

Bürgerschaft ausgelebt wird – und zum anderen an den Orten und Plätzen, wo Beziehungen zwischen den übermenschlichen Bestandteilen der Erde zerbrochen sind und geheilt werden müssen.¹⁰

Deane Curtin sagt über die von ihm so genannte »ecological citizenship«, dass diese

»offers the promise of a conception of what it means to be fully human that is scientifically accurate and philosophically informed. It sees the public space in which humanness becomes fully possible as a large, plural set of intersecting spaces that are different from other natural spaces only in degree of complexity, not as a different kind of life on earth.«¹¹

Diese Bürgerschaft ist noch nicht deutlich sichtbar, ist aber verbunden mit Lorraine Codes Wunsch »producing habitats where people can live well together and respectfully with and in the physical/natural world.«¹² Es ist »a way of inhabiting the world.«¹³

Ich habe unsere Öffentliche Theologie in Ozeanien nicht mit der Frage überprüft, ob wir einen neuen Weg entwickeln die Welt zu bewohnen. Es ist meine Hoffnung, dass sich durch unsere öffentlichen Foren und Vorträge, unsere Forschung und unser Schreiben, unser Lehren und unser Reden, sowie durch unsere gemeinsame Arbeit mit vielen anderen aus verschiedenen Disziplinen und Öffentlichkeiten, ein Teil der angestrebten Transformation ereignet.

Weiterführende Literatur

Elaine M. Wainwright, In the Lands of the Eucalypt and the Long White Cloud. Jesus Research »downunder«, in: Colloquium 40 (2008) 1, 3–22.

Elaine M. Wainwright, Vom Globalen berührt. Der Fall Ozeanien, in: Concilium 45 (2009) 1, 3–5.

Elaine M. Wainwright, Die Erde ächzt. Aufbruch zu einer globalen und theologischen Antwort, in: Concilium 45 (2009) 1, 102–110.

¹⁰ HEINRICH BEDFORD-STROHM, Tilling and Caring for the Earth. Public Theology and Ecology, in: International Journal of Public Theology 1 (2007), 230–248. Er ist ein Beispiel für dieses öffentliche Theologisieren.

¹¹ DEANE CURTIN, Environmental Ethics for a Postcolonial World, Lanham 2005, 195.

¹² LORRAINE CODE, Ecological Thinking. The Politics of Epistemic Location, Oxford 2006, 279.

¹³ A. a. O., 280.

Öffentliche Theologie – eine rein westliche Angelegenheit?

Öffentliche Theologie in der Praxis der Kirche in Asien¹

James Haire²

Einführung

Dieser Artikel beschäftigt sich mit Öffentlicher Theologie. Öffentliche Theologie ist in den vergangenen Jahren im theologischen Bewusstsein der Kirchen und Christen nach vorne gerückt. Wir haben jetzt ein globales Netzwerk für Öffentliche Theologie (»Global Network in Public Theology« (GNPT)), das über zwanzig theologische Einrichtungen auf allen Kontinenten der Erde umfasst, einschließlich jener in Hong Kong SAR, China, Indien und Indonesien. Dieses Netzwerk wurde bei einer Konferenz in Edinburgh 2005 provisorisch gebildet und bei einer zweiten Konferenz in Princeton in den Vereinigten Staaten 2007 förmlich begründet.

Was also ist Öffentliche Theologie? Warum gibt es nun dieses Interesse an Öffentlicher Theologie? Zu der ersten Frage, »Was ist Öffentliche Theologie?«, gibt es eine Vielfalt von Antworten. Die prominenteste ist jene von David Tracy aus Chicago. Seine Antwort war, dass Öffentliche Theologie eine Theologie ist, die drei Publika auf sich zieht: die Akademie, die Kirche und Gesellschaft.

Warum aber das Interesse an Öffentlicher Theologie? Offenkundig ist die Kirche in westlichen Gesellschaften mit der Marginalisierung und Privatisierung von Glaube und Theologie konfrontiert gewesen. Hat das zu der Reaktion

¹ Eine frühere Version dieses Aufsatzes wurde im August 2007 als die 2007-Ferguson-Vorlesung in Auckland, Neuseeland gehalten. Dieser Aufsatz wurde von Experten begutachtet (»peer reviewed«) und als den Kriterien für originäre Forschung, wie sie vom Australischen »Government Department of Education, Science and Training« erlassen wurden, genügend befunden.

² Rev. Prof. James Haire, AM KSI MA PhD DD DLitt DUniv, ist Professor für Theologie, Charles Sturt University (CSU), Canberra, Australien; Executive Director, Australian Centre for Christianity and Culture, CSU; Director, Public and Contextual Theology Strategic Research Centre, CSU; Past President, National Council of Churches in Australia (NCCA); Past President, Uniting Church in Australia (UCA); und Mitglied des Executive and General Committees of the Christian Convergence of Asia.

geführt, die öffentliche Präsenz der Theologie voranzutreiben? Es gibt natürlich keinen logischen Grund, warum die Christenheit nicht in den öffentlichen Bereich hineinspielen sollte, ebenso wenig Grund wie beispielsweise für die Gewerkschaften, Arbeitgebervertreter, Ärzte, Juristen, den Lehrberuf, Bergarbeiter oder irgendeine andere Gruppe von Bürgern.

Dieser Artikel behandelt öffentliche christliche Theologie im asiatischen Kontext. Viele Wissenschaftler in Asien, sowohl christlichen Glaubens als auch aus anderen Religionen, würden argumentieren, das in diesem Kontext *alle Theologie öffentlich ist*. Daher thematisiert diese Abhandlung eine Reihe von Fragen.

Das erste Problem, das dieser Artikel bedenkt, ist die Frage, in welchem Ausmaß die Anschauungen von öffentlich christlicher Theologie tatsächlich nur die Anschauungen einer nach-aufklärerischen, westlichen christlichen Theologie sind. Das ist ein drängendes Problem für die Methodiken in der Öffentlichen Theologie von christlichen Theologen Asiens. Spricht das Programm von einem Gros der öffentlichen christlichen Theologie beispielsweise tatsächlich in die Situation der Christenheit in der asiatischen Region, oder bemüht es sich eigentlich nur, die innere Angst der westlichen Christenheit anzusprechen? Ist Öffentliche Theologie also Ausdruck eines westlichen Bedürfnisses, oder gar eine »lateinische Gefangenschaft« in der Kirche, oder nicht?

Das zweite Problem, das dieser Artikel bedenkt, ist der interkulturelle Charakter christlicher Theologie, und dessen Implikationen für Öffentliche Theologie. Was ist da, wo die Christenheit ein Minderheitsglaube ist (wenn auch der Glaube einer großen Minderheit), der Beitrag einer öffentlichen christlichen Theologie zu den Debatten der Zivilgesellschaft? Ist das Wort »Debatte« das richtige Wort? Diese Frage ist besonders dringlich, wo die kulturellen Aspekte einer anderen Weltreligion als der Christenheit (z. B. des Islam in Indonesien, des Buddhismus in Thailand und des Hinduismus in Indien) die Diskurse der Zivilgesellschaft stark beeinflussen.

Das dritte Problem, das dieser Artikel bedenkt, ist die konkrete Realität asiatischer Gesellschaft, i. e. Gewalt, und wie christliche Öffentliche Theologie in jenem Kontext entwickelt wird. In diesem dritten Teil sehe ich mir theologische Methodiken an und fahre dann fort, diejenigen Dynamiken neustamentlicher Theologie zu reflektieren, die in Asien häufig in Bezug auf Gewalt verwendet werden. Dabei bemühe ich mich, eine Methode zur theologischen Beschäftigung mit der Tatsache der Gewalt zu finden.

