RelBib
Bibliography of the Study of Religion

https://relbib.de

Dear reader,

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

Author:	Dehn, Ulrich
Title:	“Kampf um die volle Menschlichkeit: Theologie der Befreiung in Indien? “
Published in:	Zeitschrift für Mission / Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft. Basel: Basileia-Verl. ; Frankfurt, M.: Lembeck ; Korntal: Evang. Missionsverl.
Volume:	10 (1)
Year:	1984
Pages:	26 – 34
ISSN:	0342-9423

The article is used with permission of *Ev. Verlagsanstalt*.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS UNIVERSITÄT TÜBINGEN
UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

ULRICH DEHN

Kampf um volle Menschlichkeit

Theologie der Befreiung in Indien?

Indien, eine der führenden Industrienationen der Welt, eines der Länder mit dem erschreckendsten Ausmaß an Armut und Verelendung, und ein Land mit einer tiefverwurzelten Volksreligiosität zog theologisches Interesse in der westlichen Welt auf sich, wenn es darum ging, die Ehe zwischen seinen philosophisch-religiösen Traditionen und christlicher Theologie in einem »indigenisierenden« Entwurf wirkungsvoll in Szene zu setzen. Namhafte Versuche dieser Art sind seit dem späten 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein zu beobachten[1]. Seit der Unabhängigkeit des Landes versuchten das Christian Institute for the Study of Religion and Society und seine Vorgänger in Bangalore einheimisch-theologische und gesellschaftliche Verantwortung miteinander zu verbinden. Seine Leiter P. D. Devanandan und M. M. Thomas waren prominente Theologen und Mitgestalter der ökumenischen Bewegung. Von Zeit zu Zeit veröffentlichte das Institut im Zusammenhang seiner sozialethischen Forschungen Stellungnahmen zur politischen Situation des Landes und reflektierte die Rolle von Christen in dieser Situation theologisch[2].

Wenig bekannt geworden sind neue Entwicklungen in Indien, die auf das Entstehen einer kontextuellen Theologie hindeuten. Bei vielen indischen Gesprächspartnern aus bessergestellten Mittelklassenfamilien stieß ich auf die Ansicht, in Indien sei eine »Theologie der Befreiung« weder vorhanden noch notwendig. Dem liegt nicht zuletzt der Kredit zugrunde, den Indira Gandhi und die herrschende Kongreßpartei vom Unabhängigkeitskampf und dem Erbe Nehrus her immer noch bei den gehobenen Schichten der Bevölkerung haben — trotz dunkler Punkte in der politischen Karriere Indiras. Größte Demokratie der Welt, »gemischte Wirtschaftsform« im »demokratischen Sozialismus«, Modell für Asien — das sind Lorbeeren, die Indien in den fünfziger Jahren erhielt und von denen seine herrschenden Eliten noch heute zu zehren versuchen, ungeachtet dessen, daß mehr als die Hälfte der Bevölkerung auf oder unter der von der Regierung definierten »Armutsgrenze« vegetiert, und ungeachtet einer Dunkelziffer politischer Häftlinge und Polizeimassaker an vermeintlichen »Naxaliten«.

Seit mehr als zehn Jahren können sich auch christliche Gruppen und Theologen der Herausforderung durch diese Verhältnisse nicht mehr entziehen. Mit einem neuen Bezug auf gesellschaftliche Probleme versuchen sie, ihrer theologischen Aufgabe gerecht zu werden; unter dem Druck politischer und wirt-

schaftlicher Krisen fangen sie an, aus der biblisch-theologischen Arbeit Impulse zur Veränderung der Gesellschaft zu empfangen. Der Ruf nach einer radikalen Theologie wird häufiger[3].

Indien kennt eine Tradition revolutionärer Bewegungen marxistischer, gandhischer und liberalsozialistischer Prägung. Im Bezug darauf versuchen auch politisch engagierte Christen zunehmend, ihre Praxis und ihre theologische Reflexion miteinander in Einklang zu bringen. Die christlichen Studentenbewegungen, jesuitische Initiativen, Modellversuche an theologischen Hochschulen (Madurai) und christlich beeinflußte Aktionsgruppen sind zu Vorreitern geworden.

Im folgenden sollen einige Schlaglichter auf die Entstehung und neuesten Formen einer bewußt parteilichen politischen Theologie in Indien geworfen werden.

