

# Zum Weg der „Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“\*

VON WILHELM WILLE

## I.

Gegründet wurde die „Vereinigung von Theologen der Dritten Welt“ am 12. August 1976 in Daressalam, nach einer einwöchigen Konsultation, deren Teilnehmer aus Afrika, Asien, Lateinamerika, der Karibik und den Vereinigten Staaten gekommen waren. Der protestantische Theologe Russell Chandran (Indien) und der katholische Bischof Patrick Kalilombe (Malawi) wurden zu Präsident und Vizepräsident gewählt. Ein erster Impuls, der schließlich mit zum „Dialog der Theologen der Dritten Welt“ in Daressalam führte, ging 1974 aus von einem informellen Treffen katholischer Theologiestudenten am Europäischen Zentrum für lateinamerikanische Studenten in Löwen. Seit diesem Treffen verfolgten François Houtart (Löwen) und Enrique Dussel (Mexico-City) die Idee einer Konferenz katholischer Theologen aus Ländern der Dritten Welt. Im August 1975 fand in Detroit der Kongreß „Theology in the Americas“ statt, ein Treffen von nord- und südamerikanischen Christen, bei dem es darum ging, Methode und Ansatz der Theologie der Befreiung im Kontext der nordamerikanischen Wirklichkeit zu erproben.<sup>1</sup> Resultat war ein Bündel von vielfältigen Aktivitäten und Reflexionsprozessen, das als „Theology in the Americas Process“ seit 1975 von dem in New York lebenden chilenischen Emigranten, dem katholischen Priester Sergio Torres, koordiniert wird. Torres wurde in Detroit von den anwesenden Lateinamerikanern gebeten, Kontakt zu der Löwener Gruppe aufzunehmen. Mit den Löwenern einigte man sich darauf, der Initiative eine ökumenische Basis zu geben, so daß am Ende die Protestanten mit von der Partie waren.

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, daß in Daressalam Methode und Ansatz der Theologie der Befreiung eine besondere Rolle spielten. Zwar wurden unterschiedliche theologische Standpunkte vertreten. Asiatische Theologen betonten die Notwendigkeit des Dialoges mit anderen Religionen.<sup>2</sup> Afrikaner kamen zu Wort, die sichtlich auf Distanz gingen zur Schwarzen Theologie Südafrikas.<sup>3</sup> Zur lateinamerikanischen Delegation gehörte Beatriz Melano Couch (Argentinien), Mitglied der „Fraternidad

\* Vgl. auch „Die Kirchen in der Dritten Welt und ihre theologische Aufgabe“ in: ÖR 2/1977, 211 ff.

Teologica Latinoamericana“, einer Gruppe südamerikanischer Theologen, die zwar mit der Theologie der Befreiung die Notwendigkeit radikaler Änderungen gesellschaftlicher Strukturen bejahen, aber ansonsten ausgesprochen evangelikal orientiert sind.<sup>4</sup> In der abschließenden Erklärung der Konferenz gibt aber zweifelsohne die Theologie der Befreiung den Ton an. Dort heißt es kritisch von den europäischen Theologien, sie seien der Dritten Welt übergestülpt worden und somit Ausdruck kultureller Beherrschung. Ihnen gegenüber wird die kritische Interpretation des gesellschaftlichen Kontextes von Unterdrückung und Befreiung sowie die bewußt gesuchte Einheit von gesellschaftsverändernder Praxis und Reflexion für alle theologischen Prozesse in der Dritten Welt verbindlich gemacht: „Wir müssen vielmehr, um dem Evangelium treu zu sein und den Menschen unserer Länder gerecht zu werden, über unsere eigenen Situationen nachdenken und das Wort Gottes in bezug auf diese Realitäten interpretieren. Wir lehnen eine akademische Form der Theologie, die vom Handeln isoliert ist, als irrelevant ab. Wir sind im Hinblick auf die Erkenntnislehre zum radikalen Bruch bereit, das heißt bereit, das Engagement zum ersten Akt der Theologie zu machen und kritisch über die Wirklichkeit der Dritten Welt nachzudenken, so wie sie sich in der Praxis darstellt.“<sup>5</sup>

Bei der Abfassung dieses Dokuments waren sicherlich Sergio Torres und seine lateinamerikanischen Freunde federführend. Daraus sollte man allerdings nicht den Schluß ziehen, sie hätten hier lediglich die Meinung einer Clique zum Ausdruck gebracht. Ansatz und Methode der Theologie der Befreiung sind ja inzwischen von vielen christlichen Gruppen auch außerhalb Lateinamerikas übernommen bzw. aufgrund ähnlicher geschichtlicher Erfahrung parallel entwickelt worden. Hinzuweisen wäre hier auf die in Asien sich meldende, in vieler Hinsicht den neuen lateinamerikanischen Trends vergleichbare „Theologie des Volkes“.<sup>6</sup> Von der Nähe der Schwarzen Theologie Südafrikas zur Theologie der Befreiung wird weiter unten noch zu reden sein. Daher kann man sagen, daß der indische Katholik D.S. Amalorpavadas in Daressalam durchaus viele afrikanische und asiatische Theologen vertrat, als er formulierte: „Die Kirche hat nur eine einzige Mission, nämlich hier und jetzt Zeichen Jesu Christi zu sein. Sie muß sein befreiendes Handeln in der entmutigenden Situation unseres Landes gegenwärtig machen durch ihr Engagement im Kampf unseres Volkes um Befreiung von ungerechten und unterdrückerischen Strukturen unserer Gesellschaft. Es gehört zu ihrem Zeugnis, daß sie sich wie Christus mit den leidenden Massen identifiziert, daß sie unter den konkreten Bedingungen der Gesellschaft, in der sie sich befindet, Solidarität praktiziert . . .“<sup>7</sup>