Viertens und letztes, will dieser Artikel die Frage beantworten, was wir von der Interaktion von Christenheit und Kulturen lernen können, besonders in der asiatischen Region, das uns in der Beschäftigung mit einer Öffentlichen Theologie im Allgemeinen hilft.

1. Öffentliche Theologie – ein westliches Bedürfnis der Kirche?

Ich muss mit einem Blick auf die Frage nach Öffentlicher Theologie als einem Bedürfnis der westlichen Christenheit beginnen. Man könnte so weit gehen, sie als »lateinische Gefangenschaft« der Kirche zu sehen. Dieser Ausdruck, »lateinische Gefangenschaft« der Kirche, steht parallel zu Martin Luthers berühmter Formulierung, die »Babylonische Gefangenschaft« der Kirche [...]. Luther bezog sich natürlich auf die Gefangenschaft der Kirche in ihrer spätmittelalterlichen Struktur und Form innerhalb westlicher Christenheit. Also nehme ich diese Begrifflichkeit Luthers und wende sie allgemein auf die westliche Christenheit an. Ich denke dabei nicht an die westliche Christenheit im Gegensatz zu östlichen orthodoxen Kirchen. Vielmehr denke ich an die westliche Christenheit, wie sie sich vom elften Jahrhundert an in ihrer Formenvielfalt entwickelt hat, einschließlich katholischer, anglikanischer und protestantischer Christenheit. Dies sind die Kirchen, die faktisch die größte Wirkung auf das Wachstum der Christenheit in Afrika, den Amerikas und Asien gehabt haben, insbesondere zwischen dem 16. und dem frühen 20. Jahrhundert. So kommt die Frage auf, wieweit die internationale Agenda in der Theologie von der westlichen Christenheit gesetzt wurde und weiterhin gesetzt wird. Dies führt dann zu der Frage, wieweit die Christenheit in Asien von dieser »lateinischen Gefangenschaft« beherrscht wird. Ich gebrauche das Wort »lateinisch« weder einfach im Sinne von Sprache, obwohl dies auch eine Rolle spielen könnte. Noch gebrauche ich es nur in Bezug auf die römisch-katholische Kirche, obwohl auch jene Kirche eine Rolle spielt. Ich gebrauche es bezogen auf die ganze Agenda der westlichen Christenheit, die tatsächlich stark von lateinischen Denkformen, Philosophien und Programmen beeinflusst ist. Die Menge an Literatur zu dieser »lateinischen Gefangenschaft« in ihrer Beziehung zu Asien ist erheblich.³

Außerdem spielt das Thema Erastianismus (in den Bedeutungen sowohl des politischen als auch des intellektuellen Übergewichts des Staates über die Kirche in theologischen und ekklesialen Dingen) und Anti-Erastianismus eine Rolle. In der westlichen Christenheit hat es sowohl starke erastianische als auch sehr starke anti-erastianische Tendenzen gegeben. Diese spielten stark in die Debatten öffentlicher christlicher Theologie hinein.

³ Vgl. besonders ROBIN H. S. BOYD, *India and the Latin Captivity of the Church. The Cultural Context of the Gospel* (Monograph Supplement to the *Scottish Journal of Theology*, 3), London 1974; JOSEPH M. KITAGAWA, *The Christian Tradition beyond the European Captivity*, Philadelphia 1992; Vgl. auch JAMES HAIRE, *The Character and Theological Struggle of the Church in Halmahera, Indonesia 1941–1979* (Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums, 26), Frankfurt am Main und Bern 1981.

In den Traditionen der westlichen Christenheit steht natürlich die europäische Aufklärung. Hier sehen wir radikale Veränderungen, die sich aber innerhalb der westlichen Christenheit entwickeln. Menschliche Wesen werden auf der einen Seite wichtiger als Gott. Auf der anderen Seite allerdings verlieren sie ihre fundamentale Unterschiedenheit von Tieren und Pflanzen. Sowohl der Kapitalismus als auch der Marxismus stammen von dieser Aufklärungsvision des menschlichen Wesens als autonomem Individuum ohne jeden Bezug zum Göttlichen ab. Dies ist ein radikaler Anthropozentrismus. Die Folgen der Aufklärung kennzeichnet, dass sie in ihrem öffentlichen Gesicht und ihrer öffentlichen Philosophie atheistisch sind. Der christliche Glaube wird hinterfragt, abgelehnt oder fleißig ignoriert. Offenbarung, besonders gemeinschaftliche Offenbarung, muss nun ihren Anspruch beweisen. Allerdings hat die europäische Aufklärung dem christlichen Glauben oder irgendeiner anderen Religion ihren Platz nicht aberkannt. Ihr Platz ist im Wesentlichen in der Privatsphäre. Die Aufklärung hat den Ausschließlichkeitsanspruch des christlichen Glaubens relativiert und ihn so in den Bereich der persönlichen Rechte des Einzelnen gestellt. Sie lehrte, dass jeder Einzelne frei sei, sein oder ihr eigenes Glück zu verfolgen, unabhängig davon, was andere dächten oder sagten. Dies hat sich in den westlichen Kulturen bis in unsere Zeiten fortgesetzt. Es bedeutet, dass in der westlichen Christenheit individueller Glaube und individuelle Ethik sowie gemeinsamer Glaube und gemeinsame Ethik von gleichgesinnten Einzelnen gefördert und entwickelt werden können. Individuelle Nachfolge und kleine gemeinschaftliche oder monastische Gruppen können blühen. Das öffentliche Angesicht der Christenheit aber wird verleugnet oder ignoriert.

Hier liegt die *Angst* der heutigen westlichen Christenheit, in ihrem Erbe der lateinischen westlichen Tradition. Sie begegnet einer Welt, in der sie die Auswirkungen der Aufklärung am öffentlichen Ort sieht. Dies führt in ihren Augen zu der Tendenz, dass Menschen andere nicht mehr ernst nehmen können und tatsächlich nicht brauchen. Die *Angst* der westlichen Christenheit richtet sich auf die Folge, dass Individuen sich selbst nicht länger ernst nehmen können, und dass sie – trotz der Tatsache, dass sie jetzt die Freiheit haben, zu glauben wie sie wollen – einfach Nietzsche folgend ihre Leben in fieberhafter Arbeit und fieberhaftem Spiel verbringen können, um nicht den Tatsachen ins Auge sehen zu müssen, um also nicht in den Abgrund zu schauen. In Reaktion auf diese Situation, mit der die westliche Christenheit konfrontiert ist, könnte es aussehen, als ob Öffentliche Theologie der Weg der rein westlichen Christenheit ist, sich mit dieser *Angst* zu befassen.

2. Der interkulturelle Charakter der Theologie, einschließlich Öffentlicher Theologie

Eine gewaltige Menge an Literatur ist seit den ersten Diskussionen der sogenannten *theologiae in loco* in den späten 1950er Jahren, mittlerweile vor fünfzig Jahren, zum Thema interkulturelle Theologie produziert worden. Besonders möchte ich berücksichtigen, wie die Einsichten des vergangenen halben Jahrhunderts theologischer Debatte auf diesem Gebiet die Entwicklung Öffentlicher Theologie beeinflussen können. Vorher ist es allerdings nötig, einige der Einsichten interkultureller Theologie herauszugreifen und zu sehen, wie sie auf die Entwicklung Öffentlicher Theologien bezogen werden können, besonders in Gesellschaften wie in Asien, wo sich neu entstehende autochthone Theologien ihrer lateinischen Gefangenschaft bewusst sind.