Wandel des Bewußtseins

Seit Ende der sechziger Jahre wurde in den Kirchen der in der Sozialarbeit vorherrschende »Entwicklungsansatz« fragwürdig und man suchte nach einer tiefergehenden Bekämpfung gesellschaftlicher Ursachen für soziale Probleme. Die katholische Studentenbewegung All-India Catholic University Federation (AICUF) stellte auf ihrer Tagung über Christentum und Marxismus in Poonamallee im Januar 1971 fest: »Eine Gesellschaft, in der die Früchte der Erde von Wenigen monopolisiert sind, wo Werte auf materieller Aneignung beruhen, wo Adel und gesellschaftlicher Anstand gleichbedeutend mit Geld sind, wo Menschen unter Fehlernährung und langsamem Tod durch Verhungern leiden – eine solche Gesellschaft ist ungerecht, ist nicht friedlich und kann keine wahre Gemeinschaft erfahren ... Wir wurden in eine ungerechte Gesellschaft hinein geboren und wir sind entschlossen, sie nicht so zu verlassen, wie wir sie vorgefunden haben«[4].

Ein kurzer Blick in die Geschichte der Soziallehre der Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) veranschaulicht den Prozeß, der sich selbst in den etablierten Kirchen abspielte. Seit ihrer Gründung im Jahre 1944 war es das erklärte Ziel der CBCI, Kommunismus durch Sozialarbeit zu bekämpfen: »Die wirksamste Art und Weise, den Kommunismus zu zerschlagen, besteht darin, solche Verbesserungen und Reformen zu erwirken, wie der Kommunismus sie verspricht: bessere Arbeitsbedingungen, Wohn- und Bildungsmöglichkeiten, regelmäßige Arbeit, Sozialhilfeorganisationen etc.«[5]. 1960 wurde Caritas India gegründet. Das II. Vatikanum stieß einen Wandel in der CBCI-Soziallehre an: eine von der CBCI veranstaltete internationale Konferenz über Evangelisation und Dialog im Oktober 1971 besann sich auf das befreiende Potential der Kirche. »Die Kirche muß nach sozialer Gerechtigkeit dürsten und alle ihre Kräfte in den Kampf um Befreiung einbringen. Das Land

braucht eine neue und breite Befreiungsbewegung, die dem Entwicklungsprozeß ein Ende setzt, in dem die Kluft zwischen einer reicher werdenden Minderheit und den Massen der Armen, die nicht einmal ihren fairen Anteil bekommen, sich von Jahr zu Jahr vergrößert«[6]. Die Erklärung stand im Zusammenhang eines allgemeinen gesellschaftlichen Bewußtseinsprozesses; sie weckte zugleich Hoffnungen, die die Kirche nicht einzulösen bereit war: wer unter den Priestern solche Worte mit seinem Leben ernstzunehmen versuchte, war kirchlichen Disziplinierungsmaßnahmen ausgesetzt[7]. Die Ausführung fortschrittlicher Verlautbarungen wurde zur Angelegenheit kirchlicher Randgruppen degradiert.

Ebenfalls 1971 begann das Theology Centre in Alleppey (Kerala) unter der Leitung des Karmeliterpriesters Constantine Manalel mit der Herausgabe der Zeitschrift Jeevadhara. Die ersten Ausgaben und Jahrgänge zeigen deutlich die Richtung an, in die Jeevadhara vorpreschen wollte. In einem Editorial von 1972 gibt S. Rayan der neuen selbstgesetzten Aufgabe folgenden allgemeinen Rahmen: »Aufgrund unseres Glaubens proklamieren wir, daß der Mensch und seine Welt anders sein können, erfüllter und besser, als sie jetzt sind oder zu irgendeinem Zeitpunkt gewesen sind. Das Maß des Unterschiedes und der Fülle sind der auferstandene Jesus und seine göttliche Sohnschaft. Glauben und ein Christ sein bedeutet, dieses neue Menschenbild und die Verantwortung zu seiner Verwirklichung zu akzeptieren«[8]. Jeevadhara wurde in den siebziger Jahren eines der Hauptorgane einer sich entwickelnden einheimischen indischen Befreiungstheologie. Sie erfreute sich der aktiven Unterstützung von S. Rayan, Sebastian Kappen, George M. Soares Prabhu und vieler anderer.

