

daß sie auch vom anderen als Gewährleistung seiner Sicherheit wahrgenommen wird. Substantielle Verminderungen der militärischen Gewaltpotentiale gehören ebenso dazu wie militärisch verdünnte Zonen, atomwaffenfreie Zonen und Umstrukturierungen der Streitkräfte in einer Weise, daß sie zur Verteidigung, nicht aber zum Angriff fähig sind. In dem Maße, in dem sich die Zusammenarbeit auf dieser Grundlage vertieft, verlieren die heute noch getrennten Militärbündnisse in Ost und West ihre Bedeutung und stehen dem Aufbau der Europäischen Konföderation nicht im Wege.

Sollten Mitglieder der Europäischen Konföderation möglicherweise dennoch Grenzschutzmaßnahmen für erforderlich halten, müßten diese von Grenzpolizeikräften übernommen werden, die dann im Interesse zusätzlicher Vertrauensbildung gemischt aus östlichen und westlichen Einheiten zu bilden wären. Da die Auflösung von Truppen und die Rückgliederung der Soldaten in den zivilen Wirtschaftsprozess nicht von heute auf morgen zu bewerkstelligen sein wird, könnten sie für eine Übergangszeit für zivile Zwecke eingesetzt werden, beispielsweise für Maßnahmen, die pioniertechnisches Gerät erfordern: Bau von Kläranlagen, Sanierung von Altdeponien, Renaturierung von Wasserläufen, Sicherung der durch Umweltschäden gefährdeten Hänge, Deichbauten im Hinblick auf die zu erwartende Erhöhung des Meeresspiegels, ökologisch gebotene Forst- und Landschaftsarbeiten und vieles andere mehr. Auch die Aufstellung von Spezialeinheiten der Polizei zur gemeinsamen Bekämpfung des Drogenschmuggels wäre eine denkbare Verwendung.

Eine Politik, die in diese Richtung fährt, setzt allerdings zwingend voraus, daß die EG und die von ihr angestrebte politische Union jeder Versuchung einer militärischen Kooperation widerstehen. Der EG-Raum vereinigt bereits heute 14 Prozent der globalen Militärausgaben auf

sich. Er wäre, wenn er sich militärisch organisiert, der drittgrößte Militärblock nach den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion. Am Weltrüstungsexport ist die EG sogar mit 20 Prozent beteiligt. Eine militärische Organisation Westeuropas würde schlagartig jeder weiteren Entspannung und echten Sicherheit in den Ost-West-Beziehungen auf lange Zeit ein Ende setzen. Es bleiben auch ohnedies genügend Probleme, beispielsweise die Zukunft der britischen und französischen atomaren Potentiale. Wahrscheinlich werden diese Systeme noch lange Zeit Relikte eines archaischen Abschreckungsdenkens bleiben, bis sie, wie alle anderen Atomwaffen auch, unter internationaler Kontrolle zwischengelagert werden, so lange die technischen Voraussetzungen für eine risikolose Endlagerung oder andere Entsorgungsmöglichkeiten nicht gegeben sind.

Das oft vorgetragene Argument, daß Europa gegenüber möglichen Aggressionen aus Regionen der Dritten Welt verteidigungsfähig bleiben müsse und dazu entsprechende Streitkräfte brauche, erscheint nicht stichhaltig. Diese Verteidigung ist vorrangig eine wirtschaftliche und soziale Aufgabe: die Europäische Konföderation muß diesen Regionen helfen, ihre Probleme zu meistern. Sie wird dazu um so eher in der Lage sein, je mehr sie durch Abrüstung Ressourcen freisetzt, die zur Überwindung der ökonomischen und ökologischen Konflikte eingesetzt werden können. Ebenso dringlich ist es, daß sie in Übereinstimmung mit den zuvor genannten Wertvorstellungen auf jeden Export militärischer Gewalt in Form von Rüstung verzichtet, der die bewaffneten Konflikte in der Dritten Welt keineswegs befriedet, sondern anheizt.

Die Europäische Konföderation könnte auf diese Weise den Traum der Menschheit erfüllen helfen: ohne die ständige Drohung militärischer Gewalt zu leben und die wirklich existentiellen Probleme des Alltags in Frieden zu regeln.

