

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Authors: Dehn, Ulrich / Dockhorn, Kurt
Title: "Kontextuelle Theologie in Indien"

Published in: Verkündigung und Forschung
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus

Volume: 30 (1)
Year: 1985
Pages: 57 - 64
ISSN: 0342-2410
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.14315/vf-1985-0107>

The article is used with permission of [Penguin Random House Verlagsgruppe](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

4. Kontextuelle Theologie in Indien Ulrich Dehn/Kurt Dockhorn

Leser indischer theologischer Literatur, die Indien als Geburtsstätte einheimischer Theologie zu würdigen wußten, es aber nicht als Ort radikaler gesellschaftskritischer theologischer Reflexion kennengelernt hatten, konnten in letzter Zeit selbst in renommierten theologischen Zeitschriften wie dem *Indian Journal of Theology* (IJT) oder dem *National Christian Council Review* (NCCR) lesen: „Es ist illegitim, von geistlicher Befreiung von den Banden der Sünde zu sprechen, ohne zugleich von materieller Befreiung von den dämonischen politischen und wirtschaftlichen Kräften zu sprechen, die die unterdrückten Völker unseres Landes versklaven“. Bischof Paulose Mar Paulose von der Nestorianischen Kirche des Ostens (Trichur/Kerala) unterzieht Leben und Verkündigung der Kirche einer scharfen

Verkündigung und Forschung
30. Jg. Heft 1, S. 57–64
ISSN 0342-2410
© Chr. Kaiser, 1985 57

Kritik.¹ Die Forderung einer Integration von kirchlicher Verkündigung und politischer Praxis belegt Mar Paulose mit der inkarnatorischen Intervention Gottes: „Gott trat in das kulturelle, soziale und politische Milieu des Menschen ein und bezog sich selbst auf diesen Kontext . . . (Jesus) war ein Revolutionär, der die vorherrschende politische und soziale Stabilität seiner Zeit untergrub“ (100). Die koreanische Kirche hat, so Mar Paulose, diese Integration vollzogen: „Sie wissen, daß das Evangelium das Wort der Versöhnung ist. Sie wissen auch, daß das Amt der Versöhnung bedeutet, nicht nur die entfremdeten Gegner einander näherzubringen, sondern auch für die Befreiung der Unterdrückten und Ausgebeuteten zu kämpfen.“²

Hinter diesen gesellschaftsbezogenen theologischen Reflexionen steht eine Geschichte des gesellschaftlichen Verhaltens indischer Kirchen und Christen, die bislang wenig erforscht ist. M. M. Thomas hatte 1970 in seinem Buch „The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance“ (CLS Madras) den Anfang gemacht, indem er den Kontext der indischen Theologie als die säkulare Aufgabe des „Nation Buildings“ bestimmt und vom christlichen Zeugnis nicht einen Beitrag zur Veränderung des religiösen, sondern des gesellschaftlichen Bewußtseins forderte.

Weit mehr Beachtung in Indien sowie in der Ökumene fanden die zahllosen Beiträge zur Indigenisation oder Inkulturation christlicher Theologie, die lange als Indiens eigentlicher Beitrag zur Theologiebildung galten. Wie sich die Schere öffnet zwischen einer Theologie der Inkulturation und einer Theologie der Veränderung, läßt sich in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre beobachten, wenn etwa Stanley Samartha, der spätere Direktor des Dialogprogramms beim ÖRK, und der damalige Mitarbeiter am Christian Institute for the Study of Religion and Society (CISRS) in Bangalore, Herbert Jai Singh auf die Frage nach dem Kontext, in dem Jesus Christus in Indien als Herr und Erlöser zu bezeugen sei, so unterschiedliche Antworten geben wie: der hindu-philosophische Monismus des Advaita-Systems bzw. die indische „Gesellschaft im Wandel“.