Die Gründung einer so orientierten „Vereinigung der Theologen der Dritten Welt“ hat sicherlich Ängste in nordatlantischen Kirchen und Theologenzirkeln ausgelöst. Wenn die durch Abhängigkeit und Unterdrückung gekennzeichnete Situation der Dritten Welt und die engagierte Parteinahme der Christen für ihre radikale Veränderung gleichsam das Vorverständnis der theologischen Aufgabe abgeben, müssen dann nicht die Christen der Ersten Welt unwiderruflich unter die Unterdrücker gerechnet werden? Wird dann nicht die Einheit der Kirche preisgegeben? Diese Ängste dürften unbegründet sein. Sergio Torres hatte in seiner Eröffnungsrede ausdrücklich den beginnenden Dialog der Dritte-Welt-Theologen in den Kontext eines umfassenden, wenn auch spannungsreichen, ökumenischen Dialoges zwischen den „etablierten Kirchen der Ersten Welt“ und den „jungen Kirchen der Dritten Welt“ eingeordnet: „Wir beobachten eine gesunde Reaktion gegen den theologischen Imperialismus des Westens. Wir glauben, daß wir diese Herausforderung im Geiste des Glaubens und der Solidarität annehmen sollten — aber mit Wahrhaftigkeit und Redlichkeit. Das setzt Dialog voraus und manchmal auch Konfrontation.“<sup>8</sup> Daß die Spannungen, die in einem solchen Dialog auszuhalten sind, in Daressalam deutlich artikuliert wurden, dafür sollten nordatlantische Theologen — wenn denn Theologie mit der Wirklichkeit zu tun hat — dankbar sein. So heißt es etwa in der Schlußerklärung herausfordernd — und bis heute hat kaum jemand diese Herausforderung angenommen:

„Durch Jahrhunderte hindurch hat die Theologie nicht ernsthaft gegen die Plünderung ganzer Kontinente, ja sogar die Auslöschung ganzer Völker und Zivilisationen protestiert . . . Das sind nicht nur betrübliche historische Realitäten, sondern die unmittelbaren Vorläufer der heutigen westlichen Theologien. Denn diese haben es noch nicht gelernt, gegen die Nachfolger der Kolonisatoren zu protestieren, nämlich die mächtigen Länder Europas, Nordamerikas und Japans. Auch haben sie noch keine Theologie entwickelt, um den Mißbräuchen der Erben der Kaufleute aus der Kolonialzeit entgegenzuwirken, das heißt den riesenhaften und räuberischen multinationalen Konzernen der heutigen Zeit.“<sup>9</sup>

Auf der anderen Seite unterblieb die personalisierende Artikulation der Anklage, die ökumenische Gespräche häufig unnötig belastet. In dieser Hinsicht bewiesen die in Daressalam versammelten Theologen sogar besondere Sensibilität. Dokumentiert wird das in der differenzierten Sicht des westlichen Missionars, von dessen Hingabe an die Sache der Verkündigung — in der Vergangenheit teilweise unter großen Opfern — anerkennend die Rede ist und der angenommen wird als Symbol der Kontinuität mit der vor-

ausgehenden Geschichte der Kirche. Die Kritik konzentriert sich darauf, ihn als Teil der Struktur des europäischen Kolonialismus zu sehen, dem er sich nicht entziehen und dessen Wirkung er nur teilweise durchschauen konnte.<sup>10</sup>

Erwähnt sei noch, daß auch in der Beurteilung der Rolle des Ostblocks Daressalam Augenmaß bewiesen hat. Er wurde zwar gewürdigt als wertvolles politisches Gegengewicht gegen die imperialistischen Mächte des nordatlantischen Raumes. Mangelnde Sicherung individueller Menschenrechte, engstirnige Interessenpolitik sozialistischer Staaten, ihr mangelndes Verständnis für die Öffentlichkeit des politischen Prozesses wurden mit klaren Worten kritisiert.<sup>11</sup>

## II.

Erste Station auf dem Weg der in Daressalam gegründeten Vereinigung sollte eine Pan-Afrikanische Konferenz von Dritte-Welt-Theologen werden, die vom 17.-23. November 1977 in Accra (Ghana) stattfand. Vorher waren einige Vorbehalte auf seiten der Afrikaner auszuräumen. Lateinamerikaner und selbst schwarze Amerikaner sind zunächst für viele Afrikaner nicht Brüder aus der Dritten Welt, sondern ebenfalls Fremde. Anlehnung an die Allafrikanische Kirchenkonferenz — Kofi Appiah-Kubi, ehemaliger Leiter der Grundsatzabteilung im Generalsekretariat, organisierte die Konferenz, der Generalsekretär Burgess Carr hielt einen der Vorträge — und die aktive Beteiligung einiger katholischer afrikanischer Bischöfe machten es aber dann möglich, daß die Konferenz als afrikanische angenommen wurde. Die überwiegende Mehrheit der Konferenzteilnehmer kam aus Afrika, die anderen Regionen der Dritten Welt waren nur mit je 4-5 Teilnehmern vertreten. Lediglich den schwarzen Nordamerikanern hatte man am Ende eine größere Delegation zugestanden.

Kofi Appiah-Kubi und Sergio Torres haben inzwischen einen Teil der Vorträge sowie eine theologische Erklärung der Konferenz unter dem Titel „African Theology en route“ herausgegeben.<sup>12</sup> In der Tat hat der Kongreß gezeigt, daß theologische Bemühungen in Afrika sich nicht so ohne weiteres auf den Nenner einer Dritte-Welt-Theologie in befreiungstheologischer Akzentuierung bringen lassen. Afrikas Theologie ist unterwegs und stellt sich dar — auch die Form der veröffentlichten Papiere veranschaulicht dies; es wurden wenige Vorträge gehalten, mehr Statements abgegeben, die eine Perspektive oder ein Problem artikulierten — als Vielzahl theologischer Perspektiven. Allerdings wurde deutlich, daß die Frage nach dem Subjektwerden des politisch und kirchlich manipulierten Afrikaners