Weltweite Krise und Neuorientierung

Das Auftreten eines wachsenden politischen Bewußtseins zu Beginn der siebziger Jahre ist kein Zufall. Die politische Krise am Ende der sechziger Jahre, Studentenunruhen in vielen Teilen der Welt, das Erstarken der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die ökumenischen Weltkonferenzen von Genf 1966 und Uppsala 1968, Bauernaufstände in Westbengalen und das Anwachsen der Naxalitenbewegung, die Spaltung der Kommunistischen Partei Indiens (Marxisten) und des Indischen Nationalkongresses und vieles andere waren die Symptome einer globalen Krise, aus der heraus auch ein neues Klima für theologische Arbeit entstand: das Bedürfnis, sie aus der rein spirituellen Sphäre in den Bereich der Gesellschaft und der leidenden Massen Indiens umzuleiten. Sebastian Kappen schreibt 1971: »Er (der Christ – UD) lebt in einer Atmosphäre, die mit revolutionärem Elan geschwängert ist. Um sich herum sieht er Volksbewegungen, deren Ziel die Abschaffung wirtschaftlicher und sozialer Ungleichheit ist, die Demontage sozio-ökonomischer Strukturen, die die Tyrannei der privilegierten Wenigen über die unterprivilegier-

ten Vielen verkörpern. In dieser Situation fühlt er den unwiderstehlichen Drang, an solchen Bewegungen teilzunehmen«[9], und im gleichen Jahr formuliert AICUF: »Wir wollen auf die Dringlichkeit der Situation hinweisen – wenn die Kirche nicht eine positivere Haltung zu den progressiven Bewegungen unserer Zeit annimmt und nicht ihre ganze Perspektive und Praxis auf einer inkarnatorischen Theologie des Engagements und der Hoffnung gründet, wird die indische Kirche die Jugend Indiens verlieren«[10].

Die neuen theologischen Versuche hatten in der Regel »säkularen« Charakter, d. h. man hielt Abstand von dem traditionsreichen Unternehmen, religiös-kulturelles Gedankengut Indiens in die theologische Argumentation einzubeziehen. Die Betonung lag auf der menschlichen Dimension des Evangeliums, das, wie man empfand, zu stark in jenseitigen und »vertikalen« Denkfiguren interpretiert worden sei. Kurien Kunnumpuram sprach vom »christlichen Humanismus«, der keineswegs atheistisch sei. »Er ist sich der Gottesdimension im Menschen tief bewußt ... Unsere Liturgie ist nur dann wahrhaft humanistisch, wenn sie die Freuden und Hoffnungen, die Leiden und Schmerzen und die Ängste und Sorgen der heutigen Menschen widerspiegelt«[11]. Kappen versucht den wirklichen Menschen Jesus hinter seiner dreifachen Entfremdung durch Kult, Dogma und Institutionalisierung auszumachen. »Jesus, wie er in den synoptischen Evangelien gezeichnet wird, ist ein Mensch unter Menschen, ein Mitglied der menschlichen Familie ... Fleisch von unserem Fleisch, Blut von unserem Blut, lernte er lieben, indem er von anderen geliebt wurde«[12]. G. Soares Prabhu konzentriert sich auf die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu als einer Ankündigung der Befreiung von Armut und Ausbeutung[13].

Für viele Autoren wird die Neuinterpretation der Evangelien und des Lebens und der Botschaft Jesu zur Priorität ihrer neuen theologischen Wege. Viele privat zirkulierende Papiere wie das von Kappen herausgegebene »Anawim« widmen sich dem Verständnis Jesu in unserer heutigen Welt. Sie versuchen, das neue Theologietreiben und ein neues Verständnis Jesu auf die Ebene von Gemeinden, theologischen Laien und Aktionsgruppen zu bringen.

Dieser Trend zur Jesus-Interpretation ist vor allem im katholischen Bereich zu beachten, während nicht-katholische Theologen dogmatische und insbesondere ekklesiologische Argumentationen bevorzugen. Der National Council of Churches in India (NCCI) veröffentlichte zur Vorbereitung seiner 18. Vollversammlung 1975 einen Sammelband zum vielsagenden Thema »The Church: A Peoples' Movement«. Der Herausgeber M. Zachariah schreibt in seiner Einleitung: »Wir sind heute dazu aufgerufen, uns auf das weite Feld der Enterbten, der unorganisierten Arbeiter, der Landpächter und aller derer, die ausgebeutet werden, zu begeben. Wir sind zur Solidarität mit den hilflosen Massen unseres Landes aufgerufen. Das ist der Bereich von Nöten und Kämpfen, der uns angeht. Das ist unsere neue Frontlinie«[14]. Auch andere Autoren