## Christliche Botschaft und indisches Erbe

### Theologische Versuche der Inkulturation

*Unter den im Entstehen begriffenen Dritte-Welt-Theologien kommt der indischen Theologie eine besondere Bedeutung zu. Obwohl die Katholiken mit 1,7 Prozent der Gesamtbevölkerung nur eine kleine Minderheit sind, verfügt die katholische Kirche in Indien über gut ausgebaute theologische Lehranstalten. Tradition und Gegenwart der indischen Religionen sind eine umfassende Herausforderung für die indischen Theologen bei ihrem Bemühen um eine Inkulturation der christlichen Botschaft. Interessante Ansätze für eine eigenständige indische Theologie gibt es vor allem in der Christologie und Ekklesiologie.*

Um einen Zugang zur Wirklichkeit der indischen Kirchen und ihrer theologischen Arbeit zu finden, ist es unerlässlich, wenigstens einen kurzen Blick auf das Umfeld, den Kontext des heutigen Indiens, zu werfen. In den 40 Jahren seit der Erringung der Unabhängigkeit hat es Indien geschafft, eine gewisse politische Stabilität zu erreichen, die es zur „größten Demokratie der Erde“ gemacht haben. Auch auf dem landwirtschaftlichen und industriellen Sektor hat es große Erfolge gegeben, die Indien in Südostasien großes politisches Gewicht und Einfluß verschafft haben. Nicht zuletzt als Militärmacht gewinnt Indien in

den letzten Jahren immer größere Beachtung. Diese relativen Erfolge können aber nicht verdecken, daß Indien mit seinen gegenwärtig 850 Millionen Einwohnern vor großen Problemen steht. Die ständig wachsende Bevölkerung – bis zum Jahre 2000 wird mit dem Überschreiten der Ein-Milliarden-Marke gerechnet – macht viele Erfolge auf landwirtschaftlichem und industriellem Gebiet wieder zunichte. Fast die Hälfte aller Inder (47%) leben unterhalb der Armutsgrenze, d. h., sie führen ein Leben in äußerster Armut und Entbehrung. Gut 10% der Bevölkerung, das entspricht der Einwohnerschaft der Bundesrepublik und der DDR, leben dagegen auf einem Lebensstandard, der dem der gehobenen Mittelschicht in Westeuropa oder den USA entspricht. Diese krassen Gegensätze im gesellschaftlichen Leben werden durch das Kastenwesen noch verstärkt, das immer noch das Zusammenleben der Inder prägt und eine echte Gleichberechtigung verhindert.

Das politische System wird durch die Herrschaft der reichen Kasten bestimmt, die den unteren Kasten, den Kastenlosen und der Stammesbevölkerung keine Möglichkeit der Entfaltung lassen. Das herrschende Wertesystem und die althergebrachten Vorstellungen zur Stellung der Frau, die vor allem durch die Bestimmungen zur Mitgift der Frauen diskriminieren und oft rechtlos machen, führen zu einer ununterbrochenen Kette von Gewaltausübung nicht selten mit Todesfolge für indische Frauen in den unteren Schichten. Manche dieser Formen von Ungerechtigkeit und Ausbeutung werden durch religiöse Vorstellungen aus dem hinduistischen Traditionsgut ideologisch „gerechtfertigt“, wenn vom Karma, als dem unausweichlichen Schicksal die Rede ist und den Armen die Annahme ihres Loses mit religiösen Gründen plausibel gemacht werden soll.

## Katholische Kirche und indische Gesellschaft

Mit gut 12 Millionen Gläubigen ist die katholische Kirche eine statistisch kaum ins Gewicht fallende Minderheit. Durch die Aufteilung in drei Riten – die Lateiner (75%), die Syro-Malabaren (23%) und die Syro-Malankaren (2%) – verkörpern die indischen Katholiken zwar katholische Vielfalt, erscheinen aber zugleich in den Augen ihrer Mitbürger oft über die Maßen mit den eigenen Besonderheiten beschäftigt. Der Einfluß der katholischen Kirche Indiens auf die Erziehung, die Gesundheitsfürsorge und die Wohlfahrt ist im ganzen Land zu spüren. Auch wenn die Thomaschristen ihre Anwesenheit in Indien bis auf apostolische Zeiten zurückführen, haben die indischen Christen in den Augen vieler Mitbürger den Charakter des Fremden dennoch nicht abstreifen können. Viele Inder sind mißtrauisch gegenüber der finanziellen Macht vieler katholischer Institutionen, die ihre Gelder aus dem Ausland erhalten. Im steigenden Maß werden die auf Konversion zielenden Evangelisierungsbemühungen bekämpft, auch wenn sie schon lange nicht mehr von auslän-

dischen Missionaren, sondern von indischen Priestern und Laien ausgehen. So sehr die katholische Kirche sich auch karitativ betätigt, so stark hat sie sich bisher doch zurückgehalten mit Kritik an den bestehenden Verhältnissen der Ungerechtigkeit und der Ausbeutung.

