

dienste und lokale Gesprächsrunden zum Abbau der Spannungen zwischen den Bevölkerungsgruppen abzuhalten. Gleichwohl ist der Weg zu einem dauerhaften nationalen und religiösen Frieden noch weit, zumal auch die aggressiven Missionsmethoden mancher Freikirchen gelegentlich für Beunruhigung sorgen.

Das Verhältnis der Kirche insbesondere zu regionalen und lokalen staatlichen Organen ist ebenfalls nicht frei von Konflikten. Die sogenannten „Religionsfreiheitsgesetze“ einiger Bundesstaaten erschweren die Mission erheblich, ja machen sie z.B. in Arunachal Pradesh im Nordosten Indiens fast unmöglich, so daß sich dortige Konvertiten allenfalls in den Nachbarstaaten taufen lassen können. Zudem verlieren in den meisten Bundesstaaten Harijans und Adivasis bei einem Glaubensübertritt soziale Vergünstigungen. Die Streichung von Beihilfen und die Verweigerung von Arbeitsplätzen wird – wenig überzeugend – damit begründet, die Betroffenen schieben mit ihrer Konversion aus der Hindu-Gesellschaft aus –, und nur innerhalb dieser gelten sie offiziell als unterprivilegierte Gruppe.

Kirchliche Proteste gegen diese Diskriminierung blieben bisher erfolglos. Die Bischofskonferenz beschloß deshalb im Juni 1985, eine landesweite Untersuchung zur sozialen Lage der Katholiken aus diesen Schichten erstellen zu lassen, ob die Kirche damit ihren Forderungen mehr Nachdruck verleihen kann, bleibt allerdings abzuwarten. Auch das gesellschaftspolitische Engagement einzelner Mitarbeiter der Kirche belastet das Verhältnis der Kirche zum Staat. Als im Dezember 1984 ein Priester der Erzdiözese Ranchi – vergeblich – auf der Liste der oppositionellen Janata-Partei für die Parlamentswahlen

kandidierte und dies damit begründete, man müsse dem militanten Hinduismus auf parlamentarischer Ebene begegnen, wurde dies von Erzbischof *Pius Kerketta* ausdrücklich mißbilligt. Er warnte den Betreffenden davor, die Kanzel zu politischen Zwecken zu mißbrauchen, zumal sich Priester ohnehin nicht politisch betätigen sollten (NC News, 3. 1. 85).

Ebenso wandte sich der syro-malabarische Erzbischof *Benedict Mar Gregorios* von Trivandrum Ende 1984 gegen den Versuch von Ordensleuten, eine lokale Fischer-Gewerkschaft zu gründen, da ihnen die bestehende, staatlich wie kirchlich anerkannte Organisation zu wenig die Interessen der Fischer zu vertreten schien. Erzbischof Gregorios sah hierin nicht nur einen Affront gegen den Staat, sondern sogar den Versuch, eine „marxistisch inspirierte“ Befreiungstheologie zu propagieren (NC News 28. 11. 84, vgl. ds. Heft, S. 92).

Zu einem Eklat kam es schließlich, als die indische Regierung im Oktober 1985 die *Ausweisung von sechs Jesuiten* verfügte, die sie der politischen Subversion beschuldigte. Der Vollzug wurde allerdings auf Intervention der Kirche zunächst ausgesetzt (Fides 30. 10. 85). Derartige Vorgänge zeigen, wie schwer es die Kirche noch hat, ihrem geistlichen Auftrag unter Wahrung ihrer Einheit in einer Umgebung nachzukommen, von der sie vielfach eher als „westlicher Fremdkörper“ betrachtet wird. Gerade der Besuch des Papstes könnte ihr deshalb wesentliche Impulse vermitteln, die sie innerlich weiterhin stärken und ihr zugleich helfen, auch in Zukunft einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung der indischen Gesellschaft zu leisten.