alle verschiedenen Theologien bewegt. Bischof Kalilombe sprach das als Kirchenführer aus, der kirchliche Strukturen und Institutionen ererbt hat, die seine Kirche daran hindern, sie selbst zu sein, weil sie zu ihrer Erhaltung ständig auf westliches Geld und Personal angewiesen ist. Er folgerte daraus: „Der Schlüssel zum Selbstsein liegt darin, daß man Leben und Tätigkeit der Kirche auf die aktive Partizipation der Mehrheit ihrer Mitglieder gründet, jener, die das Volk Gottes konstituieren. Die Bedürfnisse dieser Mehrheit, ihre Sehnsüchte und Probleme sollten unsere pastoralen Prioritäten setzen. Die Möglichkeiten und Begrenzungen ihres Alltagslebens sollten Strukturen und Gestalt unserer Institutionen und Organisationen bestimmen.“<sup>13</sup> Das Schlußkommuniqué von Accra identifizierte dann drei theologische Richtungen, in denen sich je in besonderer Weise die afrikanische Sehnsucht nach kirchlichem und christlichem Selbstsein im Rahmen eigener, nicht geliehener fremder Möglichkeiten reflektiert: „1. . . Eine theologische Richtung, die die Werte der traditionellen Religionen anerkennt und in ihnen die Verkündigung des Evangeliums vorbereitet sieht; 2. eine kritische Theologie, die durch den Kontakt mit der Bibel, Offenheit für die Realitäten des afrikanischen Lebens und Dialog mit nicht-afrikanischen Theologien entsteht; 3. die Schwarze Theologie in Südafrika, die die Erfahrungen von Unterdrückung und Kampf um Befreiung einbezieht und durch den biblischen Glauben inspiriert wird, wie er sich in afrikanischer Sprache und Denkform ausdrückt . . .“<sup>14</sup>

Die als erste angesprochene Richtung ist jedem bekannt, der sich mit afrikanischer Theologie beschäftigt. Selbst-sein-Wollen führt hier zur neuen Würdigung der vom Kolonialherrn herabgewürdigten afrikanischen Kultur und Religion. Erster Schritt ist die systematisierende — unter theologischen Gesichtspunkten ordnende — Darstellung traditioneller Religionen, wobei die Kategorien noch weitgehend der klassischen europäischen Dogmatik entlehnt sind.<sup>15</sup> Postuliert wird dann, daß so Begriffe gewonnen, Symbole identifiziert werden können, mit deren Hilfe ein authentischer afrikanischer Ausdruck des christlichen Glaubens, seines Bedenkens, seiner Verkündigung und seiner Feier gefunden werden kann. Accra hat nun aber nicht nur deutlich gemacht, daß viele afrikanische Theologen in dieser Perspektive Theologie treiben, sondern auch gezeigt, daß man darüber hinauswächst. Ausgerechnet John Mbiti hat sich im Sinne der im Schlußkommuniqué „kritische Theologie“ genannten Richtung geäußert. In seinem Vortrag „Die biblische Basis gegenwärtiger Trends in der afrikanischen Theologie“ sagt er — in seinem Fall mit ungewöhnlich scharfer selbstkritischer Pointierung: „Ich habe bis jetzt noch keine ernsthafte gründliche

akademische Arbeit gesehen, die diese Beziehung zwischen christlichem Glauben und afrikanischer traditioneller Religiosität untersucht hätte. Es gibt unzählige Artikel, Berichte und Konsultationen. . . Aber die theologische Interpretation der interreligiösen Beziehung ist noch eine unerledigte Aufgabe. Es ist zu hoffen, daß die Heilige Schrift bei ihrer Ausarbeitung voll zur Geltung kommt. Bis jetzt hat man in der Diskussion wenig von der Bibel Gebrauch gemacht.“<sup>16</sup> Signifikant ist hier auch der Vortrag von Kweisi A. Dickson, Bibelwissenschaftler der Legon Universität, Accra. Unter der Überschrift „Kontinuität und Diskontinuität zwischen Altem Testament und afrikanischem Leben und Denken“ vergleicht er zunächst das Weltbild des Alten Testaments und die gesellschaftlichen Strukturen des alten Israel mit Leben und Denken afrikanischer Völker. Er entdeckt dabei viele Parallelen. Dieser Vergleich und die Feststellungen von Übereinstimmungen dient in Afrika oft dazu, die Forderung nach einer Integration afrikanischer Werte, Symbole und Elemente gesellschaftlicher Strukturen in christliches Denken und Gestalten theologisch zu legitimieren. Dickson nimmt dieses Interesse durchaus auf, argumentiert aber nicht vordergründig mit der bloßen Analogie. Nicht die phänomenologischen Analogien, sondern der universale, über den Bereich des erwählten Volkes hinausgehende Anspruch des Gottes, den die Bibel bezeugt<sup>16</sup>, begründet für ihn das theologische Recht, eine „theologische Kontinuität von Altem Testament und traditioneller afrikanischer Religion zu postulieren.“<sup>17</sup> Die phänomenologischen Parallelen, die „religiös-kulturelle Kontinuität“ sieht Dickson durchaus, aber während andere Theologen daraus den Schluß ziehen, afrikanische Denk- und Lebensformen seien damit schon als Interpretamente der biblischen Botschaft legitimiert, gibt Dickson dem Gedankengang eine kritische Wendung. Afrika kennt mit dem alten Israel Gruppensolidarität als höchsten ethischen Wert. Beide bleiben aber damit hinter der vom Neuen Testament geforderten radikalen Liebe zurück, die noch den Feind einschließt. Würdigt man dann aber recht die universalistische Linie der alttestamentarischen Überlieferung, die über die Identifizierung Jahwes mit dem Gruppeninteresse Israels hinausweist, dann ist schließlich nur noch von einer Diskontinuität zu sprechen. Eine ähnliche Entwicklungslinie innerhalb der traditionellen afrikanischen Religionen vermag Dickson offensichtlich nirgendwo auszumachen.<sup>18</sup>

