

- ³³ So darf man nach E. Theodorou „nicht vergessen, daß aus der Sicht der orthodoxen Theologie der Priester oder der Bischof immer noch die personale Repräsentanz sowohl Christi als auch der Kirche ist“, in: ders., *Die Tradition . . .* (vgl. Anm.4), 31.
- ³⁴ Vgl. *Theologia* 754 u.o.
- ³⁵ Vgl. z.B. 7.13.18.
- ³⁶ Dies sind: VI.Gleichheit und Unterscheidung von Frauen und Männern; VII. Vollere Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche; VIII.Der Diakonat und „niedrigere Ämter“; IX. Die Herausforderung durch die feministische Bewegung in nicht-orthodoxen Kirchen; X. Die Berufung zur Heiligkeit.
- ³⁷ Zu den bereits seit längerem hierzu andauernden Bemühungen vgl. die Studien von E. Theodorou in dessen Werkverzeichnis in: *Warum keine Ordination von Frauen?*, 1987 (s. o. Anm.2), 47.
- ³⁸ Behr-Siegel 528.

Die Antwort von Theologie und Kirche auf den Kommunalismus in Indien

VON FRIEDRICH HUBER

„Der Kommunalismus . . . ist zum Verhängnis der indischen Gesellschaft geworden“¹. Von „Kommunalismus“ spricht man in Indien, wenn Anhänger einzelner religiöser oder sozialer Gemeinschaften sich so sehr mit diesen identifizieren, daß darüber die Verantwortung für die Gesellschaft und den Staat im ganzen stark zurücktritt oder ganz verlorenght. Eine derartige Haltung kann natürlich auch aus der Angst geboren sein, die eigene Gemeinschaft sei von den anderen gesellschaftlichen Gruppen bedroht, oder sie kann aus dem Wunsch entstehen, Machtpositionen und Privilegien zu erringen oder festzuhalten. Der Kommunalismus ist nicht erst in den letzten Jahren entstanden, und er ist auch nicht auf Indien begrenzt. Aber in Indien hat er in den letzten Jahren in derart beängstigender Weise um sich gegriffen, daß er die Nation zu zerreißen droht: „Es scheint heute, daß es in Indien nur Hindus, Muslime, Sikhs und Christen gibt, keine Inder.“²

Der Kommunalismus wird intensiviert durch Politiker, die den Versuch machen, religiös oder anders definierte Gemeinschaften als ganze zu mobilisieren und zur Wahl einer bestimmten Partei zu bewegen.

Die Kirchen und einzelne Christen in Indien haben sich in den letzten Jahren immer wieder mit dem Phänomen des Kommunalismus befaßt und sind mit Stellungnahmen und Aufrufen an die Öffentlichkeit getreten. Die Zeitschrift „*Religion and Society*“ widmete 1984 ein ganzes Heft diesem

Thema (Jahrgang 31, Heft 3). Im Jahr 1987 befaßten sich die in der „Indian Theological Association“ verbundenen katholischen Theologinnen und Theologen mit der Thematik. Ein Jahr später berieten 120 katholische Bischöfe über „National Integration and the Role of the Catholic Church“ und publizierten eine Stellungnahme³. Als im Dezember 1989 der „National Council of Churches in India“ sein 75jähriges Jubiläum feierte, verband M.M. Thomas seine Ausführungen über „The Future of the Church in India“ mit der Thematik des Kommunalismus⁴. Anfang Oktober 1990, als die Ereignisse in Ayodhya⁵ ihrem Höhepunkt entgegengingen, trafen sich Vertreter der Katholischen Bischofskonferenz (CBCI) und des Nationalen Rates der Kirchen (NCCI) und riefen zu Besonnenheit auf.

Im folgenden sollen nun einige Aspekte der christlichen Beschäftigung mit der Problematik des Kommunalismus in Indien dargestellt werden.

1. *Kritische Selbstprüfung*

„Ein ehrlicher Blick auf unsere eigene Gemeinschaft“ ist nach Walter Fernandes SJ, dem Direktor des „Indian Social Institute“ in Delhi, der erste Schritt, den Christen tun müssen, wenn sie sich mit dem Kommunalismus in Indien beschäftigen.⁶

Gemeinhin verstehen sich die Christen in Indien als Opfer des Kommunalismus. Kritische Stimmen weisen nun aber darauf hin, daß die Christen sich auch selbst dieses Instruments bedient haben. Die Versuchung war und ist in der Tat groß, christliche Gemeinschaften durch den Appell an religiös begründete Solidarität und legitime Interessen zur Durchsetzung bestimmter Ziele mobilisieren zu wollen. Daß es sich dabei manchmal um recht zweifelhafte Ziele handelt, zeigt das Beispiel des Streits um das Kreuz und die Kirche in Nilackal (Kerala).⁷ Der Verdacht läßt sich schwer abweisen, daß es sich bei dem aufgefundenen und dann auf mysteriöse Weise wieder verschwundenen, angeblich alten Steinkreuz von Nilackal um eine Fälschung gehandelt hat. Aber auch bei den Resten des Hindu-Tempels in der Nähe der Stelle, an der das Kreuz entdeckt worden war, wurde der Verdacht geäußert, es handle sich um „künstlich geschaffene ‚Ruinen‘“. Die Interessen von Einzelpersonen und Gruppen greifen hier in einem kaum auflösbaren Geflecht ineinander. Einzelne hatten die Möglichkeit, sich als „Verteidiger der Religion“ zu profilieren. Gruppen befürchteten einen Einbruch einer anderen Religion in ein bisher unbestrittenes Gebiet. Dazu kommen wirtschaftliche Elemente. All dies wirkt zusammen und läßt die Versuchung entstehen, eine Störung der zerbrechlichen Harmonie des Zusammenlebens religiöser Gemeinschaften zu riskieren.

