

Mehr als bloß Bahala na

Trends in der philippinischen Theologie

Theologie made in the Philippines fällt in der europäischen Wahrnehmung durch alle Raster. Für Befreiungstheologie schlägt man bei lateinamerikanischen Theologen nach, für Religionsdialog bei indischen. Wohin hat sich die philippinische Theologie seit den Zeiten der „Theologie des Kampfes“ entwickelt, als katholische Priester Vordenker der National People’s Army waren? Im Folgenden soll die Wende hin zur „popular religiosity“ nachgezeichnet werden. Nicht behandelt werden die kirchlichen Entwicklungen wie das einflussreiche Ereignis der Philippinischen Nationalsynode 1991 und die Veröffentlichung des Philippinischen Katechismus 1997.

Dem Europäer stellen sich bei der Lektüre philippinischer Theologie diverse Schwierigkeiten: Die systematischen und praktischen Passagen werden stark vermischt, weil viele Texte der Logik „Beschreibung – Analyse – Programm“ folgen und hierbei der erste mit dem dritten Schritt kurzgeschlossen wird. Die Macht der Fakten reißt zu Visionen und Vorschlägen hin, ohne sich allzu lange mit Begriffsarbeit aufzuhalten. Man mag dies vorschnell einer Vorliebe für große Formulierungen zuschreiben, doch steht dahinter ein „fundamentaler Zeitmangel“ (Bischof M. Purugganan). Die Situation der Armut hindert daran, ausführliche Reflexionen anzustellen, und drängt zur Benennung und Behebung der Zustände, unter denen Menschen schlicht und einfach früher sterben. Hier wird sichtbar, dass akademische Theologie ein Privileg entspannter Gesellschaften ist. Zudem wirkt hier der Impuls der Befreiungstheologie, die Welt nicht nur recht zu bedenken (Orthodoxie), sondern für die Herstellung gerechter Zustände zu wirken (Orthopraxie). Obwohl die Philippinen im internationalen Vergleich eine hochgradig gebildete Nation sind (zusammen mit Japan die höchste Schulbesuchsrates von 82%), über eine Vielzahl von theologischen Instituten (Ateneo, Divine Word, Maryhill) und renommierten Theologen (C. Arevalo, C. Abesamis, J. de Mesa, L. Mercado, A. Chupungco, K. Gaspar, F. Claver¹) verfügen, gibt es aber bislang keinen philippinischen Autor, der eine internationale Leitfunktion übernommen hat wie L. Boff oder A. Pieris.

1. Von der Revolutions- zu Inkulturations-Theologie

An einer Figur lässt sich der Wandel der philippinischen Theologie exemplarisch ablesen: Der Priester Conrado Balweg hatte im Ordensseminar Marx und Befreiungstheologie gelesen und sich in den frühen 80er Jahren dem bewaffneten Kampf der NPA angeschlossen. Bis dahin hatte der junge brillante Theologe als Stolz des SVD-Ordens gegolten, zumal er einer der ersten Priester war, der aus dem Kordilleren-Volk der Tingguian stammte. Man sprach von Balweg in einer Mischung aus Bewunderung und Abscheu. Seine Volks-Seminare – sog. teachings, wenn die NPA durch ein Dorf zog - waren ebenso legendär wie sein Kampfgeschick. 1986, kurz nach Marcos’ Sturz, legte er die Waffen nieder und begann Verhandlungen mit der Aquino-Regierung. In dieser Zeit erhielt ich die Gelegenheit, ihn in seinem CPLA-Quartier zu treffen. Balweg dozierte über einen neuen Begriff von Befreiung: Der Vielgestaltigkeit der Philippinen könne nicht durch einen nationalen Kampf entsprochen werden kann, nur *regionale* Analysen und Befreiungen seien sinnvoll. Und weil die Probleme und die Gottesvorstellungen der *urban*, der *lowland* und der *ancestral people* unterschiedlich seien, müssten auch unterschiedliche Theologien durch sie entwickelt werden. Um einen kulturellen Freiraum für diese Völker zu schaffen, setze er sich für deren Autonomierechte ein (Balweg wurde 1999 durch eine rivalisierende Befreiungsgruppe getötet). Dieser damals noch

¹ Der Jesuit Arevalo hat Generationen von Priestern und Bischöfen in den Philippinen unterrichtet; er gilt als die graue Eminenz und der Kopf hinter vielen kirchlichen Verlautbarungen. Zu den derzeit produktivsten Theologen zähle ich den Laien de Mesa und Bischof Claver SJ.

junge Trend hin zu lokalen Theologien hat sich seither zum einem breiten Strom in der theologischen Literatur ausgebildet.