fordern die Kirche auf, sich in den Kampf um soziale Gerechtigkeit hineinzubegeben oder gar seine Führung zu übernehmen (S. Amirtham, T. M. Philip, K. C. Abraham, M. J. Joseph). Es sei die Aufgabe der Kirche, die Bewegung zu vermenschlichen und in der Gefahr der Selbstgerechtigkeit zu korrigieren. S. Biswas und G. Ninan in seinem später erschienenen Beitrag sind vorsichtiger und analysieren zunächst die Gründe, die die Kirche bislang an der Beteiligung am Kampf des Volkes gehindert haben. Sie attestieren ihr Kleinbürgerlichkeit, Institutionalismus und eine historische Tendenz, sich den Herrschenden anzubiedern. Klassenkämpfe allerdings seien da und würden fortgesetzt, ob die Kirche sich an ihnen beteilige und ihr prophetisches Amt wahrnehme oder fortfahre, nur Berichte zu produzieren[15]. Die NCC-Vollversammlung selbst nahm in ihrer Botschaft eine mittlere Position ein. Sie forderte die Kirche auf, dem Volk im Kampf beizustehen und an seinem Schicksal und seinem Leiden teilzunehmen, und sie machte vorsichtig auf die Krise aufmerksam, die das Land nach der Ausrufung des Notstands (26. Juni 1975) zu gewärtigen hatte. Während sie hoffte, daß unter den gegenwärtigen Bedingungen umfassendere Reformen möglich seien, forderte sie, »eine Atmosphäre zu schaffen, in der grundlegende verfassungsmäßige Freiheiten zu allen Zeiten gewahrt werden können«[16].

Ähnliches war nun aus dem katholischen Bereich von offizieller Seite zu hören. Die CBCI schien sich auf ihrer Vollversammlung 1974 in Kalkutta von ihrer antikommunistischen Grundhaltung noch stärker als 1971 zu trennen: »Mit welchem Risiko auch immer das verbunden sein mag, die Kirche muß stets ohne Ausflucht auf der Seite der Unterdrückten stehen, im Gegensatz zu jeder Neigung, sich mit unterdrückerischen Strukturen zu arrangieren«[17]. »Diese allgemeine Vision von Entwicklung ... meint eine Befreiung von den Wirkungen der Sünde, von allen Formen der Unterdrückung und Ungerechtigkeit, sogar jenen, die durch Politik und Strukturen verursacht werden, die indirekt die Kluft zwischen den Habenden und den Habenichtsen aufrechterhalten«[18].

Jedoch weder die Radikalität dieser Erklärung noch der Verlautbarung der NCC-Vollversammlung können darüber hinwegtäuschen, daß die Praxis der Kirchen, der katholischen wie nicht-katholischen, eher dem entsprach, was im CBCI-Statement moniert wird: einer Akkommodation an die herrschenden Verhältnisse, die den Kirchen damals wie heute, im Notstand (1975–1977) wie unter »demokratischen« Bedingungen sinnvoll erscheint, sofern sie meinen, nur so als Minderheit ihr Überleben sichern zu können[19]. So stellte sich die Doppelposition des NCC im November 1975 ein, einerseits die Parteinahme der Kirche für die Armen und Unterdrückten zu fordern und sich andererseits zum im Juni ausgerufenen Notstand zurückhaltend zu äußern und Ovationen gegenüber Indira Gandhi in Gestalt eines »Gipfeltreffens« zu planen.

Gemeinsame Erklärungen

Seit 1981 fand politisch-theologisches Gedankengut Eingang in eine Reihe gemeinsamer, meist ökumenischer Erklärungen, wie das indische Vorbereitungspapier zur Vollversammlung der Ecumenical Association of Third World Theologians in New Delhi im August 1981 und die Erklärung der Indian Theological Association vom Juli/August 1981[20]. Hier trat nicht die institutionelle Kirche mit zweizüngiger »Radikalität« an die Öffentlichkeit, sondern Gruppen engagierter Vordenker, die sich ihr Eintreten für die neuen Wege der Theologie oft etwas kosten lassen mußten. Ich greife zwei Erklärungen heraus, die eine gewisse Signifikanz für sich beanspruchen können.