Die entschlossene Selbstkritik indischer Christen zeigt sich daran, daß selbst eine so empfindliche Frage wie der Empfang ausländischen Geldes durch die Kirchen nicht umgangen wird. Daran haben hinduistische Gruppen immer wieder Anstoß genommen. Ihr Verdacht war, daß selbst dann, wenn dieses Geld zum Unterhalt sozialer Einrichtungen verwendet wird, die Kirchen dadurch ihre gesellschaftliche und politische Machtposition ausbauen und auf indirektem Wege auch zur Konversion zum Christentum anhalten. Mit der Frage der Begrenzung und verwaltungstechnischen Erschwerung des Empfangs ausländischer Geldmittel – in Indien spricht man von „foreign funds“ – hat sich auch schon das Parlament befaßt. Im Jahr 1986 veröffentlichte die Regierung von Rajiv Gandhi eine Liste christlicher und anderer Organisationen, die erst nach vorheriger Genehmigung Geld aus dem Ausland entgegennehmen dürfen. Dies hat natürlich bei den betroffenen Organisationen Protest hervorgerufen. Grundsätzlich jedoch wurde auch Verständnis für die Maßnahmen der Regierung geäußert. War die finanzielle Selbständigkeit nicht immer ein Ziel der indischen Kirchen gewesen? Könnten die im ersten Augenblick schmerzhaften Einschränkungen nicht „a blessing in disguise“ sein? Mathai Zachariah zog daraus die Folgerung: „Wir müssen dringend über die Präsenz einer Kirche mit leeren Händen in Indien nachdenken.“⁸ Ähnlich kritisch zu den Geldmitteln aus dem Ausland äußerten sich die in der „Indian Theological Association“ zusammengeschlossenen Theologinnen und Theologen in ihrer 1987 verabschiedeten Stellungnahme zum Thema „Communalism in India: A Challenge to Theologizing“: Die aus dem Ausland kommenden Geldmittel stünden einem „dialogue of action“ mit nichtchristlichen Gruppen im Wege.

So umstritten derartige Stellungnahmen auch in Indien sein werden, so zeigen sie doch die Ernsthaftigkeit und Entschiedenheit der Selbstkritik, zu der indische Christen durch das Problem des Kommunalismus geführt wurden.

2. Ansätze im theologischen Denken zur Überwindung des Kommunalismus

Es entspricht dem im vorhergehenden Teil dargestellten selbstkritischen Ansatz, daß der Kommunalismus in Indien als eine Herausforderung an das theologische Denken verstanden wird. Hier wären natürlich viele Themen zu nennen, von denen im folgenden drei behandelt werden sollen: die Bejahung des religiösen Pluralismus, die Forderung eines nicht-kommunalistischen Christuszeugnisses und die Frage nach der Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft.

a) Die Bejahung des religiösen Pluralismus

Für indische christliche Theologen ist es heute kaum mehr möglich, über das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den nichtchristlichen Religionen und über das Verhältnis der christlichen Gemeinde zu den Anhängern anderer Religionen nachzudenken, ohne sich dabei des durch die kommunalistischen Auseinandersetzungen bestimmten indischen Kontextes bewußt zu sein. Das Nebeneinander – und manchmal Gegeneinander – verschiedener Religionen ist ja eine der Hauptquellen kommunalistischer Spannungen.

Auf diesem Hintergrund ist es zu sehen, wenn in der gegenwärtigen Lage von indischen Theologen der religiöse Pluralismus ausdrücklich bejaht wird. Dies ließe sich an den Äußerungen vieler indischer Theologen veranschaulichen. So wurde etwa in der Stellungnahme der „Indian Theological Association“ gefordert, die Sätze der Christologie müßten neu bedacht und neu formuliert werden „im Kontext des religiösen Pluralismus“ (Communalism, S. 15), G. R. Singh plädiert für „eine neue indische christliche Theologie des religiösen Pluralismus“⁹ und M. M. Thomas versteht sein Buch „Risking Christ for Christ's Sake“ als „eine Untersuchung der Theologie des Pluralismus“¹⁰. Auf jeden Fall muß in diesem Zusammenhang der Name von Raimundo Panikkar erwähnt werden. In seinem 1990 in deutscher Übersetzung erschienenen Buch „Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben“¹¹ unterscheidet Panikkar zunächst drei Typen der Begegnung der Religionen: Ausschließlichkeit, Einschließlichkeit, Nebeneinander. Alle drei sind unbefriedigend, auch das Nebeneinander. Es soll nicht nur zu einem beziehungslosen Nebeneinander kommen, sondern zu „Ergänzung und Bereicherung“ (S. 27). Eine derartige gegenseitige Bereicherung der Religionen ist möglich, wenn man von einem Pluralismus der Religionen ausgeht: „Der Pluralismus ist gleich weit entfernt von einer Pluralität, deren Bestandteile völlig beziehungslos nebeneinanderstehen, und einer monolithischen Einheit“ (S. 48).