Der *cultural turn* hatte aber eine Vorgeschichte: Zusammen mit den asiatischen Bischöfen verpflichteten sich 1970 auch die philippinischen, eine eigenständige, einheimische Theologie zu entwickeln.² 1977 erschien das maßgebliche Werk „Elements of Filipino Theology“ von L. Mercado. Er ging davon aus, dass die *aktuell* verwendete Sprache - also keine Analysen von prähispanischen, meist idealisierten Mythen) die gesellschaftliche Realität nicht nur darstellt, sondern prägt. Deshalb unternahm er eine Kartierung des philippinischen Werte anhand von Sprachbetrachtungen. Dabei werden populäre Redewendungen in ihrer sozialen Funktion untersucht, z.B. das bekannte *utang na loob*, die „Herzens-Verpflichtung aufgrund einer erwiesenen Gunst“. Diese anthropologischen Beschreibungen werden in einem weiteren Schritt auf das Gottesverhältnis angewandt: Der Gläubige steht bei Gott in der Schuld, sieht aber im Gegenzug auch eine Schuldigkeit Gottes ihm gegenüber. Die einzelnen Motive lassen sich zu größeren Komplexen vernetzen. Zum Beispiel hängt der *utang-* mit dem *gaba-*Begriff zusammen, der den Zusammenhang von Strafe mit früheren Vergehen meint. Weil die Strafe immer mehrere trifft, lädt der Täter Schuld, vor allem aber Scham (*hiya*) vor den Angehörigen auf sich. Mercados Katalog von philippinischen Begriffen als Anknüpfungspunkte für das Christentum wurde zu einer Art Fibel für Theologen.

Die Vermittlung von Lokalkulturen und Christentum war stets ein Erfordernis der Gemeindepraxis, insbesondere der Liturgie. Die Abnahme des Ungleichgewichts von einheimischen und europäischen/amerikanischen Geistlichen hat in den letzten Jahrzehnten zusätzlich dafür gesorgt, dass über das Verhältnis von importiertem Christentum und eigenständiger Adaption debattiert wird. Der Benediktiner A. Chupungco ist einer der Vordenker der liturgischen Inkulturation, v.a. der Übertragung liturgischer Texte und Zeichen. Er lehnt 1:1-Übersetzungen ab, weil dies zu Kunstsprachen führe, und fordert eine echte Transformation der christlichen Zeichen in das philippinische Bedeutungssystem. Weil es in Rom Vorbehalte gibt, ob sich jede Stammsprache eigne, die christlichen Mysterien der lateinischen Kirche auszudrücken, stellt die Anerkennung eines „*dialects*“ als Liturgiesprache einen Achtungserfolg dar. Die Ablehnung zwingt eine Region, weiterhin auf Englisch oder in einem Mehrheitsidiom z.B. Ilocano zu feiern. Die Unterscheidung in Wesentliches-Transkulturelles einerseits und Beiläufig-Kulturelles andererseits lässt sich nicht allein von der Geberkultur aus bestimmen.³ In einem dialogischen Prozess (kein Europäer spricht Tingguian) muss ausgetestet werden, was *facon de parler* und was inhaltliche Ausgabe ist. Dies gestaltet sich bei religiösen Texten besonders schwierig, weil hier nicht einfach Sachverhalte dargestellt, sondern Jenseitiges angerufen wird. Kirche auf den Philippinen soll philippinische Kirche werden, ohne aber seine kritische Distanz zur Lokalkultur zu verlieren. Dabei kann sich die Kirche auf ihrer eigenen Geschichte zu erinnern, in der sie mehrfach fremde Riten als eigene übernommen hat (Kniebeugen).

