiritualität der Dritten Welt“ abgehalten.⁵

EATWOT ist ein *informeller* Zusammenschluß von Dritte-Welt-Theologen. Ihre Gründungsmitglieder sind nicht gewählt, sondern von den Initiatoren zur Mitarbeit eingeladen worden; nach diesem Berufungsprinzip wird auch heute noch verfahren. Dabei ist EATWOT schnell zu einem Forum der führenden Dritte-Welt-Theologen geworden. Sie gehören überwiegend einer Generation an, die geprägt ist von den Erfahrungen der Dekolonisierung bzw. der Integration ihrer Länder in die vom Ost-West-Konflikt bestimmte Weltordnung nach dem 2. Weltkrieg. Als Vertreter einer religiösen Bildungselite, die in aller Regel zumindest Teile ihrer Ausbildung in den Zentren der Ersten Welt absolviert haben, sind sie sozial einer meist schmalen „Mittelschicht“ zuzurechnen. Angesichts der Herausforderungen ihrer sich in einem rapiden Umbruch befindlichen Gesellschaften wurde die von ihnen internalisierte traditionelle Theologie von einer Relevanzkrise erschüttert. Das koloniale Erbe ihrer Kirchen machte sie zudem verdächtig. Biographisch provozierte diese Erfahrung eine Identitätskrise ihrer christlichen Existenz, sie mußten ihren gesellschaftlichen Standort neu legitimieren, gerade auch theologisch. EATWOT kann daher als theologische Emanzipationsbewegung verstanden werden.⁶

„Die europäischen und nordamerikanischen Theologien dominieren heutzutage in unseren Kirchen und stellen eine Weise kultureller Beherrschung dar. Man muß sie als aus der log. Zum Weg kontextueller Befreiungstheologien in Süd und Nord, in: ÖR 31, 1982, 205–222.

⁴ In dem Band „Herausgefordert durch die Armen“ sind die Schlußdokumente der ersten sieben Konferenzen zusammengestellt und jeweils von einem der Konferenzteilnehmer eingeleitet. Der schon erwähnte Beitrag von S. Torres und ein Artikel von G. Evers zur Rezeption in Europa, sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis, machen ihn zu einer vorzüglichen Einführung in die EATWOT-Theologie. Mit „Theologien der Dritten Welt“ hat eine katholische Forschergruppe unter der Federführung von G. Collet ein exzellentes Kompendium vorgelegt. Die Darstellung des EATWOT-Prozesses und der daraus entwickelten Theologie wird ergänzt durch Abrisse afrikanischer, asiatischer und lateinamerikanischer Theologiegeschichte und Abhandlungen zu den wichtigsten Theorien zur Verhältnisbestimmung von Mission und Kultur (Akkommodation/Kontextuelle Theologie/Inkulturation). Vgl. ferner den von J. van Nieuwenhove/B. Klein Goldewijk herausgegebenen Konferenzband zu Ehren von Arnulf Camps, einem der besten europäischen EATWOT-Kenner.

⁵ Nähere Einzelheiten waren bei Redaktionsschluß noch nicht bekannt.

⁶ Um die Hebung biographischen Materials hat sich vor allem D. W. Ferm verdient gemacht. In „Third World Liberation Theologies. An Introductory Survey“ gibt er historisch-theologiegeschichtliche Einführungen zu den drei Kontinenten und stellt die Protagonisten in knappen biographisch-theologischen Skizzen vor. Ergänzt wird dieser Band durch einen Reader mit zentralen Aufsätzen der porträtierten Theologen. 1988 hat Ferm dann mit „Profiles in Liberation“ die biographisch-theologische Methode ganz in den Vordergrund gestellt.

Situation dieser Länder erwachsen verstehen und kann sie deshalb nicht unkritisch übernehmen, ohne daß wir die Frage ihrer Bedeutung im Kontext unserer Länder stellen.“⁷

EATWOT ist ein aus Dritte-Welt-Initiative erwachsener *Süd-Süd-Dialog*. Das Genfer Dialogtreffen ist im Grunde Episode geblieben.⁸ In finanzieller Hinsicht jedoch bleibt EATWOT auf westliche Unterstützung angewiesen.

Bisher wurde in Fünf-Jahres-Zyklen an Programmschwerpunkten gearbeitet. Die Geschäfte werden von einem gewählten Präsidium mit Exekutivsekretär und einer Gruppe regionaler Koordinatoren geführt. Diese Organisationsstruktur ist auf die *konziliare* Verfahrensweise abgestimmt, die großen Konferenzen durch nationale und regionale Treffen vorzubereiten, um den EATWOT-Prozeß auf einer möglichst breiten Basis anzusiedeln.

Gegenstand dieser Rezension sind in erster Linie die sieben bislang erschienenen Konferenzbände.⁹ Während sich die bisherigen Arbeiten zum Thema überwiegend auf die Schlußdokumente stützen¹⁰, werde ich verstärkt einzelne Beiträge heranziehen.¹¹

Noch ein Wort zum Begriff „Dritte Welt“, dessen Gebrauch auch unter EATWOT-Theologen selbst umstritten war. Er „bezieht sich auf die Länder außerhalb der industrialisierten kapitalistischen Länder Europas, Nordamerikas, Japans, Australiens und Neuseelands [Erste Welt] und der sozialistischen Länder Europas einschließlich der UdSSR [Zweite Welt]“¹². EATWOT will die Verwendung dieses Begriffs *programmatisch* verstanden wissen. Sie versteht sich als Sprachrohr der armen und unterdrückten Volksmassen ihrer Länder, die von der „Rückseite der Geschichte“ aufbrechen, um ihre Rolle als Subjekte der Geschichte zu reklamieren. S. Torres sprach daher in Bezug auf Daressalam in Anlehnung an Fr. M. D. Chenu auch vom „Bandung der Theologie“.¹³ Dies ist ein Indiz für das politische Selbstverständnis eines Großteils der EATWOT-Theologen, die am nationalen Aufbau mitwirken wollen. Die Begegnung mit säkularen Emanzipationsbewegungen hat sie in ihrem theologischen Paradigmenwechsel

⁷ Schlußdokument von Daressalam, in: Herausgefordert, 43.

⁸ Die europäische Diskussion im Vorfeld von Genf, aber auch weiterführende Initiativen dokumentiert G. Evers in seinem Artikel „Rezeption der EATWOT-Theologie in Europa“, in: Herausgefordert, 201–224 [= Collet, 315–333].

⁹ Der EATWOT-Prozeß zeigt einen deutlichen Trend zur Diversifizierung, der dem Außenstehenden den Überblick zunehmend erschwert. Die Arbeiten der Kommissionen (Kirchengeschichte, Frauen, Theologie) und regionalen Zusammenschlüsse sind – wenn überhaupt – oft nur schwer zugänglich publiziert. Eine gewisse Ausnahme bildet dabei die Frauenkommission (vgl. u. S. 61 Anm. 39).

¹⁰ Vgl. z. B. die Beiträge von Camps, Amstutz und Collet, in: Collet; z. T. anders W. Wille, Zum Weg der „Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“, in: ÖR 28, 1979, 138–153.

¹¹ Die Übersetzungen der Zitate aus den englischen Texten sind, soweit nicht anders gekennzeichnet, von mir.

¹² S. Torres in: Herausgefordert, 33.

¹³ Vgl. L. Boff/V. Elizondo (Hg.), Theologies of the Third World. Convergences and Differences (Concilium 199), Edinburgh 1988, 108. Die afro-asiatische Konferenz von Bandung 1955 gilt als Auftakt der Blockfreienbewegung.

beeinflusst. Das Entstehen demokratischer Strukturen, das aufkeimende Nationalbewußtsein und die damit einhergehende kulturelle Renaissance bestimmen gleichermaßen die theologische Tagesordnung. Mit ihrem Anspruch auf eine Beteiligung bei der Gestaltung der Zukunft ihrer Länder treten sie oft in Konkurrenz zu ebenfalls westlich geschulten „abhängigen“ bürokratischen und militärischen Eliten, die von den Machtzentren kooptiert wurden und an der Ausbeutung ihrer Völker partizipieren.