Das authentische Evangelium oder das Christuserignis-für-uns⁴ ist nicht in kultureller Partikularität eingemauert, sondern ist lebendig. Die Kirche steht in einem andauernden Kampf zwischen der Aufnahme des Christuserignisses innerhalb ihrer partikularen Kultur am jeweiligen Ort und gleichzeitig dem Ringen mit dem, was ihrer eigenen partikularen Aufnahme am jeweiligen Ort entgegensteht. In diesem Sinne ist die Kirche immer sowohl autochthon als auch *reformatā sed semper reformatā*. In jüngster Zeit ist der Begriff *glocal* in dieser Hinsicht gebraucht worden. Wahrscheinlich weil das Christuserignis niemals ausschließlich mit einer Kultur oder einem Typ von Kultur identifiziert werden kann, benutzt Paulus den zweideutigen Ausdruck »ἡ ἀκοή« (hē akōē – das Hören), um die Handlung zu beschreiben, durch die das Christuserignis in das Leben einer Person oder einer Gemeinschaft eintritt, i. e. die entscheidenden Schritte von Gnade und Glaube.⁵ Seit Käsemanns bahnbrechender Arbeit wird dies natürlich in den unterschiedlichen Theologien des Neuen Testaments gesehen.⁶

Wenn das Christuserignis-für-uns am jeweiligen Ort in den unterschiedlichsten Kulturen lebt, dann kann es für das ganze Volk Gottes eine wahre Fülle jenes Ereignisses oder Evangeliums nur geben, wenn es interkonfessionelle, Traditionen und Rassen übergreifende, internationale und interkulturelle Gemeinschaft gibt. Denn die Kirche Jesu Christi ist eine Gemeinschaft, die

⁴ Ich benutze den Begriff »Evangelium« hier in einer Bedeutung, die nicht einfach von Bultmanns Gebrauch dieses Begriffes abhängt.

⁵ Vgl. zum Beispiel Röm 10,16–17; Gal 3,2.

⁶ Vgl. ERNST KÄSEMANN, Begründet de[r] neustamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: Evangelische Theologie 11 (1951/52), 13–21 (später veröffentlicht in ERNST KÄSEMANN, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1960); DERS., Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, in: Evangelische Theologie 12 (1952/53), 455–466 (später veröffentlicht in KÄSEMANN 1960).

Raum und Zeit transzendiert. Das Evangelium kann in seiner Fülle gerade heute nur durch ausdauernde, weitverbreitete interkulturelle theologische Reflexion und Aktion gelebt werden. Denn das Christuserlebnis, auf das diese Faktoren zeigen – wie in Grünewalds Gemälde⁷, das Karl Barth ständig vor Augen hatte – ist nur dann wahrhaft dasselbe, wenn es in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich ausgedrückt wird.

Dies muss nun auf Öffentliche Theologie angewandt werden. Es ist nicht genug, dass autochthone theologische Reflexion, sei sie mündlich, schriftlich oder anders ausgedrückt, und darauf bezogene Aktion in Asien, Afrika, der Karibik, den Amerikas und im pazifischen Raum stattfinden sollte. Dass dies passieren sollte, ist wichtig, geht aber nicht weit genug. Öffentliche Theologie sollte nicht als das Anhängsel der Theologie gesehen werden, oder sogar nur als Anhängsel der Dogmatik, Kirchengeschichte oder Praktischen Theologie. Vielmehr sollte sie im Herzen der theologischen und dogmatischen Reflexion stattfinden, weil ihre Anliegen schon im multikulturellen Kontext der Anfänge des Christentums zugegen waren.

3. Öffentliche Theologie in der Praxis der Kirche in Asien

Christliche Theologien Asiens machen im Großen und Ganzen kaum einen oder gar keinen Unterschied zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten. Dadurch sind sie alles in allem in einer völlig anderen Situation als die post-europäische, aufgeklärte, westliche Christenheit. Für diesen Aufsatz liegt der wichtigste Unterschied in der Konzeption der öffentlichen Sphäre, in der diese asiatischen Theologien artikuliert werden.

In einem Großteil Asiens ist die öffentliche Diskussion der Religion der Normalfall im Leben, ganz anders als an dem marginalisierten und privatisierten Ort der Religion in der post-europäischen, aufgeklärten, westlichen Welt. Ebenso bindet Christsein, sei es als Kirchenführer oder -mitglied, häufig die Person in ihrer gemeinschaftlichen, öffentlichen und manchmal politischen⁸ Aktivität zwingungsweise mit ein. Diese Einbindung hat mit der christlichen Präsenz, Selbstweitergabe und dem Überleben in einem multireligiösen Kontext zu tun.

⁷ »Die Kreuzigung Christi«, eine Tafel des Iseheimer Altars (1512–1515), von Matthias Grünewald.

⁸ Solche politische Aktivität kann formell und informell, lokal und breiter sein.

Die indigene christliche Theologie Asiens hat natürlich eine lange Geschichte, die Samuel Moffett⁹ und auch Gillman und Klimkeit¹⁰ so klar skizziert haben. Wenn wir uns indes besonders die Entwicklung einer selbstbewussten *theologiae in loco* oder kontextueller Theologien in Asien in jüngster Zeit, also seit den späten 1960er Jahren, anschauen, taucht eine Reihe maßgeblicher Faktoren auf.

Da ist *erstens* das gemeinschaftliche Wesen dieser Theologien. Diese Theologien werden nicht für private Zwecke erdacht, sondern haben die ganze Gemeinschaft als ihr Publikum.¹¹ Dies wird in einer Reihe von maßgeblichen indigenen Theologien Asiens eingesehen. Schauen wir beispielsweise auf den koreanischen Begriff *han*, wie er in der *Minjung-Theologie*¹² gebraucht wird, auf die Werke von Kosuke Koyama¹³ und die Arbeit von Choan-Seng (C S) Song.¹⁴ Besagte Gemeinschaftlichkeit bezieht sich sowohl auf die christliche Gemeinschaft, als auch auf die Interaktion zwischen der christlichen Minderheitsgemeinschaft und der größeren Gemeinschaft in jeder asiatischen Gesellschaft.

Für *Minjung*-Theologen besteht diese Beziehung zu den größeren buddhistischen und schamanistischen Gemeinschaften Koreas. Das koreanische *Minjung*-Konzept beschreibt ein Volk, das ausgedehnt und seiner Subjektivität in der Geschichte beraubt wurde, entweder von Außenstehenden oder von einheimischen Unterdrückern. Das Wort ist aus zwei chinesischen Zeichen zusammengesetzt, »min« und »jung«, was zusammen als »die Masse des Volkes« übersetzt werden kann.¹⁵ Es betont den Subjektivitätsverlust des Volkes. So hat es einige Ähnlichkeit mit dem neutestamentlichen Begriff »ἄλλοτρεῖς« (*ocholos*). Der koreanische Begriff *han*, der dem Herzen der *Minjung*-Theologie so nahe ist, bezieht sich auf das Gespür für ungelösten Ärger über Ungerechtigkeit und Leid, ein Gefühl von Hilflosigkeit angesichts von überwältigenden

⁹ SAMUEL H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*. Bd. 1, San Francisco 1992.

¹⁰ JAN GILLMAN/ HANS-JOACHIM KLIMKEIT, *Christians in Asia before 1500*, Ann Arbor 2002.

¹¹ Vgl. PHILIP L. WICKERI (Hrsg.), *The People of God Among All God's Peoples*. Frontiers in Christian Mission, Hong Kong/ London 2000; JOSEF P. WIDYATMADIA, *Kebangsaan dan Globalisasi dalam Diplomasi*, Yogyakarta 2005. Vgl. auch ANDREAS A. YEWANGOE, *Theologia in Crucis in Asia*. Asian Christian Views on Suffering in the Face of Overwhelming Poverty and Multifaceted Religiosity in Asia, Amsterdam 1987, passim, besonders 289–323.

¹² Vgl. STEPHEN B. BEVANS, *Models of Contextual Theology* (Faith and Cultures Series), Maryknoll 2004, 77–78.

¹³ BEVANS, *Models*, 95–99.