Es ist hier nicht der Ort, auf die theologischen Implikationen von Panikkars Position einzugehen. Wichtig ist im Zusammenhang der Thematik dieses Aufsatzes jedoch, daß die Bejahung des Pluralismus eine Mission ausschließt, die auf die Unterminierung und schließliche Ersetzung der anderen Religion abzielt. Dagegen sollen das gegenseitige Zeugnis und so auch die Möglichkeit der Konversion nicht ausgeschlossen sein. Ein Dialog, der alle diese Aspekte im Auge hat, erfordert ein hohes Maß an Überlegung und Übung, und zu beidem hat Panikkar viele Beiträge geleistet.

Noch stärker auf die gegenwärtige gesellschaftliche Lage in Indien und ihre Probleme bezogen ist die Bejahung des religiösen Pluralismus bei M. M. Thomas, dem wohl bekanntesten Laientheologen Indiens, der in der ökumenischen Bewegung eine führende Rolle gespielt hat und dem nun auch ein hohes politisches Amt in Indien übertragen wurde. Er will die christliche Botschaft aus einer bestimmten gesellschaftlichen Situation heraus und in diese gesellschaftliche Situation hinein auslegen. Ein Beispiel dafür ist der Vortrag, den M. M. Thomas anlässlich des 75jährigen Jubiläums des Indischen Christenrates im Dezember 1989 zum Thema „The Future of the Church in India“ gehalten hat. Die Zukunft der Kirche ist – so sagt M. M. Thomas –, daß sie ihre Aufgabe erfüllt, im indischen Kontext Zeugin der Bedeutung des Kreuzes zu sein.¹² Im folgenden sollen nicht die Ausführungen dieses Vortrags im ganzen referiert werden. Es soll lediglich gezeigt werden, wie sich für M. M. Thomas aus der Erfüllung dieser Aufgabe, Zeugin der Bedeutung des Kreuzes zu sein, die Bejahung des religiösen Pluralismus ergibt.

Was ist die Bedeutung des Kreuzes Christi? M. M. Thomas meint, daß man in der Geschichte der Kirche bis heute viel zu sehr die individuelle Seite der Bedeutung des Kreuzes betont hat. Dieser Interpretation zufolge ist das Kreuz das Sühnopfer, durch das der einzelne mit Gott versöhnt wird. Im NT finden sich aber noch andere Deutungen des Kreuzes. Und sie sind M. M. Thomas besonders wichtig. Er nennt zwei dieser Deutungen: Der Gekreuzigte ist Erstling der Gottesherrschaft, und das Kreuz ist Quelle einer neuen Gemeinschaft (S. 143).

Erstling der Gottesherrschaft ist der Gekreuzigte, weil er nach Kol 2,15 „die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und öffentlich zur Schau gestellt hat“. Für die Kirche in Indien bedeutet dies, daß sie den Götzen der Macht, des Reichtums und der kommunalen Eigeninteressen nicht dienen darf, die das Zusammenleben der Menschen gefährden und zerstören. Vielmehr muß die Kirche mithelfen bei der Schaffung „einer säkularen, nationalen Gemeinschaft inmitten von Indiens religiösem und ideologischem Pluralismus, indem sie eine Gemeinschaft in Christus darstellt, die Klasse, Kaste, ethnische und religiöse kommunale Teilungen transzendiert“ (S. 141).

Damit ist schon die zweite Bedeutung des Kreuzes angesprochen: das Kreuz als Quelle einer neuen Gemeinschaft. Biblischer Hauptbeleg ist Eph 2, 14–16. Das Kreuz ist demnach nicht nur Zeichen der Versöhnung mit Gott, sondern auch Zeichen der Versöhnung der Menschen untereinander. Will die Kirche Zeugin dieser Bedeutung des Kreuzes sein, dann muß

sie eine „Christus-zentrierte Gemeinschaft“ sein, die sich mit den Opfern identifiziert und „nach säkularen Formen der Gemeinschaft im religiösen und ideologischen Pluralismus unserer Nation“ sucht (S. 148).

Wenn also die Kirche in Indien versucht, ihre Aufgabe zu erkennen, indem sie die biblische Botschaft in den indischen Kontext hineinstellt und sich fragt, was diese Botschaft in diesem Kontext bedeutet, dann wird sie – nach M. M. Thomas – zur Bejahung des religiösen Pluralismus geführt. Die Bejahung des religiösen Pluralismus wird nicht nur politisch begründet als eine gesellschaftliche Notwendigkeit angesichts kommunalistischer Spannungen, sondern sie entspringt aus dem Zentrum der biblischen Botschaft, der Bedeutung des Kreuzes Christi, wenn dieses auf dem Hintergrund eines von kommunalistischen Spannungen charakterisierten Kontextes verstanden wird.