Die EATWOT-Vorbereitungserklärung »Theological Priorities in India« kommt dank des langwierigen Prozesses, durch den hindurch sie zustandekam, einem Querschnitt kontextuellen theologischen Gedankenguts in Indien nahe. Sie fordert von indischer Theologie, »ein Dienst am indischen Volk zu sein auf unserer gemeinsamen Suche nach voller Menschlichkeit in einer offenen, geschwisterlichen Gemeinschaft. Indische Theologie sucht den Kampf des Volkes um menschliche Ganzheitlichkeit in Freiheit und Würde zu unterstützen und zu erleuchten«[21]. Hier wie durch die ganze Erklärung hindurch wird der Ausdruck »Theologie der Befreiung« in Absetzung von der lateinamerikanischen Bewegung sorfältig vermieden und stattdessen die Terminologie der Asian Theological Conference aufgenommen (»Theology in the context of people's struggle for full humanity«). Die indische Realität wird unter den drei Bereichen Armut, Kaste und Religion/Kultur begriffen, von welchen der letzte Komplex die beiden anderen sowohl legitimiere als auch kritisiere. Es wird geschlußfolgert: »Was wir brauchen, ist ein grundlegender kultureller Kampf, in dem der wirtschaftlichen Komponente eine Schlüsselrolle zukommen wird«[22]. Die Erklärung ruft dazu auf, Gottes Wirken in der Geschichte und im Bereich menschlicher Kämpfe zu entdecken.

Sie provozierte eine Reihe von Reaktionen aus der kirchlichen Öffentlichkeit, die v. a. die »Horizontalisierung« des Sündenbegriffs monierten. Die Autoren, zumeist Theologiedozenten und Akademiemitarbeiter, begaben sich ohne kirchlich-hierarchische Abdeckung in jene theologischen Gefilde und mußten doch auf dem Hintergrund eines bürgerlich-intellektuellen Lebensstils argumentieren; sie trieben das, was sie selbst in ihren Diskussionen karikierend »arm-chair theology« nannten, im Unterschied zu einer (aus sicherem Abstand beobachtenden) »veranda theology« und einer (beteiligten) »street theology«.

Die Stabsmitglieder der Urban Industrial and Rural Mission, die in der Mehrzahl selber in Sozial- und Gewerkschaftsarbeit tätig sind, formulierten 1982 eine Erklärung, in der sie dem politisch-wirtschaftlichen System vor-

halten, selbst nach dreißig Jahren geplanter Wirtschaft sei es nicht in der Lage, »den Opfern von Ausbeutung Gerechtigkeit zuteil werden zu lassen«. Stattdessen habe es die Klassenwidersprüche verschärft. Die Aufgabe der UIRM, »auf der Seite der Armen und Unterdrückten zu stehen, ... nimmt ihre ›Inspiration‹ und ihr Modell aus dem Leben und der Praxis (Jesu)«[23]. »(Jesus) folgen heißt sowohl, in Solidarität mit denen, die am Rande stehen, zu leben, wie er in Judäa tat, als auch aufrecht zu stehen und die Wahrheit zu sagen, um die herrschenden Mächte zu entlarven ... Wir glauben, daß der befreiende Geist (Jesu) heute weiterhin unter uns arbeitet für die Schöpfung einer neuen Gesellschaft und Geschichte als auch für die Wiederherstellung menschlicher Personen.« Der Erklärung schwebt eine Wirtschaftsordnung vor, in der auf der Basis von Bedürfnissen, anstelle von Profit, die Produktionsmittel gemeinschaftlich besessen und gemeinsam über die Produkte verfügt werden[24].

Politische Perspektiven

Die zuletzt erwähnte Passage, die die sozialistische Zielrichtung der UIRM-Mitarbeiter verrät, legt die Frage nahe, ob wir allgemein von einer bestimmten politischen Tendenz sprechen können, die von Vertretern einer politischen Theologie in Indien befürwortet wird.