¹⁴ Vgl. zum Beispiel: CHOAN-SENG SONG, *Christian Mission in Reconstruction*. Madras 1975; DERS., *Third Eye Theology*, Maryknoll 1979. Vgl. auch NINAN KOSHY, *A History of the Ecumenical Movement in Asia*, Bd. 1, Hong Kong 2004, 219.

¹⁵ CYRUS H. MOON, *Minjung Theology*, in: Ching Feng 26 (1983), 48.

Widrigkeiten, insbesondere überwältigender Gewalt, und dem Gefühl totaler Verlassenheit. Wiederum denken wir an den Schrei unseres Herrn, »Warum hast du mich verlassen?«¹⁶ *Han* deutet auch auf ein Gefühl akuten körperlichen Schmerzes, ein Gefühl hilflosen Leidens und einen Drang, ein Unrecht zu beheben.¹⁷ Ein Beispiel ist die Darstellung von Miss Kim Kyon-sook, einem Vorstandsmitglied einer koreanischen Gewerkschaft. Am 11. August 1979 wurde sie während einer Demonstration erschossen, die zweihundert Arbeiterinnen mit der Forderung organisiert hatten, dass die Regierungspartei (New Democratic Party) eine faire Lösung für ihren Arbeitskampf ausarbeiten möge. In dem Brief, den sie ihrer Mutter und ihrem jüngeren Bruder (für den Fall, dass sie in diesem Arbeitskampf sterben würde) hinterließ, erzählte sie, dass sie in den vergangenen acht Jahren manchmal für ihre Arbeit in der Fabrik nicht bezahlt wurde. Wegen der Sonntagsarbeit hatte sie keine Gelegenheit in den Gottesdienst zu gehen. Ihr letzter Wille war eine Vertiefung der persönlichen und gemeinschaftlichen Frömmigkeit (Kirchenbesuch und Bibelstudium) sowie stärkere Unterstützung für die Gewerkschaftsbewegung.¹⁸ Für den *Minjung*-Theologen David Kwangsun Suh¹⁹ betrifft dieses Anliegen immer die größeren schamanistischen, buddhistischen, konfuzianischen und neo-religiösen Gemeinschaften Koreas, die jeweils etwa 25%, 15%, 13% und 14% der südkoreanischen Bevölkerung ausmachen, wobei Christen über 30% ausmachen.

Auch für Koyama bezieht sich das Anliegen auf die breite japanische Gemeinschaft und die größere buddhistische Gemeinschaft Thailands²⁰, und für Choan-Seng Song auf die größere daoistische und konfuzianische Gesellschaft sowohl Taiwans als auch Chinas²¹. Song benutzt die Idee des Maskentanzes als ein Bild, um die gemeinschaftliche Theologie im öffentlichen Raum zu formulieren. Der Tanz hilft der Gemeinschaft, sowohl der christlichen als auch der nicht-christlichen, die Mühe des Tages zu bewältigen, einschließlich der Auswirkungen struktureller Gewalt. Für Song ist dieser Tanz allerdings noch viel wichtiger. Song sieht den Tanz in seinen sozialen, politischen und theo-

gischen Kontexten.²² In dem Tanz werden die Notlage der Armen und das gewaltlose Erreichen der Gerechtigkeit geschildert. Er weckt den menschlichen Einfallsreichtum in einer gnadenlosen Gesellschaft. Er stellt die Nähe Gottes zur Menschheit dar, in Gottes Gefallen genauso wie Gottes Missfallen. So ist der gemeinschaftliche Maskentanz im öffentlichen Raum sowohl ein politisches Manifest als auch ein Gebet für eine Gemeinschaft in Not. Laut Song geht der Tanz von dem aus, was die »Erfahrung kritischer Transzendenz« genannt wird.²³

Zweitens ist da die enge Wechselbeziehung zwischen dem Persönlichen, dem Politischen und dem Öffentlichen. Diese wird beispielsweise in der Arbeit von Johannes Leimena²⁴ und T. B. Simatupang²⁵ in Indonesien klar erkannt, vor allem in Bezug auf die Debatten der späten 1940er Jahren darüber, ob Indonesien ein islamischer Staat werden sollte oder nicht. Leimena, ein Presbyterianer von den Molukken, war in den 1950er Jahren Premierminister Indonesiens. In der Zeit nach dem sogenannten kommunistischen Putschversuch von 1965 wurde Leimena von Funktionären der *New Order* (*Orde Baru*) Regierung von Präsident Suharto zu den Aktivitäten des früheren Präsidenten Soekarno befragt. Er weigerte sich, Soekarno als Kommunisten zu bezeichnen, während er darauf bestand, dass Soekarno in erster Linie ein Nationalist gewesen sei. Bedeutsamer an dieser Abhandlung ist, dass Leimena darauf bestand, dass seine Kooperation mit all den Unabhängigkeits-Revolutionären unterschiedlichster Herkunft als protestantischer Christ Teil seiner christlichen Berufung gewesen sei. Für Leimena war Soekarno, ein Nationalist mit sowohl muslimischem als auch hinduistischem Hintergrund, einer seiner Kollegen, und er weigerte sich, sich an dem Verrat an Soekarno und dessen Diskreditierung zu beteiligen. Simatupang wiederum, ein Lutheraner aus Nord-Sumatra, diente während desselben Jahrzehnts als General und Stabschef in der indonesischen Armee. In seinen Schriften besteht er auf der lebendigen Beziehung zwischen dem Glauben der Christen auf der einen und ihrem Denken und Handeln in Bezug auf die laufende Revolution in einer Nation wie Indonesien auf der anderen Seite, in dessen Streben, eine gerecht-

²² CHOAN SENG SONG, *Theology from the Womb of Asia*, Maryknoll 1986, 218-219.

²³ CHOAN SENG SONG, *Theology from the Womb of Asia*, 219.

²⁴ JOHANNES LEIMENA, *De Ontmoeting der Rassen in de Kerk*, in: De Opwekker (1941), 626-642; DERS., *The Task of Restoring Fellowship Within the Church and the Indonesian Nation*, in: *South East Asia Journal of Theology* 9 (1968) 3, 57-64; Vgl. auch GERRY VAN KLINCKEN, *Minorities, Modernity and the Emerging Nation. Christians in Indonesia, a biographical approach* (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 199), Leiden 2003, 122. 137. 189f. 218-220.

²⁵ Vgl. VAN KLINCKEN, *Minorities*, 97. 123. 147. 169f.

¹⁶ Mk 15,34 [im Original NRSV, hier: Lutherübersetzung, Anm. d. Ü.]

¹⁷ DAVID KWANG-SUN SUH, *Minjung and Theology in Korea*, in: KIM YONG BOK (Hrsg.), *Minjung Theology. People as Subjects to History*, Singapore 1981, 27; DAVID MOL, *Minjung Theologie. Zuid Koreaanse Bevrijdingstheologie in een geïndustrialiseerde Samenleving*, in: *Wending* (1985), 20-21.

¹⁸ NAM DONG SUH, *Towards a Theology of Han*, in: KIM YOUNG BOK (Hrsg.), *Minjung Theology*, 54.

¹⁹ Vgl. KOSHY, *History*, 306.

²⁰ Vgl. BEVANS, *Models*, 69-99, 169-170.

