

Die rechtsbürgerliche – zuweilen auch zivilreligiöse – Kritik an kirchlichen Stellungnahmen zu politisch relevanten und besonders zu politischen Fragen richtet sich nicht gegen dieses geistige Umfeld, sondern gegen die Konkretheit der sozial-ethischen Lehrverkündigung, die deshalb nicht selten als Parteipolitik apostrophiert wird. Diese Kritik, mit der gegen eine vermutete Abhängigkeit kirchlicher Kreise von parteipolitischen Organisationen, ihren Programmen und ihren Aktionen angegangen werden soll, wurde und wird nicht nur in der Züricher Kirche erhoben. Schon am 17. Mai 1987 wurde vom Großen Rat, dem Parlament des Kantons Bern, der Bernische Regierungsrat beauftragt, das Verhältnis Kirche – Staat bzw. Kirche – Politik in einem Bericht darzulegen. In der Begründung dieses von bürgerlicher Seite unternommenen Vorstoßes wird auf das Bernische Kirchengesetz Bezug genommen, das „als Aufgabe der Kirchen die Wortverkündigung, die Lehre, die Seelsorge, den Kultus, religiöse Aufgaben, die Liebstätigkeit sowie die Mission“ nennt: „Von Politik ist hier nicht die Rede.“

In der Folge beauftragt die Direktion des Kirchenwesens des Kantons Bern eine Expertengruppe mit der Erarbeitung eines Berichtes über das Verhältnis von Kirche und Politik. Im veröffentlichten umfangreichen Gesamtbericht (Kirche – Gewissen des Staates?, Bern 1991) wird aus politikwissenschaftlicher Sicht herausgestellt, daß sich kirchliche Stellungnahmen

zur Politik von parteipolitischen insofern unterscheiden, als „die Kirchen und ihre Vertreter *eigene Begründungsquellen* und auch *eigene Begründungsweisen* haben, die in der Parteipolitik nicht üblich sind“. Andererseits wird aufgrund eines zeitgeschichtlichen Überblicks gezeigt, wie sich das kirchliche Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Gesellschaft und dem Staat „unter dem Eindruck geschichtlicher Ereignisse und Wandlungen erweitert und verstärkt hat“, daß diese Entwicklung indes weder einheitlich noch innerkirchlich unbestritten ist.

Die diesbezüglichen Meinungsverschiedenheiten und Meinungsgegensätze seien zunehmend weniger konfessionell bestimmt, sondern weit mehr durch unterschiedliche Wertvorstellungen geprägt, oft im Zusammenhang mit der Zugehörigkeit zu bestimmten gesellschaftlichen Schichten. Dabei spiele es eine wesentliche Rolle, wie Kirche verstanden werde: ob von der Welt abgewandt oder auf die Gesellschaft bezogen, als Raum für Dialog und Verständigung oder als Plattform für prophetische Anklagen und Forderungen usw. Schließlich schwinde auch Unwägbares mit, denn „in der Kirche wirken – wie überall in der Gesellschaft – Menschen mit ihren soziologischen und psychologischen Bedingtheiten“. So wird auch eine sachgerechte und zeitgemäße Bestimmung und (Neu-)Ordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz nicht frei sein von Unwägbarern.

Rolf Weibel

Es führt kein Weg zurück

Zur Situation des interreligiösen Dialogs in Asien

In praktisch allen Teilen Asiens stellen die Christen nur eine – oft sehr kleine – Minderheit. Sie leben in einem Umfeld, das von Tradition und Präsenz anderer großer Religionen geprägt ist. Auf diesem Hintergrund haben sich die christlichen Kirchen Asiens in den letzten Jahrzehnten in vielfacher Hinsicht für den interreligiösen Dialog engagiert. Das Klima für diesen Dialog ist derzeit rauher geworden, aber es gibt zu ihm keine Alternative. Asien bleibt der Testfall für Theorie und Praxis des interreligiösen Dialogs.

Die Ereignisse um die Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya im Dezember 1992 (vgl. HK, Februar 1993, 69) stellen für viele Beobachter einen Wendepunkt in der religiösen Situation auf dem indischen Subkontinent und darüber hinaus in Asien insgesamt dar. Diese Entladung von religiösem Fanatismus im Zusammenhang mit gezielter politischer Agitation scheint zugleich auch auf die Wirkungslosigkeit vieler Bemühungen auf dem Feld des interreligiösen Dialogs hinzuweisen. Das interreligiöse Klima ist in Asien rauher geworden und Kräfte, die auf Abgrenzung zu anderen Religionen hinarbeiten und die trennenden Unterschiede zwischen Religionen hervorheben, finden verstärkt Gehör.