Es gibt allerdings Anzeichen, daß die indischen Katholiken inzwischen sich stärker ihrer *gesellschaftlichen Verantwortung* bewußt werden. Im vergangenen Jahr haben sich die indischen Bischöfe in einem Hirtenwort mit den Herausforderungen der indischen Gesellschaft befaßt, in dem sie sich besorgt um die Einheit der indischen Nation zeigten und die Aufgabe der katholischen Kirche bei der Überwindung der vielfältigen sozialen Spannungen im Lande beschrieben. Dieser Brief zeichnet sich aus durch eine nüchterne und ehrliche Bestandsaufnahme der gegenwärtigen besorgniserregenden Situation Indiens, bei der fundamentalistische religiöse Kräfte und die in der Gesellschaft bestehenden ungerechten Strukturen gemeinsam dazu beitragen, die Spaltung der Nation in viele Gruppen, die sich gegenseitig bekämpfen, zu verhindern. Anfang Juni 1989 fand ein nationales Treffen indischer Katholiken in Bombay statt, das von verschiedenen Laienorganisationen und der Kommission für Laienapostolat der indischen Bischofskonferenz veranstaltet wurde und sich mit der „Rolle der katholischen Gemeinschaft in Indien auf dem Weg ins 21. Jahrhundert“ befaßte. Auch hier wurde die Herausforderung der Kirche durch die verschiedenen gesellschaftlichen Probleme, die Fragen der Ökologie und die Diskriminierung verschiedener Volksgruppen und der Frauen angesprochen. *Selbstkritisch* wurde auf das Versagen der Kirche hingewiesen, die es nicht geschafft habe, in den eigenen Reihen das Kastenwesen abzuschaffen. Es wurde beschlossen, die 90er Jahre zur „Dekade der Dalit“ – als „Dalit“ werden die etwa 40 Millionen Kastenlosen und Stammesbevölkerung in Indien bezeichnet – zu erklären und sich in besonderer Weise für die Sicherstellung der Rechte dieser Volksgruppen innerhalb der Kirche und der indischen Gesellschaft zu bemühen (vgl. Asia Focus, 24.6.89, 8f).

## Orte der Theologie in Indien

Die katholische Kirche in Indien zeichnet sich durch eine große Zahl von geistlichen Berufen aus. Es gibt eine Vielzahl von Seminaren und Ausbildungsstätten für den Welt- und Ordensklerus, von denen gegenwärtig fünf den Status einer theologischen Fakultät haben, die akademische Grade wie den Magister und Doktor in der Theologie und Philosophie vergeben können. An diesen theologischen Einrichtungen studieren bisher so gut wie ausschließlich angehende Kleriker und nur sehr vereinzelt Laien. Auch die Zahl der Ordensschwestern, die eine theologische Ausbildung erhalten, ist angesichts der Zahl von 65 000 Ordensschwestern in Indien verschwindend gering. Diese starke Klerikalisierung und einseitig männliche bestimmte Form der theologischen Arbeit wird verstärkt kritisiert, und es werden Schritte zur Änderung

unternommen. Eine wichtige Rolle in der theologischen Arbeit spielen *regionale oder nationale Zentren* wie Institute für das soziale Apostolat, für die Pastoral, die Liturgie und die Katechetik. Am bekanntesten und einflussreichsten ist sicher das nationale Institut für biblische, liturgische und katechetische Arbeit in Bangalore. Durch eine Vielzahl von Seminaren, Konferenzen und Publikationen sind von diesen Einrichtungen vielfältige Anregungen ausgegangen, die die Anstöße des II. Vatikanischen Konzils und die Arbeit indischer Theologen für die gesamte Kirche und die indische Gesellschaft fruchtbar gemacht haben.

Eine immer größere Bedeutung auf den Gebieten der Spiritualität und des interreligiösen Dialogs haben die vielen katholischen *Ashrams* erlangt, die es überall im Lande gibt und die sich zu einer Vereinigung zusammengeschlossen haben. Die katholische Ashrambewegung versucht, Traditionen hinduistischen Zusammenlebens in geistlicher Gemeinschaft mit Elementen christlicher Ordenstraditionen zusammenzubringen und daraus eine neue Form des religiösen Zusammenlebens zu entwickeln, die der religiös pluralen Situation Indiens offen entgegenkommt. In den letzten Jahren ist die Zahl der Lehrstühle für christliches Gedankengut (Chairs in Christianity) an staatlichen Universitäten ständig gewachsen. Gegenwärtig gibt es diese Lehrangebote für die gesamte Studentenschaft an gut einem Dutzend indischer Universitäten, einige haben den Charakter eines eigenen Fachbereichs (department) erreicht und können akademische Grade vergeben.