²¹ Vgl. insb. SONG, *Third Eye Theology*. Vgl. PO HO HUANG, *From Galilee to Tainan. Towards a Theology of Chhut-thau-thi* (ATESEA Occasional Paper 15), Manila 2005.

tere Gesellschaft gewaltlos herbeizuführen.²⁶ Diese enge Wechselbeziehung des Persönlichen, des Politischen und des Öffentlichen wird wiederum in der Arbeit von Mamen Madathilparampil Thomas, oder M. M. Thomas, in Indien²⁷ verstanden – vor dem Hintergrund der Debatten über einen säkularen oder vom Hinduismus beeinflussten Staat. Thomas, ein Mitglied der Mar Syrian Kirche von Malabar, verbrachte einen Großteil seiner Karriere mit der Auseinandersetzung mit den Themen Christenheit und Gesellschaft, sowohl in Indien als auch durch den Ökumenischen Rat der Kirchen²⁸, und vollendete seine Laufbahn als Gouverneur des indischen Staates Mizoram. Anders als der frühe autochthone indische Theologe Vengal Chakkarakal, der sich für den *baktimarga*, »den Weg der Hingabe«, interessierte, interessierte sich Thomas für den *karma-marga*, »den Weg des Handelns«. Eines seiner Ziele war es, zusammen mit anderen religiösen Traditionen zu einer humanisierten Weltgemeinschaft beizutragen. Besonders in seinem Buch »*The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*« zeigt Thomas auf, wie die Christenheit ständig die Verantwortung dafür gehabt hat, neue Elemente in die indische Gesellschaft einzubringen, besonders angesichts der drei herausfordernden Probleme der indischen Gesellschaft, i. e. das Problem der Überordnung der Gruppe über den Einzelnen, der Überordnung von bestimmten Einzelnen über andere und der Überordnung des Männlichen über das Weibliche. Die Einführung besagter neuer Elemente hat viele Veränderungen im Kern der indischen Gesellschaft, sowohl auf politische als auch auf andere Weise, und des Hinduismus selbst bewirkt.²⁹

Im Hinblick auf die Frage einer so veranlassenen Öffentlichen Theologie nimmt sich dieser Artikel eine der wichtigsten Realitäten des asiatischen Kontextes vor, i. e. die Realität der *Gewalt*. Dadurch bemüht er sich, Öffentliche Theologie in der Praxis der Kirche in Asien gegenüber einem spezifischen und manchmal überwältigenden Hintergrund zu treiben. Das liegt daran, dass das Überhandnehmen von Gewalt in Asien ein bestimmendes Problem ist und dass es eine Beziehung zwischen Gewalt und theologischer Debatte gibt.

²⁶ TAHI B. SIMATUPANG, Tugas Kristen dalam Revolusi (The Christian Task in the Revolution), Jakarta 1967; DERS., Keselamatan Masa Kini (Salvation Today), Jakarta 1973.

²⁷ MAMEN M. THOMAS, The Christian Response in the Asian Revolution, London 1966; DERS., The Acknowledged Christ of the Indian Ren[ai]ssance, London 1969; Vgl. auch KOSHY, History, 32–33. 111f. 179f.

²⁸ Vgl. zum Beispiel: MAMEN M. THOMAS/ PAUL ABRECHT (Hrsg.), World Conference on Church and Society. Christians in the Technical and Social Revolutions of our Time, Geneva 1967, passim.

²⁹ ROBIN H. S. BOYD, An Introduction to Indian Christian Theology, Madras 1975, 312.

Die heutige Wirklichkeit Asiens³⁰ ist geprägt von tiefer Gewalt. Die Ironie vom Ende des Kalten Krieges ist, dass dieses Ende mit der Entfesselung unkontrollierbarer Gewalt besonders in Asien zusammenfiel. Die Kombination von hoch entwickelter Technologie und scheinbar mittelalterlichem Stammeskonflikt ist zum Bild unserer Zeit geworden und diese – manchmal vom Westen angeregt – »legitimiert eine Kultur der Gewalt damit, dass Gott willkürlich ins Feld geführt wird, einem bestimmten Gewaltprogramm zu dienen. Als Folge davon kennzeichnen Unsicherheit, Furcht und Ängstlichkeit die Leben von vielen Menschen«³¹ in ganz Asien.

Diese Kultur der Gewalt manifestiert sich auf unterschiedliche Weise. Es gibt den negativen Einfluss der ökonomischen Globalisierung, der die Kluft zwischen den Habenden und den Habenichtsen anhaltend weitet. Es gibt auch die strukturelle Gewalt tyrannischer oder schlampiger Regierungen ihren Bevölkerungen gegenüber. Korruption und Machtmissbrauch zeigen sich oft in Gewalt. Darüber hinaus gibt es in der asiatischen Region häufig strukturelle Formen traditioneller Gewalt, die hauptsächlich in patriarchalen Gesellschaften ansässig sind. Diese laufen auf Geschlechterdiskriminierung, erzwungene Abwanderung von Arbeitskräften, Diskriminierung von jungen und behinderten Menschen und Diskriminierung aufgrund von Rasse, Kaste oder Klasse hinaus. Das menschliche Leben selbst ist umgeben von der Gewalt gegen die Umwelt.

Gegenüber diesem eher düsteren Bild der asiatischen Region müssen auch positive Zeichen erwähnt werden. Es gibt unter jungen Menschen eine Sehnsucht nach echten Erscheinungsformen von Frieden und friedlichen Gemeinschaften. In der Folge des Tsunamis gab es beachtliche Anstrengungen, an verschiedenen Orten Gemeinschaften des Friedens zu schaffen. Das Tempo der Versöhnung nach ethnischer und gemeinschaftlicher Gewalt wiederum ist oft sehr hoch gewesen. Trotz Gewalt gibt es Anzeichen einer enorm hohen Belastbarkeit in den Bevölkerungen, die tief verletzt worden sind.

Zwischen 2001 und 2005 habe ich an dem Versöhnungsprozess für die molukkischen Inseln teilgenommen. 2001 und 2002 habe ich Halmahera im Norden der Molukken besucht, wo ich in den 1970er und 1980er Jahren für 13 Jahre gearbeitet hatte. Dort habe ich die Folgen der Gewalt zwischen Christen und Muslimen gesehen, die von der damaligen politischen Situation in Indonesien angekerbelt worden war und sich zeitweise durch Elemente in-

³⁰ Der Autor hält seit nunmehr über 25 Jahren Vorträge in Asien, die 13 Jahre eingerechnet, die er in Indonesien gewohnt hat.

³¹ SAMUEL KOBIA zitiert in: World Council of Churches News Releases mit dem Titel »Restating the Ecumenical Vision demands Conversion, says Kobia«. Geneva. 15.02.2005 [unsere Übersetzung]. Siehe JOHN BURTON, Conflict: Resolution und Provision, London 1990, ff. 13–24.

nerhalb des indonesischen Militärs verschärfte. Es waren Ereignisse geschehen, zu schrecklich, um sie in Worte zu fassen. Sowohl Muslime als auch Christen waren in die Gewalt verwickelt. Lassen Sie mich nur ein Beispiel geben. Sechs meiner früheren Studenten auf den molukkesischen Inseln, alles ordinierte Pfarrer, wurden ermordet. Einer von ihnen war Rev. Albert Lahi. Er war in der Sakristei seiner Pfarrkirche, als Mitglieder des *Jihad* ankamen, die von Elementen des Militärs versorgt und angestiftet wurden. Er wusste, dass seine Lage hoffnungslos war. Er bat darum, beten zu dürfen. Sein Wunsch wurde bewilligt. Er legte seine Gebetsrobe an und kniete sich neben dem Kommunionstisch. Er betete für seine Kirche, für seine Nation, für seine Gemeinde und für jene, die im Begriff waren, ihn zu töten. Die Sonntagsschul-Kinder, die den ganzen Vorfall beobachteten, erzählten mir, was passierte. Dann streckte er seinen Kopf nach vorne und wurde geköpft. Sein Kopf wurde auf einem Pfahl durch das Dorf getragen. Seine Leiche wurde an den Füßen hinterher gezogen, sodass alle es sehen konnten. Dennoch hat sich in genau diesem Dorf und in dieser ganzen Region Versöhnung ereignet. Auch Christen haben sich stark an der Gewalt beteiligt. Seit 2002 jedoch arbeiten sowohl die muslimischen als auch die christlichen Bevölkerungsgruppen langsam, aber sicher ihre jeweilige Zukunft gemeinsam aus, wobei sie auf ziemlich bemerkenswerte Weise die Überwindung von Gewalt und die Schaffung von Gemeinschaften des Friedens sichtbar machen. Am Ende des Versöhnungsprozesses auf den Molukken eignete sich ein beachtlicher gemeinschaftlicher Versöhnungsakt. Eine wieder aufgebaute zentrale Moschee und eine wieder aufgebaute christliche Kirche wurden geweiht. Beide waren in einer Gewalttat zerstört worden. Zu Beginn der Weihe der Moschee brachten Christen die *tifa* (ein Gerät, das benutzt wird, um Muslime zum Gebet zu rufen), die sie auf eigene Kosten herstellen lassen, als ihr Geschenk für die neue Moschee zur muslimischen Gemeinschaft. Zu Beginn der Weihe der Kirche brachten Muslime eine große Glocke, die sie auf eigene Kosten in den Niederlanden hatten anfertigen lassen, als ihr Geschenk für die neue Kirche. Beide versprachen, sich niemals wieder an Gewalt gegen ihre Nachbarn zu beteiligen.