Der EATWOT-Prozeß ist der konsequente Versuch, eine Theologie im Kontext der Dritten Welt zu entwerfen. Als gemeinsamer Nenner erwies sich dabei zunächst die Erfahrung von Armut und Unterdrückung in der Dritten Welt, die in einer dependenztheoretischen¹⁴ Koine beschrieben wird, die die exogenen Faktoren betont und bisher alle Schlußdokumente in unterschiedlicher Intensität geprägt hat. Daressalam bringt das auf die knappe Formel:

„Der Hauptgrund für das moderne Phänomen der Unterentwicklung der Völker der Dritten Welt ist die systematische Ausbeutung ihrer Völker und Länder durch die europäischen Völker.“¹⁵

Dieser anfangs vor allem von den Lateinamerikanern forcierten *sozio-ökonomischen und politischen* „Analyse“ erwuchs in der Betonung der *kulturell-religiösen* Dimension des Kontextes seitens der afro-asiatischen Theologen ein Gegengewicht. Der Versuch, diese beiden Aspekte zu integrieren, bietet sich als Strukturprinzip einer Darstellung des EATWOT-Prozesses an. Dabei verlaufen die Trennungslinien keineswegs nur inter-, sondern auch intrakontinental, so z. B. zwischen Afrikanischer und südafrikanischer Schwarzer Theologie, oder traditioneller Indischer und philippinischer Theologie.

B.

I. *Das akute Evangelium – Gründungsversammlung Daressalam/Tansania 1976*

Zielsetzung des „Ökumenischen Dialogs von Dritte-Welt-Theologen“ in Daressalam war es nach den Worten seines Exekutivsekretärs Sergio Torres (Chile), „systematisch über den Kontext der Theologie in den Ländern der Dritten Welt nachzudenken“ (D 15).¹⁶ Das Schlußkommuniqué der Konferenz benennt drei Arbeitsschritte:

¹⁴ Zur Dependenztheorie vgl. A. Boeckb, Abhängigkeit, Unterentwicklung und Entwicklung: Zum Erklärungswert der Dependencia-Ansätze, in: Handbuch der Dritten Welt I, Hamburg 1982², 133–151.

¹⁵ Herausgefordert, 34.

¹⁶ Eine Auswahl der Referate und Dokumente von Daressalam und Accra ist unter dem Titel „Dem Evangelium auf der Spur“. Theologie in der Dritten Welt (texte 22), hg. v. S. Torres/V. Fabella/K. Appiah-Kuby, Frankfurt 1980, erschienen. Soweit die Texte übersetzt sind, habe ich sie nach dieser Ausgabe zitiert und dies durch das Sigel D vor der Seitenangabe kenntlich gemacht.

- „1. eine sozio-politische und kulturelle Analyse des Hintergrunds jeden Kontinents,
2. eine Beurteilung der kirchlichen Präsenz auf den drei Kontinenten,
3. Bemühungen um einen theologischen Ansatz in der Dritten Welt.“ (D 140)

Die im Konferenzband (*Sergio Torres/Virginia Fabella*, *Emergent Gospel*) veröffentlichten, nach kontinentaler Zugehörigkeit geordneten Beiträge hinterlassen bei der Lektüre noch einen diffusen Eindruck. Eine gemeinsame Linie wird erst im Schlußdokument erkennbar.

*Afrika*¹⁷

Neben der Frage der nationalen (Patrick Masanja/Tansania) und kirchlichen (Patrick A. Kalilombe/Malawi) Eigenständigkeit stand vor allem die Standortbestimmung afrikanischer Theologie zur Debatte.

Am profiliertesten erscheint sicherlich die von Charles Nyamiti (Tansania) als „militante Schule“ klassifizierte Schwarze Theologie als eigene Richtung innerhalb der afrikanischen Theologie. Nyamiti steht dem pastoralen Ansatz dieser Theologen durchaus positiv gegenüber.

„Diese Bewegung gehört daher in jede afrikanische Theologie und verdient den Respekt, das Interesse und die Unterstützung nicht nur der afrikanischen Theologen, sondern aller, die an Recht und Freiheit des Menschen interessiert sind“ (D 31).

Er warnt jedoch gleichzeitig vor „unangemessenem Provinzialismus“ (ebd.). Die Südafrikaner dürfen bei allem berechtigten Engagement für politische und soziale Befreiung nicht das Projekt einer Afrikanischen Theologie aus den Augen verlieren, „die [auch] für die anderen Teile unseres Kontinents paßt“ (ebd.). Nyamiti plädiert für einen „Dialog zwischen der afrikanischen, symbolischen Mentalität und dem modernen, rationalistischen Denkstil; [denn] eine mythologische Theologie taugt nicht für die afrikanische Elite und kann mit den Problemen des modernen Afrika nicht fertig werden“ (D 24).

Für Manas Buthelezi (Südafrika) ist die Schwarze Theologie ein Beispiel für einen *anthropologischen* Ansatz, der nach den Subjekten der Theologie in ihren konkreten Lebenszusammenhängen fragt. Er grenzt sie damit von einem *ethnographischen* Ansatz ab, der mehr an der kulturell-religiösen Dimension des afrikanischen Kontextes orientiert ist.

*Allan Boesak*¹⁸ (Südafrika) klassifiziert die Schwarze Theologie als eine Befreiungstheologie, für die Befreiung das Evangelium Jesu Christ *ist*. Schwarze Theologie hat eine lange Tradition. „Schwarze haben das Christentum und die biblische Botschaft immer auf ihre besondere Weise verstanden“ (135). Wie sein

¹⁷ Wenn in diesem Zusammenhang von Afrika gesprochen wird, ist immer das Afrika südlich der Sahara gemeint.

¹⁸ Zitiert nach der etwas umfangreicheren deutschen Fassung, in: *Theologie im Konfliktfeld Südafrika. Dialog mit Manas Buthelezi* (Studien zur Friedensforschung 15), hg. v. I. Tödt, Stuttgart/München 1976, 133–159. Von A. Boesak (geb. 1946) erschien 1988 „Schreibe dem Engel Südafrikas“, eine kursorische Auslegung der Johannesapokalypse vor dem Hintergrund seiner südafrikanischen Erfahrung.

Landsmann Buthelezi versteht auch Boesak Schwarze Theologie dezidiert als afrikanische Theologie.

„Das Evangelium in Begriffen traditionaler Kultur beziehungsweise innerhalb des Kontextes einer gegebenen Situation auszudrücken, muß sich nicht notwendiger Weise widersprechen“ (148).

Scharfe Kritik übt Boesak an J. H. Cone, dem er vorwirft, daß er Gott einzig für die schwarze Erfahrung beansprucht.

„Schwarze Theologie ist Theologie der Befreiung in der Situation des Schwarzseins. Für Schwarze ist sie die einzig legitime Weise, Theologie zu treiben, *aber nur im Rahmen der Theologie der Befreiung* [in ihren unterschiedlichen kontextuellen Ausprägungen]“ (154).

Insgesamt bleiben die afrikanischen Beiträge eher im konzeptionellen Bereich. Das breite Spektrum afrikanischer Kultur und Weltanschauung kommt nur als Postulat vor, konkrete Einzelstudien fehlen. Der Richtungsstreit zwischen der Schwarzen Theologie und der an der kulturell-religiösen Dimension orientierten Afrikanischen Theologie klingt nur sehr verhalten an, sowohl Nyamiti als auch Buthelezi und Boesak betonen die Einheit.

Asien

Für Carlos H. Abesamis (Philippinen) bedeutet „*Theologie treiben*“, über „die gegenwärtige Lebenssituation des Menschen“ im Licht des Glaubens (112) bzw. im „Kontext der Heilsgeschichte“ (123) nachzudenken. Er sieht sich darin in Einklang mit dem ursprünglichen Interesse des Christentums „an Lebenserfahrung und Ereignissen, in denen unsere religiösen Vorfahren Gottes Rettungstaten erkannten“ (112).

Im Idealfall kommen die Theologen aus dem Volk selbst. Dem professionell ausgebildeten „Theologen“ käme dann die Rolle des *Technikers* zu, der bestimmte handwerkliche Fähigkeiten in den Dienst dieser wahren Theologen stellt.

„Meine aufrichtige Hoffnung ist, daß wir Theologen aus der Mittelklasse in der Dritten Welt die nötige Aufgabe des Übergangs erfüllen und dann den Weg frei machen für die wahren Theologen des Volkes. Uns kommt es zu, uns mehr und mehr zurückzuziehen“ (116).