Auch in der katholischen Kirche wurde in den letzten beiden

Jahren mehrmals vor einer zu großen Offenheit gegenüber anderen Religionen gewarnt und auf die bleibende Verpflichtung zur Verkündigung und Mission hingewiesen. Zugleich gab es Kritik an Aussagen asiatischer Theologen, die in den Augen bestimmter römischer Stellen zu weit gehen. Es wäre aber falsch, aus all dem zu schließen, daß sich in Asien (und darüber hinaus) der interreligiöse Dialog in einer grundlegenden Krise befände.

Die christlichen Kirchen in Asien sind Minderheitenkirchen, zusammen machen sie gerade einen Anteil von 5 Prozent an der Gesamtbevölkerung in diesem bevölkerungsreichsten Kontinent aus. Diese ernüchternde statistische Gegebenheit erscheint für die Kirchen in einem noch ungünstigeren Licht,

wenn man den Anteil der *Philippinen*, dem einzigen asiatischen Land, in dem die Christen mit fast 90 Prozent Anteil an der Bevölkerung die große Mehrheit darstellen, abzieht. Dann liegt der Anteil der Christen für Gesamtasien gerade noch bei 2,5 Prozent.

Vielfältige Aktivitäten der asiatischen Ortskirchen

Es ist daher nicht verwunderlich, daß z. B. die „Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen“ (FABC) bei ihrer Gründung 1970 unter den pastoralen und theologischen Prioritäten asiatischer katholischer Ortskirchen neben der Inkulturation und der Auseinandersetzung mit den Problemen der Armut den interreligiösen Dialog als vorrangige Aufgabe nannte. Im Rückblick auf das vergangene Vierteljahrhundert läßt sich feststellen, daß die FABC den Fragen des interreligiösen Dialogs ihre besondere Aufmerksamkeit gewidmet und eine Vielzahl von Aktivitäten entfaltet hat, diesen als theologisches Problem und pastorale Aufgabe der asiatischen Ortskirchen herausstellen. An erster Stelle ist hier der Beitrag der Seminare zum interreligiösen Dialog für die Bischöfe zu nennen, die über den Zeitraum von mehreren Jahren durchgeführt wurden. In diesen BIRA (Bishops' Institutes on Interreligious Dialogue) genannten Seminaren wurden die verschiedenen Dialogsituationen der asiatischen Ortskirchen aufgegriffen, die besonderen Probleme des Dialogs mit den Hindus, den Buddhisten, den Muslimen und anderen asiatischen Religionen von Fachleuten dargestellt sowie die sich daraus ergebenden pastoralen Konsequenzen erarbeitet.

Neben den bilateralen Beziehungen der katholischen Kirche zu einzelnen Religionsgemeinschaften ging es auch immer wieder um die allgemeine Problematik des religiösen und ideologischen Pluralismus in Asien und die damit verbundenen theologischen Fragen nach dem Stellenwert des Dialogs angesichts der bleibenden Missionsverpflichtung oder nach den Möglichkeiten und Grenzen der interreligiösen Zusammenarbeit auf dem sozialen Sektor.

Hier ist auch erwähnenswert, daß die FABC immer stärker die ökumenische Zusammenarbeit mit den Gremien der „Christlichen Konferenz von Asien“ (CCA), dem Dachverband der protestantischen Kirchen in Asien, gesucht hat, um zu einer gemeinsamen Position in dieser zentralen Frage des Christentums in Asien zu gelangen. Das zeigte sich etwa auf der gemeinsamen Konferenz von FABC und CCA in Singapur 1987, in der es um das „Gemeinsame Zeugnis gegenüber den Schwestern und Brüdern aus den anderen Religionen“ ging (vgl. HK, September 1987, 418-422). Eine erste theologische Zusammenfassung dieser verschiedenen Bemühungen auf der Ebene der asiatischen Bischofskonferenz sind die „Thesen zum interreligiösen Dialog“, die von der theologischen Beratungskommission der FABC 1988 erarbeitet wurden (vgl. FABC Papers No. 48, Hong Kong 1988).

In den meisten asiatischen Ortskirchen wurden nationale

Kommissionen für den interreligiösen Dialog errichtet, die für die Diözesen und Pfarrgemeinden als Koordinations-, Informations- und Beratungsgremium fungieren. Auch in der *theologischen Ausbildung* in den Priesterseminaren und theologischen Hochschulen in Asien spielt das Thema des interreligiösen Dialogs eine zunehmend wichtige Rolle und kommt in Einführungskursen in die verschiedenen Religionen und deren Philosophie, als Theologie der Religionen, als Problematik von Dialog und Evangelisierung auf vielfältige Weise im Stundenplan vor. Immer häufiger sind solche Einführungsprogramme in andere Religionen mit *Praktika* verbunden, die die Studenten in lebendigen Kontakt mit den anderen Religionen bringen und zu einer tieferen Begegnung führen wollen.