Über die Fortdauer der Konfusion in der Kontextualisierungsfrage gibt eine Fülle von Inkulturationsarbeiten bis auf den heutigen Tag Auskunft³, und Vinay Samuel markiert jüngst noch einmal den Punkt, wenn er dem neuen Direktor des Dialogprogramms, Wesley Ariaraja, zur Frage der Adressaten von Zeugnis und Dialog in Indien entgegenhält: „Sie dürfen sich nicht ausschließlich auf Kastenhinduisismus ausrichten. Sie müssen vielmehr bei den Fragen und den Werturteilen der

¹ Witnessing to Life in the Midst of Death – A reluctant Critique on the Life of the Church, in: IJT 31, April-June 1982, 96–102, hier 97.

² Church's Mission: 1. Struggle for Justice; 2. Involvement in Political Struggle, BUILD Publication, Bombay o. J. (1979), 21f.

³ C. D. Jathanna, Indische Spiritualität, in: ZMiss 3, 1977, 24ff. – T. Dayanandan Francis, Dialog mit dem Hinduismus im Alltag, in: ZMiss 6, 1980, 16ff. – M. M. Thomas, Christuszentrierter Synkretismus – Ziel des Dialogs zwischen verschiedenen Religionen, in: ZMiss 7, 1981, 70ff. – S. J. Samartha, Die Politisierung der Religionen – ein Rückschlag für den Dialog, in: ZMiss 9, 1983, 133ff.

marginalisierten Gruppen, insbesondere bei den Frauen und Arbeitern, ansetzen“ (in: ZMiss 9, 1983, 181). Die hier zu referierende Entwicklung mußte erst einmal die vorherrschende Beschäftigung mit dem Hinduismus durchbrechen, und es ist vielleicht für sie bezeichnend, daß sie – ökumenisch gesprochen – das indisch dominierte Dialogprogramm beim ÖRK umging und sich stattdessen an den Arbeiten aus der Entwicklungskommission beim ÖRK orientierte, um zum realen Kontext in Indien vorzustoßen.

Für die Zeit des indischen Nationalismus und des Unabhängigkeitskampfes hat *George Thomas* die Ansätze zur kontextuellen Theologie aufgearbeitet; für die Arbeit des CISRS und seines ersten Leiters D. P. Devanandan liegt die Untersuchung von *Joachim Wietzke* vor. Thomas kommt in seiner gründlichen und materialreichen Studie zu dem Resultat eines sich gegen Ende des 19. Jh. manifestierenden Unabhängigkeits- und Selbständigkeitsstrebens der *christlichen Inder* (wie er sie in bewußter Abgrenzung gegen den Terminus „indische Christen“ nennt). Gleichwohl herrscht in der heißen Phase der Quit-India-Bewegung (1942ff) wohlwollende Zurückhaltung gegenüber dem Indian National Congress vor (137f), und zuletzt hält Thomas fest, daß sich organisierte kirchliche Körperschaften niemals ausdrücklich zum Problem indischer Freiheit äußerten (250).⁴ Die Geschichte indischer christlicher Selbstfindung verfolgt auch Wietzke mit seiner Arbeit über Devanandan, dessen ökumenisch orientierte Theologie, deren wesentliche Anliegen von M. M. Thomas mitentwickelt und weiterverfolgt wurden⁵, den interreligiösen Dialog um die gesellschaftliche Dimension erweiterte und von „(den) Pauschalurteile(n) der ‚dialektischen Theologie‘ über die Religionen“ befreite (220). Die Gesellschafts- und Geschichtsbezogenheit der Theologie Devanandans ermutigt Wietzke zu einer neuen „politischen“ oder ‚materialen‘ Hermeneutik“, die die christliche Verkündigung im gesamtgesellschaftlichen Kontext zu verstehen sucht und die kontextuelle Bedingtheit der eigenen Theologie bedenkt (11).