Wichtig für die Weiterentwicklung neuer theologischer Ideen sind die *Theologenvereinigungen*, von den die größte und einflussreichste die „Vereinigung indischer Theologen“ (Indian Theological Association) ist, die jährlich eine Konferenz zu theologischen Einzelfragen veranstaltet und deren Ergebnisse publiziert. Darüber hinaus verfolgt die Vereinigung ein ehrgeiziges Projekt, eine Reihe zur indischen Theologie (Indic Theological Series) zu veröffentlichen und dadurch ein Corpus indischer Theologie zu schaffen. Neben dieser nationalen Vereinigung gibt es noch eine Reihe weiterer Arbeitsgruppen von Theologen, die sich zu bestimmten Problembereichen mehr oder weniger regelmäßig treffen. Im asiatischen Raum verfügen die indischen Theologen über die größte Anzahl von theologischen Zeitschriften, in denen auf allen Gebieten der Theologie in der Regel spezifisch indische Themen aufgegriffen und diskutiert werden. In vielen internationalen Gremien in Asien im Rahmen der Vereinigung asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), der ökumenischen Theologie (Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen EATWOT) und anderen theologischen Gruppen sind indische Theologen geschätzte und wortgewaltige Gesprächspartner.

Quantitativ gesehen ist der Anteil der traditionellen Seminartheologie in der theologischen Lehre in Indien immer noch vorherrschend. Die Tradition und die oft starren allgemeinen Seminarordnungen bringen es mit sich, daß theologische Curricula und Lehrinhalte an den Seminaren immer noch weitgehend an westlichen Vorbildern ausge-

richtet sind. Seit dem II. Vatikanischen Konzil hat es viele Bemühungen gegeben, in die theologische Ausbildung indische Elemente aufzunehmen. So gibt es überall Kurse in indischer Philosophie und Einführungen in die Religionen Indiens.

Die hauptsächlichen Bemühungen um eine eigenständige indische Theologie geschehen außerhalb der Seminare in den verschiedenen Theologenkreisen, Konferenzen und Publikationen. Generell lassen sich zwei Hauptströmungen unterscheiden. Es gibt die theologische Richtung, die sich um die Inkulturation der christlichen Botschaft in indisches Gedankengut im Rückgriff auf die großen philosophischen Systeme und die religiösen Inhalte der Veden, der Bhagavadgita und anderer Traditionen bemüht. Davon verschieden ist der Ansatz indischer Theologen, die, ausgehend von den tatsächlichen Verhältnissen des heutigen Indiens, der Armut, der Unterdrückung und der Diskriminierung vieler Volksgruppen, versuchen, eine indische *Theologie der Befreiung* zu entwickeln. Sehr bewußt wenden sie sich von der „großen Tradition“ Indiens ab – d. h. von den Traditionen indischen Kultur- und Religionslebens der herrschenden Schichten, die in Sanskrit überliefert sind – und wenden sich der „kleinen Überlieferung“ der Volksfrömmigkeit, den Sagen, Sprichwörtern und religiösen Bräuchen der Stammesbevölkerung und der unteren Kasten zu, um hieraus einen neuen Zugang zu den klassischen Themen einer christlichen Theologie für Indien zu finden. Diese beiden Strömungen indischer Theologie sind in der Praxis nicht so sauber getrennt, da sie in den Personen, die sie betreiben, oft identisch sind. Bei vielen Konferenzen indischer Theologen werden beide Ansätze entwickelt und miteinander ins Gespräch gebracht.

## Zwanzig Jahre Bemühungen um Inkulturation

Eine wichtige Wendemarke in der indischen Theologie bedeutete das gesamtindische Seminar über die „Kirche im heutigen Indien“ von 1969. Dieser Konferenz waren viele kleinere Zusammenkünfte vorausgegangen, auf denen die Papiere der Konferenz erarbeitet wurden. Sie brachten dann wichtige Entscheidungen und Orientierungen für das theologische Bemühen um die Inkulturation auf den Gebieten der Priesterausbildung, der Liturgie, der Katechese und der Theologie überhaupt. Unter Leitung von *Durasami S. Amalorpavadass* wurden diese Anstöße vom nationalen Zentrum in Bangalore (NBCLC) systematisch an Priester, Ordensleute und Katechisten vermittelt. Weitere Seminare – wie das zu Fragen der Evangelisierung (Nagpur 1973) und das Forschungsseminar zu den Nicht-Biblischen Heiligen Schriften (1975) – griffen weitere wichtige Fragen der Theologie in Indien auf.