Besondere Bedeutung kommt den *Dialogzentren* zu, die in den verschiedenen asiatischen Ländern entstanden sind, und die auf unterschiedliche Weise das Anliegen des interreligiösen Dialogs teilweise eher wissenschaftlich, teilweise mehr an der Erfahrung orientiert verschiedenen Gruppen in den Ortskirchen zugänglich zu machen versuchen. In Indien haben sich die christlichen *Ashrams* als Zentren bewährt, in denen in einer an hinduistische Formen des religiösen Zusammenlebens angelehnten Weise die Begegnung mit hinduistischer Spiritualität ermöglicht wird. Spezielle Institute an den verschiedenen theologischen Hochschulen, wie z. B. in Bangalore (Dharmaram College), in New Delhi (Vidyajyoti), in Puna und anderswo befassen sich mit den Problemen der anderen Religionen und des interreligiösen Dialogs auf einer mehr wissenschaftlichen Basis.

Ähnliche Einrichtungen finden sich in Sri Lanka, wo seit Jahren das Tulana-Zentrum von *Aloysius Pieris SJ* sowohl wissenschaftliche Forschungsarbeit leistet wie interreligiöse Seminare mit starker sozialer Zielrichtung abhält. Die vorbildliche Dialogarbeit unter der buddhistischen Landbevölkerung in Butala im Süden von Sri Lanka wurde nach der Ermordung ihres Begründers und Inspirators, *Michael Rodrigo OMI* (gest. 1987), leider nicht weiter geführt. In *Pakistan* feiert das ökumenische „Christian Study Centre“ in Rawalpindi, das sich vornehmlich mit Fragen des christlich-islamischen Zusammenlebens und Dialogs befaßt, in diesem Jahr sein 25jähriges Jubiläum. In Ostasien dient die Zeitschrift „Inter-Religio“ als Medium, um Informationen über die Tätigkeiten der verschiedenen Dialog- und Studienzentren von Japan, Korea, Hong Kong, Taiwan und den Philippinen auszutauschen, und als Kontaktstelle, um gemeinsame Studien zu koordinieren.

Anfragen an die traditionelle Theologie

Die Fragen des interreligiösen Dialogs lassen sich nicht einfach nur als Sonderthema innerhalb des herkömmlichen theologischen Kanons abhandeln. Dies ist jedenfalls die Erkenntnis asiatischer Theologen, die sich in den letzten Jahren verstärkt dazu veranlaßt sahen, in der Auseinandersetzung mit

den multi-religiösen Verhältnissen in Asien neue Wege zu gehen. Dabei haben sie versucht, z. B. einen asiatischen Zugang zur Christologie zu entwickeln, der die Rolle Jesu Christi als Erlöser und Mittler im Kontext asiatischer Vorstellungen von Erlösung und Heil neu zu durchdenken unternimmt. Beim Thema Offenbarung gilt es, die Herausforderung nichtchristlicher Heiliger Schriften zu bedenken, die über Jahrhunderte hinweg in Asien Menschen begleitet und zu tiefen religiösen Einsichten und Verhaltensweisen inspiriert haben, und die nicht einfach als „Vorbereitung auf das Evangelium“ überwunden und obsolet genannt werden können. Über die theoretische Frage nach dem Stellenwert dieser Heiligen Schriften im Gesamt des Offenbarungsgeschehens hinaus stellt sich auch die praktische Frage, ob sie im christlichen Gottesdienst heute eine Rolle spielen können.

Angesichts der grundsätzlichen Bejahung des interreligiösen Dialogs als besonderem Auftrag der asiatischen Ortskirchen wird die bleibende Verpflichtung zur Evangelisierung und des damit verbundenen Aufrufs zur Bekehrung problematisch. Die herkömmliche Missionstheologie gibt hier kaum Antworten, die für Asien unbesehen übernommen werden könnten. Je tiefer die Erfahrung des interreligiösen Dialogs gehen, indem sie zu einer echten Begegnung mit dem Kern des jeweiligen anderen Bekenntnisses führen, desto dringlicher wird die Frage des Miteinanders bis hin zur „*participatio in sacris*“, konkret z. B. in der Frage der Teilnahme von Nichtchristen an der Eucharistie in bestimmten Dialogsituationen, neu.