Peter Drews

Unterwegs zu einer indischen Befreiungstheologie Theologenkongreß in Madras

Die 9. Jahrestagung der indischen theologischen Vereinigung (ITA) vom 28. bis 31. 12. 1985 in Madras hatte sich im Vorfeld des Papstbesuches ein brisantes Thema gestellt. In seiner Eröffnungsrede machte *Felix Wilfred* als Präsident der Vereinigung deutlich, daß man bewußt von der ursprünglich vorgesehenen Formulierung „Die Befreiungstheologie im indischen Kontext“ abgegangen sei, um deutlich zu machen, daß es bei dieser Konferenz nicht darum gehen solle, die Einflüsse der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf indische Theologen darzustellen, sondern daß man versuchen wolle, die ersten Schritte zu einer genuin indischen Befreiungstheologie zu tun. Die Teilnahme von 90 Theologen (bei einer Mitgliedschaft von 130) zeigte, daß dieses Anliegen auf große Resonanz gestoßen war.

In Vorbereitung auf die Konferenz waren die Manuskripte von 16 einzelnen Referaten den Teilnehmern vor-

her zugeschickt worden, so daß für die Diskussion während der Konferenz nur kurze Einleitungen gegeben werden mußten. Nur auf diese Weise war die Fülle des vorbereiteten Materials einigermaßen zu bewältigen. Die Themen erstreckten sich auf drei Bereiche: zunächst ging es um die *Bezüge zur religiösen und kulturellen Vielfalt Indiens*; ein zweiter Bereich umfaßte die Gegebenheiten der sozio-ökonomischen Realität des heutigen Indiens, und im letzten Schritt wurde versucht, die Elemente für eine indische Befreiungstheologie zusammenzutragen.

Befreiung im Kontext Indien

Der Rückgriff auf die kulturelle und religiöse Vielfalt Indiens stand unter der Fragestellung, inwieweit sich in den Veden, in der Bhagavadgita und im Buddhismus befreiende Elemente finden lassen. Die drei vorgelegten Unter-

suchungen kamen mit diesem heuristischen Prinzip ziemlich übereinstimmend zu dem Ergebnis, daß sich solche Elemente durchaus in den Traditionen von Hinduismus und Buddhismus finden lassen, wenn sie auch in der Vergangenheit ihr befreiendes Potential wegen der Umformung durch die jeweils herrschenden Gruppen nicht haben ausspielen können.

In der Diskussion fanden diese Versuche, eine indische Befreiungstheologie mit der religiösen Tradition Indiens zu verbinden, nur bedingte Zustimmung. Der Haupteinwand war, daß mit dieser *Anknüpfung an den Hinduismus* vor allem gerade ein Grundanliegen der Befreiungstheologie, die Erreichung des vollen Menschseins für die Armen, Entrechteten und Unterdrückten, schon im Ansatz gefährdet sei, da die Angehörigen der unteren Kasten und die Stammesbevölkerung dann nicht hoffen können, ihre Befreiung jemals zu erreichen. Es wurde vor einer Hinduisierung der indischen Kirche gewarnt, die sich schon früher bei der Übernahme von Meditationstechniken, liturgischen Bräuchen und ähnlichen „falschen“ Inkulturationsbestrebungen gezeigt habe. An dieser Stelle wurde erstmals der Gegensatz zwischen zwei Ansätzen einer indischen Befreiungstheologie deutlich, bei der die eine Gruppe vom kulturellen und religiösen Erbe ausgehen möchte, während die andere die bleibende Bedeutung dieses Faktors gering ansieht und dagegen als Ausgangspunkt die sozio-ökonomische Gegebenheit des heutigen Indien nimmt.