Ein zentrales theologisches Thema sind die *großen religiösen Traditionen und ihre heiligen Schriften*. In Indien sind die Aussagen des II. Vatikanums zu den nichtchristlichen Religionen sehr bereitwillig aufgegriffen worden. Es ha-

ben sich verschiedene Formen des interreligiösen Miteinanders im Dialog des Lebens, der wissenschaftlichen Begegnung und in anderen Formen entwickelt. Indische Theologen erleben die damit gegebenen Fragestellungen zur Theologie der Offenbarung, zur Christologie und zu anderen Themen als grundsätzlich neue Probleme, die sich nicht einfach im Rückgriff auf traditionelle Antworten (auf „andere“ Fragestellungen, wie die indischen Theologen meinen) beantworten lassen. Neben der jüdisch-christlichen Heiligen Schrift möchten die Inder auch die heiligen Schriften des Hinduismus und des Buddhismus als Teil ihrer religiösen Tradition verstanden wissen, weil auch sie vom Heiligen Geist inspiriert worden seien.

Bei der Entwicklung einer indischen Liturgie wurden verschiedene Elemente des hinduistischen Gottesdienstes – der Gebrauch des Feuers, der Öllampe, Girlanden aus Blumen, des Singens von Bhajan, der liturgischen Körperhaltung (Hocken, Verbeugungen) und andere Elemente aufgegriffen. Umstritten bleibt der Gebrauch von heiligen Schriften anderer Religionen innerhalb der christlichen Liturgie. Anfang 1988 trafen sich mehr als 40 Theologen, Philosophen und Fachleute der Ethnologie und der Religionswissenschaft in Bangalore am NBCLC, um das Problem der Teilhabe am Gottesdienst (*communicatio in sacris*) im Rahmen des religiösen Pluralismus Indiens zu diskutieren. Für indische Theologen stellt sich diese Frage nicht länger in der klassischen Form, wie sie im innerchristlichen Ökumenismus diskutiert wird, wo es um die Zulassung von Christen anderer Konfession zur Kommunion geht. Sie fragen sich vielmehr, ob und unter welchen Bedingungen Nichtchristen im Rahmen von interreligiösen Begegnungen der Zugang zur Eucharistie eröffnet werden kann. Die umfangreiche Publikation der vielen Forschungsbeiträge zu diesem Fragenkomplex faßt viele Ergebnisse der indischen Theologie der Religionen zusammen. Die auf dem ersten Blick revolutionär wirkende Bereitschaft, unter bestimmten Bedingungen auch Nichtchristen eucharistische Gastfreundschaft zu gewähren, wird auf dem Hintergrund dieser umfangreichen theologischen Vorarbeit zumindest diskussionswürdig.

## Ansätze indischer Christologie

Es ist ein typisch indisches Phänomen, daß viele Beiträge zu einer indischen Christologie von Nichtchristen erbracht wurden. Innerhalb der Strömung, die gewöhnlich „Neo-Hinduismus“ genannt wird, gibt es viele Denker, die sich intensiv mit der Person Jesu Christi auseinandergesetzt haben. Am bekanntesten – auch im Westen – wurden die Beiträge von Mahatma Gandhi und Ram Mohan Roy. Wichtige Beiträge stammen von den protestantischen Theologen *Stanley Samartha* und *Mamem M. Thomas* und dem katholischen Theologen *Raimund Panikkar*. 1988 fand sich eine Gruppe von indischen katholischen Theologen unter Leitung von *Ignatius Puthiadam SJ*, dem

Leiter des Maitri Bhavan in Varanasi, in Madras zu einer Werkstattagung zur indischen Christologie zusammen. Hier wurden die verschiedenen bisherigen Entwürfe zusammengetragen und auf dem Hintergrund der biblischen und dogmatischen Theologie westlicher Provenienz versucht, wichtige Elemente eines indischen Zugangs zur Christologie zu erarbeiten. Auch hier wirkten sich die zwei Grundansätze indischer Theologie aus. Eine Gruppe von Theologen (*T. K. John SJ*, *F. Vineeth CMJ*, *A. Amaladass SJ*, *M. Vakathanam OCD*) setzen bei verschiedenen indischen philosophischen und religiösen Vorstellungen an, benutzen die heiligen Schriften der Vedanta und der Bhagavadgita, um einen neuen hermeneutischen Zugang zur Christologie zu finden.

Ein zweiter Ansatz, der die bestehenden sozialen Verhältnisse Indiens, der Ausbeutung, Diskriminierung und Benachteiligung bestimmter Volksgruppen zum Gegenstand hat, wurde als „Dalit-Christologie“ von *Francis X. Irudayaraj* und *P. Arockiadoss* (beide Professoren am Regionaltheologat der Jesuiten in Madras) vorgestellt. Aus der Reflexion über die Situation des Leidens und der Ausbeutung der Angehörigen der unteren Kasten und der Stammesbevölkerung (der Dalit) haben sie eine Christologie entwickelt, die vom Protest Jesu gegen das Unrecht ausgeht und den Jesus in den Mittelpunkt stellt, der sich mit den Armen identifiziert und als leidender Gottesknecht in Tod und Auferstehung (*Antyodaya*) das Reich Gottes (*Samudaya*) herbeiführt.