In diesem Zusammenhang ergeben sich auch neue Fragen bezüglich der *Kirchenzugehörigkeit*, die in der herkömmlichen Ekklesiologie so nicht behandelt wurden. Die traditionelle Antwort, daß Zugehörigkeit zur Kirche immer und überall die Taufe zur Voraussetzung hat, erweist sich angesichts der Tatsache, daß der damit verbundene Wechsel der Religionszugehörigkeit in vielen asiatischen Ländern weitreichende Konsequenzen im zivilen Recht hat, zunehmend als problematisch. Es gibt eine schwer quantifizierbare, aber nicht unerhebliche Zahl von Sympathisanten, die sich subjektiv als Christen verstehen, da sie in Jesus Christus als ihren Retter und Heiland betrachten, sich aber aus den genannten Gründen nicht in der Lage sehen, den Schritt zur Konversion auch öffentlich durch die Taufe zu besiegeln.

In etlichen asiatischen Ortskirchen bestehen Aktionsgruppen in verschiedenen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, in denen Christen mit Angehörigen anderer Religionen zusammenarbeiten. Diese Basisgemeinden verleihen dem sozialen Apostolat unter Bauern, Fischern und Industriearbeitern oft eine weitaus größere Resonanz, als sie die kleine christliche Minderheit aus eigener Kraft bewirken könnte, werfen aber zugleich auch Fragen nach der Identität dieser Gruppierungen auf. Positiv stehen diese interreligiösen Aktionsgruppen als Zeichen dafür, daß die Werte des Reiches Gottes zwar in der Kirche und durch sie in der Welt gegenwärtig sind, daß sich diese Werte der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens, um nur einige herausragende zu nennen, aber auch außerhalb

der Kirche realisiert finden. Für das kirchliche Amt stellen sich allerdings Fragen, ob diese Gruppen die Bezeichnung „katholisch“, bzw. „christlich“ noch zu Recht führen, und inwieweit sie allgemeinen kirchlichen Vorschriften genügen, bzw. diese für sie noch verbindlich sind.

Andere pastorale Schwierigkeiten ergeben sich dann, wenn eher traditionell orientierte Gemeindemitglieder an bestimmten Formen der interreligiösen Zusammenarbeit und der Inkulturation Anstoß nehmen, weil ihnen die eigene christliche Identität auf dem Spiel zu stehen scheint. Manche neu gewonnenen Christen aus den anderen Religionen fragen sich, warum sie ihre alte Religionsgemeinschaft verlassen haben, wenn die christliche Kirche in ihr so viele religiöse Werte sieht und anerkennt.

Es fehlt nicht an gegenläufigen Entwicklungen

Wie schon eingangs festgestellt, interpretieren eine Reihe von Beobachtern die Ereignisse von Ayodhya und die darin manifest gewordenen Auswüchse eines religiösen Fundamentalismus als eine Art Menetekel und Zäsur im interreligiösen Zusammenleben in Indien und in anderen Ländern Asiens. Der indische katholische Theologe *T. K. John SJ* sieht sein Land ins Mittelalter zurückgeworfen, weil schon längst überwunden geglaubte Verhaltensweisen, wie die Zerstörung der Tempel anderer Religionen, auf einmal wieder zurückkehrten. Er beklagt den Schaden, den das demokratische System Indiens genommen habe, weil die Regierung des Staates Uttar Pradesh, mit dem Gouverneur an der Spitze, sich ganz offensichtlich über Gerichtsentscheidungen hinwegsetzte und die radikalen Kräfte der Hindus unterstützte. Damit werde auch der Weiterbestand des säkularen Staates, d. h. die Trennung von Religion und Staat, in Indien in Frage gestellt. Auswirkungen hätten die Ereignisse aber auch auf den authentischen Hinduismus in Indien, der durch diese Fanatiker kompromittiert wurde (vgl. *Vidyajyoti* 57 (1993) 1, 55-63).

Auf dem indischen Subkontinent haben die Kräfte, die fundamentalistisches Gedankengut verbreiten, seit längerer Zeit Auftrieb. Die heftigen Kämpfe der Zentralregierung mit den Sikhs in Punjab gehen zu einem Teil auf ungelöste Probleme aus der Aufteilung Kolonial-Indiens in Pakistan und Indien zurück. Zum anderen sind sie aber auch Ausdruck des gewachsenen Sendungsbewußtseins hinduistischer politischer Gruppierungen wie der „*Rashtriya Sevak Sang*“ (RSS) und der mit ihr sympathisierenden „*Vishwa Hindu Parishad*“ (VHP), die auf einen hinduistischen indischen Gesamtstaat hinarbeiten. Das Ausmaß der kommunalistischen Gewalt in Indien hat in den letzten Monaten zweifellos zugenommen. Bombenanschläge und organisierte Plünderungen bestimmter Wohn- und Geschäftsgebieten, z. B. der muslimischen Minderheiten in Bombay, Kalkutta und in anderen großen indischen Städten haben viele Opfer gefordert.