Auf der Konferenz waren einige *Vertreter von Aktionsgruppen* anwesend, die ihre Erfahrungen aus dem Kampf der Fischer von Kerala um ihre Fangrechte gegen industrielle Fischereiflotten beschrieben. Bei dieser Auseinandersetzung, die seit einigen Jahren akut ist, gerieten Priester und Ordensfrauen, die die Fischer mit Worten und Taten (Hungerstreik) unterstützten, in *Konflikt mit den Bischöfen*, die diesen Einsatz verurteilten und sich mit einem schwachen Appell für Gerechtigkeit begnügten. Andere Gruppen berichteten von Erfahrungen aus der Arbeitswelt, in der sie als Vertreter der Christlichen Arbeiterjugend sich mit Marxisten im Kampf für soziale Gerechtigkeit zusammengetan hatten. Eine andere Gruppe berichtete vom Kampf der indischen Frau um Gleichheit und Gerechtigkeit in der indischen Gesellschaft und in der indischen Kirche. Die Berichte über den Einsatz kirchlicher Gruppen für die unteren Kasten und die Stammesbevölkerung Indiens, zusammen beläuft sich diese Menschengruppe der *Dalit* auf 150 Millionen Menschen, machten auf das große schwelende Problem Indiens, die *Kastenordnung*, aufmerksam. Auf der einen Seite hat sich die katholische Kirche in Indien stark für diese Personengruppe eingesetzt, und viele von ihnen haben in der katholischen Kirche ihre religiöse und gesellschaftliche Heimat gefunden, andererseits ist aber die indische Kirche selber nicht frei vom Spaltpilz der Kastentrennung. Den Aktionsgruppen war gemeinsam, daß sie alle in der marxistischen Gesellschaftsanalyse ein wichtiges Instrument für ihre Arbeit gefunden hatten. Fast trotzig wandten sie sich an die Theologen, ihnen

doch eine andere ebenso oder besser geeignete Gesellschaftstheorie zu nennen, mit der diese Probleme angegangen werden könnten.

Der dritte Fragenkomplex befaßte sich mit der *Rolle der indischen Kirche im Befreiungsprozeß* und weiterführend mit der Frage nach den Voraussetzungen, Methoden und Inhalten einer indischen Befreiungstheologie. *Paul Puthanangady*, der Leiter des nationalen biblischen und liturgischen Instituts von Bangalore, unternahm eine kritische Sicht der indischen Kirche im Hinblick auf ihre Rolle in den Befreiungsbewegungen. Seine Kritik an der indischen Kirche und die sich daraus ergebende Unfähigkeit zu einer befreienden Praxis gipfelte in vier Aussagen: 1. Die indische Kirche war immer mehr eine Institution als eine wirkliche Gemeinschaft. 2. Die Kirche Indiens habe immer mehr Gewicht auf die Mehrung der Zahl ihrer Mitglieder gelegt, als daß sie eine wirkliche Evangelisierung geleistet habe. Dabei habe sich das Gewicht auf die Ausbreitung ihrer Einrichtungen (Schulen, Hospitäler etc.) zuungunsten ihrer eigentlichen Sendung verlagert. 3. Die indische Kirche leide an einer Art Minderheitenkomplex, der sie ständig zu einem Wohlverhalten gegenüber der jeweils herrschenden Gruppe verleite und für eine kritisch-prophetische Rolle disqualifiziere. 4. In den Augen der indischen Bevölkerung sei die katholische Kirche in Indien weiterhin eine kulturell entfremdete Gruppe, die sich in einem Übermaß finanziell vom Ausland abhängig zeige.

Bemühen um interreligiöse Zusammenarbeit

Auf dem Hintergrund dieser kritischen, aber im Endeffekt doch wohl nur realistischen Sicht auf die indische Kirche stellte sich natürlich die Frage: Ist eine Minderheitengruppe wie die katholischen Christen in Indien überhaupt in der Lage, eine Befreiungstheologie zu entwickeln? *Sebastian Kappen SJ* hatte einen Entwurf für die *Grundzüge einer indischen Befreiungstheologie* vorgelegt, der einmal die gegenwärtige gesellschaftliche, kulturell-religiöse und wirtschaftliche Lage Indiens ernst nimmt und auch realistisch das Gewicht der indischen Kirche als Minderheit in Betracht zieht. Als Minderheit sind die Christen in Indien auf Zusammenarbeit mit anderen Kräften angewiesen. In der religiösen Tradition Indiens finden sich radikale Strömungen z. B. im Buddhismus, mit denen solche Zusammenarbeit im Hinblick auf eine Befreiungstheologie sinnvoll und möglich erscheint. Daneben müsse eine indische Befreiungstheologie offen sein, die positiven Einsichten des Marxismus aufzugreifen und für die Entwicklung einer Befreiungstheologie fruchtbar zu machen.