In einem weiteren Schritt wendet er sich dann der Frage der „interpretativen oder hermeneutischen Kontinuität“ zu. Er nimmt hier den aus der hermeneutischen Diskussion in unseren Breiten bekannten Gedanken des hermeneutischen Zirkels auf. Danach gehen afrikanische Ausleger an die

alttestamentlichen Texte mit ihrem Vorverständnis heran. Im Vorverständnis des Auslegers begegnet nun in gewisser Hinsicht afrikanisches Leben und Denken dem Alten Testament, afrikanische Interpretamente dem biblischen Text. Nun muß aber das AT im Lichte des Neuen bedacht werden; daraus folgt, daß alles, was sich an Kontinuität zwischen AT und afrikanischer Situation im Verstehensprozeß zeigt, mit dem Kreuzesgeschehen zu konfrontieren ist. Das Kreuz bleibt das entscheidende theologische Kriterium, wenn es darum geht, die theologische Legitimität afrikanischer Interpretamente des Christlichen zu beurteilen. Damit ist dann aber auch die Grenze des Gedankens einer Kontinuität von afrikanischer Kultur und biblischem Christentum angesprochen: „Die Kontinuität von AT und afrikanischem Leben und Denken sollte mit dem Kreuzesereignis konfrontiert werden, das für den Christen Gericht bedeutet über alle Einsichten, die ein vergleichendes Studium von AT und afrikanischem Leben und Denken erbracht haben mag.“<sup>19</sup> Hier begegnet uns eine afrikanische Theologie, die uns vertraut ist und im wesentlichen Methode und Inhalte europäischer Theologie übernimmt. Festzuhalten ist zunächst, daß in Accra diese „kritische Theologie“ als Teil der afrikanischen Theologie „auf dem Wege“ anerkannt wurde.

Drittens wäre nun von der Schwarzen Theologie zu reden. Wer die Entwicklung in Südafrika in den vergangenen Jahren verfolgt hatte, dem mußte klar werden, daß sich hier eine deutliche Affinität zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung abzeichnete.<sup>20</sup> Der südafrikanische Theologe Allan Boesak hat denn auch in Accra erklärt, er habe von seinen lateinamerikanischen Brüdern gelernt.<sup>21</sup> Und so spricht einiges für die Annahme, daß zunächst dieser Prozeß der Annäherung von Schwarzer Theologie und Theologie der Befreiung im Zuge der Arbeit der „Vereinigung der Theologen der Dritten Welt“ weitergehen wird. In Accra redeten sowohl Allan Boesak als auch Desmond Tutu — damals anglikanischer Bischof von Lesotho, heute Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates — nicht mehr von Schwarzer Theologie, sondern von Theologie der Befreiung in Afrika bzw. in Südafrika. Tutus Befreiungstheologie artikuliert sich vielleicht eine Nuance protestantischer als andere Entwürfe insofern, als sie wagt, Vorbehalte auszusprechen, die andere nicht mitsagen mögen, weil sie so leicht ideologisch in einen Vorbehalt gegen jedes Engagement in Sachen Befreiung umgefälscht werden könnten. So weist Tutu den Vorwurf zurück, Schwarze Theologie bzw. Theologie der Befreiung nehme naiv an, die radikale Veränderung politischer und sozialer Machtverhältnisse führten das Reich der Freiheit herbei: „Befreiungstheologen wissen nur zu ge-

nau, daß die Überwindung eines Unterdrückers oft nur die Einsetzung eines anderen bedeutet. Das Opfer von gestern wird schnell zum Diktator von heute. Befreiungstheologen kennen nur zu gut die Widerständigkeit der menschlichen Natur, und sie halten fest an der überkommenen Lehre vom Fall und der Erbsünde, aber sie wissen auch, daß Gott in Jesus Christus sie überwinden will.<sup>22</sup>

Spannungslos standen diese unterschiedlichen Entwürfe keineswegs nebeneinander. Schon in Daressalam hatte der katholische Theologe Charles Nyamiti (Tansania) die europäische Kritik an der Schwarzen Theologie aufgenommen und ihr einseitige Reduktion der vielschichtigen christlichen Freiheitsthematik auf die Frage der politischen Befreiung vorgeworfen. John Mbiti kritisierte in Accra die mangelnde biblische Begründung Schwarzer Theologie.<sup>23</sup> Umgekehrt hatten auch Vertreter der Schwarzen Theologie schon vor Accra keinen Hehl daraus gemacht, daß sie alle Versuche, die theologische Aufgabe im wesentlichen auf eine neue Interpretation traditioneller afrikanischer Religion und Kultur zu beschränken, für irrelevant, wenn nicht gar gefährlich hielten. Zu dieser kritischen Sicht hat sicherlich beigetragen, daß in Südafrika Pflege traditioneller Kultur und partikularer ethnischer Identität vom Apartheidsstaat zur Begründung der Ideologie der getrennten Entwicklung mißbraucht wird. Sie dürfte aber tatsächlich vorhandene Defizite des kritisierten Ansatzes treffen. Desmond Tutu hatte 1974 der afrikanischen Theologie vorgeworfen, zu wenig beizutragen zur Interpretation der gegenwärtigen Situation Afrikas mit ihren Coups, Diktaturen und den sich verschärfenden Problemen der Unterentwicklung. Demgegenüber umschrieb er die Relevanz der Schwarzen Theologie für den ganzen Kontinent wie folgt: „Sie könnte die afrikanische Theologie zu ihrer Aufgabe zurückrufen, das Los der Armen und Unterdrückten zu bedenken sowie die Notwendigkeit der Befreiung des Volkes von allen Formen der Knechtschaft und das Wachstum zu authentischem Selbstsein, das ständig behindert wird von pathologischer Religiosität und politischer Macht, die persönliche Freiheit in großem Ausmaß preisgegeben hat, ohne daß die Kirche dabei nennenswerten Widerstand geleistet hätte.“<sup>24</sup> Die Zuordnung von pathologischer Religiosität und politischer Macht zielt hier vordergründig auf die Versuche afrikanischer Diktatoren, im Rückgriff auf Religion ihre Machtausübung zu rechtfertigen — bekanntestes Beispiel: der Diktator Ugandas, Idi Amin, der sich ausdrücklich als von Gott berufener Führer verstand. Damit soll aber auch die afrikanische Theologie getroffen werden, soweit sie einer unkritischen Wertschätzung des Religiösen erliegt. Am Beispiel der ideologischen Umwertung von Reli-

