

Archiv der Gossner Mission
im Evangelischen Landeskirchlichen Archiv in Berlin



Signatur

Gossner_G 1_1749

Aktenzeichen

ohne

Titel

Informationen zu Indien

Band

Laufzeit

1972 - 1983

Enthält

u.a. Aufsätze über Indien, Reiseberichte, Nachrichten aus Indien; Arbeitsmaterial für ÖMZ

Digitalisiert/Verfilmt 2009 von Mikro-Univers GmbH

Nur für
innerkirchlichen Dienstgebrauch!

Nr. 50

Mitteilungen
des ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHEN AMTES,
Abt. I, 1017 Berlin, Georgenkirchstr. 70

NAHRICHTEY
G. 13

1952

DIE INDISCHE KIRCHE IN DER INDISCHEN GESELLSCHAFT

von Bischof John W. Sadiq / Nagpur.

Die indische Kirche ist durch über sechzehn und möglicherweise neunzehn Jahrhunderte hindurch ein wesentlicher Bestandteil der indischen Gesellschaft gewesen. Anlässlich der Feierlichkeiten im Jahre 1952 zur Erinnerung an die Ankunft des Apostels St. Thomas in Indien erklärte Pandit Jawaharlal Nehru, daß das Christentum in Indien eine Religion wie jede andere sei. So schrieb schon 1934 Bischof Stephen Neill in seinem Buch 'Die Erbauer der indischen Kirche', "das Christentum ist nicht wie früher mehr ein Siedler in Indien, beschränkt auf kleine ausländische Niederlassungen. Es ist als ein Bürger des Landes mit vollen Rechten angenommen worden." (S. 141)

Im Jahre 1905, in dem am Weihnachtstag in Serampore die Nationale Missionsgesellschaft von Indien geboren wurde, sandten die Gründer einen Aufruf an ihre Mitchristen, der mit den folgenden Worten Sir Walter Scotts beginnt:

Brüder, seht den Mann, die Seele so erstorben,
Der niemals zu sich selber sagen konnte,
Dies ist mein Eigen, das Land meiner Geburt!

Mit Höhen und Tiefen, mit hellen und mit dunklen Tagen, so ist die indische Kirche fest in der indischen Geschichte verwurzelt. Diese alte Verbindung zwischen beiden und ihre gegenseitige Wechselwirkung muß beachtet werden, wenn das Thema dieses Vortrags mit objektiver Fairness behandelt werden soll.

Man muß sich auch vergegenwärtigen, daß beide mehreren Schüben äußerer Einflüsse ausgesetzt waren. In ihrer langen Geschichte hat die ganze indische Gesellschaft viele Veränderungen durchlaufen, meistens als Ergebnis von Invasionen; und so ist es auch der indischen Kirche ergangen in der Folge europäischen wirtschaftlichen und kolonialen Abenteuerertums, das oft begleitet und meistens gefolgt war von christlichem Missionsgeist. Und so wie ein Hauch der Geschichte, wie schwach auch immer, erfrischend oder zumindest beruhigend sein kann, so kann auch ein Rückblick im Sturmschritt, auf einen oder zwei Abschnitte zusammengedrängt, eine wichtige Perspektive ergeben.

Indien mit seinen gewaltigen kulturellen und ökonomischen Schätzen war in hohem Maß das Sehnsuchtsland abenteuerlustiger

Einwanderer, und auch wenn Ausbeutung, Handel oder Niederlassung die eigentlichen Motive waren, so verwandelte Indiens fesselnder und formender Genius die meisten dieser Invasionen in politische, soziale und ökonomische Wagnisse. Die Aryans zum Beispiel, die von den einheimischen Gesellschaften und mehr noch von der Kultur des Indus Tales herausgefordert waren, ließen sich nieder und formulierten politische, soziale und ökonomische Systeme und auch religiöse Toleranz. Die einwandernden Moslems, die primär von bilderstürmendem Eifer und Beutelust getrieben wurden, ließen sich bald nieder, um die eroberten Gebiete zu regieren, und einige von ihnen, wie Mohammed Tughlaq und Akbar, entwickelten eine einheitliche Verwaltung für einen großen Teil des indischen Gebietes. Akbar, der bis zu einem gewissen Grade von Hinduismus und Christentum beeinflusst war und von politischen Motiven angetrieben wurde, ging so weit, eine zusammengewürfelte Religion zu gründen, bekannt als Din-i-Illahi. Die europäischen Einfälle vom 16. Jahrhundert an endeten, obwohl sie ursprünglich auf kommerziellen und Handelsinteressen beruhten, in militärischen Auseinandersetzungen, wobei sich Britannien schließlich als die erfolgreichste Macht herausstellte. Die handeltreibende Ost-Indien-Gesellschaft war 1857 durch eine Kolonialregierung ersetzt, und Indien wurde ein Teil des Britischen Empires. Das Jahr 1857 sah auch die ersten Ansätze einer Revolte gegen eine ausländische Macht, und unter indischen Historikern wird die große Meuterei nun als "der erste Unabhängigkeitskrieg" angesehen. Unter der britischen Regierung gewann das Land eine vorher nie dagewesene Einheit, eine wirkungsvolle Staatsverwaltung und offizielle Neutralität gegenüber Religionen. Die Ausbreitung von Bildungsmöglichkeiten und die Errichtung eines weitgespannten Transport- und Kommunikationssystems brachten dem Land großen Gewinn. Selbst einige religiöse Reformen wie die Aufhebung des Sati fanden statt. Aber, wie zutreffend gesagt worden ist, eine gute Regierung ist kein Ersatz für eine eigene Regierung. Im Jahre 1895 wurde der Indische Nationalkongreß errichtet, der unter der Führung von Mahatma Gandhi und mit der Unterstützung des Volkes 1947 schließlich die politische Unabhängigkeit Indiens erreichte. Das unabhängige Leben des Landes begann mit zwei großen Schwierigkeiten. Zum einen hatte die britische Regierung mehr dem Wohl des Empire gedient, und die Gewinne für das Land waren größtenteils Nebenprodukte. Zum anderen wurde die Unabhängigkeit auf Kosten der Teilung des Landes gewonnen, eines der unglücklichsten Ereignisse der Geschichte. Zusammen mit der Bewegung für die Unabhängigkeit kamen neue Gedankenströme in die indische Gesellschaft. Obwohl der Einfluß der christlichen Botschaft seit dem ersten Viertel des 19. Jahrhunderts mit dem Reformler Ram Mohan (1772 - 1833) und dem Entstehen des Brahma Samaj spürbar geworden war, sind diese neuen Gedankenströme, die auf fruchtbaren Boden fielen, verbunden mit den Namen Swami Vivekanand, Rabindranath Tagore, Subhas Chandra Bose, Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru und Dr. Radhakrishnan. Es ist unmöglich, den Beitrag jedes Einzelnen hier zu diskutieren, aber ich werde später die augenblicklichen wesentlichen Züge der indischen Gesellschaft zusammenfassen, die das Ergebnis dieses Erbes und derzeitiger Beiträge sind. Wir müssen uns jetzt kurz der indischen Kirche zuwenden.