Gegenüber unserer gegenwärtigen Situation, in der wir unglaubliche Gewalt in unseren Gemeinschaften, aber auch die Ausdauer des menschlichen Geistes finden, müssen wir eine öffentliche Theologie anstreben. Dies zu verfolgen ist aus zwei Gründen wichtig. Weil die Christenheit erstens eben über ein Drittel der Weltbevölkerung ausmacht, hat sie Anteil an der Verantwortung für die Existenz von Gewalt in unserer heutigen Welt. Trotz ihrer starken Friedenstraditionen ist die Christenheit zweitens im Großteil ihrer Geschichte in Gewalt verwickelt gewesen. Dabei müssen wir die Stimme Gottes hören, weil das zentral für unsere Identität als Christen ist.

Wie hören wir auf die Stimme Gottes? Es ist unsere Aufgabe, Gott nicht in erster Linie für unsere jeweilige Weltansicht in Anspruch zu nehmen, sondern

eher in Demut zu sitzen und zu lauschen, während die göttliche Stimme zu uns kommt.

Darum lassen Sie uns im Blick auf die Entwicklung einer Öffentlichen Theologie in diesem Aufsatz diese Aufgabe theologisch aufgreifen, wie wir es als Christen müssen. Wenden wir uns als erstes eben jenem Herzen unserer Existenz als Christen und als Kirche zu. Der unbegreifliche Wille Gottes, für die und mit der Menschheit zu sein, beinhaltet, dass das Leben der Kirche nicht von den Strukturen und Ereignissen der Welt her verstanden werden kann. Ebenso umfasst Gottes unbegreiflicher Wille, Gott mit der und für die Menschheit zu sein, dass wir unser Leben als Christen immer theologisch verstehen sollen. Diese einfachen und doch tiefgreifenden Tatsachen leiten sich von dem Geheimnis des dreieinen Gottes her, dass Er, Gott, nicht abge sondert oder getrennt von der Menschheit ist, sondern dass sich Gottes eigenes Leben mit der Einheit des Sohnes Gottes mit uns kreuzt. Unser theologisches Fundament als Christen und als Kirche liegt im Wunder von Gottes Herabkunft, in der abschließlichen Solidarität Gottes mit den Sündern – also mit jenen, die ihre Identität, ihre Selbstrechtfertigung und ihren einzigen Trost einzig in sich selbst finden, ohne irgendeine Bezugnahme auf Gott. Die Kirche ist dazu berufen, allein durch die Solidarität Jesu Christi mit den von Gott Entfremdeten zu existieren; dadurch, dass Christus für die Menschheit in die äußerste Entfremdung ging, damit die Menschheit durch ihn Gott nahe kommen möge. Im Herzen unseres Glaubens findet die Tatsache Ausdruck, dass Gott das Wunder seiner unaussprechlichen Menschenliebe nicht allein feiern will. Gott in Christus ruft einen irdischen Körper seines Sohnes, der dessen himmlischer Kopf ist, in die Existenz, damit sich die Menschheit verantwortlich mit Gott an der Harmonie und dem Frieden erfreut, die Gott für die Schöpfung geschafften hat.

Wenn das Wesen der Kirche und ihr Leben auf der Gnade Jesu Christi gründet, während diese selbst Gottes Handeln in der Welt zur Versöhnung der Schöpfung einschließlich der Menschheit bestimmt, dann ist ihr Leben in Frieden im Gegensatz zur Gewalt das, was sie von dem empfängt, der ihr Leben ist. Eben jene Existenz der Kirche wird von *der Weise* geprägt sein, in der sie diese Wahrheit als genau ihr Leben bekennt.

Auf der Grundlage unserer theologischen Identität in Christus nehmen wir die Schriften des Neuen Testaments, besonders zum christlichen Frieden und zur christlichen Gemeinschaft, sehr ernst. Wir strengen uns an, heute in einer Welt der Gewalt treue Jünger Christi zu sein. Denn bei dieser Anstrengung finden wir Kraft in der Erfahrung der frühen Christenheit. Die Christenheit wurde in einem Milieu politischer und sozialer Gewalt geboren. Das Zeugnis, das wir sowohl aus dem Neuen Testament als auch aus nicht-christlichen Quellen des ersten Jahrhunderts nach Christus haben, deutet auf die anhaltende Anwesenheit der Christenheit bis in die jüngste Zeit hin.

leben. Deutlich hat jenes Klima der Gewalt auch die Sprache und Begriffsbildung vieler Teile des Neuen Testaments beeinflusst. Nichtsdestoweniger ist es sehr beachtlich, wie die frühe Christenheit sich bemühte, diese gewalttätige Welt zu transzendieren.

Einen Mikrokosmos des neutestamentlichen Verständnisses von Gewaltüberwindung und Friedensstiftung für alle kann man sich in den ethischen Abschnitten der Paulusbriefe anschauen; insbesondere in jenen ethischen Abschnitten seines *Römerbriefes*, die in asiatischen Kontexten häufig genutzt werden. Um dieses Ideal der Gewaltüberwindung und Schaffung von friedlichen Gemeinschaften zu verstehen – das heißt, um dessen Theologie öffentlich auszuleben –, müssen wir verstehen, dass sich die frühe Christenheit gegen die griechisch-römischen Kulturen des ersten Jahrhunderts nach Christus gewehrt und diese verändert hat.

Erstens gründeten in der Welt der frühen Christenheit soziale Gruppierungen auf Verwandtschaft, ethnischen Angelegenheiten, Macht und Politik. Das individuelle Bewusstsein war dem sozialen untergeordnet.³² *Zweitens* war Religion, wie andere soziale Faktoren, in Verwandtschaftsbeziehungen und Politik verstrickt. Im ersten Jahrhundert nach Christus führte die Christenheit, die eine Religion freiwilliger Mitglieder war, zu einer neu geschaffenen Verwandtschaftsgruppe. Obwohl sie jeder anderen Verwandtschaftsgruppe ähnlich oder gleich aussehend schien,³³ war sie eigentlich eine erschaffene oder erdichtete verwandtschaftliche Gruppierung. In der frühen Christenheit wurde die Sprache der natürlichen Verwandtschaftsgruppe, »Haushalt (des Glaubens)« beispielsweise, für eine erschaffene Verwandtschaftsgruppe benutzt. Sie war eine erschaffene oder erdichtete Gruppierung, strebte aber nach der Geschlossenheit einer natürlichen Verwandtschaftsgruppe. Denn Gott hatte die Kirche erschaffen. *Drittens* gibt es im ersten Jahrhundert nach Christus innerhalb der griechisch-römischen Kultur deutliche Anzeichen von intensiven Gefühlsäußerungen durch Ausbrüche von Wut, Aggression, Kampf und – freilich – Gewalt. Außerdem scheinen diese sozial akzeptiert gewesen zu sein.³⁴ *Viertens* war in dieser Atmosphäre die Sorge um Ehre und Scham

³² BRUCE J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta 1981, 55–66. 60–64; WAYNE A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983, 90f. Vgl. GERD THEISSEN, *Social Reality and the Early Christians. Theology, Ethics and the World of the New Testament*, Edinburgh 1992, 272–278.