gion zur Rechtfertigung politischer Macht wird für Desmond Tutu sichtbar, wie sehr eine Theologie, die sich auf eine Neuinterpretation traditioneller afrikanischer Religion bzw. des Christentums mit Hilfe der religiösen Symbole des alten Afrika beschränkt, in der Gefahr steht, die Wirklichkeit zu verfehlen. Manas Buthelezi hatte schon früher einen entscheidenden Vorbehalt gegen den methodischen Ansatz der afrikanischen Theologie gemacht. Er warf ihr vor, ihren Versuch der Reinterpretation des Christlichen in Afrika auf ethnographische Rekonstruktionen afrikanischen Denkens und Lebens zu gründen. Diese Rekonstruktionen — so Buthelezi — fixierten mit ihrer objektivierenden Tendenz den Theologen auf die Vergangenheit Afrikas und ließen ihn die Gegenwart verfehlen. Buthelezi bestritt nicht, daß auch die Vergangenheit Afrikas in der Gegenwart aufgehoben wird. Die Art der Aufhebung wird aber davon abhängen, wie weit es dem Afrikaner gelingt, Subjekt seiner gegenwärtigen Geschichte zu werden. Eine wirklich für Afrika relevante Theologie muß daher nach Buthelezi auf diesen entscheidenden Vorgang des Subjektwerdens orientiert sein.<sup>25</sup>

Vermittelt hat in Accra James Cone, der prominente Vertreter Schwarzer Theologie in den Vereinigten Staaten. Cone wertete als besonderen Beitrag afrikanischer Theologie zum Dialog mit Schwarzer Theologie, daß sie betont die traditionelle Religion der ländlichen Massen und ihre spontane Indigenisierung des Christentums in den zahllosen independenten Kirchen besonders ernst nimmt. Sie schafft damit die Voraussetzungen dafür, daß die Sprache der *Befreiung* des Volkes wirklich die Sprache des *Volkes* werden kann. Das ist eine unabdingbare Voraussetzung dafür, daß die Theologie der Befreiung zu ihrem Ziel kommen kann, nämlich den unterdrückten Massen dazu zu helfen, sich das Evangelium inmitten ihres Kampfes um reale Befreiung anzueignen. Anders gesagt, die Armen, für die die Theologen der Befreiung zu sprechen behaupten, müssen sich in den Theologien wiederfinden, nur dann werden sie begreifen, daß ein Theologe wirklich für sie spricht.<sup>26</sup>

Hier liegt nun sicherlich ein Mißverständnis vor, wenn auch ein produktives. Denn von der Sprache des Volkes sind ethnographische Rekonstruktionen, welche afrikanische Theologie bearbeiten, oft genauso weit entfernt wie die differenzierten, gesellschaftswissenschaftlichen Analysen, auf die sich manche Theologen der Befreiung beziehen, die James Cone bei seinem Vermittlungsversuch im Auge hat. Aber immerhin lag ja ein produktives Mißverständnis vor, weil es einen begründeten, wenn auch vorläufigen und spannungsreichen Konsensus vorbereiten half. Auf der Linie der Cone'schen Argumentation versuchte nämlich das Schlußkommuniqué von

Accra, die von ihm anfangs konstatierten verschiedenen theologischen Ansätze in der Perspektive einer Theologie der Befreiung zusammenzudenken. Die Forderung der Indigenisierung des christlichen Glaubens in konkreten sozio-kulturellen Kontexten Afrikas wird als Forderung kultureller Befreiung interpretiert — ein Gedanke, der implizit durchaus im Denken afrikanischer Theologen vorhanden ist. Nachdem so der Ansatz beim Selbstsein des afrikanischen Menschen in seinem sozio-kulturellen Ausdruck im Sinne der Theologie der Befreiung gedeutet worden ist, wird umgekehrt um Verständnis dafür geworben, daß Afrikaner nicht nur kulturell unterdrückt wurden und Theologie darum im weitesten Sinne das Thema der Befreiung reflektieren muß. Der Schlüsselsatz im Schlußkommuniqué lautet: „Weil Unterdrückung nicht nur im Bereich der Kultur stattfindet, sondern auch in den politischen und wirtschaftlichen Strukturen und den Massenmedien, die sich in den Händen der Herrschenden befinden, muß afrikanische Theologie auch Befreiungstheologie sein.“<sup>27</sup> Damit war es dann auch möglich, afrikanische Theologie einzubinden in den Entwurf einer Dritte-Welt-Theologie.<sup>28</sup>

Es bleibt abzuwarten, wie weit dieser Konsensus in der weiteren theologischen Arbeit in Afrika vertieft werden kann. In Accra wurde auch die Gründung einer ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen beschlossen, von der man aber bis heute nichts weiter gehört hat. In jedem Fall war es ein Erfolg, daß Accra die verschiedenen Richtungen afrikanischer Theologie ins Gespräch gebracht hat unter einer ansatzweise formulierten gemeinsamen Perspektive. Daß Konflikte deutlicher sichtbar wurden und nun bewußter ausgetragen werden können, müßte wohl auch noch unter die Erfolge der Begegnung gerechnet werden.

### III.

Spannungen innerhalb des Lagers der Theologen aus der Dritten Welt kamen noch deutlicher vor der nächsten Station des in Daressalam beschlossenen Konsultationsprozesses zum Vorschein. Vom 9. — 20. Januar 1979 sollte in Colombo (Sri Lanka) eine asiatische Konsultation stattfinden. Ihre Resultate sind immer noch nicht bekannt, aber einige signifikante Entwicklungen ließen sich in der Vorbereitungsphase beobachten.