Während Wietzke seine Studie auf Devanandan und die wichtige theologisch kontextualisierende Arbeit des CISRS begrenzt, versuchen A. Karokaran⁶ und A. *Mookenthottam* in breitangelegten Überblicken unter verschiedenen Fragestellungen die Hauptströme jüngster theologischer Entwicklungen in Indien auszuwerten. Bei der Fülle von Material und Autoren, die unter den jeweiligen Perspektiven (Verhältnis von Evangelisation / theologischer Reflexion und Diakonie (Karokaran) bzw. religiös-philosophisch-kulturelle Einheimischwerdung indischer

⁴ G. Thomas geht chronologisch vor und stellt alternierend die historische Entwicklung und das christliche Verhalten zu den politischen Prozessen dar: . . . (2) The Origenes of Indian Nationalism – (3) Swadeshi Movement . . . (4) The Home Rule and the Non-Cooperation Movements – (5) The Civil Disobedience and the Quit India Movements.

⁵ Über M. M. Thomas steht bis jetzt eine eigene Untersuchung im deutschsprachigen Raum aus.

⁶ A. *Karokaran*, *Evangelisation and Diakonie. A Study in the Indian Perspective*, Bangalore 1978.

christlicher Theologie (Mookenthottam)) zu fassen ist, können beide Studien nur Schlaglichter werfen. Beide stoßen vor bis zu M. M. Thomas/Devanandan bzw. D. S. Amalorpavadass, dem ehemaligen Leiter des „National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre“ (NBCLC) in Bangalore. Mookenthottam verfolgt das Interesse einer Bestandsaufnahme und Kategorisierung (Thomas/Devanandan: Inkarnationstheologie, säkularer Humanismus, Gesellschaftstheologie (167ff), während Karokaran die Entwicklung hin auf eine zunehmende spirituell-diakonische Ganzheitlichkeit indischer Theologie beobachtet. Ihre Aufgabe sei zur Stunde, sich auf zwei Phänomene zu beziehen: „... den Reichtum der religiösen Erfahrung in anderen Religionen und dem Kampf der indischen Nation um ein erfüllteres menschliches Leben“ (252).

Die zweite Komponente wird von Mookenthottam unterbewertet, was allein aus dem Interesse seines eigenen, im erwähnten Band nicht mitveröffentlichten Entwurfes (dem zweiten Teil seiner Dissertation) deutlich wird, der sich an den Konzepten von Wahrheit und Wirklichkeit (*satya*) in den indischen Schriften, dem Alten Testament und den joh. Schriften orientiert (Inhaltsverzeichnis 12–19, 181).

Wesentliche Bedeutung im Blick auf die Entwicklung von sich gesellschaftlich vermittelnder Theologie und christlicher Aufmerksamkeit für sozio-politische Probleme kommt dem CISRS zu, das 1960 mit der Koordination und Herausgabe einer großangelegten sozialetischen Studie im Rahmen eines gesamtindischen Programms erstmalig ein größeres Projekt durchführte.⁷ Dessen Arbeit und die der ihm nahestehenden Autoren hat im Anschluß an B. R. Hoffmann⁸ *Godwin Shiri* in seiner vom CISRS veröffentlichten Hamburger Dissertation ausgewertet und kritisiert. Er drängt auf eine Radikalisierung des Instituts, die sich in einer Aufgabe der ideologischen „Neutralität“ und einer eindeutigen sozialistischen Option, in einer Revision des prinzipiellen Bestehens auf Gewaltfreiheit, im aktiven Dialog auch mit Marxisten und in der Rezeption und Anwendung von Befreiungstheologie niederschlagen würde (190–195). Pionierarbeit leistete das CISRS mit dem Vorstoß in volksreligiöse Untersuchungen und die Erforschung populärer ländlicher Spiritualität, von G. Dietrich angedeutet und befürwortet⁹, von A. M. A. Ayrookuzhiel an mehreren Stellen durchgeführt.¹⁰

Für die Ausformulierung der von Shiri geforderten politischen Hermeneutik für Indien durch das CISRS (195) haben Devanandan und M. M. Thomas die theologischen Rahmenbedingungen geschaffen; die Durchführung lag seit ca. Beginn der siebziger Jahre in den Händen von Vordenkern wie u. a. Sebastian Kappen und

⁷ Christian Participation in Nation-Building. The Summing Up of a Corporate Study on Rapid Social Change, compiled by M. M. Thomas, NCCI & CISRS, Bangalore 1960.