Die Gewalttätigkeiten gegen Muslime in Indien und seit kur-

zem verstärkt in Kashmir haben entsprechende Gegenreaktionen in Pakistan und Bangladesh ausgelöst, wo Muslime ihrerseits die Verfolgung hinduistischer Minderheiten aufnehmen. Im Süden des Subkontinents geht in Sri Lanka der Bürgerkrieg zwischen Singhalesen und Tamilen, ein Kampf, in dem sich ebenfalls zwei Religionsgruppen, nämlich Buddhisten und Hindus, gegenüberstehen, seit Jahren ungebrochen weiter. Ebenfalls seit einigen Jahren versuchen muslimische fundamentalistische Gruppierungen in Malaysia das Land in einen islamischen Staat zu verwandeln, in dem die Sharia-Gesetzgebung Geltung haben soll. Ähnliche Bestrebungen islamischer ausländischer Kreise in Indonesien haben bisher keinen großen Rückhalt in der Bevölkerung finden können. In den Philippinen dagegen sind vielversprechende Entwicklungen auf dem Gebiet des christlich-islamischen Dialogs in Mindanao durch radikale islamische Gruppierungen, die durch Morde und Entführungen von kirchlichen Führungspersonen und Anschläge auf Kirchengebäude Angst und Schrecken verbreiteten, fürs erste zurückgeworfen worden.

Es ist ein unbestreitbares Faktum, daß das Anliegen des interreligiösen Dialogs in den letzten Jahrzehnten vor allem von den christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Asien vorangetrieben wurde. Der Minderheitenstatus der Christen ist sicher ein erster wichtiger Grund für ihre Bereitschaft und Offenheit, sich gegenüber den alten und zahlenmäßig meist viel größeren anderen religiösen Gemeinschaften um Verständigung und Kooperation zu bemühen. Tiefere innere Gründe sind theologischer Natur und hängen mit neuen Einsichten auf dem Gebiet der Theologie der Religionen, einem vertieften Verständnis von Gottes Heilswirken auch über die Kirche hinaus und einer neuer Würdigung des Wirkens des Heiligen Geistes in den Heiligen Schriften anderer Religionen zusammen, verbunden mit einer positiveren Bewertung ihrer Glaubens-, Gebets- und Meditationspraxis.

Da die Christen in der Vergangenheit den Angehörigen der anderen Religionen oft in einer diese herabsetzenden Haltung der Überlegenheit und mit dem Anspruch, die einzig wahre Religion zu vertreten, begegnet sind, ist es verständlich, daß die ungewohnte Dialogbereitschaft der Christen seitens der anderen Religionen nicht immer ohne Mißtrauen gesehen wird. Das Vorurteil, daß es sich beim interreligiösen Dialog nur um eine neue Taktik bei unveränderter Missionsabsicht handelt, ist schwer auszuräumen. Manche Aussagen von höchsten kirchlichen Stellen nähren den Verdacht der nichtchristlichen Partner im Dialog, daß genau diese Interpretation richtig sei. Auch wenn es zunehmend gelingt, solche fundamentalen Einwände auszuräumen und die grundsätzliche Absichtslosigkeit im interreligiösen Dialog glaubwürdig zu machen, bleibt es dabei, daß nach wie vor die meisten Dialoginitiativen von den Christen ausgehen. Es ist offensichtlich, daß die meisten nichtchristlichen Gruppierungen in Asien nicht in gleichem Maß die Notwendigkeit solcher Kontakte verspüren. Immerhin ist es über die Errichtung einer Reihe von nationalen und internationalen Initiativen, wie z. B. der

„Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ (WCRP) u. a. gelungen, dauerhafte Dialoginstrumente zu schaffen.

Mit dem wachsenden Einfluß verschiedener Formen *asiatischer Befreiungstheologien* wird die Wahl des richtigen Partners ein Problem des interreligiösen Dialogs. Aus den Reihen der „Dalit-Theologie“, einer theologischen Richtung in Indien, in der die Kastenlosen und die Angehörigen der indischen Stammesbevölkerung, d. h. die „Zerbrochenen“ und „Getretenen“ ihre Stimme erheben, wird gegen manche Formen der Dialog- und Inkulturationstheologie der Vorwurf erhoben, sich mit der Religion der oberen Schichten und damit der Unterdrückten einzulassen. Eine Begegnung mit dem Hinduismus der Brahmanen könne nur zu einer Korruption des indischen Christentums führen und die Option für die Armen, d. h. den sozialen Einsatz der Kirchen für die Unterdrückten, um seine Glaubwürdigkeit bringen. Aloysius Pieris aus Sri Lanka gehört zu den Theologen, die die Eigenart des asiatischen Ansatzes im interreligiösen Dialog gerade in der Beschäftigung mit der kosmischen Religiosität dieser Armen sehen, aus der die asiatische Theologie der Religionen ihren befreienden Ansatz gewinnt (A. Pieris: *Interreligious Dialogue and Theology of Religions, An Asian Paradigm*, in: *Voices from the Third World*, December 1992, 176–188). Ähnliches gilt für die „Minjung-Theologie“ in Korea, die ebenfalls die Option für die Armen lebt und den Dialog mit der koreanischen kosmischen Spiritualität des Schamanismus sucht.