Einen sehr eigenständigen Entwurf einer indischen Christologie präsentierte *Ignatius Puthiadam* mit seinem Versuch, einen grundlegend neuen Ansatz auf der Grundlage indischen Denkens und indischer Philosophie zu entwickeln. Muß das Verständnis von Geschöpflichkeit des Menschen als grundlegende Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf beibehalten werden, oder könnte es durch einen dem indischen Denken (z. B. Shankaras) entsprechenden *Begriff der Selbstbeschränkung* des unendlichen Seins, das in freier Entscheidung eine endliche Erscheinungsform auf sich nimmt, ersetzt werden? Gegen den Personbegriff und seine Anwendung in der Trinitätslehre bestehen im indischen Denken große Widersprüche. Ähnliches gilt von der Sündhaftigkeit des Menschen und seiner Erlösungsbedürftigkeit durch einen Akt der ungeschuldeten Gnade eines Gottes, der seinen eigenen Sohn für die Sünder opfert. Indischem Denken entspricht mehr der Gedanke der Rückkehr der endlichen Dinge in ihre unendliche Quelle. Auch der im westlichen Denken so wichtige Begriff der Geschichte als linearer Prozeß und seine Anwendung in einer Theologie der Heilsgeschichte stößt auf Widerstände. Wenn eine Vorstellung vom Kreislauf der Dinge für eine christliche Theologie unannehmbar sein sollte, dann käme indischem Denken eine Vorstellung der Geschichte als Spiralbewegung noch am ehesten entgegen. Für eine indische Christologie ergäbe sich daraus ein Verstehen der Inkarnation als Selbstbegrenzung Gottes, der in seiner Menschwerdung die grundsätzliche Einheit des Kosmos wiederherstellt. Um

die Würde seiner Person auszudrücken, müßten auf der indischen Tradition gründende neue Hoheitstitel gefunden werden.

## Unterwegs zu einer indischen Ekklesiologie

Die gleiche Theologengruppe hat sich in einem Seminar im April 1989 in Bangalore mit den Fragen einer *indischen Ekklesiologie* befaßt. Nach einer kritischen Sichtung der bisherigen Modelle der westlichen Theologie wurden Elemente für eine genuin indische Ekklesiologie zusammengetragen. Dabei wurde auf Parallelen und Analogien zu „Kirche“ und „Gemeinschaft“ in hinduistischer und buddhistischer Tradition zurückgegriffen. Sowohl im klassischen Hinduismus als auch in den Reformbewegungen des Neo-Hinduismus finden sich Vorstellungen von Familie, Stamm und verschiedenen Gemeinschaftsformen, die bei der Entwicklung einer indischen Ekklesiologie in Betracht gezogen werden sollten. Ähnliches gilt vom *Verständnis der Gemeinschaft* im Buddhismus. Beim Blick in die indische Religionsgeschichte zeichnet sich als Gemeinsamkeit ein Verständnis von Autorität ab, das sich in erster Linie an dem Kriterium der religiös-geistigen Erfahrung ausrichtet. Die Autorität wächst der durch Spiritualität und religiöse Erfahrung ausgewiesenen Persönlichkeit zu, erweist sich in der spirituellen Kraft und fußt nicht auf rechtlichen Kriterien einer Ernennung durch eine religiöse Institution.

Im Hinblick auf Modelle für eine „indische“ Kirche wurde daher auf diese Komponente großer Wert gelegt. Francis Vineeth plädierte für eine vom Geist geleitete Kirche, in der Menschen, die in der Begegnung mit Jesus Christus zur Erleuchtung gelangt sind und über eine tiefe Geisterfahrung verfügen, auch die Leitungsfunktionen ausüben sollten. I. Puthiadam ging von dem Beispiel der großen Religionsstifter Gautama Siddharta, Jesus von Nazareth und Muhammad, aus, um zu zeigen, daß am Anfang einer neuen religiösen Bewegung jeweils das Bewußtsein einer Krise der bestehenden Zustände stand. Darum gehört die Erfahrung, daß in der indischen Gesellschaft und Kirche vieles nicht in Ordnung ist, zu den Voraussetzungen für eine ekklesiologische Neubesinnung. Die indische Kirche leidet gegenwärtig an einer zu starken Institutionalisierung und Introvertiertheit, die sie oft den Blick für die Probleme des Landes vergessen läßt. Die traditionelle Ekklesiologie ist bestimmt von Legalismus und Vorrang des Denkens in rechtlichen Kategorien. Die Vorstellung von Gott als absolutem Herrn begründet eine grundsätzliche Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf, die keine ontologischen, sondern nur ethisch-moralische Beziehungen zuläßt. Gott offenbart sich von außen in absoluter Freiheit und erwählt Menschen und Völker in freier Gnadenwahl. Indische Vorstellungen, wie sie sich z. B. in der Bhagavadgita finden, sind wesentlich anders. Das Göttliche und Menschliche durchdringen einander. Es gilt die paradoxe Erfahrung: Der Mensch ist zwar