³³ GERD THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Philadelphia 1982, 27–40; Vgl. PHILIP F. ESLER, *The First Christians in their Social Worlds. Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, London/ New York 1994, 6–12.

³⁴ LIONEL PEARSON, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford 1973, 193; ALEXANDER J. M. WEDDERBURN, *The Reason for Romans (Studies of the New Testament and its World)*,

bedeutsam. Das Gefühl einer Person für ihren eigenen Wert wurde durch öffentliche Reputation in Beziehung zu den Verbindungen der Person statt durch ein Gewissensurteil hergestellt.³⁵

Gegenüber diesen vier Faktoren ruft Paulus die Christen in neue soziale Rollen. Sie sind gegründet auf Barmherzigkeit, friedlichem Verhalten und Versöhnung in einer Kultur, in der Gewaltäußerungen normativ gewesen sein scheinen. Der Ruf zur Veränderung betrifft jetzt neue Äußerungen von Gruppenidentität. Nicht länger gegründet in Verwandtschaft oder Volkszugehörigkeit, bemüht sich die Gruppenidentität nichtsdestoweniger den intensiven Zusammenhalt alter Gruppierungen zu behalten. Die Mitglieder der paulinischen Gemeinschaft binden sich selbst als ein Leib in Christus zusammen. Diese Metapher ist auf ergreifende Weise passend in einer Gesellschaft, in der das Selbstbewusstsein eher aus Gruppenverbindung denn aus individueller Würdigkeit entsteht. Die Ideale eines ehrenhaften und von Scham freien Verhaltens haben sich darin verändert, dass sie für Christen nun nicht mehr in erster Linie von der Gesellschaft außerhalb stammen. Vielmehr leitet sich die verbesserte Ehre der Gemeinschaft von ihrer Inkorporation in ihren aufstehenden Herrn ab. Muster sozialer Kooperation wurden folglich verändert. Eine neue gemeinsame Identität als ein Leib in Christus wird so bekräftigt.

Die sozialen Gruppierungen verstehen ihre Identität als etwas, das ihnen von außerhalb zukommt. Ihr Selbstverständnis und ihr Zusammenleben sind bestimmt von der Güte oder Barmherzigkeit Gottes und von der echten Harmonie (oder dem Frieden), die Gott gibt. Die anderen Faktoren in der Veränderung schließen den Zusammenhalt in der Gruppe ein, gegründet auf einem Verständnis von Gottes Handeln von außen. Aus diesem Grund sind Gesinnungen der Gewaltüberwindung und der friedlichen Harmonie zentral für die Identität der christlichen Gemeinde. Außerdem darf kein anderer Identitätsmarker (Volkszugehörigkeit, Geschlecht, Klasse oder Status) als absolut angenommen werden. Ehre leitet sich aus dem Glaubensleben der Gemeinschaft ab, die in Gott ihren Ursprung hat. Die ursprünglichen Gruppierungen werden von dem neuen Ideal eines zentralen Bewusstseins ihrer Gottesbeziehung verändert.

Zusätzlich müssen – dieser Gedanke zieht sich durch die ethischen Abschnitte des *Römerbriefes* – die Einstellungen zu jenen *außerhalb* der neugeschaffenen christlichen Sozialgruppierungen die gleichen sein, wie zu denen *innerhalb* dieser Gruppierungen. Da darf es keinen Unterschied geben. Alle müssen auf die gleiche Weise behandelt werden. Diese Auffassung ist völlig neu im Großteil der griechisch-römischen Gesellschaft.

Edinburgh 1988, 81–83; Vgl. WILLIAM R. G. LOADER, *Jesus' Attitude towards the Law. A Study of the Gospels*, Grand Rapids/ Cambridge (UK) 2002, 177.

³⁵ MALINA, *The New Testament World*, 27–48.

So haben wir die radikale Art vor Augen, wie Paulus die griechisch-römischen Kategorien der Gruppenidentität erfasst und dann neue Metaphern auf sie angewandt hat, einschließlich der vom Leib Christi, um in ihnen eine völlig neue Identität zu erschaffen.

In der westlichen Gesellschaft machen es uns Individualismus und die Privatisierung des Glaubens zuweilen schwer, die Bedeutung der dynamischen Kraft der paulinischen Veränderung einer überkommenen aggressiven Kultur zu sehen. Außerdem hatte die Christenheit in ihrer westlichen Form in der ganzen Weltgeschichte sowohl Erfolg als auch Misserfolg dabei, diese neuartig veränderte Identität in Christus darstellen und ausleben zu können. Dies steht in völligem Gegensatz zu den Lehren des Neuen Testaments, wie kurz dargestellt bei Paulus, wo paulinische Ethik für das *interne* christliche Leben genau die gleiche ist, wie seine Ethik für Außenstehende. Du behandelst den Außenstehenden exakt so, wie du deine christliche Schwester oder deinen christlichen Bruder behandelst. Es gibt ergreifende Beispiele dafür, über alle religiösen Trennlinien hinweg, einschließlich der Attacken von Personen innerhalb der Christenheit gegen den Judentum in Nazi-Deutschland und der Feindseligkeit zwischen speziellen Traditionen des Islam und bestimmten Traditionen der Christenheit in den Vereinigten Staaten.

Bei der Cyril Foster-Vorlesung an der Universität Oxford argumentierte Jack Straw, dass der Kalte Krieg traditionelle, politische Identitäten ausgehöhlt hätte und dass dessen Ende die Menschen ermutigt hätte, sich auf Identitäten zurückzuziehen, die durch Formen von kultureller, ethnischer, nationaler, geschlechtlicher oder religiöser Zugehörigkeit bestimmt sind. Deshalb, so argumentierte er, besteht die Herausforderung darin, eine bürgerliche politische Kultur wiederzuerlangen, indem man Wege findet, diesen Zugehörigkeiten innerhalb eines größeren Rahmens von geteilten Werten Platz einzuräumen.³⁶ Das paulinische Ideal, das Ideal einer gleichen ethischen Perspektive für jene *innerhalb* einer Gemeinschaft wie für jene *außerhalb* dieser, verkörpert einen christlichen Standpunkt dazu. Nach Paulus bemühen sich Christen, Gewalt zu überwinden, und schaffen Gemeinschaften des Friedens, indem sie allen gegenüber dieselbe Haltung zeigen, sei es in der Gemeinschaft oder außerhalb. In Asien, anders als in einem Großteil der westlichen Gesellschaft und westlichen Geschichte, wird die Absicht Pauli viel klarer gesehen, geschätzt und verstanden.

³⁶ Oxford Today 19 (2007) 3, 4 (unvollständige Quellenangabe im Original, Anm. d. Ü.).

4. Christenheit, Kultur und Öffentliche-Theologie-Treiben

Daher ist uns eine Reihe von Dingen auferlegt.

Erstens müssen wir uns bewusst sein, dass Gewaltüberwindung und Schaffung von Gesellschaften des Friedens bedeutet, Haltungen des Friedens und der Harmonie gegenüber jenen *außerhalb* zu schaffen, die dieselben sind wie zu denen *innerhalb* der Glaubensgemeinschaft.³⁷

Zweitens ist asiatische Theologie, einschließlich asiatischer Öffentlicher Theologie, somit nicht einfach eine Frage der Beschäftigung mit Wörtern und semantischen Übungen (beispielsweise in Dogmatik, Ethik und Politik). Sie ist genauso ein Ausdruck des Glaubens in Liturgie, Drama, Tanz, Musik und gemeinsamem Leben.