D. S. Amalorpavadass und J. Russel Chandran (beide Indien) sehen übereinstimmend in der multireligiösen Präsenz und der desolaten sozialen Lage die zentralen Herausforderungen an eine zukünftige indische Theologie. Der theologiegeschichtliche Beitrag von Chandran zeigt dabei auf eindrucksvolle Weise die lange Tradition einer eigenständigen indischen Theologie.

Indien mit seiner großen theologischen Tradition und die Philippinen mit ihrer überwiegend katholischen Bevölkerung repräsentieren beide selbstbewußte Christentümer, die die asiatische Selbstdarstellung eindeutig dominieren. Zugleich markieren die traditionell stark an den kulturell-religiösen Aspekten ihres Kontextes interessierte Indische Theologie und die mehr an den sozio-ökonomischen und politischen Realitäten orientierte philippinische Theologie auch die beiden Extrempositionen asiatischer Theologie.

Lateinamerika

Die Lateinamerikaner sind mit zwei theologiegeschichtlichen Beiträgen vertreten: *Enrique Dussel*¹⁹ für den katholischen und *Beatriz Melano Couch* (beide Argentinien) für den protestantischen Bereich. *Gustavo Gutiérrez*²⁰ (Peru) sieht in seiner Gegenüberstellung von *Befreiungstheologie* und *progressiver Theologie* den entscheidenden Unterschied in ihrem jeweiligen sozialen Standort.

„Traditionelle wie progressive Theologie bestehen in Lateinamerika als die Theologie der konservativen bzw. liberalen Sektoren der herrschenden Klasse. Der Ort der Befreiungstheologie sind die einfachen Leute, die versuchen, ihre eigene Geschichte zu bestimmen und ihre Hoffnungen und ihren Glauben an den armen Christus in ihren Bemühungen um Befreiung auszudrücken“ (242).

Die drei lateinamerikanischen Beiträge bieten im tri-kontinentalen Vergleich sicherlich das Bild größter Geschlossenheit. Die Zusammenarbeit in gesellschaftswissenschaftlich und theologisch orientierten Gremien hat hier eine gemeinsame Geschichte geschaffen, die in Afrika und Asien erst beginnt.

II. Christliches Engagement im heutigen Afrika – Aufgaben einer werdenden afrikanischen Theologie – Panafrikanische Konferenz Accra/Ghana 1977

Neue Perspektiven

Unter dieser Überschrift werden im Afrikaband (*Kofi Appiah-Kubi/Torres*, African Theology), neben der Frage eines Neuansatzes in der Missionsgeschichtsschreibung aus der Perspektive der Afrikaner selbst (*Ogbu Kalu/Nigeria*), erneut die Eigenständigkeit der afrikanischen Kirchen (*Kalilombe*) und die Standortbestimmung afrikanischer Theologie (*Gabriel M. Setiloane*²¹/*Botswana*; *José B. Chipenda/Angola*; *Ngindu Mushete/Zaire*) thematisiert.

Mushete unterscheidet drei Strömungen, die die Theologie im modernen Afrika bestimmen. Neben der den innerafrikanischen Grundkonflikt widerspiegelnden Differenzierung in eine an den kulturell-religiösen Fragen orientierte Afrikanische Theologie und die Schwarze Theologie Südafrikas führt er als weite-

¹⁹ *E. Dussel* (geb. 1934), sicherlich einer der profiliertesten Kirchenhistoriker Lateinamerikas, ist Präsident der Kommission für das Studium der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA); vgl. „Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika“ (1988), „Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika“ (1989) und den Aufsatzband „Herrschaft und Befreiung“ (1985).

²⁰ *G. Gutiérrez* (geb. 1928) gilt gemeinhin als Doyen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie; neben seinem seit 1973 in vielen Auflagen erschienenen Klassiker „Theologie der Befreiung“ liegen auf Deutsch inzwischen auch das seine Gedanken zur Spiritualität weiter ausführende „Aus der eigenen Quelle trinken“ (1986), eine Aufsatzsammlung „Die historische Macht der Armen“ (1984) und eine Auslegung des Hiobbuches „Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Hiob“ (1988) vor.

²¹ Vgl. die kleine Sammlung mit Aufsätzen *G. M. Setiloanes* (geb. 1925) „Der Gott meiner Väter und mein Gott“ (1988).

re nicht zu vernachlässigende Größe die Theologie der Missionare an, die in den Kirchen der Dritten Welt ja auch heute noch vorherrscht.

Quellen der Theologie

Mit den biblischen Grundlagen der afrikanischen Theologie befassen sich *John Mbiti*²² (Kenia) und *Kwesi A. Dickson*²³ (Ghana). Ungewöhnlich scharf erscheint Mbitis Kritik an der schwarzen Befreiungstheologie, der er eine solide biblische Argumentation abspricht.

„Diese Vernachlässigung der biblischen Begründung der Theologie der Befreiung in Afrika ist eine sehr beunruhigende Unterlassung, die dringend wiedergutmacht werden muß, wenn dieser Zweig der afrikanischen Theologie nicht seine Glaubwürdigkeit verlieren will“ (D 177f).

Anders als in Daressalam wurde diesmal die Bedeutung der afrikanischen Kultur und Religionen für die Theologie ausführlich erörtert.

*Mercy Amba Oduyoye*²⁴ (Nigeria), optiert für einen „*schöpferischen Synkretismus*“ (D 202). Ein lebendiger christlicher Glaube ist für sie nur denkbar in Interaktion mit afrikanischer Kultur und Weltanschauung.

„Aus dem Wort ‚Synkretismus‘ hat man ein Gespenst gemacht, um alle die zu erschrecken, die sich trauen, christliche Theologie im Kontext anderer Weltanschauungen und Religionen zu betreiben“ (D 208). Aber christliche „Theologie und Praxis haben sich immer mit den religiösen und philosophischen Voraussetzungen der jeweiligen Zeit verbunden“ (ebd.).

Mit der Umwertung des pejorativ besetzten Begriffes Synkretismus hebt sie den Gegensatz zu „Indigenisierung“ auf und macht die beiden Termini gewissermaßen zu Synonymen.

Eine Pionierrolle im Prozeß der Einheimischwerdung mißt Kofi Appiah-Kubi (Ghana) den „Unabhängigen Afrikanischen Kirchen“ bei, für deren Umbenennung in „*Einheimische Afrikanische Kirchen*“²⁵ er votiert.

„Wenn man diese Kirchen „unabhängig“ nennt, klingt das etwas herablassend, so als ob es einen wichtigen Bezugspunkt außerhalb dieser Kirchen gebe“ (D 211).

Die Einheimischen Kirchen haben den größten Zulauf und „bilden schon eine dritte Kraft neben Protestanten und Katholiken“ (D 214). Gründe für ihre Attraktivität sieht Appiah-Kubi in ihrer Spiritualität und ihren Heilungsaktivitäten.

’Zulu Sofola (Nigeria) und Engelbert Mveng (Kamerun) widmen sich dem breiten Spektrum afrikanischer Kultur. Sofola will das Theater nutzen, um afrikanischen Christen ihre Kultur wieder nahe zu bringen. Damit will sie einen Bei-

²² Vgl. *J. Mbitis* (geb. 1931) 1987 erschienenes Werk „Bibel und Theologie im afrikanischen Christentum“.

²³ Vgl. *K. A. Dicksons* (geb. 1929) bisher wichtigstes Buch „Theology in Africa“ (1984).

²⁴ Von *M. A. Oduyoye* (geb. 1934) liegt auf Deutsch der Aufsatzband „Wir selber haben ihn gehört“ (1988) vor.

²⁵ Ich weiche hier von der deutschen Übersetzung mit „bodenständige christliche Kirchen in Afrika“ (D 211) ab.

trag dazu leisten, daß „die kulturelle Renaissance, die . . . [auch] die afrikanische Christenheit erfaßt hat“ (126), nicht ein groteskes Zerrbild aus europäischen und afrikanischen Elementen ergibt. Für Mveng ist die schwarzafrikanische Kunst eine „kosmische Liturgie und religiöse Sprache“. Sie stellt eine dauerhafte Verbindung zwischen Menschen, Kosmos und Gott her.