b) Die Forderung eines nicht-kommunalistischen Christuszeugnisses

Will die Kirche in den Spannungen der indischen Gesellschaft verbindend und heilend wirksam sein, so schließt dies nach M. Deenabandhu ein, daß „ihr Zeugnis von Christus in nicht-kommunalistischer und nicht-triumphalistischer Weise geschieht“¹³. Das Nebeneinander der beiden Näherbestimmungen deutet schon an, in welcher Richtung hier gedacht wird. Christliches Zeugnis wird dann als „triumphalistisch“ empfunden, wenn das Bekenntnis zu Christus mit einer Abwertung anderer Religionen, ihrer Götter, ihres Kults, ihrer Sitten und ihrer Ansprüche verbunden ist. Dann stellt es einen Angriff dar und löst Angst aus, unter Umständen auch Verständnislosigkeit und Verachtung, Abwehr und Gegenangriffe. Ein im angedeuteten Sinn „triumphalistisches“ Zeugnis von Christus kann eine Wurzel des Kommunalismus sein.

Indische Theologen haben in vielfacher Weise versucht, das Bekenntnis zu Christus aus der Verknüpfung mit der grundsätzlichen Ablehnung anderer Religionen zu lösen (was freilich Kritik im Einzelfall nicht ausschließt) und es mit einer Bejahung des Miteinanders der Religionen zu verbinden. Man wird ihrem Bemühen nicht gerecht, wenn man auf der einen Seite die Ernsthaftigkeit und Uneingeschränktheit ihres Bekenntnisses zu Christus bezweifelt und auf der anderen Seite ihre verantwortungsbewußte Sorge für den gesellschaftlichen Frieden verkennt. Sie treten nicht für eine Preisgabe christlicher Grundüberzeugungen ein, sondern sie sehen ihre Aufgabe – in den Worten von M.M. Thomas – darin, „die pluralistische Situation, besonders den religiösen und ideologischen Pluralismus, dem wir global

und lokal begegnen, zu verstehen und zu interpretieren vom Standpunkt unserer letztgültigen Verpflichtung (our ultimate commitment) auf Jesus Christus als der Offenbarung Gottes her“¹⁴.

Damit soll dem Bekenntnis zu Christus nicht seine Anstößigkeit genommen werden. Es wird nicht verkannt, daß dieses Bekenntnis einen Widerspruch darstellt und Widerspruch erfährt. Es soll aber vermieden werden, daß das Christuszeugnis schon durch seine überhebliche und verletzende Form Verletztheit, Abwehr und Gegenwehr auslöst, sozusagen einen Widerspruch an der falschen Stelle erregt, wodurch ein wirkliches Hören dieses Zeugnisses verhindert wird. Das ist freilich nicht nur „missionarische Taktik“. Dahinter steht vielmehr eine Sicht der Religionen in ihrem Verhältnis zueinander, die davon ausgeht, daß diese auf gegenseitige Ergänzung und Bereicherung angelegt sind.

Es soll lediglich noch auf eine Form des Christuszeugnisses hingewiesen werden, die im Zusammenhang der Erörterung der Frage des Kommunalismus öfter begegnet: Das Evangelium ist eine Botschaft der Brüderlichkeit und Harmonie. Bedauert wird die „Eroberungsmentalität“, die die Christen den Angehörigen anderer Religionen gegenüber hatten. Demgegenüber sollte es letztes Ziel jeder evangelistischen Tätigkeit sein, „allgemeine Brüderlichkeit aufzurichten“, denn nur dann werde das Evangelium wirklich „gute Nachricht“ (Communalism, S. 161). Ganz entsprechend wird in der Stellungnahme der „Indian Theological Association“ festgestellt, daß die Verkündigung manchmal Spaltungen hervorgerufen habe und so Folgen gehabt habe, „die dem Evangelium diametral entgegenstehen“ (Communalism, S. 17). Daraus ergibt sich für die Verfasser der Stellungnahme die Forderung einer „neuen Form“ („a new approach“) der Evangelisation, da „wir unseren evangelistischen Einsatz (our evangelical thrust) nicht aufgeben können“ (Communalism, S. 17). Die Praxis der Kirche soll ausgerichtet sein „auf die Schaffung von interreligiöser Harmonie und Gemeinschaft“. (Communalism, S. 195/196). Dabei wird aber nicht übersehen, daß „Christus immer ein Zeichen sein wird, dem widersprochen wird (a sign of contradiction), ob mit oder ohne Evangelisierung. Das läßt sich nicht ändern. Deshalb ist ein bestimmtes Maß von Spannungen unvermeidbar, und wir sollten darauf vorbereitet sein“ (Communalism, S. 213).

Die Alternative ist nicht: Christuszeugnis oder gesellschaftlicher Frieden. Es geht vielmehr darum, eine Form der Mitteilung des Evangeliums zu finden, die nicht die menschliche Gemeinschaft zerstört.

c) Die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft

In einer Situation, in der verschiedene religiöse Gruppen mit ihren Partikularinteressen aufeinanderprallen und den Staat zu zerreißen drohen, steht auch die Kirche vor der Frage, welche Haltung sie angesichts dieser Probleme einnehmen soll. Nach Mathai Zachariah muß die Kirche nachdenken über die Möglichkeiten einer „Christian participation in nation building“¹⁵.