Die Anstöße dieser Papiere und Diskussionen im Plenum wurden in verschiedene *Arbeitsgruppen* übernommen, die den zweiten Teil der Konferenz ausmachten. Dabei ging es um die verschiedenen Elemente einer indischen Befreiungstheologie wie den Inhalt von Befreiung im indischen

Kontext, die Beschreibung des Umfeldes, in dem Befreiung sich ereignen muß, die Rolle der indischen Kirche in diesem Prozeß, die grundlegenden Prinzipien einer Befreiungstheologie und die Auswirkungen einer solchen Theologie auf die theologische Ausbildung in Indien. Als Charakteristikum einer indischen Befreiungstheologie wurde ein doppelter Ansatz herausgearbeitet. Auf der einen Seite muß sie die *Zusammenarbeit mit den verschiedenen weltlichen Befreiungsbewegungen* suchen auf der Grundlage der *Förderung von mehr Menschlichkeit* auf allen Ebenen der indischen Gesellschaft. Auf der anderen Seite muß eine indische Befreiungstheologie mit den Religionen Indiens eine Zusammenarbeit finden, die die befreiende Kraft dieser Traditionen fördert und nutzt.

Diese Zusammenarbeit könne nicht nur auf dem Sektor des Handelns in der Gesellschaft zur Herbeiführung menschlicherer Verhältnisse beschränkt bleiben, sondern müsse sich auch auf eine Zusammenarbeit auf dem eigentlich theologischen Gebiet erstrecken. Es sei notwendig, eine neue Hermeneutik für die Interpretation der indischen religiösen Schriften zu entwickeln, die nicht einseitig von der herkömmlichen katholischen Dogmatik ausgehe, sondern auch das Eigenverständnis des religiös anderen Partners mitberücksichtige. Eine *interreligiöse Zusammenarbeit* an der Entwicklung einer indischen Befreiungstheologie würde auch eine gegenseitig befruchtende Wirkung haben, wenn man sich gegenseitig helfe, die einer Befreiung förderlichen Elemente in den verschiedenen religiösen Traditionen von denen zu scheiden, die diesem Befreiungsprozeß entgegenstehen. Eine solche Zusammenarbeit auf dem theologischen Gebiet müsse zusammengehen mit einer verstärkten Information über den anderen Partner. Dies setze eine weitreichende Änderung in der jetzt bestehenden Praxis der religiösen Unterweisung voraus, die geändert und um die Einführung in das Verstehen der anderen Traditionen bereichert werden müsse. Auch in der religiösen Praxis müsse man versuchen, zu gemeinsamen Feiern der Feste der anderen Religionen zu kommen.

Das Ziel: ein eigenständiger indischer Weg

Über die Fragen, die mit diesen Vorschlägen und Entwürfen verbunden sind, kam es zu längeren Diskussionen. Sie machten deutlich, daß es innerhalb der Vereinigung von indischen Theologen durchaus eine *Pluralität von verschiedenen theologischen Positionen* gibt, die noch lange nicht ausdiskutiert sind. Geht man davon aus, daß in der Vereinigung indischer Theologen sich die eher offenen Theologieprofessoren der Seminare und Ordenshochschulen zusammengefunden haben, so kann man damit rechnen, daß in den Kreisen der Bischöfe und der mehr konservativen Theologen gegen diese Ansichten eine Reihe von grundlegenden Einwänden geltend gemacht werden. Bei der Formulierung des Schlußdokumentes der Konferenz wurde denn auch einiges Gewicht

darauf gelegt, nicht durch überzogene oder provokativ klingende Formulierungen unnötig Porzellan zu zerbrechen. Dies gilt um so mehr, als sich alle Teilnehmer bewußt waren und sich im Laufe der Konferenz eher schmerzlich noch mehr bewußt wurden, daß das Thema der Konferenz durchaus zutreffend gewählt war, gerade weil zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch keiner der teilnehmenden Theologen bereits einen fertigen Entwurf vorlegen konnte. Immerhin kamen eine Reihe von Elementen für eine mögliche indische Befreiungstheologie zusammen, die ihre Tragfähigkeit in einer weitergehenden Diskussion und vor allem befreienden Praxis unter Beweis stellen müssen.