Kritische Äußerungen römischer Instanzen

Bei seinen Reisen in asiatische Länder gehört es zum festen Programm, daß Johannes Paul II. mit Vertretern der nichtchristlichen Religionen zusammentrifft. Dabei weist der Papst immer wieder auf den besonderen Beitrag hin, den die asiatischen Ortskirchen und ihre Theologen auf dem Feld des interreligiösen Dialogs leisten und der von der Gesamtkirche gewürdigt werde. Auch bei den „ad-limina-Besuchen“ der verschiedenen asiatischen Bischofskonferenzen wurde und wird von Johannes Paul II. die Verpflichtung, das Gespräch mit den anderen Religionen zu pflegen, immer wieder bekräftigt. Doch waren in den letzten Jahren auch andere warnende Stimmen von römischen Stellen und Nuntien in asiatischen Ortskirchen gegenüber vermeintlichen Fehlentwicklungen in der theologischen Reflexion zur Thematik des interreligiösen Dialogs zu registrieren.

Das Schreiben des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *Josef Ratzinger*, an die Bischöfe der katholischen Kirche „Über einige Aspekte der christlichen Meditation“ von 1989 (vgl. HK, Februar 1990, 79–85) wurde in den asiatischen Ortskirchen als Kritik an einigen Entwicklungen in der Übernahme asiatischer Gebets- und Meditationsformen verstanden. In einer Mischung aus Erstaunen, Bedauern und Verletzung wurde in Kommentaren aus Asien festgestellt, daß die Glaubenskongregation ohne Rücksprache mit den Fachleuten des

Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog im Alleingang das Dokument erstellt habe. Auch seien keine Fachleute für asiatische Gebets- und Meditationsformen aus Asien herangezogen worden. Bedauert wurde, daß der Anschein erweckt werde, als ob die katholische Kirche von den Gebetstraditionen der anderen Religionen überhaupt nichts zu lernen habe.

Auch die 1991 veröffentlichte Missionsenzyklika „Redemptoris missio“ (vgl. HK, März 1991, 104; April 1991, 163) enthält einige Passagen, die als Korrektur der asiatischen Theologie der Religionen und des Dialogs verstanden wurden. Die verschiedenen – zugegeben oft tastenden – Versuche asiatischer Theologen, eine theologische Sicht der Religionen zu entwickeln, die diesen eine eigenständige Stellung im Rahmen des universalen Heilswillens Gottes einräumt, werden in den einleitenden Kapiteln der Enzyklika zurückgewiesen und als mit der Lehre und Tradition der Kirche nicht vereinbar erklärt. Dabei fällt auf, daß bestimmte Positionen asiatischer Theologen – für den Insider erkennbar und auch namentlich benennbar – angesprochen, dann aber in einer Weise beschrieben werden, die den von diesen Theologen gemeinten Sachverhalt in einer Verschärfung zeigt, die von ihnen so nie behauptet wurde. Die literarische Eigenart einer Enzyklika bringt es mit sich, daß die Autoren der kritisierten Ansichten namentlich nicht genannt und keine Belegstellen für die inkriminierten Ansichten angeführt werden. Es bleibt bei der pauschalen Zurückweisung theologischer Positionen im Hinblick auf die Christologie, das Reich Gottes und das Wirken des Heiligen Geistes. Sie provoziert die Frage, inwieweit die theologische Diskussion darüber in Zukunft weitergehen darf (vgl. G. Evers, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika „Redemptoris missio“, ZMR 75 [1991], 191-209).

Besonders massiv wandte sich der Präfekt der Kongregation für die Evangelisierung, Kardinal *Josef Tomko*, mehrmals gegen gewisse Tendenzen in der asiatischen Theologie, die seiner Meinung nach verheerende Folgen für die Evangelisierung in Asien haben müßten. Dazu zählt er Ansätze, die in der Christologie einen uninterpretierten Jesus Christus lehren, bei der Pneumatologie einen schweifenden Geist, der überall wirkt, verkünden und in der Ekklesiologie eine unzulässige Trennung zwischen Reich Gottes und Kirche in der Form eines gestaltlosen Reiches vornehmen. Ausdrücklich wird Indien das Epizentrum dieser Tendenzen genannt, von dem aus sich diese Gedanken ihren Weg gebahnt hätten (vgl. L'Osservatore Romano, dt. Ausgabe, 26.4.1991).