Von der people's religion zur popular religiosity

Der Volksaufstand 1986 oder „EDSA-Revolution“ wird auch „Rosenkranz-Revolution“ genannt, weil der gewaltlose Widerstand vor allem christliche Symbole (Marienstatuen, Gesänge, Rosenkränze) gegen das anrückende Militär einsetzte. Da die Tatsache, dass es gelang, von vielen Theologen als Wunder, von anderen als sozialer Prozess gedeutet wurde, begann unmittelbar danach ein heftiger Streit, ob Gott, die Mittelschicht oder ein Teil des Militärs dahinter stand und ob theologische Aussagen nur ein weiteres Ablenkungsmanöver

² Zitiert in: C.G. Arevalo: Was ist kontextuelle Theologie?, in: Den Glauben neu verstehen. Beiträge zu einer asiatischen Theologie, Freiburg 1981, 20-34, hier 21.

³ Etwa nach der Formel: Inkulturation = (Evangelium – europäische Kultur) + (Hörerkultur – fremde Religion).

sein.⁴ Dass Ohnmächtige die Mächtigen gewaltlos überwinden und das quer durch Klassenunterschiede, fügt sich besser in die christlichen als in die marxistischen Narrative. Dennoch wird auch in kirchlichen Texten (Phil. Katechismus 1036) zunehmend der theologische Aspekt von EDSA relativiert und der säkular-moralische betont. Gerade wegen der vielen politischen Enttäuschungen seither steht die Rosenkranz-Revolution für die latent vorhandene Macht des gläubigen Volkes (*people power*), die im Falle von EDSA – auch ohne theologische Reflexion – mittels *popular religiosity* zustande kam. Über seine religiösen Symbole besitzt das Volk eine Verständigung, die stärker ist als politische Programme. Die Aufständischen ahnten, dass sich die Soldaten vor Gottes Strafe fürchteten, wenn sie Beter oder gar Nonnen erschossen; und die Soldaten ahnten, dass die Aufständischen dies ahnten.

In den letzten Jahren hat die Theologie den real praktizierten Katholizismus als ihren Gegenstand entdeckt, den man als Oberflächenphänomen Folklore unterschätzt und einer konservierenden Volkskunde überlassen hatte. Hier haben die Philippinen mit ihren 81% Katholiken und den überbordenden Privatriten einen echten Standortvorteil.⁵ Diese Forschung wurde erst nach der Verabschiedung einseitiger Dependenztheorien möglich, die von einer völligen Ohnmacht der Kolonisierten ausgeht und das subversive Potential der Leute übersieht. Zum Beispiel lässt sich an der Fiesta (dem Kirchweihfest) nachweisen, wie aus einem von der Kolonialmacht verordnetem Fest ein Ereignis indigener Kultur wurde. So entstand philippinische Identität jenseits von geglückter Katholisierung und unglücklicher Kolonisierung. Die oft häretischen Abweichungen der Volksfrömmigkeit von den offiziellen Formularen enthalten ein nicht gehobenes theologisches Potential (de Mesa). Dass Filipinos am Auferstandenen v.a. die Rechtfertigung eines Mannes feiern, für dessen Verhalten und Schicksal man sich bisher zu schämen hatte, bietet durchaus produktive Ansätze für eine Neuinterpretation der Ostererzählungen. Und selbst angesichts von fraglichen Formen - wenn Ostern als „Mutter-Kind-Begegnung“ (salubong) von Maria und Christus gefeiert wird und die Auferstehung in den Hintergrund tritt - genügt es nicht, den Hang zum Emotionalen, Rituellen und Wunderbaren als Fehlform zu kritisieren. Dahinter steht das berechnete Interesse von Gläubigen, ihre Religion als Teilnahme an einer besseren, schöneren Welt zu feiern. Philippinische Theologen anerkennen darin, dass religiöse Symbole einen eingebauten Instrumentalisierungsschutz (auch gegen sozialpolitische und moralische Anliegen) besitzen. Je mehr die Katechese versucht, die christliche Botschaft durch Ethisierung verständlich zu machen, desto stärker hat sich der Volkskatholizismus seine Gegenwelten aus Amuletten und Gesten gebaut.