Zu Beginn der Konferenz war betont worden, daß es nicht darum gehen könne, Anleihen bei der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung zu machen, sondern daß die Aufgabe sei, eine eigenständige indische Befreiungstheologie zu entwickeln. Dieser Aufgabenstellung ist die Konferenz weitgehend nachgekommen. Unerschwellig war die lateinamerikanische Befreiungstheologie aber durchaus „anwesend“. Dies wurde immer dann deutlich, wenn gewisse Dinge, Aussagen und Haltungen als für eine Befreiungstheologie passend oder unpassend angenommen oder verworfen wurden. Ganz *unreflex* lag diesen Wertungen dabei das Verständnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zugrunde. Auch in den methodologischen Voraussetzungen, die für eine indische Befreiungstheologie in Vorschlag gebracht wurden, war dieser Einfluß zu spüren. Genauso deutlich war auch das Abrücken von europäischer und nordamerikanischer Theologie, die in der ganzen Diskussion schon nicht mehr zur Sprache kam. Aber auch hier ist anzumerken, daß die große Mehrzahl der teilnehmenden indischen Theologen ihre Ausbildung in eben diesen Ländern abgeschlossen haben und von dieser Erfahrung sicher geprägt bleiben.

Kurz vor dem Besuch des Papstes in Indien vermittelte diese Konferenz ein gutes Bild der indischen Kirche mit ihren Erfahrungen aus der Geschichte, ihrer Bemühung, als Minderheitengruppe eine Aufgabe zu finden, die sie für die Gesamtheit Indiens fruchtbar werden läßt und die für einen guten Teil ihrer theologischen Kräfte diese Aufgabe in der Entwicklung einer Theologie sieht, die den Armen und Entrechteten in der indischen Gesellschaft Befreiung und Hilfe zum vollen Menschsein bietet.

Deutlich wurde aber auch, daß die Gruppe der Theologen, die sich für diese Aufgabe in der indischen Kirche engagieren, wiederum eine *Minderheit* darstellt, die wohl erst in einem Prozeß der Auseinandersetzung und der hoffentlich damit verbundenen Reifung der Ideen zu einer eigenen Form einer indischen Theologie findet, die dann wiederum über den Kreis der indischen Kirche hinaus eine Bereicherung für das theologische Denken und Tun in der Weltkirche darstellt. Als wichtiger Schritt auf diesen Weg kann eine geplante Buchreihe „Monographien zu einer indischen Theologie“ angesehen werden,

die von der Vereinigung indischer Theologen herausgebracht werden soll. In drei Sektionen: Befreiung, hermeneutische Fragen und Inkulturation sollen insgesamt etwa 30 Bände herausgebracht werden, die die anstehenden Fragen in Einzelstudien vertiefen sollen. Autoren der Reihe werden aus den Reihen der Vereinigung selber kommen, die auch das Herausgebergremium stellt, das

darauf achten soll, daß von der Fragestellung, Methode und Sprache her eine gewisse Einheitlichkeit zur Wahrung des Seriencharakters beachtet wird. Die Reihe soll sich an Theologiestudenten und alle wenden, die an der Fragestellung „Relevanz des christlichen Glaubens für die Befreiung in Indien“ offen und interessiert sind.

Georg Evers

Ein Ereignis für Ost und West

Das Methodius-Jahr und die slawischen Kirchen

Der 1100. Todestag des hl. Methodius war im vergangenen Jahr Anlaß zu zahlreichen religiösen Feiern und wissenschaftlichen Kongressen in Ost und West, auf denen die beiden Slawenapostel Kyrill und Methodius als religiöse und geschichtliche Gestalten gewürdigt wurden. Der folgende Bericht faßt im Rückblick die wichtigsten Ereignisse zusammen und würdigt sie in ihrer Bedeutung für die christlichen Kirchen im slawischen Raum.