„Darum sind alle Formen traditioneller Kunst komplementär. Es ist der menschliche Körper, der sie in der liturgischen Feier vereinigt, der Gestik, Wort, Tanz, Musik, Kleidung, Ornamentik, Tätowierung, Schminke, Masken, Architektur, Zeit und Raum zusammenbringt. Durch künstlerischen Ausdruck werden menschliche Wesen zur Seele seelenloser Dinge und die Stimme stimmloser Dinge. Sie werden Erde, Luft, Feuer und Wasser. Sie sind zugleich Körper und Seele, ein Mikrokosmos im Herzen des Makrokosmos“ (141).

Befreiungstrends

Unter diesem Stichwort werden im dritten Teil das Anliegen der afrikanischen Frauen, ein Artikel zum Verhältnis von Kirche und Politik, zwei Beiträge zur Schwarzen Theologie in Südafrika, sowie eine Bewertung der Afrikanischen Theologie von *James H. Cone* aus der Sicht der schwarzen Minderheit der USA zusammengefaßt.

Cone schildert auf eindringliche Weise seine existentiellen Probleme, die er mit seiner *Doppelidentität* als Amerikaner und Afrikaner hat, die für ihn symptomatisch ist für das Verhältnis von schwarzer Theologie in Amerika und Afrikanischer Theologie. Er appelliert an die gemeinsame historische Erfahrung und den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus als Fermente für die Einheit zwischen den Theologien der Dritten Welt.²⁶

III. *Asiens Kampf um volle Menschlichkeit – unterwegs zu einer relevanten Theologie – Asiatische Theologische Konferenz, Colombo/Wennappuwa/Sri Lanka 1979*

Ein Novum bei der Konferenz in Sri Lanka (*Fabella, Asia's Struggle*) war die life-in-Phase. Mit dieser „*induktiven Fallstudien-Methode*“ (6) sollten die Teilnehmer auf die asiatischen Realitäten eingestimmt werden.

In seiner Analyse der sozio-ökonomischen und politischen Verhältnisse in

²⁶ Die EATWOT-Mitgliedschaft der US-Minoritäten war lange Zeit kontrovers. Noch *J. H. Cones* Beitrag für die zweite Vollversammlung in Oaxtepec 1986 ist geprägt von diesem Konflikt (s. u. S. 64).

Cone seinerseits hat sich in seinem theologischen Oeuvre und seinen Beiträgen zum EATWOT-Prozeß immer wieder darum bemüht, die Schwarze Theologie mit den Theologien der Dritten Welt ins Gespräch zu bringen. Vgl. a. „Für mein Volk“ (1987) und seine theologische Autobiographie „Zeugnis und Rechenschaft“ (1988), sowie zusammen mit G. Wilmore, „Black Theology“ (1979); 1990 erschien „A Black Theology of Liberation“ (1970) in einer kommentierten Jubiläumsausgabe; sein neuestes Werk „Martin & Malcolm & America“ (1991) porträtiert M. L. King und Malcolm X als kongeniale Denker der afro-amerikanischen Emanzipationsbewegung.

Asien vertritt K. Mathew Kurian (Indien) die These, daß „signifikant für die gegenwärtige historische Epoche in Asien, ja in der ganzen Welt, . . . der Niedergang des Kapitalismus und Imperialismus und der Aufstieg des Sozialismus und sozialistischer sozialer Formierungen [ist]“ (60). Kurians Option für eine sozialistische Revolution steht in krassem Gegensatz zu den von Peter K. H. Lee (Hong Kong) in Daressalam vorgetragenen Überlegungen. Dessen Votum, daß die asiatischen Nationen „nicht mehr Revolution [brauchen], sondern Aufbau des Volkes“ (D 42), war aus dem Blickwinkel der Kronkolonie Hong Kong gesprochen, einer Enklave politischer Stabilität und wirtschaftlicher Prosperität.

*Aloysius Pieris*²⁷ (Sri Lanka) bringt das Verhältnis von Dritte-Welt-Status und asiatischer Identität auf die Formel:

„. . . der gemeinsame Nenner Asiens und der übrigen Dritten Welt [besteht] in ihrer überwältigenden *Armut*; der spezifische Charakter, der Asien unter den anderen Ländern besonders kennzeichnet, ist seine vielgesichtige Religiösität. Dies sind zwei untrennbare Realitäten, die in ihrer wechselseitigen Durchdringung das darstellen, was man den asiatischen Kontext nennen könnte, der die Matrix jeder wahrhaft asiatischen Theologie bildet“ (131).

C. H. Abesamis wandelt Pieris Diktum dahingehend ab, daß „der ‚Dritte-Welt-Status‘ das Substantiv ist, während ‚asiatisch‘ das Adjektiv ist“ (134). Darin spiegelt sich seine philippinische Situation, in der er sich nicht mit einem Minderheitenstatus in einer multireligiösen Gesellschaft auseinandersetzen muß. In engem Bezug zum philippinischen Kontext und in Anlehnung an die Vorbereitungstreffen und Diskussion der philippinischen Delegation, skizziert er den methodologischen Rahmen für eine asiatische Theologie folgendermaßen:

„Theologische Reflexion basiert (1) auf der gegenwärtigen Lebenssituation und der Geschichte, die (2) gewissenhaft und wissenschaftlich analysiert und (3) im Licht des biblisch-geschichtlichen Glaubens betrachtet werden, (3a) unter gleichzeitiger Zuhilfenahme einheimischer Weisheit oder einheimischer Religion. Eine solche theologische Reflexion muß (4) zu veränderndem Handeln führen. Die Subjekte theologischer Reflexion und die Schöpfer einer authentischen Philippinotheologie sind (5) die Armen an den Graswurzeln [grass roots] selbst“ (128).

*Marianne Katoppo*²⁸ (Indonesien) schildert ihr *Anders-sein* als Frau in der indonesischen Gesellschaft zunächst aus biographischer Perspektive. In ihren theologischen Überlegungen arbeitet sie die femininen Elemente des christlichen Gottesbildes heraus. Maria ist für sie „das neue menschliche Wesen (Mann – Frau), empfänglich vor Gott, der ihn/sie ruft, imago Dei zu sein: mitfühlend und frei“ (150).

Auch in Colombo blieben Indien, diesmal im Verein mit Sri Lanka, und die

²⁷ Von A. Pieris (geb. 1934) liegen zwei Aufsatzbände vor, „An Asian Theology of Liberation“ (1988/dt. 1986) und „Liebe und Weisheit“ (1989/engl. 1988), ich zitiere nach „Theologie der Befreiung in Asien“ (Theologie der Dritten Welt 9), Freiburg/Basel/Wien 1986, 131–160 [vergriffen!].

²⁸ Vgl. ausführlicher M. Katoppo, 1981.

Philippinen die dominierenden Kräfte, die zugleich das Spannungsfeld absteckten.

In seiner *Stellungnahme* würdigt S. Torres vor allem die Bereicherung, die für die lateinamerikanische Diskussion von der Frage nach der Bedeutung von Kultur und Religiosität ausgeht. Das Projekt *einer* Theologie der Dritten Welt²⁹ schränkt Torres hier erstmals [?] ein.

„Es scheint, daß, obwohl wir einige gemeinsame Elemente einer Theologie in den armen Ländern der sogenannten ‚Dritten Welt‘ gefunden haben, wir momentan nicht von *einer* Theologie der Dritten Welt sprechen können. Es wird besser sein von den Theologien der Dritten Welt zu sprechen“ (195f).

IV. *Ekklesiologie der christlichen Gemeinschaften des Volkes –*

Lateinamerikanische Kontinentalkonferenz Sao Paulo/Brasilien 1980³⁰

Die lateinamerikanische Konferenz (*Torres/John Eagleson, Challenge*) hatte erstmals einen thematischen Schwerpunkt. Im Zentrum des Interesses der Hauptreferate standen die christlichen Basisgemeinschaften. Ein weiteres Spezifikum dieser Konferenz waren die drei von EATWOT organisierten Vorkonferenzen, die sich mit den Belangen der Frauen und der ethnischen Minderheiten, den Indios und Afro-Lateinamerikanern, befaßten.

Christliche Präsenz in Situationen der Unterdrückung

In den in Auswahl abgedruckten Referaten und Erklärungen der Vorkonferenzen bekam die Befreiungstheologie eine ‚schlechte Presse‘. Die Frauen und die ethnischen Minderheiten forderten Gehör und eine angemessene Würdigung ihrer Belange im Rahmen der Theologie der Befreiung.