Im Frühjahr 1993 hielt Kardinal Ratzinger in Hong Kong vor den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und den nationalen Glaubenskommissionen der asiatischen Länder ein Grundsatzreferat über „Christus, den Glauben und die Herausforderung der Kulturen“, in dem er Grundsätze für die Begegnung des Christentums mit anderen Kulturen formulierte. Dabei betonte er, daß es kein Christentum ohne kulturelle Einkleidung gebe und die Inkarnation ein einmaliger Vorgang sei, der sich nicht wiederholen lasse. Konsequenterweise solle man aufhören, von Inkulturation zu sprechen und besser

den Ausdruck Inter-Kulturalität verwenden. Die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen sei grundsätzlich analog der Auseinandersetzung der Kirchenväter mit der griechischen Philosophie zu sehen. Zurückgewiesen wurden von Ratzinger Überlegungen asiatischer Theologen, die, wie *R. Panikkar*, wohl von Jesus als dem Christus sprechen, grundsätzlich aber in Christus mehr sehen, als im historischen Jesus von Nazaret verwirklicht sei. Diese und andere Stellungnahmen lassen erkennen, daß in bezug auf die theologische Problematik des interreligiösen Dialogs, der Theologie der Religionen und der Inkulturation gegenwärtig Klärungsbedarf besteht, wobei der Beitrag asiatischer Theologen für einige Unruhe sorgt.

Es gibt zum Dialog keine Alternative

Die Entwicklungen der jüngsten Zeit sowohl auf dem soziopolitischen Sektor wie auf dem der Religionsphilosophie und der Theologie der Religionen haben die Theologen in Asien eher in der Auffassung bestärkt, daß es keine Alternative zur Fortführung des interreligiösen Dialogs gibt, und daß eine wie immer geartete Lösung der vielen anstehenden Probleme nur über den Weg einer Verständigung unter den Religionen möglich ist. Das Jahr 1993 wurde, aus Anlaß der Jahrhundertfeier des ersten „Weltparlaments der Religionen“, das 1893 in Chicago zusammentrat, als Jahr des Dialogs und der interreligiösen Verständigung ausgerufen. Bei der offiziellen Gedenkfeier, die vom 28. August bis zum 4. September 1993 wiederum in Chicago stattfand (vgl. HK, Oktober 1993, 499-501), waren unter den 6000 Teilnehmern viele Vertreter religiöser Gruppen aus Asien. Im Vorfeld und in der Zeit danach fanden in Indien eine Reihe von Veranstaltungen statt, die an die Bedeutung der Konferenz von Chicago erinnerten und die Fortführung und Intensivierung des interreligiösen Dialogs zum Gegenstand hatten.

Auf die Herausforderung des religiösen Fundamentalismus versuchten ebenfalls eine Reihe von Konferenzen in Indien eine Antwort zu geben. Die „Christliche Konferenz von Asien“ (CCA) veranstaltete im September 1992 in Bangalore eine größere Konferenz zur Thematik „Religiöser Fundamentalismus aus asiatischer Sicht“. Während diese Tagung noch vor der Zerstörung der Babri-Moschee in Ayodhya stattfand, lag die internationale Konferenz „Herausforderungen durch den religiösen Fundamentalismus“ in Madurai im Januar 1993 kurz nach diesen Ereignissen. Bei beiden Anlässen ging es um ein vertieftes Verständnis der Ursachen und Erscheinungsformen des religiösen Fundamentalismus. Zugleich wies man auch wieder darauf hin, daß die Bejahung des religiösen Pluralismus und die Bemühungen um interreligiöse Begegnung die einzige Möglichkeit seien, positiv gegen dieses das Zusammenleben der Völker in Asien so bedrohende Phänomen vorzugehen.

In Kerala haben Christen im Bau einer ökumenischen Kirche in Nilakkal ein Beispiel gegeben, wie Konflikte wie der von

Ayodhya gelöst werden könnten. Die Errichtung einer neuen Kirche an einem Platz in Nilakkal, wo nach der Überlieferung einmal eine christliche Kirche gestanden haben soll, die auf die Zeit des Apostels Thomas zurückgeht, wurde von radikalen Hindu-Gruppen heftig bekämpft. Ein christliches Friedenskomitee suchte nach einer Woche des Gebets den Kontakt zu hinduistischen Gruppen, schließlich auch zu den radikalen auf Gewalt gestimmten Hindu-Gruppierungen, und bot an, die Kirche auf einem anderen Gelände zu errichten, das die Hindus bestimmen sollten. Es kam zu einer einvernehmlichen Regelung, durch die die neue Kirche mit der Zustimmung der Hindus an einer neuen Stelle gebaut werden konnte (vgl. *The Examiner* 28. 8. 1993).