⁸ B. R. Hoffmann, Christian Social Thought in India: 1947–1962. An Evaluation, CISRS Bangalore 1967.

⁹ G. Dietrich, Culture, Religion and Development, Centre for Social Action, Bangalore 1978, bes. 55–60.

¹⁰ Vgl. zuletzt The Sacred in Popular Hinduism, CISRS-CLS Bangalore-Madras 1983.

Samuel Rayan, die ihre politisch-theologischen Optionen aufgrund gemeinsamer Erfahrungen in der katholischen Studenten-Bewegung in den sechziger Jahren trafen. Nach einer gemeinsamen Veröffentlichung von 1964¹¹ fanden sie seit 1971 ihr Forum in der neugegründeten Zeitschrift „Jeevadhara“. In die theologischen Entwicklungen, die sich seit jener Zeit abspielten, lassen sich schließlich die Zitate von Paulose Mar Paulose einordnen. Mit einer neuen kirchenkritischen Offenheit und dem Wunsch, Theologie gesellschaftskritisch und kontextbezogen zu betreiben und für das relevant zu machen, was als für Gerechtigkeit und gegen Unterdrückung neu aufkommende Bewegung von der Basis des Volkes her in Indien beobachtet wurde, verurteilt S. Rayan in einer Meditationsreihe von 1975 auf pneumatologischer Grundlage jede Politik, die gegen die Menschlichkeit verstößt, als Verletzung des Glaubens an den dreieinigen Gott. „Jede Art der Unterdrückung und jede Verletzung des Menschlichen trägt bei zur Verleugnung Gottes, ob sie nun in Korea oder den Philippinen oder Indien oder Harlem oder den Indianerreservaten Amerikas oder Sibirien oder den Gefängnissen von Brasilien passiert“ (Rayan, 111). Rayan nähert sich politisch-theologischen Aussagen aus verschiedenen Perspektiven, so mehrfach aus einer (in der Kategorie Mookenthottams geredet) Inkarnationstheologie¹², aus allgemeinen systematisch-theologischen Erwägungen (vgl. „Concerns of a Radical Theology“ in: *Commission on Theological Concerns*) oder aus der Exegese eines bestimmten biblischen Topos heraus.¹³ Als zentrale Anliegen könne die Bezeugung der Gott- und Geistlosigkeit der Welt durch ausbeuterische und ungerechte Strukturen (*Breath of Fire, The Anger of God*) und die Tradition jesuanischer Solidarität und Mit-Leidens mit den Opfern des Systems genannt werden.

S. Kappens Hauptinteresse ist die Herausarbeitung des antiinstitutionellen, antidogmatischen und antikultischen Jesus, der sich seiner Gesellschaft in prophetischer Opposition entgegensetzte und dafür mit dem Leben bezahlte. Jesus schöpfte in besonderer Weise aus einer ihn bedingungslos fordernden Gottesbegegnung, die auch uns heute gesellschaftlich vermittelt, d. h. aus den Nöten und von den Gesichtern des leidenden und kämpfenden Volkes erfahrbar ist und als

¹¹ *India and the Eucharist*, Erhakulam 1964. S. Rayans Beitrag in diesem Band (*The Eucharist and a New Personalism for India*, 29–40) markiert die personalistische Phase in seinem Denken, die seit Beginn der siebziger Jahre durch die politische abgelöst wurde.

¹² *Jesus and the Father*, in: *Jeevadhara* 1974, 229–245. – *The Price He Paid*, in: *Jeevadhara* 1975, 218–224. – *Outside the Gate, Sharing the Insult*, in: *Jeevadhara* 1981, 203–231. „It is in their life, suffering and struggle sincerely shared, that we can meet Jesus in his contemporary life. Without participation in their pain we scarcely keep the memory of the Lord's death in the scriptures and in the Eucharist“ (*Outside the Gate, Sharing the Insult*, 230).