Ob Miguel Concha (Mexico) ihrem Anliegen durch die von ihm propagierte Ausweitung des Klassenbegriffes über den rein ökonomischen Bereich hinaus Rechnung trägt, blieb umstritten. Viele der Betroffenen sahen seinen Versuch der Integration der ethnischen Fragen in die „generelle Frage des Klassenkampfes“ als Vereinnahmung. Der Duktus seiner Argumentation liefert diesem Verdacht durchaus Vorschub:

„Anstrengungen und Kämpfe eingeborener Gruppen, die von den Kämpfen anderer Arbeiter isoliert sind, sind zum Scheitern verurteilt“ (61).

Christliche Basisgemeinden

Die Armen, die in die lateinamerikanische Geschichte hereinbrechen und sich als ihre eigentlichen Subjekte bemerkbar machen, sind zugleich gläubige Christen, so G. Gutiérrez. Ihre Basisgemeinden sind zu Zellen der Evangelisierung geworden. Puebla sprach von dem „evangelisatorischen Potential der Armen“ (120).

²⁹ Vgl. z. B. *Emergent Gospel*, S. X.

³⁰ Zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie vgl. A. T. Hennelly und R. Gibellini.

„Diese tiefe, gegenseitige Beziehung zwischen Evangelisierung und Befreiung zeigt sich zuerst und vor allem auf der konkreten Ebene im realen Leben der armen, ausgebeuteten Christen“ (ebd.).³¹

Ein wichtiges Korrektiv ist in diesem Zusammenhang die These von *Leonardo Boff*³² (Brasilien), daß die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse auch die religiöse Produktion bestimmen, die die Doppelfunktion des christlichen Glaubens in der lateinamerikanischen Wirklichkeit ins Gespräch bringt. In Lateinamerika haben die asymmetrischen Produktionsverhältnisse des Kapitalismus eine Klassengesellschaft entstehen lassen. Diese Klassenstruktur spiegelt sich auch in der Kirche. Je nach dem, mit welcher Klasse die Kirche sich arrangiert, hat sie eine das System stabilisierende oder eine revolutionäre Funktion. Die Offenbarung Jesu Christi „bleibt das immerwährende Kriterium, mit dem wir die Kirche, ihre Praktiken, ihre Diskurse und ihre religiösen Produktionsverhältnisse bewerten“ (130).

Anders als Abesamis³³ hält Boff die Intellektuellen für die Autoren einer neuen Theologie.

„Einerseits helfen diese Intellektuellen aufgrund ihrer Verbindungen mit den unterdrückten Klassen diesen, ihre große Sehnsucht nach Befreiung wahrzunehmen, zu systematisieren und ihr Ausdruck zu verleihen. Andererseits nehmen sie diese Hoffnungen innerhalb eines religiösen (theologischen) Projektes auf, indem sie ihre Kohärenz mit den fundamentalen Ideen Jesu und der Apostel aufzeigen. Dank dieses Vorstoßes können sich bedeutende Segmente der institutionalisierten Kirche mit den unterdrückten Klassen verbünden und so das Entstehen einer Kirche des Volkes . . . ermöglichen“ (133).

Boff nennt fünfzehn Charakteristika einer solchen Kirche, die sich in den unterdrückten Klassen inkarniert hat. Egalitäre Machtverhältnisse gehören ebenso dazu, wie das, was man im Protestantismus das Priestertum aller Gläubigen nennen würde. Die Basiskirche steht in der Tradition des Frühen Christentums und ist integraler Bestandteil der Weltkirche.

José Míguez Bonino (Argentinien) ‚relativiert‘ die Bedeutung der Kirche, die er immer „in Relation zu“ verstanden wissen will. Der Sinn der Kirche liegt nicht in ihr selbst begründet, sie ist ex-zentrisch. Die Kirche erfüllt ihre Funktion, wenn sie im Leben des Volkes Gestalt annimmt.

Die drei Hauptcharakteristika der „Graswurzelkirche“, wie sie in Sao Paulo erarbeitet wurden, sind nach Ronaldo Munoz (Chile): „Sie ist eine evangelisierende Kirche, eine Kirche der Armen und eine Kirche als Gemeinschaft“ (150).

Vor diesem Hintergrund betont Jon Sobrino (El Salvador) in seinen Überlegungen zum kirchlichen Zeugnis in Lateinamerika die Notwendigkeit der Martyriumsbereitschaft. Dabei sind nicht nur diejenigen Christen Märtyrer, die wegen ihres Eintretens für die Armen ihr Leben ließen, sondern auch die oft ungenann-

³¹ Vgl. die ganz andere Situation in Asien, wie sie *A. Pieris* schildert (s. u. S. 59f).

³² *L. Boffs* (geb. 1938) umfangreiches theologisches Oeuvre ist zu einem Großteil übersetzt; repräsentativ der Sammelband „Kirche: Charisma und Macht“ (1985).

³³ Siehe oben S. 56.

ten Opfer, die die Unterdrückung im Volk fordert. Sobrino spricht bei letzteren vom „materiellen“ Martyrium (176).

Stellungnahmen

Preman Niles (Sri Lanka), María Iglesias, Cornel West, J. H. Cone (alle USA), Ruvimbo Tekere (Simbabwe) und Alfred Reis (Südinien) kritisieren einhellig die Vernachlässigung der Belange der ethnischen Minderheiten durch die Befreiungstheologen vorwiegend europäischer Abstammung. M. Iglesias betont, daß die nordamerikanischen Hispanics Teil der lateinamerikanischen Völkerfamilie sind. Sie fordert ein, daß neben den Stimmen der Eingeborenen und Schwarzen auch ihre eigene *Diasporasituation* mehr Gehör finden müsse.

V. Der Aufbruch der Dritten Welt – eine Herausforderung an die Theologie – 1. Vollversammlung New Delhi/Indien 1981

Der Schwerpunkt des New Delhi Bandes (*Fabella/Torres, Irruption*) liegt auf den Länder- und Kontinentalberichten und der Erörterung der Gemeinsamkeiten der Dritte-Welt-Theologie. Die unter der Überschrift *Theologien im Werden in den Kontexten der Dritten Welt* zusammengefaßten Berichte spiegeln in ihrem Gesamtduktus die bisherige EATWOT-Diskussion; wesentlich Neues ist nicht zu verzeichnen.³⁴ In punkto Gemeinsamkeiten zieht das Schlußdokument das Fazit:

„Wir gelangten zu der Erkenntnis, daß es wohl noch verfrüht wäre, von einer Synthese der vergangenen fünf Jahre zu sprechen oder die Dritte-Welt-Theologie als ein geschlossenes Ganzes darzustellen.“³⁵

Gemeinsamkeiten der Dritte-Welt-Theologien

Herausragend sind die beiden Referate von A. Pieris und J. Severino Croatto (Argentinien) zu methodologischen Fragen. Pieris³⁶ Überlegungen nehmen ihren Ausgang bei der Feststellung, daß „der Aufbruch³⁷ der Dritten Welt . . . zugleich auch der Aufbruch der nichtchristlichen Welt [ist]“ (161).

„Die große Mehrheit von Gottes Armen erfaßt ihr tiefstes Interesse und symbolisiert ihren Kampf um Befreiung nur in der Ausdrucksweise von nichtchristlichen Religionen und Kulturen. Deshalb ist eine Theologie, die nicht zu oder durch dieses nichtchristliche Volkstum (peoplehood) spricht, ein esoterischer Luxus einer christlichen Minderheit. Deshalb brauchen wir eine Theologie der Religionen, die die bestehenden Grenzen der Orthodoxie erweitert, sobald wir in die befreienden Ströme der anderen Religionen und Kulturen einsteigen“ (161f).

Pieris will die nichtchristlichen Religionen und Kulturen also zur Matrix einer Theologie der Dritten Welt machen. Er versäumt es jedoch nicht, gleichzeitig

³⁴ Für den asiatischen Bereich haben wieder Indien, Sri Lanka und die Philippinen eine dominierende Rolle gespielt (vgl. 61).

³⁵ Herausfordert, 115.

³⁶ Zitiert nach „Theologie der Befreiung in Asien“, 161–199.