Mit dieser Formulierung ist ein Thema angeschnitten, das von indischen Christen seit dem Eintritt in die Unabhängigkeit viel diskutiert wurde. Unter dem Titel „Christian Participation in Nation-Building“ veröffentlichten z. B. P. D. Devanandan und M. M. Thomas im Jahr 1960 die Ergebnisse einer mehrjährigen Studie.¹⁶ Die Christen werden in diesem Abschlußbericht aufgefordert, sich innerhalb der demokratischen Strukturen am politischen Leben zu beteiligen. Die Aufgaben der Kirchen werden vor allem im karitativen Bereich gesehen.¹⁷ Steht in den ersten Jahrzehnten des unabhängigen Staates Indien die Mitverantwortung der Christen und Kirchen bei der Lösung der sozialen Probleme im Vordergrund, so fehlt die Beschäftigung mit kommunalistischen Spannungen doch nicht ganz, zumal beides eng miteinander zusammenhängt.

Immer wieder wird in Veröffentlichungen und Stellungnahmen von Christen die Möglichkeit abgelehnt, eine christliche Partei zu bilden, um auf diesem Weg die Belange der Christen zu vertreten und sie gegen Übergriffe zu verteidigen, wenn sich auch dieser Grundsatz nicht immer durchhalten ließ, wie etwa der Kerala Congress zeigt.

Seit in den Jahren nach 1980 die kommunalistischen Auseinandersetzungen in beängstigendem Ausmaß zunahmen, wurden sich auch Christen und Kirche zunehmend der hier liegenden Verantwortung bewußt. Aufgabe der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft sei es, Brücken zwischen den einzelnen Gemeinschaften und Gruppen zu bauen und auf diese Weise zum gegenseitigen Verständnis beizutragen: „Yes, the Church is the *pontifex* . . . , and it has a *pontifical mission*“ (Communalism, S. 151).

Angesichts des Gegeneinanders der Gruppeninteressen muß die Kirche in Indien eine „dienende Gemeinschaft“ sein, wie M. M. Thomas im Rückgriff auf eine Stellungnahme aus dem Jahr 1966 sagt. Die Kirche soll „eine Gemeinschaft sein, die für sich selber keine anderen Rechte beansprucht und keine anderen Interessen verfolgt als das Recht, da zu sein und zu dienen, als evangelistisches und soziales Ferment in allen Gemeinschaften im Namen Christi“¹⁸.

Indem die Kirche eine solche Gemeinschaft ist, ist sie Zeugin der Bedeutung des Kreuzes Christi, denn dieses ist nach Eph 2,14-16 Quelle einer neuen Gemeinschaft. Damit ist freilich auch gesagt, daß es nicht nur um eine oberflächliche Beruhigung der Spannungen geht. Da diese oft in ungerechten Verhältnissen ihren Grund haben, die man auf der einen Seite aufrechtzuerhalten, auf der anderen Seite zu beseitigen sucht, so muß der Dienst der Kirche auch darin bestehen, daß sie sich auf die Seite der Benachteiligten stellt und in diesem Sinn „soziales Ferment“ ist.

Daneben freilich gibt es für die Kirche viele andere Möglichkeiten, Mißtrauen und Spannungen abzubauen. Darauf soll im letzten Teil dieses Aufsatzes kurz eingegangen werden.

3. Ansätze im kirchlichen Handeln zur Überwindung des Kommunalismus

Wenn es richtig ist, daß eine der Wurzeln des Kommunalismus im Fortbestehen von ungerechten sozialen Verhältnissen liegt, dann wäre hier natürlich auch von den vielfachen sozialen Aktivitäten der Kirchen zu reden, von eigenen Projekten bis zum – nicht immer spannungslosen – Verhältnis zu den sogenannten „Social Action Groups“. Ein Nachlassen der kommunalistischen Spannungen ohne die Herstellung gerechterer sozialer Verhältnisse, was als ersten Schritt die Inkraftsetzung bestehender Gesetze einschließt, ist kaum denkbar. Von diesem weiten Feld sozialer Aktivitäten der Kirchen soll hier jedoch nicht gehandelt werden. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, daß auch dieses, auf Überwindung der kommunalistischen Spannungen abzielende Handeln den Keim neuer Konflikte in sich tragen kann. Erstens führt Einsatz für soziale Gerechtigkeit natürlich unvermeidlich zum Konflikt mit den Gruppen, deren Macht und Besitz dadurch vermindert zu werden drohen. Aber noch in anderer Weise erregt kirchliches Handeln im sozialen Bereich Anstoß: Es kann als indirekter Versuch verstanden werden, die Empfänger von Hilfe zum Christentum zu bekehren. Zwar haben indische Theologen immer wieder vor diesem Verständnis sozialer Aktivität gewarnt. Aber dieses Verständnis sozialen Dienstes war früher beinahe selbstverständlich; und es findet sich auch heute noch. Dazu kommt, daß die sozialen Einrichtungen nicht selten mit Hilfe ausländischer Finanzhilfe unterhalten werden, wodurch das Mißtrauen der nichtchristlichen Bevölkerung noch verstärkt wird.