Es fällt auf, daß die Teilnehmer der NCC-Diskussion von 1975 nur unzureichend klären und nicht in präzisen politischen Aussagen angeben, was sie mit »Volksbewegung« (»peoples' movement«) meinen. Der Benutzung marxistischer Instrumente der Gesellschaftsanalyse steht Kritik an marxistischen Parteien und marxistischer Philosophie insgesamt gegenüber, unter NCC-Autoren wie unter anderen Vertretern politisch-theologischer Gedanken. Die Trennung zwischen analytischem Instrumentarium und insbesondere marxistischer Anthropologie und Religionskritik ist durchgängig[25]. Kappen, der, wie auch Soares Prabhu, darauf verweist, daß nicht in kurzschlüssiger Weise ein politisches Konzept aus dem Evangelium abgeleitet werden könne, es aber grundlegende Prinzipien zur Findung politischer Urteile an die Hand gebe, lehnt sich in seinen an vielen Stellen ausführlich formulierten politischen Vorstellungen an die indische sozialistische Tradition und an Elemente aus der Sarvodaya-Bewegung an. Er optiert für einen dezentralen Sozialismus, der dem Prinzip der Subsidiarität folgt und kleinen selbstorganisierten »Zellen« größtmögliche politische, wirtschaftliche und kulturelle Eigenverantwortung gibt[26]. Weder von ihm noch von anderen, die diesem Konzept nahekommen, wird den politischen, insbesondere den kommunistischen Parteien oder den Gewerkschaften eine Chance gegeben, dieses Ziel zu erreichen oder überhaupt erreichen zu wollen. Korruption und Machtspiel, so die fast einhellige Meinung, haben sich in der Parteienlandschaft, der bürgerlichen wie der kommunistischen, durchgesetzt. Allgemein wird auf die Integrität der in

den letzten zehn Jahren immer zahlreicher auftretenden Aktionsgruppen vertraut, obwohl auch diese vor politischer Korruption nicht gefeit seien. Viele Autoren identifizieren die Aktionsgruppen mit der »Volksbewegung«[27].

Ausblick

Es bleibt die Frage: Kann von einer Theologie der Befreiung in Indien die Rede sein? Maßstäbe zur Beantwortung einer solchen Frage sind oft durch Beiträge aus anderen Teilen der Welt geprägt, und es ist doch unübersehbar, daß schon die schwer griffig zu charakterisierende Entstehungsgeschichte der hier angesprochenen theologischen Ansätze bezeichnende Unterschiede zu dem aufweist, was z. B. aus Lateinamerika bekanntgeworden ist.

Die kulturelle Tradition schlägt sich nieder: indische politische Theologen erzählen viel, meditieren jesuanische Geschichten, üben scharfe Dogmenkritik oder lassen eine lange Geschichte dogmatischer Traditionen weit hinter sich; die Eucharistie erhält neue Gestalt, ein Gottesdienst ist von OM-Shanti-Rufen durchzogen. Jesus wird gemalt mit schmerzverzerrtem Gesicht inmitten schwitzender Kulis oder trägt bei Lord Krishna entliehene glitzernde Gewänder.

Eine politische Befreiungstheologie in Indien wird schließlich nicht auf das Eingehen auf den volksreligiösen Hintergrund des Landes verzichten können, der ein wichtiger Faktor nicht nur im dörflichen Leben Indiens ist[28]. Die Entwicklung der letzten Jahre aber zeigt, daß vorläufig noch einem erheblichen Nachholbedarf in Richtung politischer Dimension Rechnung getragen wird, und die Frage ist offen, ob eine auf interreligiösen Dialog bedachte Befreiungstheologie davor gefeit ist, die Berührung mit dem Puls gesellschaftlicher Prozesse zu verlieren.

Die Impulse und das Potential zu einer authentischen indischen Befreiungstheologie sind vorhanden und am Arbeiten; die politische und wirtschaftliche Situation Indiens spitzt sich zu und leistet einem zunehmenden Krisenbewußtsein Vorschub, das seinerseits jene Theologie inspiriert und bestätigt. Die nächsten Jahre können wichtig für die Ausformung ihrer politisch-kulturellen Ganzheitlichkeit sein.

Anmerkungen

[1] Vgl. aus der Fülle der Literatur R. Boyd: An Introduction to Indian Christian Theology, Madras, Revised Edition 1975; H. Wagner: Erstgestalten einer einheimischen Theologie in Südindien, München 1963.

[2] Vgl. J. Wietzke: Theologie im modernen Indien — Paul David Devanandan (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums Bd. 4), Frankfurt/M./Bern 1975; G. Shiri: Christian Social Thought in India: 1962—1977, Bangalore-Madras 1982 (Hamburger Diss. 1980).