klein und sündig, und doch gibt es das Göttliche in ihm, wird ihm die Erfahrung zuteil, mit dem Göttlichen eins zu sein. Eine indische Gnadentheologie würde den Begriff der Ungeschuldetheit der Gnade eher durch den Begriff einer grundsätzlichen Konnaturalität ersetzen wollen. Wie alle Religionen geht auch das Christentum auf die religiöse Erfahrung eines Stifters zurück. Aufgabe der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen ist es, diese ursprüngliche und stiftende Erfahrung weiterzuvermitteln und wieder mit neuem Leben zu erfüllen. Der Austausch dieser Erfahrung konstituiert die lebendige Gemeinschaft.

## Ansätze einer indischen Befreiungstheologie

Historisch gesehen wird man nicht leugnen können, daß von einer *indischen Befreiungstheologie* erst seit etwa 10 Jahren die Rede ist und die ersten Anstöße für eine bewußte Auseinandersetzung mit dieser Form des Theologietreibens aus Lateinamerika kamen. Indische Theologen haben aber immer Wert darauf gelegt zu betonen, daß die Verhältnisse in Indien sowohl sozio-ökonomisch als auch kulturell-religiös so verschieden sind, daß eine Übernahme lateinamerikanischer Ansätze sich von selbst verbietet. Ende 1985 wurden auf einer Jahreskonferenz der indischen theologischen Vereinigung verschiedene Elemente für eine indische Theologie der Befreiung zusammengetragen und später in Buchform veröffentlicht (auf deutsch erschienen in der Reihe „Theologie der Dritten Welt“ Bd. 11, hrsg. von Felix Wilfred, Freiburg 1988).

Auch bei der Auseinandersetzung mit dem Thema der Befreiung finden sich die zwei Ansätze einer indischen Theologie wieder. So geht eine Gruppe von Theologen von der religiösen Tradition Indiens aus und sucht Elemente der Befreiung in den Veden und der Bhagavadgita (z. B. S. Painadath, S. Anand u. a.) oder bei Mahatma Gandhi (T. K. John). Am ehesten sind Elemente einer Befreiungstheologie im buddhistischen Denken zu entdecken, das eine grundsätzliche Gleichheit aller Menschen annimmt und sich gegen die Kastenordnung wendet. Bei der Anknüpfung an hinduistische Vorstellungen scheinen einige Grundanliegen einer Befreiungstheologie wie die Erreichung des vollen Menschseins für die Armen und Entrechteten schon im Ansatz gefährdet, da die Angehörigen der unteren Kasten und die Stammesbevölkerung dann nicht hoffen können, ihre Befreiung jemals zu erreichen. Gerade aus Reihen der Mitglieder von politischen und gesellschaftlichen Aktionsgruppen kommen Warnungen gegen eine Hinduisierung der indischen Kirche. Gemeint ist damit eine Übernahme zu vieler Vorstellungen der „großen Tradition“ der höheren Kasten, die leicht zu einer Festschreibung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung mit ihrer vielfältigen Diskriminierung der unteren Schichten führen könnte. Innerhalb der katholischen Kirche Indiens spielen die Kastenunterschiede nämlich eine oft übersehene, aber nicht zu unterschätzende Rolle.

Die wichtigsten Anstöße für eine indische Befreiungstheologie kommen aus den Kreisen von Aktionsgruppen für junge Arbeiter, für Fischer und die Landbevölkerung, für die Rechte der Frauen und für andere Randgruppen der indischen Gesellschaft. Innerhalb der katholischen Kirche Indiens tun sich diese Gruppen oft schwer, da ihre Anliegen auf Seiten der Hierarchie und anderer Kreise der Kirche auf Widerstand stoßen. Während die katholische Kirche in Kerala und Tamil Nadu viele Angehörige der Mittel- bis Oberschicht umfaßt, ist die Kirche in den anderen Teilen des Landes, vor allem im Norden und im Zentrum, stark durch die Angehörigen der unteren Schichten und der Stammesbevölkerung bestimmt. Da die Mitglieder der Hierarchie bisher eher aus den oberen Schichten stammen, wird die Rolle der Kirche eher auf dem Gebiet der Caritas als in der Ausübung einer gesellschaftskritischen prophetischen Funktion gesehen.