Elf Jahrhunderte sind vergangen seit dem Tod des hl. Methodius am 8. April 885. Zusammen mit seinem Bruder Konstantin, der vor seinem Tod als Mönch den Namen Kyrill annahm, hatte ihn auf Bitten des Fürsten Rastislav Kaiser Michael III. nach Großmähren entsandt, dort das Evangelium zu verkünden. Die Brüder stammten aus Thessalonike, dem Zentrum Makedoniens, dessen Bevölkerung zu dieser Zeit mit eingewanderten slawischen Stämmen durchsetzt war. Offenbar war ihnen darum die slawische Sprache schon vertraut, als sie sich an ihren Auftrag machten. Ihr Verdienst war es, daß sie ein Alphabet schufen (Konstantin) und die Liturgie, wenigstens Teile der Hl. Schrift und den Nomokanon, das kirchliche Rechtsbuch, in die slawische Sprache übersetzten. Gemeinsam gingen sie auch nach Rom, verteidigten unterwegs wie am Ziel den Gebrauch des Slawischen für die Feier des Gottesdienstes und erreichten die Zustimmung Papst Hadrians II.

Konstantin-Kyrill starb während des Aufenthalts in Rom (14. 2. 869). Methodius wurde vom Papst zum Bischof geweiht und als päpstlicher Legat bei den Slawen in sein Missionsgebiet entlassen. Seine Tätigkeit und wohl auch seine Erfolge erregten den Widerspruch des Bischofs von Salzburg und seiner Suffragane. Sie zogen ihn 870 vor das Gericht einer Synode in Regensburg, die ihn zu Verbannung und Klosterhaft verurteilte, nach bisheriger Annahme im Kloster Ellwangen, nach neueren Untersuchungen möglicherweise auf der Reichenau. Auf Grund der Intervention des Papstes Johannes VIII. kam er erst drei Jahre später frei. Doch erst 880 gelang es Methodius, auch diesen Papst für die Anerkennung der slawischen Kirchensprache zu gewinnen. Er setzte seine Übersetzertätigkeit unermüdlich fort bis zu seinem Tod. Die Quellen enthalten keine sichere Angabe über Sterbe-

ort und Grab, doch verweist die Tradition immer noch auf Velehrad in Mähren, wo darum auch in diesem Jahr entsprechende Feierlichkeiten stattfanden.

Die Bedeutung der Brüder und besonders des Bischofs Methodius für die Entstehung und Entfaltung des Christentums unter den Slawen ist sicher nicht zu überschätzen. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß das Jubiläumsjahr des hl. Methodius an vielen Zentren der slawischen Kirchen und darüber hinaus gefeiert wurde, um das Werk des Bischofs historisch wie kirchlich-theologisch zu würdigen. Ein kurzer Überblick über die wichtigsten Termine und Daten mag das belegen.

Feiern verbanden Ost und West

Die Geburtsstadt Thessalonike gedachte ihres großen Sohnes mit liturgischen Feiern und einem wissenschaftlichen Symposium in der Zeit vom 10. bis 15. Mai. Der griechische Staatspräsident, mehrere Minister und natürlich viele Hierarchen nahmen teil. Ein besonderer Akzent dieses Gedächtnisses: Zum erstenmal wurde den beiden Brüdern in Griechenland eine Kirche geweiht (Episkepsis 16 [1985] 339, 8f. Ausführlicher Bericht in Gregorios Palamas 68 [1985] 245–258). In der Tschechoslowakei, zu deren Staatsgebiet heute Mähren mit Velehrad, dem traditionellen Sitz und Grab des hl. Methodius gehört, beging als erste die Orthodoxe Kirche der ČSSR das Jubiläum bereits im März (Episkepsis 16 [1985] 335, 5–7; vgl. das Organ dieser Kirche Hlas pravoslavi 40 [1985] in den Nummern 1, 2, 5 mit einschlägigen Verlautbarungen und Beiträgen), ihr folgte die katholische Kirche mit einem ersten Auftakt am 10. April und der Hauptfeier vom 5. bis 7. Juli Kardinal Tomášek hatte den Papst dazu eingeladen, die Regierung verweigerte die Einreise. Immerhin wurde die Teilnahme des Kardinal-Staatssekretärs Casaroli genehmigt, während die Anreise anderer Kirchenvertreter aus West und Ost untersagt wurde (vgl. HK, August 1985, 348; L'altra Europa 10 [1985] 5 [203], 113–129).

Bulgarien hatte den Schülern des Methodius nach dessen Tod Aufnahme gewährt. So ließ es sich die bulgarische orthodoxe Kirche angelegen sein, des Todestages beson-