³⁷ Ich weiche hier von der dt. Übersetzung mit „Einbruch“ ab.

darauf hinzuweisen, daß diesen immer ein „*Doppelaspekt* von Sünde und Gnade“ (163) eigen ist, der sich für ihn exemplarisch in „ihrer Antwort auf das Phänomen der Armut“ (ebd.) zeigt. Wobei auch dieses „in sich selbst wieder ambivalent ist“ (ebd.). Der strukturellen Armut der unterdrückten Massen Asiens, die allzu oft religiös sanktioniert wird, steht eine *freiwillige Armut* gegenüber, deren Heilswirkung davon abhängt, ob sie „sowohl als persönliche Wahl (die monastische Praxis) als auch als politisches System (die sozialistische Praxis)“ (ebd.) praktiziert wird.

Pieris nennt in seinen beiden großen EATWOT-Referaten zwar die Relevanzkriterien für eine asiatische Theologie, sagt aber nichts darüber, wie ihre christliche Identität verifizierbar ist. Hier setzt *J. Severino Croatto*³⁸ an.

Mit seinen hermeneutischen Überlegungen will Croatto der befreiungstheologischen Praxis einen theoretischen Überbau liefern.

„Wir erklären lediglich die Möglichkeiten und den Reichtum einer Lektüre, die unter den Unterdrückten heute schon stattfindet – in den christlichen Basisgemeinden z. B. – in kulturellen und religiösen Kontexten, die sich von denen der semitischen oder westlichen Welt unterscheiden“ (160).

Ausgehend von linguistischen und semantischen Theorien vertritt Croatto die These, daß bei der Produktion eines Textes sowohl der ursprüngliche Emittent und der Empfänger, als auch der ihnen gemeinsame Verstehenshorizont verlorengelassen. Die dadurch entstandene Autonomie des Textes öffnet ihn der Polysemie. Jede Lektüre des Textes wiederum produziert Sinn und legt ihn dadurch fest. „Es ist der Text, der ‚spricht‘ – aber sowohl, was er sagt, als auch, worüber er es sagt, ändert sich von Lektüre zu Lektüre“ (146).

„Ein Text geht immer von irgendeiner Form der Erfahrung aus“ (150). Croatto spricht hier von *Ereignis*. Erfahrung/Ereignis und Text sind daher gleichermaßen Gegenstand seiner Hermeneutik.

Croattos Diktum, daß „die Hermeneutik der Texte von den Texten selbst bestimmt“ wird (165), gibt Anlaß zu der Frage nach einem gültigen Kriterium für den produzierten Sinn. Dies kann m. E. nur der Text selbst sein. Der hermeneutische Zirkel muß in Bewegung bleiben, nicht nur zum Zwecke ständig neuer Sinnproduktion, sondern auch ständiger Selbstkontrolle.

Stellungnahmen

Ungewöhnlich scharf und bisher so nicht vorgetragen die Kritik von E. Mveng:

„Unsere Delegation wurde in der Funktion von Zuhörern eingeladen. Es ist offensichtlich, daß Afrika nicht ernst genommen wird. Sogar in der Dritten Welt selbst, in einer Vereinigung von Theologen, bleibt Afrika der ewig marginalisierte – um nicht zu sagen vergessene – Kontinent“ (218).

M. A. Oduyoye bewertet die Konferenz aus der Sicht der Frauen. Sie moniert, daß auch in den progressiven Kreisen der Dritte-Welt-Theologen die Gleichbe-

³⁸ Vgl. ausführlicher *J. S. Croatto*, 1989.

rechtigung der Frauen noch immer wenig Fortschritte macht. Die längst überfällige Antwort darauf ist der von den Frauen provozierte „*Aufbruch im Aufbruch*“ (247), der sich nun langsam auch in der EATWOT-Diskussion abzeichnet.³⁹

VI. *Theologische Praxis in einer geteilten Welt – Dialogkonferenz, Genf/Schweiz 1983*⁴⁰

Philip Potter betont in seiner Grußadresse die Verbundenheit des ÖRK mit dem EATWOT-Prozeß.

„Mit Sicherheit sind wir im ÖRK in unseren Bemühungen, unser ökumenisches Mandat wahrzunehmen, durch die Arbeit von EATWOT sehr bereichert worden . . .“ (9).

Genf war keine Konferenz der großen Referate. Der Schwerpunkt lag auf der Arbeit in Kleingruppen und Plenarsitzungen. Das Programm sah drei Phasen vor: „Geschichten erzählen (story telling), soziale Analyse und die Reformulierung von Methode und Inhalt der Theologie“ (XIII).

Fünf der persönlichen Erfahrungsberichte der Teilnehmerinnen und Teilnehmer über ihr gesellschaftliches Engagement sind im vorliegenden Konferenzband (*Fabella/Torres, Doing Theology*) abgedruckt. Einzelne Aspekte des komplexen Systems der Unterdrückung erörtern die im ersten Kapitel zusammengefaßten Analysen: Rassismus (Bungangalo Goba/Südafrika), Ökonomie (Julio de Santa Ana/Uruguay), Sexismus (Rosemary Radford-Ruether/USA) und kulturelle Unterdrückung (E. Mveng).

Europäische Theologie

Verwirrung seitens der Dritten-Welt-Theologen scheint es wegen der Auswahl der Teilnehmer aus der Ersten Welt gegeben zu haben, die vornehmlich aus kirchlichen Gruppen und Basisbewegungen kamen. Von den international bekannten Theologen waren nur Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz (beide BRD) angereist. Ihre Standortbestimmung Europäischer Theologie fügte sich in ihrer Tendenz in den von EATWOT abgesteckten Rahmen, so blieb man in Genf gewissermaßen unter sich. Dorothee Sölles Selbstanklage, daß „Leben in den reichen Ländern der Ersten Welt die Teilnahme an Apartheid durch Lebensstil und Ideologie“ (82) sei, erscheint dabei ebenso hilflos wie unverbindlich.

Johann Baptist Metz proklamiert das Ende der eurozentrischen Ära des Christentums. „Die katholische Kirche der Gegenwart hat keine Dritte-Welt-Kirche, sie ist eine Dritte-Welt-Kirche mit europäisch/westlichem Ursprung“ (89). Diese polyzentrische Weltkirche muß zu einer Kultur des Widerstands und der Befreiung finden, nur so kann sie zu einer Kultur des Friedens beitragen.⁴¹

Zur Methode kontextueller Theologien

Die Ausführungen von J. H. Cone, George Casalis (Frankreich) und S. Rajan bieten substantiell nichts Neues.

³⁹ In den achtziger Jahren hat eine eigenständige Theologie von Frauen aus der Dritten Welt Profil gewonnen. Die Analyse ihrer Inhalte und der Dialog mit ihren Trägerinnen ist ein dringendes Desiderat interkultureller Theologie. Vgl. dazu die von V. *Fabella/M. A. Oduyoye* (1988) und V. *Fabella/M. A. Park* (1989) herausgegebenen Sammelbände.

⁴⁰ Vgl. E. *Kamphausen*, „Theologische Praxis in einer geteilten Welt“. Beobachtungen und Anmerkungen zu einem Dialog zwischen Theologen der Dritten und Ersten Welt, in: ÖR 32, 1983, 208–224.

⁴¹ J. B. Metz hat diese These in mehreren Aufsätzen vertreten, u. a.: Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: ZM 70, 1986, 140–153.