## Exemplarische Arbeit indischer Theologie

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist es sicher noch nicht möglich, von einer „indischen Theologie“ als einer klar umrissenen Einheit zu sprechen. Es gibt viele zum Teil divergierende Strömungen, die dabei sind, eigenes Profil zu gewinnen. Allen Bestrebungen gemein ist das Bemühen, eine Theologie zu entwickeln, die möglichst genuin „indisch“ ist und nicht länger den Charakter des Fremden und vom Westen importierten fremden Gedankenguts trägt. Im asiatischen Bereich hat sich die indische Theologie einen führenden Platz erobert, da sie die wichtigsten Themen und Probleme einer asiatischen Theologie um-

fassend aufgreift. Für diese über Indien hinaus reichende Wirkung sorgt sicher auch, daß *Englisch* noch immer die Sprache der indischen Theologen ist. Immer lauter werden aber die Stimmen, die deutlich machen, daß hier eher eine Schwachstelle einer inkulturierten indischen Theologie liegt. Das kulturell fremde Medium der englischen Sprache stellt sich nur zu oft als eine Barriere für eine echte Inkulturation dar. Seit einiger Zeit werden Versuche unternommen, auf indische Sprachen wie Malayalam, Tamil, Maharati, Hindi und Bengali zurückzugreifen, um Theologie zu unterrichten und theologische Beiträge zu schreiben. Die indischen Jesuiten lassen seit einiger Zeit einen Teil der theologischen Ausbildung in Regionalseminaren in indischen Sprachen unterrichten.

Die indischen Theologen sind sich der Größe der Herausforderung bewußt, wenn sie daran gehen, eine eigenständige Theologie zu entwickeln. Mit der Kritik an Formen westlicher Theologie verbinden sie Anstrengungen, selber neue Wege zu gehen und im Rückgriff auf die eigene indische kulturelle und religiöse Tradition das noch einmal zu unternehmen, was das Christentum in der Begegnung mit römischer, griechischer und germanischer Geistesgut geleistet hat. Dabei verlassen sie bewußt den anthropozentrischen Ansatz der westlichen Theologie, der in der Betonung der Heilsgeschichte und des Geschichtlichen überhaupt die Kategorie des Geschöpflichen und der Einheit des Kosmos vernachlässigt hat. Durch die Betonung der partikulären Geschichte Israels sind die Geschichten anderer Völker und dessen, was Gott auch in ihnen gewirkt hat, über Gebühr vernachlässigt worden. Hier möchten die indischen Theologen auch exemplarisch für andere asiatische und afrikanische Völker einen neuen Weg zeigen.

*Georg Evers*

## Kurzinformationen

Anläßlich der Feier des vierten „Weltjugendtags“ besuchte Johannes Paul II. Santiago de Compostela

Stationen der dritten Papstreise nach Spanien vom 19. bis 21. August waren neben dem berühmten Wallfahrtsort Santiago de Compostela in Galizien noch Oviedo und der Marienwallfahrtsort Covadonga in der Provinz Asturien. Höhepunkt des Besuchs Johannes Pauls II. war die Begegnung mit den Teilnehmern des „Weltjugendtags“, zu dem über 400 000 Jugendliche vornehmlich aus den romanischen Ländern gekommen waren (die Bundesrepublik stellte nur einige hundert Teilnehmer). Der Papst rief die Jugendlichen zur Christuskirche auf, vor allem auch durch ein christliches Ehe- und Familienleben. Hedonismus, Scheidung, Abtreibung, Geburtenkontrolle und

Empfängnisverhütung stünden im klaren Gegensatz zum Gesetz Gottes und zur Lehre der Kirche. Sinn des Lebens sei die wahre christliche Liebe. Viele Menschen sähen heute auch Gewalt als Lebenswahrheit an, doch führe Gewalt nur zur Zerstörung der Würde anderer und der eigenen Würde. Neben der Umweltverschmutzung gebe es auch eine „Vergiftung der Ideen, der Sitten und Gebräuche“, die zur Zerstörung des Menschen führen könne. Johannes Paul II. rief auch in Santiago wieder zur Neuevangelisierung Europas auf. Bei einer Eucharistiefeier auf dem Flugplatz der asturischen Provinzhauptstadt Oviedo sprach der Papst vom Scheitern der sozialistischen Gesellschaften: „Der Mißerfolg der auf den atheistischen Materialismus und auf die kollektivistisch-bürokratische Organisation der Arbeit gegründeten Gesellschaften ist vor