Drittens ruft der gemeinschaftliche Charakter des Theologietreibens in Asien asiatische Christen im Besonderen dazu auf, die acht Entwicklungsziele der Millenniumserklärung der Vereinten Nationen³⁸ bei allen Gelegenheiten zu verfolgen. Diese sind in der Tat ein Ausdruck asiatischer *theologiae in loco*.

Viertens ist dieser Weg gemeinschaftlicher Harmonie ein notwendiger unter den Wegen, auf denen die Kirchen in der asiatischen Region leben. Kontensorientiertes Entscheiden, gemeinsame Feier und Interesse an den Ritualen und Festen der anderen sind in der asiatischen Weise des Christseins wichtig. Dies ist unbewusst gelebte asiatische Öffentliche Theologie.

Fünftens kann Wahrheit ohne Aggression kommuniziert werden. Somit ist die ökumenische Bewegung in Asien an sich zentral für die Formulierung einer asiatischen Öffentlichen Theologie des Friedens für alle, weil diese Bewegung die Kirchen zusammenbringt.

Heute leben wir in einer zutiefst zweideutigen Epoche, einer Epoche der hoch entwickelten Technologie und des mittelalterlichen Konflikts, und einer Epoche, die sich der rettenden Kräfte des Marktes genauso seltsam sicher ist wie eine vorige Epoche sich der rettenden Kräfte des Kollektivismus seltsam sicher war. Dennoch haben diese beiden Epochen die ihnen immanenten Gesamtkulturen widerspiegelt. In dieser Epoche sind Christen berufen, Paulus darin zu folgen, von dem Wunder des Erbarmens Gottes, der friedlichen Harmonie und Versöhnung Gottes mit der Menschheit zu sprechen und daraus zu leben. Christen sind zu einem Leben des Lobpreises berufen, das unser ganzes

³⁷ Vgl. zum Beispiel aus muslimischer Perspektive: H. TARMUJI TAHER, *Aspiring for the Middle Path. Religious Harmony in Indonesia*, Jakarta 1997; ALI MUHAMMAD, *Teologi Pluralis-Multikultural. Menghargai Kemajemukan Menjalini Kebersamaan*, Jakarta 2003; H. MOH OASIM MATHAR (Hrsg.), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama*, Yogyakarta 2003.

³⁸ Vgl. http://www.un.org/millennium_goals/.

persönliches und soziales Leben einbezieht, mit all seinen praktischen, ethischen, religiösen, politischen und intellektuellen Aspekten. Jener Lobpreis wird sowohl kulturverändernd als auch kulturreuernd sein, im Gegensatz zu dem Selbstlob der Individuen und Völker in unserer Zeit.

Diese Vision Öffentlicher Theologie im Allgemeinen und einer Öffentlichen Theologie des Friedens im Besonderen ist dem Wesen nach eschatologisch. Sie beschreibt das Ende der Zeit als etwas, das jetzt schon zu wirken beginnt. William Temple, Erzbischof von Canterbury von 1942 bis 1944, war von Gandhi sehr begeistert. Beide waren in jeweils ihren Religionen öffentliche Theologen. Eines von Temples bleibenden Bildern ist das des Christen mit Gleitsichtbrille. In seinen Schriften sagt er, wir sollten durch den oberen Teil unserer Brille schauen, um die Kirche so zu sehen, wie Gott sie will. Durch den unteren Teil der Brillengläser sähen wir die Kirche, wie sie tatsächlich ist. Obwohl wir die Kirche Tag für Tag durch den unteren Teil der Brille sehen, sollten wir auch immer so leben, als ob der obere Teil schon Realität wäre, als ob die Kirche ihr Ideal schon leben würde.

Genauso verhält es sich mit der Öffentlichen Theologie des Friedens. Durch den oberen Teil unserer Brille sehen wir sozusagen eine Weltgemeinschaft des Friedens und der Harmonie. Durch den unteren Teil der Brille sehen wir die Welt so wie sie ist. Obwohl wir die Realität täglich durch den unteren Teil ansehen, müssen wir so leben, als ob der obere Teil auch Realität wäre. In der Kirche müssen wir vorleben, was durch und durch harmonische und friedliche Gemeinschaften sind. Aus diesem Grund müssen wir Konsensmodelle für die Diskussion benutzen. Wir müssen in unseren Kirchen den Frieden zelebrieren. Für Christen ist nicht nur wichtig, *wzs* wir tun, sondern *wie* wir tun, *wzs* wir tun. Denken Sie nur für einen Moment an die Gewalt von Sprachstrukturen und Abläufen in der Kirche. Wie können wir in der asiatischen Religion von Frieden reden, wenn wir ihn nicht vorleben? Vielleicht ist die größte Inkulturation oder *theologia in loco*, die wir in Asien brauchen, der Ausdruck der Art unserer theologischen Existenz in asiatischen Formen des Friedens. Unser westliches Erbe hat uns in Asien dabei nicht immer geholfen. Die öffentlich-theologische Sprache in der westlichen Christenheit ist hin und wieder gewaltsam gewesen. Ist diese gewaltsame Sprache eher akzeptabel, wo Glaube eine private Angelegenheit ist und damit die theologischen Sprachformen weniger relevant für die Zivilgesellschaft sind? Bedeutet diese Tendenz zur Marginalisierung und Privatisierung, dass es auf den Sprachstil Öffentlicher Theologie nicht ankommt?

In Kulturen allerdings, in denen Gewalt dicht an der Oberfläche ist, ist dann der Sprachstil und die Methode Öffentlicher Theologie von höchster Bedeutung. Die Art und Weise, Öffentliche Theologie auszudrücken, zu predigen, Gott anzubeten, sich ehrenamtlich zu engagieren, die Art und Weise, wie

wir leben, ist die Art und Weise, wie wir diesen שלום (shālóm) zum Ausdruck bringen.

Das Evangelium ist nicht von vornherein in kulturelle Partikularität eingemauert. Deshalb müssen sich die Sprachstile der christlichen Öffentlichen Theologie, sowohl in Wort als auch in der Praxis, nicht nur in ihren Programmen, je nach Kultur unterscheiden, wenn sie dasselbe Evangelium wiedergeben sollen. Dies wird manchmal als der *globale* Charakter jeder theologischen Situation bezeichnet. Dabei ist die Erfahrung der Kirche in Asien ein wichtiger Beitrag. Wenn Öffentliche Theologie an jedem Ort in sehr unterschiedlichen Kulturen lebt, dann kann es für das ganze Volk Gottes nur eine wahre Fülle jener Öffentlichen Theologie geben, wenn es echte interkonfessionelle, intertraditionale, internationale, rassen-übergreifende und interkulturelle theologische Gemeinschaft gibt, an der alle teilhaben. Denn die Kirche Jesu Christi ist mit ihrem ganzen Leben eine Gemeinschaft, die Raum und Zeit transzendiert.

Weiterführende Literatur

James Haire, *The Character and Theological Struggle of the Church in Halmahera, Indonesia, 1941-1979* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 26), Frankfurt am Main/ Bern 1981.

James Haire, *The Gospel and Globalisation*, in: Francis Sullivan/ Sue Leppert (Hrsg.), *Church and Civil Society. A Theology of Engagement*, Adelaide 2004, 52-60.

James Haire, *The Place of Public Theology between Theology and Public Policy*, in: Heinrich Bedford-Strohm/ Florian Höhne/ Tobias Reitmeyer (Hrsg.), *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology* (Theology in the Public Square/ Theologie in der Öffentlichkeit, 4), Münster 2013, 39-51.