Jim Wallis (USA) sieht in der Spiritualität der Befreiung ein Moment der Versöhnung jenseits aller Konflikte. Seine Feststellung, „daß . . . im Gottesdienst, mehr als in der Analyse, . . . unsere Gemeinschaft am erkennbarsten und spürbarsten war“ (150), ist eine Einschätzung, die ähnlich auch von Don Prange (USA) formuliert wurde (157). Sie ist Indiz eines tiefgreifenden Mißverständnisses im ökumenischen Diskurs, das sich auf die Formel *Umkehr oder Versöhnung?* bringen läßt und bisher noch kaum thematisiert wurde.⁴²

Das Schlußdokument räumt die Stagnation in der Diskussion offen ein und kommt darin fast einer Bankrott-Erklärung gleich:

„Auch wenn wir nichts Neues gesagt haben, so haben wir doch gelernt, einander zuzuhören und unsere Meinung behutsam und in Wahrhaftigkeit zum Ausdruck zu bringen.“⁴³

VII. *Gemeinsamkeiten, Unterschiede und befruchtender Austausch zwischen Dritte-Welt-Theologien – 2. Vollversammlung, Oaxtepec/Mexico 1986*

Der erste Teil des Konferenzbandes (*K. C. Abraham, Third World Theologies*) umfaßt sehr differenzierte Regionalberichte aus Asien, Afrika, Lateinamerika und von den ethnischen Minderheiten der USA. Sie behandeln sowohl Fragen der sozio-ökonomischen und politischen und der kulturell-religiösen Dimension des Kontextes als auch der daraus erwachsenden kontextuellen Theologie und ihrer Methodik. Das Schlußdokument resümiert diese Bestandsaufnahme treffend:

„Im Gegensatz zu den Jahren 1976–1981, die für die Dritte Welt Jahre des Aufschwungs waren, in denen viele Hoffnungen aufblühten, waren die Jahre von 1981–1986 für die meisten Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas eher schwierig.“⁴⁴

Die heuristische Vorentscheidung, nach *Gemeinsamkeiten, Unterschieden und befruchtendem Austausch* zu fragen, hat sich bewährt und mit Sicherheit das ihre dazu beigetragen, die Positionen zu klären und die Diskussion voranzutreiben. Ist das innere Konstitutivum jeder Theologie der hermeneutischen Zirkel, so ist mit diesem Fragemuster nun ein methodischer Rahmen gewonnen, um aus dem bloßen Nebeneinander der kontextuellen Theologien im ökumenischen Diskurs einen funktionierenden Pluralismus zu kultivieren.

Gemeinsamkeiten

Mary Rosario-Battung (Philippinen) nennt sechs Gemeinsamkeiten, die sich allesamt auf den sozio-ökonomischen und politischen Aspekt beziehen. Es sind dies die historische Erfahrung von Kolonialismus und modernem Neokolonialismus (II/III), die allgegenwärtige Armut (I) und politische Unterdrückung (VI), die in

⁴² Vgl. dazu exemplarisch das dritte Kairosdokument „Der Weg nach Damaskus. Kairos und Bekehrung“ (EMW-Informationen 84), Hamburg 1989, dessen ganze Argumentation in einem Ruf zur Umkehr kulminiert (28–30), und das Grundsatzpapier von Brot für die Welt „Den Armen Gerechtigkeit“, Stuttgart 1989, das eine „Diakonie der Versöhnung“ (17) propagiert. Th. Ahrens hat in seinem Aufsatz „Probleme gegenseitiger Wahrnehmung. Einige Überlegungen zum Damaskuspapier“, in: ZMR 76, 1992, 1–15, den dahinterstehenden Grundkonflikt analysiert und damit eine überfällige Diskussion eröffnet.

⁴³ Herausgefordert, 165.

⁴⁴ Herausgefordert, 174.

Frage gestellt werden durch die sozialistische Option (V) und die Volksbewegungen (VI). Diesem Konfliktfeld darf sich eine relevante Theologie nicht entziehen.

Einen anderen Akzent setzt M. A. Oduyoye, die besonders auf die theologischen Gemeinsamkeiten eingeht. Speziell für Afrika und Asien sieht sie diese in der Herausforderung durch den multireligiösen Kontext, „der nach einer bewußten Berücksichtigung nichtchristlicher Theologien bei der Abfassung theologischer Äußerungen insbesondere solcher hinsichtlich der Christologie“ (102) verlangt. Biblische Hermeneutik, der Primat der Praxis und die Forderung nach Befreiung sind weitere theologische Gemeinsamkeiten. Neu ist das Bekenntnis zur Kirche, das ein Problem anspricht, das in den offiziellen EATWOT-Veröffentlichungen bisher kaum thematisiert wurde, nämlich die Rolle der EATWOT-Theologie und ihrer Vertreter in ihren Kirchen! Die Kirchen der Dritten Welt sind noch immer von der traditionellen, oft evangelikalen Theologie der Missionare geprägt. Die EATWOT-Theologen sind je nach Blickwinkel eine radikale Minderheit oder eine Avantgarde, die ständig dem Häresieverdacht ausgesetzt ist. Dennoch betonen sie mit Nachdruck ihre Zugehörigkeit zu diesen Kirchen.⁴⁵

J. Miguez Bonino sieht die grundlegende Gemeinsamkeit in einer Dritte-Welt-Erfahrung.

„Während die ‚Gemeinsamkeit‘ der Zugehörigkeit zur Dritten Welt sich besser erklären läßt, wenn wir uns mit den mehr ‚objektiven‘ oder ‚makrostrukturellen‘ Dimensionen (ökonomische Beherrschung, Abhängigkeit, Ausbeutung) befassen, ist die ‚Vielfalt‘ sehr viel stärker in den ‚subjektiven‘ Dimensionen (Kultur, religiöse Erfahrung) sichtbar. Aber die zwei Aspekte lassen sich nicht trennen, und jegliche Analyse oder Darstellung der ‚Dritte-Welt-Erfahrung‘ muß danach streben, sie als ein Ganzes zu sehen“ (106f).

Wichtig sein Hinweis auf die Auseinandersetzung mit der Moderne: Die westliche Technologie drängt in Länder, die im Zuge ihrer Nationwerdung eine kulturelle Renaissance erleben. Diese gegenläufigen Tendenzen lassen einen Konflikt vorprogrammiert erscheinen.

Unterschiede

T. Balasuriya hält die Unterschiede für kontext-abhängig. In Bezug auf Asien gilt dies vor allem in historischer und sozio-kultureller Hinsicht. Im religiösen Pluralismus Asiens ist die christliche Lehre, „daß Gottes Offenbarung auf die Bibel und (im katholischen Bereich) die christliche Tradition beschränkt ist“ (114), radikal hinterfragt worden. „Die heiligen Texte anderer Religionen können ebenfalls Quelle der Offenbarung Gottes sein“ (ebd.).

Es ist einer der theologischen Grundsätze in EATWOT, daß die Armen Subjekte der Theologie sind. In Asien sind diese fast ausschließlich Anhänger

⁴⁵ Mit dem von W. Samuel/C. H. Sugden herausgegebenen Band „Der ganze Christus für eine geteilte Welt“ (1987) sind die Beiträge der ersten Konferenz evangelikaler Missions-theologen aus der Dritten Welt (1982) jetzt auch auf Deutsch zugänglich. Sie zeigen eine oft erstaunliche Nähe zur EATWOT-Diskussion und revidieren die Gleichung evangelikal ist gleich konservativ.

nichtchristlicher Religionen, und auch „die Hauptträger sozialen Wandels und menschlicher Befreiung in Asien (außerhalb der Philippinen) sind Gruppen, die sich zu Volksbewegungen formiert haben, ohne direkten Bezug auf den christlichen Glauben“ (115). In Anlehnung an das christliche lateinamerikanische Vorbild schlägt Balasuriya daher vor, von *menschlichen Basisgemeinschaften* (basic human communities) zu sprechen, die durch ihre religiöse Pluralität gekennzeichnet sind. Diese interreligiöse Existenz und der ständige Dialog sind zu Quellen einer asiatisch-christlichen Theologie geworden, die in manchen Bereichen zu einer *Dedogmatisierung* (117) geführt hat.

Auch S. Torres sieht die Unterschiede zunächst auf dem kulturell-religiösen Sektor. Er schlägt selbstkritische Töne an, wenn er die Lateinamerikaner als „die am meisten verwestlichten Menschen in der Dritten Welt“ (121) bezeichnet. Erst durch das Gespräch mit den Theologen aus Afrika und Asien haben sie ihre Minderheiten, die Indios und Schwarzen, ernstgenommen und sich mit der Volksreligiösität auseinandergesetzt.

Befruchtender Austausch

J. H. Cones Beitrag ist mehr ein Pamphlet als eine Erörterung der gegenseitigen Bereicherung. Ähnliches gilt auch für S. A. Parks feministische Streitschrift. Cone zieht Parallelen zwischen der Behandlung der schwarzen Minderheit in den Vereinigten Staaten mit ihrer Behandlung in EATWOT: Ihre *doppelte Identität* diskriminiere sie in den USA genauso wie unter ihren EATWOT-Kollegen und ihre Belange seien daher „zweitrangig gegenüber den Aktivitäten von EATWOT in Asien, Afrika und Lateinamerika“ (129).