Auch wenn das Klima des interreligiösen Dialogs in Asien und anderswo in der jüngeren Zeit rauher geworden ist, führt doch kein Weg hinter einmal gewonnene theologische Einsichten zurück. Asiatische Theologen sehen sich aufgrund der besonderen Situation von Minderheitenkirchen im religiösen Pluralismus Asiens in besonderer Weise mit der Auseinandersetzung über die Fragen einer Theologie der Religionen konfrontiert. Dabei nehmen sie für sich in Anspruch, theologisches Neuland zu betreten. Auch wenn sie einräumen, von dem im Lauf der Theologiegeschichte gemachten Erfahrungen, besonders auch der Kirchenväter, profitieren zu können, halten sie doch daran fest, daß die Kirchenväter nicht schon alles gesagt haben, ja nicht alles haben sagen können, da ihre Problemstellung von der in Asien heute anzutreffenden in wichtigen Punkten verschieden gewesen sei (vgl. *Felix Wilfred*, *Geht dem interreligiösen Dialog die Luft aus?*, ZMR 72 [1988] 97–117).

Das Gegenüber der Kirchenväter waren ja weniger die Religionen der Antike als die griechische Philosophie. In Asien dagegen sind die lebendigen Religionen die Gesprächspartner, religiöse Traditionen, denen sich die asiatischen Theologen in besonderer Weise als ihrem eigenen Erbe verbunden fühlen. Es ist die doppelte Zugehörigkeit, die sie die anderen Religionen nicht einfach nur als Gegenüber, sondern auch als *Teil ihrer eigenen Geschichte und Identität* erfahren läßt. In einer gewandelten Fragestellung suchen sie nicht so sehr die mit dem Christentum vereinbaren Werte in den anderen Religionen zu entdecken, sondern fragen eher nach der Rolle des Christentums im Verbund mit den anderen Religionen. Dabei sind sie bereit, die anderen Religionen als Weggefährten zu akzeptieren, die eine ihnen eigene Rolle auf der Pilgerschaft hin zum Reich Gottes haben.

Die Aufgabe der Evangelisierung bleibt dabei für die asiatischen Kirchen durchaus eine Verpflichtung, der sie nachzukommen versuchen, wo sich Türen für das Evangelium auftun. Der Blick auf die Missions- und Kirchengeschichte lehrt sie aber auch, daß das Christentum in Asien nur da große Bekehrungserfolge aufzuweisen hatte, wo es auf eine kosmische Religiosität, wie z. B. in den Philippinen, traf. Es gibt bisher in der Geschichte so gut wie kein Beispiel dafür, daß Bekehrungen in großer Zahl von einer metakosmischen Hochreligion zu einer anderen gegeben hat. Asien bleibt so der Testfall für die Theorie und die Praxis des interreligiösen Dialogs, der Theologie der Religionen und damit auch der Evangelisierung in Verbindung mit einer Praxis des Dialogs.

Georg Evers

Islam am Bosphorus

Die Türkei zwischen der islamischen Welt und Europa

Die moderne Türkei entstand nach dem Ersten Weltkrieg in bewußter Absetzung vom Osmanischen Reich, einem Vielvölkerstaat mit starker islamischer Prägung. Der Kemalismus verbannte den Islam aus dem öffentlichen Leben. Seit dem Zweiten Weltkrieg ist der Islam in der Türkei neu erstarkt; gleichzeitig versteht sie sich offiziell auch weiterhin als säkularer Staat nach europäischem Muster. Die Spannung zwischen diesen beiden Polen dürfte auch für den weiteren Weg der Türkei bestimmend bleiben.

Als vor wenigen Monaten in der Türkei zum ersten Mal eine Frau in das Amt des Ministerpräsidenten berufen wurde, wurde in vielen deutschen Tageszeitungen darauf hingewiesen, daß es sich um einen ungewöhnlichen Vorgang handele, wenn in einem islamischen Land eine Frau an die Spitze des Kabinetts berufen werde. Das war richtig, aber auch etwas zu überheblich; denn auch in Deutschland ist es ja eher die Ausnahme, daß eine Frau in einer derart herausgehobenen politi-

schen Position zu sehen ist. Auch die Feststellung, daß die Türkei ein islamisches Land sei, hätte bei manchen türkischen Staatsbürgern wohl eher ein Stirnrunzeln hervorgebracht; denn zumindest nach dem Verständnis großer Teile der Eliten in diesem Land ist die Türkische Republik ein säkularer Staat, in dem Religion Privatsache ist. Auf der anderen Seite wird immer wieder von gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen islamistischen und säkularen Gruppen berichtet. Die