[3] So der Titel eines Aufsatzes von S. Rayan: Concerns of Radical Theology in dem 1984 erscheinenden Buch The Lotus and the Sun (ed Christian Conference of Asia). Hinweise auf die neue Entwicklung sind zu finden bei N. Abeyasingha: Indian

Approaches to the Theology of Liberation, New Blackfriars, Vol. 60, No. 704, Jan. 1979, 270—280, und K. Dockhorn: Identität, Dialog und Dienst in indischer und ökumenischer Perspektive, in Th. Sundermeier (ed): Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute, H.-W. Gensichen zum 65. Geburtstag, Gütersloh 1980, 284—302.

[4] Progress of Ideas. AICUF Documents. AICUF Handbook 1980, Madras 1980, 14.

[5] F. Wilfred: The Social Orientation of the Catholic Bishops' Conference of India, in D. S. Amalorpavadass (ed): The Indian Church in the Struggle for a New Society, NBCLC Bangalore 1981, 827—862, 833.

[6] A. a. O. 846.

[7] 1982 wurde der Jesuit Peter D'Mello aus Bombay aus der Gesellschaft Jesu ausgeschlossen, weil er sich in politscher Arbeit unter den Ärmsten der Armen in und um Bombay engagiert hatte. Als Begründung wurde seine zu lockere Verbindung zur Jesuitengemeinschaft in Bombay genannt.

[8] S. Rayan: Editorial, Jeevadhara 1972, 207.

[9] S. Kappen: The Christian and the Call to Revolution, Jeevadhara 1971, 29—45, 29.

[10] Erklärung »Towards the Christian Revolution« (Mai 1971), in Progress of Ideas. AICUF Documents 23.

[11] K. Kunnumpuram: Worship in a Secular World, Jeevadhara 1972, 454—464, 462.

[12] S. Kappen: Jesus and Freedom, New York 1977, 19.

[13] G. M. Soares Prabhu: Jesus and Social Justice, Basic Community Library Service, Seva Niketan, Bombay o. J., 3.7.

[14] M. Zachariah (ed): The Church: A Peoples' Movement, NCCI Nagpur 1975, 9.

[15] G. Ninan: The Church as the Vanguard of People's Movement, NCCR 1978, 139—145; vgl. S. Biswas: The Church: A People's Movement, NCCR 1975, 584—588.

[16] NCCR 1975, 581.

[17] Wilfred: Social Orientation 848.

[18] J. Desrochers: The Social Teaching of the Church, Bangalore 1982, 420.

[19] Vgl. F. Houtart, G. Lemercinier, M. Legrand: The Development Projects as a Social Practice of the Catholic Church in India, Louvain 1976, 18—20.

[20] Theological Priorities in India, NCCR 1981, 276—289; Political Theology in the Indian Context, Erklärung der Indian Theological Association, Bangalore 1981, Jeevadhara 1981, 395—397; Perspective and Framework of UIRM, Mission Today, August 1982, 1—3 (u. a.).

[21] Theological Priorities in India, NCCR 1981, 276.

[22] A. a. O. 280.

[23] Mission Today, August 1982, 1.

[24] A. a. O. 2.

[25] Vgl. u. a. S. Kappen zuletzt in seinem Aufsatz The Dialectics of History, Jeevadhara 1983, 52—61; G. M. Soares Prabhu: Jesus Christ amid the Religions and Ideologies of India Today, in M. Zachariah (ed): Ecumenism in India, Essays in Honour of the Rev. M. A. Thomas, Delhi 1980, 3—19.

[26] Vgl. u. a. Towards an Indian Model of Socialism, Anawim 10, Madras 1977.

[27] S. K. Chatterji: Introduction, Religion and Society XXV/Juni 1978, 1—9; M. J. Joseph: People's Struggle, NCCR 1978, 617—624; ders.: The Church: A People's Movement (II), in M. Zachariah (ed): The Church ... 112—119.

[28] Vgl. die Untersuchungen von A. M. A. Ayrookuzhiel zur indischen Volksreligiosität, u. a. Religion, Spirituality and Aspirations of the People, Religion and Society XXV/März 1978, 20—30; The Ferment in Village Hinduism and People's Struggle for Justice and Liberation, WSCF Journal II/1980 Nos. 2 + 3, 11—13; The Sacred in Popular Hinduism, CISRS-CLS Bangalore-Madras 1983.