Kirchliches Handeln ist aber vom Kommunalismus in Indien noch in direkterer Weise herausgefordert: Es geht auf der einen Seite um einen Ausgleich innerkirchlicher Spannungen zwischen einzelnen Gruppen in einer

Kirche oder zwischen den verschiedenen Denominationen. Auf der anderen Seite sucht die Kirche in Indien nach neuen Formen eines Miteinanders mit den nichtchristlichen Religionen, d. h. vor allem mit hinduistischen Gruppen.

a) Die Überwindung des inner- und zwischenkirchlichen Kommunalismus

In ihrer selbstkritischen Analyse haben die Theologen und Theologinnen der „Indian Theological Association“ auch auf den „innerkirchlichen Kommunalismus“ hingewiesen: „Wir können die Tatsache nicht bestreiten, daß der innerkirchliche Kommunalismus eine Realität ist“ (Communalism, S. 9).

Dabei ist z. B. an die Spannungen zwischen Kasten, Sprachgruppen, Stammesgruppen und Denominationen gedacht. Auch das Verhältnis der Kirchen zueinander wird hier also als innerkirchliche Fragestellung verstanden.

Stärker noch als die denominationalen Unterschiede wirken sich in den indischen Kirchen derzeit traditionelle Faktoren der indischen Gesellschaft als entzweiende Kräfte aus. Kasten- und Stammesgruppen innerhalb der Kirchen treten in Gegensatz zueinander. Die Auseinandersetzungen werden nicht selten vor Gerichten ausgefochten, gelegentlich kommt es auch zu Abspaltungen und zur Gründung neuer Kirchen. Auch dabei spielen Fragen von Macht, Einfluß und Geld eine Rolle, das Empfinden der Benachteiligung der eigenen Gruppe und das Bemühen, Positionen zu festigen. Aber die indischen Kirchen sind sich der hier liegenden Probleme und Aufgaben bewußt. Selbst in offiziellen Verlautbarungen von Kirchenführern wird das innerkirchliche Kastenproblem angesprochen, z. B. in einer Stellungnahme der Catholic Bishops' Conference of India vom April 1988: „Die Scheduled Castes, die der Kirche beigetreten sind, hätten in ihr eine Gemeinschaft der Gleichheit und der Freiheit von Kasten-Unterdrückung finden sollen. Aber viele von ihnen fühlen sich in doppelter Weise diskriminiert. Der säkulare Staat beraubt sie aus rein religiösen Gründen ihrer wirtschaftlichen Vorteile. Die Kasten-Diskriminierung, die in der übrigen Gesellschaft herrscht, dauert unter den Christen an“ (NCCR 108, S. 560).

Für die Kirchen kommt es darauf an – wie Walter Fernandes sagt – „die Botschaft der Gleichheit zu leben“¹⁹. Die Problematik liegt in den einzelnen Kirchen sicher sehr unterschiedlich. Nicht immer ist die Benachteiligung der Scheduled Castes das Hauptproblem. In jedem Fall aber wird die Herbeiführung eines vertrauensvollen Miteinanders ein langer Prozeß sein, bei dem die Einsicht in die bestehenden Schwierigkeiten nur der erste

Schritt ist. Es ist vielleicht nicht verwunderlich, daß es leichter fällt, die Überwindung von auf Lehrunterschieden beruhenden Spannungen in Angriff zu nehmen als die Versöhnung von Differenzen, die sich auf alle Gebiete des Lebens erstrecken.

b) Die Überwindung des interreligiösen Kommunalismus

Das Entstehen einer Atmosphäre des Verständnisses und des Vertrauens zwischen Anhängern verschiedener Religionen setzt voraus, daß man einander kennenlernt. Hierfür ist eine Vertrautheit mit der Tradition der jeweils anderen Religion und mit der Interpretation dieser Tradition gewiß eine gute und unverzichtbare Basis. Daß aber der Dialog mit Angehörigen anderer Religionen über einen intellektuellen Gedankenaustausch weit hinausgeht, wurde in Indien schon früh erkannt. Dabei war man sich dessen bewußt, daß ein alle Unterscheidungen und Differenzierungen ignorierender Enthusiasmus auf Dauer keine tragfähige Basis ist. Gewiß mag es religiös-pluralistisch zusammengesetzte Gruppen geben, die im gemeinsamen Verfolgen eines Zieles in einer Weise zusammenwachsen, daß im Verhältnis zur Orientierung an diesem Ziel alle Unterschiede zweitrangig erscheinen. Die Kirche freilich redet einer unreflektierten Praxis nicht das Wort.