¹³ *The Anger of God*, Bombay 1982. Mit Hilfe alt- und neutestamentlicher Studien geht Rayan dem Zorn Gottes über gottlose weltliche Strukturen und der Notwendigkeit prophetischen Protestes als Exekutive des Zornes Gottes nach. „His wrath is revealed in the overthrow of the oppressor and his justice in the liberation of the slave . . . The living God cannot be thought of apart from concern for justice; faithfulness to him cannot be separated from struggle for a just society“ (65).

Herausforderung zur ganzheitlichen (spirituell-sozio-ökonomisch-politischen) Befreiung ergeht. Die an der jesuanischen Tradition orientierte politische Theologie Kappens, der in den letzten Jahren an einer neuen Marxinterpretation arbeitet, reizte die Vatikanische Glaubenskongregation zur Anordnung einer Zensur, in der die vorrangige Betonung des historischen Jesus vor dem dogmatischen, „gegläubten“ Christus, mithin die „Horizontalität“ des Ansatzes und die Ablehnung der katholischen eucharistischen Opfertheologie moniert wurden. Kappens offener Antwortbrief¹⁴ hält dem Zensor einige Charakteristika dessen entgegen, was er als asiatische Theologie identifiziert: Kontextualität, Ganzheitlichkeit, ihr Ort mitten unter denen, die hungern und nach Gerechtigkeit und Freiheit dürsten. Er wurde von einer Gruppe indischer Theologen, Mitjesuiten und Nichtkatholiken, sekundiert.¹⁵

Die inkarnationstheologische Orientierung hält sich durch über den jesuitischen Neutestamentler G. M. Prabhu, der neben Kappen verstärkt die Reich-Gottes-Theologie entdeckte¹⁶ und ausdrücklich, wenn auch ohne eigenständige Ausführungen zu dem Thema zu leisten, eine indische Religionen und kulturelle Traditionen einbeziehende Befreiungstheologie fordert¹⁷, bis hin zu dem seit 1961 in Indien lebenden Kanadier *John Desrochers* mit seinem Buch „Christ the Liberator“. Sein Angelpunkt ist der eschatologische Ausblick auf die sich zuletzt realisierende umfassende Befreiung der Welt und Menschheit, deren Angeld und Antizipation in der Auferweckung Jesu vorliegt: seiner Verherrlichung und der göttlichen Bestätigung seiner prophetischen Mission (264–268). Während Kappen thematisch an Jesu Botschaft herangeht, orientiert sich Desrochers grob an den Phasen Jesu Wirksamkeit (1. Jesus' Work among the Poor, 2. The Creation of the New Israel, 3. The Climatic Confrontation and Victory).

Der Aussicht auf endgültige Befreiung im Eschaton muß der menschliche Kampf um Befreiung entsprechen, der unsere Teilnahme an Jesu Kampf darstellt. Desrochers bezieht sich nur gelegentlich auf die aktuelle indische Situation, während Kappen die sozio-politische Analyse in seinen Ansatz miteinbezieht und Jesu Leben in direkter Weise als Antwort auf die heutige und damalige gesellschaftliche Herausforderung formuliert.¹⁸ Sein Buch scheint, wie sein Kritiker Kottukapally

¹⁴ Censorship and the Future of Asian Theology (Anawim No. 29 [Supplement]), Madras 1981.

¹⁵ Asian Theology – A Stand, CTC Bulletin Vo. 4 No. 1, April 1983, CCA Singapore, 43–45. Ursprünglicher Titel in Anlehnung an Kappens Brief: Asian Theology and the Future of Censorship.

¹⁶ G. M. Soares Prabhu: The Kingdom of God: Jesus' Vision of a New Society, in: D. S. Amalorpavadass (Hg.), The Indian Church in the Struggle for a New Society, Bangalore 1981, 579–608; Good News to the Poor!, a.a.O., 609–626. – *Ders.*, The Miracles of Jesus Today, in: Jeevadhara 1975, 189–204.