Lange Zeit war es ungewiß, ob die Konsultation überhaupt stattfinden könnte. Die Christian Conference of Asia (CCA), regionaler ökumenischer Zusammenschluß der asiatischen Kirchen, hat es zunächst abgelehnt, das Unternehmen zu unterstützen. Nach längerer Diskussion beschloß dann

allerdings die theologische Abteilung (Commission on Theological Concerns, CTC) der CCA, zwar nicht die Vereinigung der Theologen der Dritten Welt, wohl aber die asiatische Konferenz der Vereinigung zu unterstützen, weil — so heißt es im Protokoll der entsprechenden Sitzung von CTC — „die Konsultation in Sri Lanka von Asiaten organisiert und kontrolliert und die Tagesordnung eine asiatische sein soll“.<sup>29</sup> Für die Haltung der CCA ist sicherlich von Belang gewesen, daß sie als Zusammenschluß von Kirchen vermeiden mußte, mit einer Gruppe, die eine bestimmte theologische Option favorisiert, identifiziert zu werden. CTC plant etwa für 1980 eine Begegnung mit evangelikalischen Theologen Asiens und würde sich durch eine eindeutige Parteinahme für eine Dritte-Welt-Theologie sicherlich das Gespräch mit einer derartigen Gruppe erschweren. Entscheidend ging es aber den Verantwortlichen von CCA/CTC darum, zu dokumentieren, daß asiatische Theologen wirklich Subjekt theologischer Prozesse im asiatischen Raum sein müßten. Sie sollten weder durch Theologen und Themen aus dem nordatlantischen Raum noch durch die theologischen Präferenzen anderer Regionen der Dritten Welt daran gehindert werden.<sup>30</sup>

Man sollte aus diesem Konflikt nicht schließen, daß Thematik und Methode der Theologie der Befreiung in Asien für irrelevant gehalten würden. Im Zusammenhang mit Daressalam hatten wir ja schon auf die Nähe dieser Theologie zu bestimmten asiatischen theologischen Tendenzen hingewiesen, und die Vertreter der CCA sahen es genauso. „Das soll nicht heißen“, schreibt Preman Niles, „lateinamerikanische Einsichten wären nicht von Belang für Asien. Sie sind es durchaus, und eine Reihe asiatischer Theologen verdankt viel den theologischen Durchbrüchen, die auf jenem Kontinent gelungen sind. Andererseits wurden viele dieser Themen bereits in Asien bearbeitet, bevor die sog. Theologie der Befreiung aus Lateinamerika auf dem theologischen Markt vordrang.“<sup>31</sup>

Spannungen und Übereinstimmungen spiegeln sich wider in den Vorbereitungen auf Colombo. Sergio Torres hatte einige Mühe, überhaupt als Nichtasiate zugelassen zu werden. Am Ende durfte seine Mitarbeiterin Virginia Fabella, Maryknoll Schwester aus den Philippinen, im Organisationskomitee, das nur aus Asiaten bestand und in dem der katholische Theologe Balasuriya aus Sri Lanka den Vorsitz führte, mitmachen. Im Grunde wurden außer Asiaten nur eine Reihe von Beobachtern aus anderen Regionen der Dritten Welt eingeladen. Andererseits wurde in der Vorbereitungsphase deutlich, daß auch so der Ansatz der Theologie der Befreiung *die* Herausforderung für die in Colombo versammelten Theologen werden sollte. Bei der Vorbereitung und Durchführung der Tagung bestanden die Asiaten auf

einem Verfahren, das dem Ansatz dieser Theologie voll und ganz entspricht. Fallstudien von Gruppen Marginalisierter, mit denen Christen im Kontext von Unterdrückung und Befreiung Theologie treiben, sollten das Material abgeben, mit dem sich die Konferenz — nach einem mehrtägigen „live-in“ in verschiedenen Situationen Sri-Lankas — auseinandersetzen wollte. Tissa Balasuriya veröffentlichte im vergangenen Jahr einen Artikel, der scharf die in der Weltkirche herrschende westliche Theologie kritisierte. Die angewandten Kriterien zeigen deutlich die Nähe zur Theologie der Befreiung. So konnte er etwa schreiben: „In ihrem Lebensstil ordneten sich die meisten Theologen dem Gefüge des Kapitalismus ein und profitieren davon. Ähnliches gilt von den Kirchenführern. . . So kommt es, daß sie bewußt oder unbewußt darauf verzichten, Probleme aufzugreifen, die ihre Interessen und gesellschaftlichen Positionen bedrohen. Entsprechend wenig bedeutet Theologie daher für die Arbeiterklasse und ihre besonderen Lebensumstände.“<sup>32</sup>

Gespannt darf man jetzt vor allem darauf sein, wie weit die für den asiatischen Kontext charakteristische Herausforderung der christlichen Theologie durch die asiatischen Religionen Arbeit und Ergebnisse der Konferenz von Colombo mit beeinflußt hat. Hier könnte der Jesuit Aloysius Pieris (Sri Lanka) vorgedacht haben. Pieris brachte kürzlich in einem Referat im Ökumenischen Institut Bossey zum Ausdruck, wie wichtig die Theologie der Befreiung auch für den asiatischen Kontext sei. Für Asien ist sie zwar seiner Meinung nach ebenfalls eine „westliche“ Theologie, freilich auch Ausdruck einer Kehre in der westlichen Theologiegeschichte, vergleichbar derjenigen, die Karl Marx in seiner Umwertung der Praxis innerhalb der westlichen Philosophiegeschichte markiert. Pieris sieht diese „westliche“ Theologie nun aber so radikal erneuert durch die Herausforderung einer Dritte-Welt-Situation, gekennzeichnet durch die fortdauernde Herrschaft des Westens, daß er ihr weitaus größere Relevanz für Asien zubilligt als der klassischen europäischen Theologie. Für ihn hat daher die Sri Lanka-Konsultation der Vereinigung der Theologen der Dritten Welt schon darin ihre Bedeutung, daß sie diesen Fortschritt der Theologiegeschichte sichtbar und greifbar macht.<sup>33</sup> Allerdings sieht er in den asiatischen Religionen ein Potential an Spiritualität, einer auf Meditation und Introspektion gegründeten Freiheit von der Welt, die genutzt werden muß, um den dehumanisierenden Möglichkeiten eines — an sich theologisch zu bejahenden — gesellschaftsverändernden Aktivismus entgegenzuwirken: „Selbst die Motivation zu freiwilliger Armut und zum Verzicht, den die Befreiungstheologie so klar betont, bedarf der Ergänzung durch eine andere Dimension, die die

kontemplativen Werte des Ostens zu fordern scheinen: Kompassion, Abstandnehmen, Mäßigung und inneren Frieden. Die ‚Freiheit von der Armut‘, wird zu einem versklavenden Zwang, wenn sie nicht vermittelt wird mit dem asiatischen Glauben an die ‚Freiheit der Armut‘, die die kontemplativen Heilslehren vertreten.<sup>44</sup>