Elsa Tamez (Costa Rica), hat ein feuriges Manifest für die Solidarität innerhalb der Dritten Welt verfaßt. Sie wendet sich gegen die massive Kritik an den Lateinamerikanern:

„Als eine Vertreterin Lateinamerikas war ich überrascht, die Kritik an lateinamerikanischer Theologie und den lateinamerikanischen Theologen zu hören. Es scheint mir, daß diese Kritik nicht ausreichend in der Realität gründet“ (134).

Die Autoren dieses Kapitels werden ihrem Thema nur bedingt gerecht. Persönliche Verletzungen und Polemik überdecken das Erreichte.

Bei den *Stellungnahmen* verdient das Votum von *Frank Chikane*⁴⁶ besondere Aufmerksamkeit. Wenn er auch einen gewissen Fortschritt in der Debatte um Gemeinsamkeiten und Differenzen der Dritte-Welt-Theologien feststellt, so konstatiert er andererseits doch eine schmerzliche Lähmung, die er auf zwei Ursachen zurückführt: eine *universalistische* und eine *exklusivistische* Tendenz.

„Erstens haben alle Dritte-Welt-Kontinente (Afrika, Asien und Lateinamerika) und die Minoritäten in Nordamerika ihre Theologien nahezu unabhängig voneinander entwickelt, alle in dem Glauben, daß ihre die authentischste Theologie sei, die *allumfassende Theologie*

⁴⁶ Von *F. Chikane* (geb. 1951) liegt jetzt der autobiographische Text „Mein Leben gehört nicht mir“ (1990) auf deutsch vor.

... Das zweite Problem ist, daß die verschiedenen Dritte-Welt-Theologien, geleitet von ihrem je speziellen Anliegen, mehr Nachdruck auf eine bestimmte Form der Unterdrückung legen, ja alle übrigen Formen der Unterdrückung oft sogar ausschließen“ (150).

So haben die Lateinamerikaner vor allem die sozio-ökonomische und politische, die nordamerikanischen und südafrikanischen Schwarzen Theologen die rassistische Unterdrückung und die Afrikanischen und asiatischen Theologen die kulturell-religiösen Faktoren betont, alle aber haben die sexistische Unterdrückung ignoriert.

C.

Abschließend will ich den EATWOT-Prozeß in einer Thesenreihe in Anlehnung an das von Oaxtepec vorgegebene Frageschema nach Gemeinsamkeiten, Unterschieden und befruchtendem Austausch charakterisieren.

Gemeinsamkeiten

Kontext: In der sozio-ökonomischen und politischen Analyse der diversen Kontexte hat sich so etwas wie eine Dritte-Welt-Erfahrung herauskristallisiert, die gekennzeichnet ist durch Armut und Unterdrückung, und trotz aller regionalen Eigenheiten einen gemeinsamen Bezugsrahmen bietet.

Methodik: Dritte-Welt-Theologie ist zutiefst *biblische* Theologie. Die in der Bibel bewahrten Erfahrungen von Menschen mit Gott und ihren Mitmenschen werden zum hermeneutischen Schlüssel der Dritte-Welt-Erfahrung und vice versa – sie legen sich gegenseitig aus und werden ineinander wiedererkennbar.

Der Kontext ist das *Relevanzkriterium*, der Text das *Identitätskriterium* jeder kontextuellen Theologie. Zwischen Text und Kontext besteht ein *hermeneutischer Zirkel*, der immer erneut abgesritten werden muß, um die produzierte Theologie zu verifizieren.

Unterschiede

Auch wenn die sozio-ökonomischen und politischen und die kulturell-religiösen Aspekte des jeweiligen Kontextes in einem dichten Netz von Interdependenzen verflochten sind und in der Analyse integriert werden müssen, so steht doch eine gewissermaßen ökumenische Erfahrung der Armut und Unterdrückung einem kulturell-religiösem Lokalkolorit gegenüber.

In Afrika verzeichnet das Christentum zwar die höchsten Zuwachsraten, dennoch liegt der Gesamtbevölkerungsanteil nur bei ca. 33 %. Vielerorten lebt das Christentum in einem multireligiösen Kontext mit den traditionellen Stammesreligionen und dem Islam. Das Christentum in Asien ist mit Ausnahme der Philippinen (ca. 95 %) und Südkoreas (mit immerhin noch ca. 25 %) in der Situation einer verschwindenden Minderheit (ca. 3–4 %). Der multikulturell-religiöse Kontext wird von Buddhismus, Hinduismus etc. bestimmt. Im Gegensatz zu der afro-asiatischen Erfahrung ist Lateinamerika heute christlich geprägt.

Während die afrikanischen und asiatischen Theologen mit Ausnahme regionaler Sonderwege (Südafrika, Südkorea, Philippinen) in ihrer Mehrzahl versuchten, die kulturell-religiösen Spezifika ihrer Kontexte als Quellen der Theologie zu erschließen, konzentrierten sich die lateinamerikanischen Befreiungstheologen auf die Analyse ihrer Klassengesellschaft. Die ethnischen Minderheiten der USA, in ihrer Doppelidentität zwischen Dritter und Erster Welt von beiden Seiten diskriminiert, thematisierten vor allem den latenten Rassismus ihrer Gesellschaft. Diese Grundtendenzen bleiben weiterhin erkennbar.

Befruchtender Austausch

Der kognitive Gewinn des bisherigen EATWOT-Prozesses ist *epistemologisch-hermeneutischer* Natur. Die kritische Auseinandersetzung um die Wahrnehmung des jeweils eigenen Kontextes führte dazu, der Multiperspektivität jedes Kontextes gewahr zu werden und die sozio-ökonomischen und politischen und die kulturell-religiösen Faktoren in der Analyse zu integrieren.

Die lateinamerikanischen Befreiungstheologen haben die Einseitigkeit ihrer Gesellschaftsanalyse erkannt und sich der Frage nach der kulturellen und religiösen Identität der ethnischen Minderheiten und der Volksreligiosität geöffnet.

Die Vertreter der Afrikanischen Theologie haben sich durch die Auseinandersetzung mit der Schwarzen Theologie Südafrikas und der USA und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auch den sozio-ökonomischen und politischen Realitäten Afrikas zugewandt.

Unter den asiatischen Theologen hat sich die Einsicht in die Doppelfunktion des kulturell-religiösen Sektors als potentiell systemstabilisierend und revolutionär zugleich durchgesetzt. Armut und Unterdrückung ihrer Völker und die multikulturell-religiöse Dimension bestimmen heute gleichermaßen die Agenda.

Die nordamerikanischen Minderheiten sind miteinander im Gespräch, um sich als gesellschaftliche Kraft in den USA zu formieren, reklamieren gleichzeitig aber auch ihre Stellung als Diaspora ihrer jeweiligen Ursprungsländer.

Perspektiven

In ihrer sozio-ökonomischen und politischen Analyse haben die EATWOT-Theologen trotz einer deutlichen Absage an den Kapitalismus ein differenziertes Bild des *Sozialismus* gezeichnet. Sie sahen ihn als notwendiges Korrektiv, verschwiegen aber die Fehler des real-existierenden Sozialismus nicht. Ihre Hoffnungen richteten sich auf einen *kontextuellen* Sozialismus afrikanischer, asiatischer oder lateinamerikanischer Prägung. Der weltweite Niedergang des Sozialismus hinterläßt hier ein Vacuum. Als gültiges Relevanzkriterium bleibt die *Option für die Armen* bestehen.

Im Hinblick auf die kulturell-religiöse Dimension ist durch die Erhebung der Dritte-Welt-Erfahrung, der Religionen und Kulturen in den Rang von Offenbarungsquellen die Debatte um eine *natürliche Theologie* wieder eröffnet. Gleich-

zeitig läßt sich damit m. E. als zweites Relevanzkriterium die Frage formulieren, *ob die Christen in ihrer jeweiligen kulturellen Identität angenommen werden.*

Die positive Bewertung des Pluralismus, die sich nach anfänglichen Bemühungen um die Formulierung *einer* Dritte-Welt-Theologie im EATWOT-Prozeß durchgesetzt hat, suspendiert nicht die Frage nach der Wahrheit, nach jenem Kontinuum bzw. Identitätskriterium, das die Gemeinschaft der Christen jenseits aller kontextuellen Spezifika verbindet. Dabei handelt es sich m. E. zutiefst um eine Bekenntnisfrage, die unser Verständnis des gemeinsamen Bekenntnisses zum dreieinigen Gott auf die Tagesordnung setzt.