¹⁷ Jesus Christ amid the Religions and Ideologies of India Today, in: M. Zachariah (Hg.), Ecumenism in India, Delhi 1980, 3–19.

¹⁸ Desrochers' Buch ist Teil einer Buchreihe „India's Search for Development and Social

bissig bemerkt, Jesus nicht nur der drei obengenannten, sondern auch des kerygmatischen Elements zu entkleiden und in die Nähe einer menschlichen Vorbild-Typologie zu rücken.¹⁹

Der aktionsgruppenverbundene Rajendra K. Sail setzt andere Akzente: „Mein Christus ist in der Menge kämpfender Menschen verlorengegangen. Er hat sich mit den Menschen vermischt, mit den Massen verbunden. Ihm geht es nicht um eine ausgesonderte Identität, sondern wir sind es, die immer versuchen, Christus inmitten der Massen kämpfender Menschen zu identifizieren. Immer wenn jemand versuchte, Christus erkennbar zu machen, verschwand er einfach. Immer wenn jemand ihn verherrlichen und zum König krönen wollte, lief er weg. Der einzige Ort, an dem er identifizierbar steht, an dem er sichtbar auffällt, ist am Kreuz. Ironischerweise hatten in dem Augenblick die meisten, die ihn als König krönen wollten, das Weite gesucht.“²⁰ Authentisches Bekenntnis vermittelt sich durch ernsthafte und engagierte Teilnahme am Kampf und Leiden des Volkes und kann in der Praxis bis zur Anonymität unkenntlich werden: „Manchmal bin ich mir nicht einmal bewußt, Christus zu bekennen.“ Die Pole Massenbewegung und Christologie verbindet Stan Lourdasamy so: „Wenn geglaubt wird, daß Errettung möglich geworden ist durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus, folgt notwendigerweise, daß dies in und durch die Kreuzigung von Menschen verwirklicht wird. Es ist nicht eine Kreuzigung, die im Tode enden wird, sondern die zu neuem Leben der Auferstehung führen wird, indem die leidenden Massen sich nicht dem Tode unterwerfen, sondern versuchen werden, die Fesseln ihrer Unterdrückung zu kritisieren und zu brechen.“²¹ Lourdasamy bezieht sich auf die Situation der Unberührbaren und „registrierten“ Stämme.

Der Spanier A. Fierro hat in einer ersten großangelegten Untersuchung zur politischen Theologie einige Kriterien zu ihrer Beurteilung vorgelegt.²² Es handele sich um Theologie, die politisch „vermittelt“ sei und Politik so in die Reflexion einbeziehe, daß keine Aufteilung in den theologischen Diskurs und die „sozial-ethische Anwendung“ entstehe. Sie vollzieht einen radikalen Bruch zu der ihr in Europa vorausgehenden, anthropozentrischen existentialen Theologie. Aber die Frage nach der Existenz müsse in ihr einen eigenen unabhängigen Platz einnehmen (47 et pass.). Fierro benutzt den Terminus „politische Theologie“ als Oberbegriff auch für Theologie der Befreiung und Theologie der Revolution (33), tut aber der

Justice“ und „Vital Issues for Today's India“, die seit 1976 vom Centre for Social Action (CSA) in Bangalore herausgegeben wird und über alle wichtigen Bereiche der indischen Gesellschaft einen gut lesbaren Überblick gibt.

¹⁹ J. Kottukapally: Sebastian Kappen's Jesus and Freedom: A Critique, *Vidyajyoti* 46, 1982, 128–137.

²⁰ R. G. Sail: Confessing Christ in the Struggles for Life in India Today – A Christian Response, in: *IJT* 31, April-June 1982, 118–128, hier 126.

²¹ S. Lourdasamy: The Cross Now and Here, in: *Jeevadhara* 1977, 231–239, hier 239.

²² A. Fierro, *The Militant Gospel. An Analyses of Contemporary Political Theologies*, London 1977.