#### IV.

Wie soll es weitergehen? Geplant ist für 1980 ein Treffen der Vereinigung in Sao Paulo (Brasilien), bei dem Lateinamerika im Brennpunkt stehen wird. Dabei soll nicht einfach alles auf Selbstbestätigung der Anhänger der Theologie der Befreiung hinauslaufen. In Vorbereitungsseminaren werden z. B. die Frage der Emanzipation der Frau in Lateinamerika und die Indianerfrage, bisher unter die allgemeineren Kategorien von Unterdrückung und Befreiung subsumiert, gesondert verhandelt werden. 1981 werden sich Theologen aus allen Regionen der Dritten Welt treffen, um eine Bilanz des bis dann abgelaufenen Arbeitsprozesses zu ziehen. Für 1982 plant man einen Dialog mit einer Gruppe von Theologen aus dem nordatlantischen Raum.

Nicht nur von daher kommt die Frage einer Stellungnahme auf uns zu. Die zukünftige Theologie Europas hat die neue Bewegung weitgehend ignoriert. Wo man sie zur Kenntnis nahm, wurde Unbehagen geäußert. Trutz Rendtorff hat etwa im Blick auf die Vereinigung der Theologen der Dritten Welt davor gewarnt, die Sprache der politischen Auseinandersetzung in die ökumenische Diskussion einzuführen. So würde nämlich „die Selbständigkeit des christlichen Überlieferungsprozesses an fremde, aber machtvolle Kategorien und Interpretationen der Wirklichkeit preisgegeben“.<sup>45</sup> Aber kann man preisgeben, was man gar nicht besitzt? Ökumenische Beziehungen waren bisher fast ausschließlich Beziehungen zwischen den Kirchen der Metropolen des kolonialen bzw. neokolonialen Weltsystems und denen der von diesen Metropolen abhängigen Gebiete. Entsprechend vollzog sich auch der beginnende theologische Diskurs. Es war kein freier Austausch innerhalb einer universalen Kirche, die die säkularen Abhängigkeitsstrukturen wirklich transzendiert hätte. Anders gesagt: der christliche Überlieferungsprozeß war ausgeliefert an die „machtvollen Kategorien und Interpretationen der Wirklichkeit“, die der europäische und nordamerikanische Selbsterhaltungswille setzte. Im Kontext der Expansion Europas und ihrer welthistorischen Folgen war freie Kommunikation innerhalb der universalen Kirche überhaupt erst herzustellen. Angesichts der Dominanz des Westens war das zunächst nur möglich im Gegenzug zum westlichen politi-

schen und kirchlichen System, durch das Asien, Afrika und Lateinamerika als Dritte Welt im qualifizierten Sinne bestimmt werden. Man muß daher anerkennen, daß der Versuch, eine Struktur zu schaffen, innerhalb derer ein theologischer Diskurs möglich wird, der nicht durch die Strukturen westlicher Macht determiniert ist, gerade in der Perspektive der Freiheit der universalen Kirche Christi theologisch positiv qualifiziert ist.

Die eigentliche Herausforderung der Bewegung für Kirche und Theologie im nordatlantischen Raum liegt dann aber nicht so sehr in einzelnen strittigen Äußerungen ihrer Vertreter. Es wäre nur beckmesserisch, einzelne Aussagen ohne Rücksicht auf deren Stellenwert im Zusammenhang der Emanzipation einer „Kolonialkirche“ mit der Elle westlicher theologischer Richtigkeiten zu messen. Es ließe sich z. B. leicht behaupten, Gabriel Setiloanes in Accra gemachter Vorschlag, eine afrikanische Christologie zu entwickeln im Rückgriff auf die Geistvorstellungen bestimmter afrikanischer Besessenheitskulte<sup>36</sup>, sei bereits in den christologischen Auseinandersetzungen vor Nicäa miterledigt worden. Dennoch würde man allein mit dieser Behauptung nicht dem Subjekt-sein-Wollen des afrikanischen Christen gerecht werden, das sich in diesen Überlegungen ausspricht. Auch der naheliegenden Versuchung, sich einfach auf die Seite derer zu schlagen, die — mit welcher Berechtigung auch immer — Positionen und methodische Ansätze festhalten, die uns geläufig sind, sollte man widerstehen. Solche Allianzen könnten ja faktisch einem Versuch gleichkommen, die Abhängigkeiten, die die freie Kommunikation in der universalen Kirche behindert haben, festzuschreiben.

In dem Maße, in dem deutlich wird, daß unter den Theologen der Dritten Welt sich ein Konsensus im Blick auf einige Grundsätze der Theologie der Befreiung abzeichnet, könnte der von der Vereinigung eingeleitete Arbeitsprozeß auch dazu dienen, den Kirchen und Theologen des nordatlantischen Raumes die seit Jahren überhörte Herausforderung einer Fülle theologischer Stimmen der Dritten Welt unüberhörbar zu machen. Fällig würde dann eine neue Auseinandersetzung mit dem Vorwurf, Kirche und Theologie seien essentiell definiert durch ihre Bürgerlichkeit und das Selbstinteresse der westlichen Welt. In der Folge müßte sich Theologie, und vor allem die Kirche, der Aufforderung stellen, eine Beziehung zu gewinnen zu einer neuen Praxis gesellschaftsverändernden christlichen Engagements.

## ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. S. Torres — J. Eagleson (Hrsg.), *Theology in the Americas. A Collection of Documents given at the 1975 Detroit Conference*, Maryknoll/New York 1976.
- 2 Darauf bezieht sich S. Torres in seiner Einleitung zum Sammelband der Vorträge und Konferenzpapiere von Daressalam. Sergio Torres — Virginia Fabella, M. M. (Hrsg.) *The Emergent Gospel — Theology from the Underside of History*, Maryknoll/New York 1978, XVIII. — Ein Teil der Vorträge wird demnächst in deutscher Übersetzung in der Reihe „texte“ zum Kirchlichen Entwicklungsdienst, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. erscheinen.
- 3 Charles Nyamiti, *Approaches to African Theology*, a. a. O. 43: „Man sollte sich schließlich davor hüten, Schwarze Theologie auf das Thema der Befreiung von weißem Rassismus zu reduzieren. Zugegeben — dies ist ein relevantes Thema; aber afrikanische Theologie — und das gilt letztlich für jede andere — ist ein höchst weiter und komplexer Sachverhalt, der sich nicht auf ein solches Thema einseitig reduzieren läßt, ohne daß man ihn verengt oder verdünnt. Neben der politischen und sozialen Befreiung hat Südafrika sicherlich noch andere Probleme, die das gleiche, wenn nicht das größere Interesse von Seiten der Theologen verdienen.“
- 4 Zur Abgrenzung gegenüber der Theologie der Befreiung — B. M. Couch, *New Visions of the Church in Latinamerica: A Protestant View*, a. a. O. 212 f. — Mitglied der *Fraternidad Teologica* ist auch René Padilla, prominenter Redner beim Lausanner Kongreß für Weltevangalisation, der ein Hauptreferat bei der Mitgliederversammlung des Evangelischen Missionswerkes 1977 hielt. (Abgedruckt im Jahrbuch *Evangelischer Mission*, Hamburg 1978, 136 ff.)
- 5 Schlußdokument der Konsultation von Theologen aus der Dritten Welt, Daressalam, August 1976: „Die Kirchen in der Dritten Welt und ihre theologische Aufgabe“, ÖR 2/1977, 211-223, Zitat 218.
- 6 Vgl. *Towards a Theology of People I*, hrsg. von Urban Rural Mission, Christian Conference of Asia, Tokio 1977.
- 7 *The Indian Universe of a Theology*, *The Emergent Gospel*, 149.
- 8 Opening address, *The Emergent Gospel*, 5.
- 9 ÖR 2/1977, 221.
- 10 „Die christlichen Gemeinschaften dieser Kontinente sind ein Resultat ihrer Mühen, ein Zeugnis ihres Einsatzes und ihrer Hingabe. . . Sie forderten aktiv den Kolonialismus, auch wenn ihre christlichen Gewissen oft aufs Schwerste von den Grausamkeiten des brutalen Kolonisierungsprozesses beschwert wurden. Deswegen ist es notwendig, ihren guten Willen und die Substanz des Evangeliums von der faktischen Wirkung der christlichen Mission in diesen Ländern zu unterscheiden.“ (a. a. O. 265)
- 11 A. a. O. 263.
- 12 Maryknoll/New York, 1979. — Einzelne Vorträge werden in den zuvor erwähnten Band der Reihe „texte“ zum Kirchlichen Entwicklungsdienst aufgenommen werden.
- 13 *Self-reliance of the African Church: a Catholic Prospective*, a. a. O. 56.
- 14 A. a. O. 192.
- 15 Am leichtesten zugänglich: J. S. Mbiti, *Afrikanische Religionen und Philosophie*, Berlin 1974.
- 16 *African Theology en route*, 89 f.
- 17 Kurz, aber in einer Weise, die große Vertrautheit mit der exegetischen Diskussion in Europa verrät, verdeutlicht Dickson das Aufscheinen dieser Einsicht in verschiedenen Schichten der alttestamentlichen Überlieferung, a. a. O. 100 f.
- 18 A. a. O. 101 f.
- 19 A. a. O. 105.

- 20 A. a. O. 107.
- 21 Vgl. etwa M. Buthelezi, Eine Afrikanische Theologie oder eine Schwarze Theologie, in: B. Moore (Hrsg.), Schwarze Theologie in Afrika — Dokumente einer Bewegung, 48: „Relevant ist eine solche Botschaft des Evangeliums, welche dem Schwarzen nicht nur zur Wiedergewinnung seines Selbstvertrauens und seiner Selbstachtung als menschliches Wesen verhilft, sondern die Aufmerksamkeit auf die Beseitigung der entmenschlichenden Aspekte des modernen Lebens konzentriert.“
- 22 Liberation Theology in South Africa, African Theology en route, 175.
- 23 African Theology en route, 167.
- 24 Approaches to African Theology, in: The Emergent Gospel, 43; The Biblical Basis for Present Trends in African Theology, in: African Theology en route, 89.
- 25 Vortrag gehalten bei einer von AACC und WSCF veranstalteten Konsultation über afrikanische Theologie und Schwarze Theologie: Black Theology/African Theology — Soul Mates or Antagonists, jetzt: Journal of Religious Thought, 1975, 32 f.
- 26 African Theology en route, 45 f.
- 27 J. Cone, A Black American Perspective on the Future of African Theology, in: African Theology en route, 183 f.
- 28 A. a. O. 194.
- 29 Ebd.
- 30 Vgl. Hayyim, Occasional Bulletin of the Commission on Theological Concerns, Christian Conference of Asia, Vol. 1, No. 1, 1979, 5.
- 31 Preman Niles, Sekretär von CTC in Hayyim, 5: „Wir haben diese Stellung bezogen, um so unsere Forderung zum Ausdruck zu bringen, daß asiatischen Theologen Zeit und Freiraum gelassen wird, so daß das Resultat ihrer Arbeit wirklich authentisch ist. Im Prozeß der Formulierung unserer Theologien könnten wir dann auch unsere Beziehungen zu anderen theologischen Entwicklungen definieren.“
- 32 Ebd.
- 33 Towards a Liberation of Theology in Asia, in: Dossier 39, Center for Society and Religion, Information and Documentation, Colombo, Juli 1978, 4.
- 34 A. Pieris, Western Christianity and Eastern Religions — A Theological Reading of Historical Encounters, 27 f. (Unveröffentlichtes Manuskript; eine deutsche Übersetzung des Vortrages erscheint in Kürze in der Reihe „Weltmission heute“, die vom Evangelischen Missionswerk in Hamburg herausgegeben wird.)
- 35 Ebd.
- 36 Universalität und Kontextualität der Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 74. Jg. (1977) 247.
- 37 Where are we in African Theology?, in: African Theology en route, 64.