Aufgabe der professionellen Theologen ist es dann, das Theologie-Treiben der einzelnen Kulturen zu moderieren, damit das Christentum einerseits umgeformt wird, damit es als eigenes akzeptiert werden kann, andererseits aber nicht in magisches Heidentum abgleitet. Hierfür steht das Programm des „*doing theology*“ (Abesamis, Beltran, Wostyn): respektvolles Hinhören auf die einfachen Bauern und die Armen unter der Annahme, dass die Kultur positive Entsprechungen für das Christentum enthält und Gottes Geist bereits darin wirkt. Auf der Ebene von Ortsversammlungen und Basisgemeinden sollte die Volksreligiosität erst zu Wort kommen (*empowerment to speak*), anstatt sich verschämt vor dem Kirchenglauben zu verbergen. Ihr „*native wisdom*“ sei gegen eine überfremdende Markt-Einförmigkeit der Globalisierung zu mobilisieren. Dieser noch aus der Befreiungstheologie stammende Optimismus (damals eingesetzt für Klassenanalyse) hat in den letzten Jahren abgenommen. Es wurde deutlich, wie stark kulturelle Muster (Familiensinn, Fatalismus) beim Aufbau einer verlässlichen Rechtsordnung abträglich sind (Korruption, Zynismus). Die jüngsten

⁴ Vgl. Cacayan, B. (Hg.), *The unfinished revolution*, Manila 1986.

⁵ Neuerdings bildet Osttimor die zweite christliche Mehrheitskultur in Asien, mit weitem Abstand gefolgt von Sri Lanka 8% und Südkorea 6,7%. 50% aller Katholiken in Asien leben in den Philippinen.

Hirtenbriefe der Bischofskonferenz richten sich schwerpunktmäßig gegen diese „Werte“. De Mesa vermutet, dass ein Grund für den Fatalismus vieler Filipinos ein vorchristliches Gottesbild ist. Der Hochgott Bathala residiert in derart unzugänglicher Ferne, dass er nicht erreichbar ist, und dennoch regiert er das Geschehen auf der Erde. Man kann sich gegen seine Entscheide nur mit Mittlerwesen (*engkantu*) verbünden. Wird nun dieses Konzept wurde auf den Gott des Christentums übertragen, fungieren Christus und die Heiligen an Stelle der *spirits* als eine Art transzendenter Clan.

Insgesamt ist die philippinische Theologie sowohl personell als auch thematisch einheimischer geworden. Gleichzeitig mit dem Abbau von Idealisierungen einer „Theologie des Volkes“ wurde diese immer mehr zum Gegenstand der professionellen Theologie. Sie unterscheidet nun schärfer zwischen geforderter Volkstheologie und der tatsächlich geübten *Volksreligiosität* (*popular religiosity*, sog. *primal religions*, *religious values*). Sie reicht von katholischer Kirchlichkeit über freikirchliche Erlebnisspiritualität bis hin zum magischen Katholizismus. Es wird eine Aufgabe der Zukunft sein, nicht nur zu erforschen, was der Motivpool enthält, aus dem sich diese Religiosität bedient, sondern auch wie er gespeist wird und nach welcher Syntax philippinische Gläubige ihre Motive kombinieren.

Literatur: Leonardo N. Mercado: Elements of Filipino Theology, Tacloban 1977; Jose M. de Mesa: Maginhawa – den Gott des Heils erfahren. Theologische Inkulturation auf den Philippinen, Freiburg 1992 (= In solidarity with Culture, 1987); Benigno P. Beltran: Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf 1988; Anscar J. Chupungco: Liturgical Inculturation, Collegeville/Minn. 1992, Reinhard Wendt: Fiesta Filipina. Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität, Freiburg i.Br. 1997; Carlos Abesamis: A third look at Jesus, Quezon City (3. Auflage) 1999; East Asian Pastoral Review, Quezon City (darin Aufsätze von Claver, Gaspar, de Mesa); Voices from the Third World (Zeitschrift der Ecumen. Assoc. of Third World Theologians); Hirtenschreiben unter www.cbcponline.net/documents.

Zum Autor: Dr. Johann Ev. Hafner. 1984/85 als „Missionar auf Zeit“ in den Philippinen; seit 1990 Assistent an der Uni Augsburg, derzeit Privatdozent; 1995 Promotion in Philosophie; 1996/97 Gastprofessur in Dayton/USA; 2001 Habilitation in Fundamentaltheologie.