Schärfe seiner Analyse, wie die späteren Teile des Buches zeigen, mit dieser Nivelierung Abbruch.²³

Der Fierroschen, der „westlichen“ Tradition letztlich treubleibenden Forderung nach politisch-theologischer Ganzheitlichkeit und fundamentaltheologischer Geschlossenheit entziehen sich viele indische Autoren, deren Beiträge in vielen Fällen Gelegenheitsschriften ohne den Anspruch eines geschlossenen Entwurfs sind.²⁴ Ist nicht gar, wie Rayan auf der Asian Theological Conference in Wennappuwa 1979 folgerte und damit doch den Fierroschen Kategorien implizit eine Absage erteilte, eine politische oder eine kontextuelle Theologie erst dann wirklich bei sich selbst, wenn sie dem der Befreiung harrenden Volk nützt und aus der Teilnahme an seinen Leiden und Kämpfen erwächst, d. h. eine Straßen-, eine Dorf- oder schließlich eine Guerrillatheologie wird? (S. Rayan, *Reflections on a Live – in Experience*, in: *Virginia Fabella* (Hg.), *Asia's Struggle*). Rayan ist ebenso wenig wie die meisten seiner Gesinnungsfreunde in Indien mit diesem Anspruch einer Theologie zu verrechnen, die authentisch von den „grassroots“ kommt und dem Kampf der Armen und Unterdrückten dient, einem Anspruch, der philippinischen Reflexionen (Carlos Abesamis) nachempfunden ist. Und das weiß er vermutlich auch selbst. Allein die analogielose Entstehungsgeschichte kontextueller Theologie in Indien – Rezeption ökumenischer Befreiungstheologie hauptsächlich durch Jesuiten, Konzentration auf den akademischen Bereich und ökumenische Zentren, erst dann Interaktion zwischen intellektueller Produktion und Aktionsgruppenspektrum – macht ihren gegenwärtigen Balanceakt verständlich: Sie bewegt sich zu Beginn der achtziger Jahre auf einer Mittellinie zwischen systematisch-theologischer Solidarität und basisorientierter unmittelbarer Relevanz. Sie wäre nicht Theologie in Indien, wenn nicht immer wieder das Bedürfnis hervorbräche, auch indische religiöse und philosophisch-kulturelle Traditionen als einen wichtigen Teil des indischen Kontextes in die theologische Reflexion einzubeziehen²⁵, und nun mit sozio-politisch auf Befreiung zielender Zuspitzung.

²³ Bei allem Respekt vor Feirros Aufarbeitung eines Berges von Material müssen auch seine Behandlung eines Scheinproblems, wie z. B. der Frage, welchen Sinn Theologie der Befreiung haben solle, wenn es niemanden mehr zu befreien gebe (211), und sein allzu pauschaler Vorwurf erwähnt werden, politische Theologie komme nicht über eine spontane „theologale“ Sprache hinaus zum strengen reflektierten theologisch-fundamentalen Diskurs und richte sich damit, entgegen ihrer eigenen Intention, nur an ein innerkirchliches Publikum (315–339).

²⁴ Eine Ausnahme mag u. a. in *Geervararghese Mar Osthabios'* Buch vorliegen, der versucht, das Modell einer egalitären, freiheitlichen Gesellschaft auf das Dogma des dreieinigen Gottes zu beziehen. Aufgrund des Sündenfalles ist die Menschheit unfähig zur Solidarität geworden, ihre Erlösung in Gestalt der Versöhnung von Gott und Mensch im Modell der Heiligen Trinität aber bietet Rückkehr zur solidarischen Gemeinschaft und letztlich zur klassenlosen Gesellschaft (150 et pass.).

²⁵ Versuche in diese Richtung unternimmt *Francis X. D'Sa*, Jesuit aus Pune, der an mehreren Stellen eine Neuinterpretation der Bhagavadgita im Blick auf Befreiung der gesamten Schöpfung und des ganzen Menschen, ausgehend von einem inklusiven und liberativen Verständnis von Mokshadharma, entwickelt (Moshadharma: Religion as Liberation. Towards