So widmete sich eine von der liturgischen Kommission der Katholischen Bischofskonferenz einberufene Kommission im Januar 1988 der Frage einer „communicatio in sacris“.²⁰ In der Übersetzung wird von „Teilhabe am Gottesdienst“ gesprochen. Es geht aber um die Teilhabe an den heiligen Handlungen der jeweils anderen Religion im umfassenden Sinn. Eine mögliche theologische Grundlage für die Gemeinschaft in Gebet und Gottesdienst sieht die Kommission der Katholischen Bischofskonferenz darin, daß „Gottes Geist in allen Religionen und Traditionen am Werk ist“ (S. 150). Von daher erscheint die in Indien als problemlos empfundene Verwendung hinduistischer Texte im Gottesdienst als gerechtfertigt. Die Kirche von Südindien hat sogar in die Tauf liturgie ein Gebet aufgenommen, das deutlich einer Passage aus der Brihadaranyaka-Upanishad nachgebildet ist: „Aus der Dunkelheit führe sie zum Licht, aus dem Tod führe sie ins ewige Leben.“²¹ Auch das gemeinsame Gebet ist in Indien „eine eher weitverbreitete Praxis“ (S. 151), wobei man sich häufig auf die beim Gebetstag von Assisi (27. 10. 1986) geübte Praxis beruft. So etwa die Mitglieder der indischen Katholischen Bischofskonferenz in ihrer Stellungnahme zum Thema „National Integration“: „Dem Beispiel von Papst Johannes Paul II. folgend, der Menschen verschiedenen Glaubens einlud, sich in Assisi zum

Gebet zu versammeln, unterstützen auch wir derartige Gebetsversammlungen von Männern und Frauen verschiedenen Glaubens, da wir uns dessen bewußt sind, daß Frieden und Harmonie Gaben Gottes sind.“²²

Gelegentlich geht man freilich über die in Assisi praktizierte Form hinaus, indem man nicht nur von einem „Zu-Gast-Sein“ beim Gebet des anderen, sondern von einem gemeinsamen Gebet spricht.

Die größte Schwierigkeit stellt natürlich die Abendmahlsgemeinschaft dar. Das hier liegende Problem wird dadurch erschwert, daß es in Indien eine angeblich erhebliche Zahl von Menschen gibt, die an Jesus Christus glauben und dies auch in ihrem Lebensvollzug zum Ausdruck bringen, sich aber nicht taufen lassen, da dieser Akt sie aus ihrem gesellschaftlichen Kontext ausschließen würde. Die Kommission der Katholischen Bischofskonferenz geht zwar davon aus, daß die eucharistische Gemeinschaft in der Regel auf die Getauften beschränkt ist. Sie erwägt dann aber, ob diese Gemeinschaft „ausgedehnt werden könnte auf jene, die sich Christus verbunden fühlen, aber aus bestimmten ernstesten Gründen die Taufe nicht empfangen, weil sie befürchten, sich von ihrer Gemeinschaft zu isolieren“ (S. 151).

Noch einen Schritt weiter geht die Überlegung, ob die Abendmahlsgemeinschaft auch auf diejenigen ausgedehnt werden könnte, „die bewegt vom Geist die Werte des Evangeliums leben, in brüderlicher Gemeinschaft mit den christlichen Gläubigen verbunden sind, sich für menschliche Befreiung und Solidarität mit den Armen einsetzen, auch wenn sie Christus nicht als ihren Herrn angenommen haben. Dies wäre umso angebrachter, wenn diese Personen uns bekannt sind und wenn es sich innerhalb der Dynamik einer Gruppenerfahrung ereignet, die große Schwierigkeiten oder Gefahren mit sich bringt. Eine solche Teilhabe an der Eucharistie wäre also auf keinen Fall wahllos“ (S. 151).

Man mag hier im einzelnen anderer Ansicht sein, wird aber den indischen Theologen und Theologinnen nicht absprechen können, daß sie versuchen, auf die Herausforderungen ihrer Gesellschaft mit einer theologisch reflektierten Praxis zu antworten.

Die Frage einer „communicatio in sacris“ stellt sich natürlich auch in umgekehrter Form hinsichtlich der Teilnahme von Christen an heiligen Handlungen von Nichtchristen. So fordert Aloysius Pieris SJ, ein katholischer Theologe aus Sri Lanka, der Christ solle „im Jordan buddhistischer Spiritualität untertauchen“²³.

In seinem Vortrag bei der Tagung der „Indian Theological Association“ im Jahr 1987 stellte M. Amaladoss SJ fest: „Man kann eine Atmosphäre der Toleranz in Gebieten der Welt feststellen, die säkularisiert sind, allein

deshalb, weil Religion nicht allzu ernst genommen wird oder strikt auf die Privatsphäre beschränkt ist“ (Communalism, S. 115).

Religiöse Gleichgültigkeit führt freilich nicht immer zur Toleranz. Auf jeden Fall zeigen die vielfältigen Bemühungen in der indischen Theologie und Kirche, eine Antwort auf die Herausforderung des Kommunalismus zu finden, daß auch eine Haltung engagierter christlicher Überzeugung Wege zu einem Miteinander verschiedener Religionen suchen und finden kann.

ANMERKUNGEN

- ¹ M. Zachariah, A Living Church, in: NCCR (National Council of Churches Review) 107 (1987), S. 208.
- ² B. Puthur, Mission of the Church in the Context of Communalism, in: S. Arulsamy (ed.), Communalism in India. A Challenge to Theologizing, Bangalore 1988. Auf dieses in diesem Aufsatz häufig herangezogene Buch wird im Text mit dem Stichwort „Communalism“ verwiesen.
- ³ Abgedruckt in NCCR 108 (1988), S. 556–562.
- ⁴ NCCR 110 (1990), S. 137–148.
- ⁵ Vgl. dazu F. Huber, Religion und Politik in Indien, in: Zeitschrift für Mission 17 (1991), S. 74–86; bes. S. 77–81.
- ⁶ W. Fernandes, Four Main Problems Facing the Country Today, in: NCCR 107 (1987), S. 412–422; Zitat S. 420.
- ⁷ Vgl. dazu die detaillierte Darstellung von Devdutt, Hindu – Christian Relations: The Case of Kerala, in: Religion and Society 31 (1984), Heft 4, S. 54–77.
- ⁸ NCCR 106 (1986), S. 407.
- ⁹ G. R. Singh, Interfaith Dialogue at Local Congregational Level, in: NCCR 107 (1987), S. 528.
- ¹⁰ M. M. Thomas, Risking Christ for Christ's Sake, Genf 1987, Vorwort. M. M. Thomas bezieht sich freilich nicht nur auf die Situation in Indien, sondern auf das weltweit zu beobachtende Phänomen des religiösen und ideologischen Pluralismus.
- ¹¹ R. Panikkar, Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben, München 1990 (die englische Ausgabe des Buches war schon 1978 erschienen).
- ¹² M. M. Thomas, The Future of the Church in India, in: NCCR 110 (1990), S. 137–148; bes. S. 137. Die im folgenden im Text genannten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Aufsatz.
- ¹³ M. Deenabandhu, Communalism and Christian Witness, in: NCCR 111 (1991), S. 813.
- ¹⁴ M. M. Thomas, Risking Christ for Christ's Sake. Towards an ecumenical theology of pluralism, Genf 1987, S. 3.
- ¹⁵ M. Zachariah, The Future of the Church in India, in: NCCR 110 (1990), S. 133–136; Zitat auf S. 135.
- ¹⁶ Vgl. U. M. Dehn, Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung, Frankfurt/Main 1985, S. 84–90. Vgl. auch P. D. Devanandan, Christian Issues in Southern Asia, Kapitel 6: „Christian Contributions to Nation Building“, New York 1963, S. 116–134.
- ¹⁷ U. M. Dehn, A.a.O., S. 87.
- ¹⁸ M. M. Thomas, The Future of the Church... (vgl. Anm. 51), S. 145/146.
- ¹⁹ W. Fernandes, Four Main Problems Facing the Country Today, in: NCCR 107 (1987), S. 412–422; Zitat S. 420.

- ²⁰ Vgl. dazu J. Neuner, „Communicatio in sacris“. Ein Seminar über das Selbstverständnis der Kirche im Religiösen Pluralismus Indiens. Bangalore 20. bis 25. Januar 1988, in: ZMR 72 (1988), S. 240–248. Ein Bericht über die Tagung findet sich auch in Theologie im Kontext 10 (1989), Heft 1, S. 150/151. Das Abschlußdokument der Tagung wurde veröffentlicht in der indischen Zeitschrift Word and Worship 21 (1989), S. 99–111 und 123–130. Die im folgenden im Text genannten Seitenzahlen beziehen sich auf Theologie im Kontext 10 (1989), Heft 1.
- ²¹ Vgl. J. R. Chandran, Einheimischer Ausdruck des Christlichen Glaubens, in: H. Grafe (Hg.), Evangelische Kirche in Indien (vgl. Anm. 90), S. 284–294; Zitat auf S. 292. Der entsprechende Sanskritvers findet sich in Brihadaranyaka-Upanishad 1,3,29 und lautet (Übersetzung von P. Deussen): „Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden; aus der Finsternis führe mich zum Lichte; aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit!“
- ²² National Integration (vgl. Anm. 94), S. 561.
- ²³ A. Pieris, Liebe und Weisheit. Begegnungen von Christentum und Buddhismus, Mainz 1989, S. 177.

Marktwirtschaft und Ethik

VON HERMANN BARTH

Es geht nicht um Heiligsprechung, wohl aber um Ehrenrettung des Eigenntuzes.

Schon lange hat sich der Protestantismus schwer getan mit dem Eigenntuz. In den Aussagen über die persönliche Lebensführung steht, in der Liturgie nicht anders als in der Theologie, die selbstlose Nächstenliebe so sehr im Vordergrund, daß für die Selbstliebe – die mit gutem Gewissen geübte Selbstliebe – kaum Raum bleibt. Betroffen sind aber nicht minder die ökumenischen Theorien und Handlungsweisen, die am Eigennutz anknüpfen. Weithin konnte und kann bei protestantischen Christen offenbar nur gedacht werden in der Alternative zwischen einem zerstörerischen „natürlichen Egoismus“ und einem aus „den Lebenskräften des Evangeliums“ gespeisten „erhabenen Altruismus“. 1913 schloß Theodor Sommerlad in der 1. Auflage der RGG seinen Artikel über „Wirtschaftsgeschichte“ mit dem Satz: Auf dem Boden der Reformation „ist der moderne Gedanke einer Mitarbeit der Kirche im Wirtschaftsleben erwachsen, der die religiös-sittliche Wahrheit, daß jedermann an seinen rechten sozialen Platz gestellt ist und als solcher seines natürlichen Egoismus Herr werden muß, zur Geltung bringen und alle Gemeinschaftsgebiete des Volks- und Kulturlebens mit einem erhabenen Altruismus erfüllen will“.¹