Ich habe schon die syrische Tradition erwähnt, mit der die "Thomas Christen" verbunden sind, die bis auf den heutigen Tag im Südwesten Indiens zu finden sind, und diese Tradition wurde in allen Himmelsrichtungen durch Indien getragen, wohin immer sich die abenteuerlustigen syrischen Christen wandten. Bei allen Spaltungen und Streitigkeiten, die unglücklicherweise die syrische Kirche gekennzeichnet haben, bestehen und blühen weiterhin die Hauptmerkmale einer östlichen Christenheit mit echten einheimischen Zügen. Die römisch-katholische Tradition, die die Portugiesen mit sich brachten, besteht unvermindert, und obwohl seit dem 2. Vatikanischen Konzil einige Veränderungen in Liturgie, ökumenischen Kontakten und selbst kirchlicher Kleidung zu sehen sind, bleiben die Hauptelemente, nämlich hierarchische Ehrerbietung, Opfer, Disziplin, selbstloser Dienst, und die römisch-katholische Kirche nimmt beinahe gut die Hälfte der christlichen Bevölkerung des Landes für sich in Anspruch. Die vielleicht neuesten Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche geschahen auf den Gebieten Entwicklung, Sozialarbeit, Bildung und Gesundheitswesen. Mutter Theresa steht als ein Symbol für das Beste in der römisch-katholischen Tradition. Die nicht römisch-katholische Tradition, die mit lutherischen Missionaren, anglikanischen Kaplänen, dem Baptistentrio Carey, Marshman und Ward in Serampore und dem Pädagogen Alexander Duff in Calcutta begann, wird jetzt von einer Schar von Denominationen dargestellt. Erst 1833, nach der Revision der Charta der Ostindischen Gesellschaft, wurde Missionaren aus Übersee freier Zugang gestattet. Die letzten 150 Jahre sahen ein ausgedehntes Netz evangelistischer, pastoraler, pädagogischer, medizinischer, landwirtschaftlich/industrieller und sozialer Arbeit, durchgeführt von den Kirchen und verwandten Institutionen mit Hilfe und Unterstützung aus Übersee. Das Ergebnis all dieser Tätigkeiten ist sowohl gut als auch schlecht für die indische Kirche gewesen. Ein riesiges Stück Pionierarbeit in Bildungs-, Gesundheits- und Sozialarbeit ist geleistet worden. Der Sauer-Teig der Christenheit hat sich ausgebreitet, das Evangelium ist gepredigt worden und eine bedeutende christliche Gemeinschaft ist entstanden. Auf der anderen Seite gehören Kirchenspaltungen, die mit den Missionaren kamen, eine manchmal ungesunde Rivalität zwischen Missionsgesellschaften, die Fremdheit von Theologie und Gottesdienst, die schwächende Abhängigkeit von ausländischen Geldern und eine stark organisierte Kirchenverwaltung zu den Übeln, die nur sehr langsam überwunden werden können. Aber trotz dieser Probleme ist das Wachsen einer starken indischen Kirche, die tief in der Erde verwurzelt ist, eine unverkennbare Realität. Zwei ganz neue Versuche christlicher Einheit sind unternommen worden, und die Kirche von Südindien (1947) und die Kirche von Nordindien (1970) weisen den Weg zu größerer christlicher Einheit. Die Kirche, Schulen und Colleges weisen gute Leistungen auf. In Literatur, Arbeit unter Leprakranken und Behinderten im Gesundheitswesen, bei der Dorfverbesserung, in der Kinderfürsorge und Verbesserung der Stellung von Frauen und Mädchen hat die indische Kirche schon weit mehr getan, als man von ihrer zahlenmäßigen Stärke annehmen könnte. Erst kürzlich sagte Frau Indira Gandhi, unser Premierminister, bei einer öffent-

lichen Versammlung:

"Nach dem Sieg der Europäer brachten manche das Christentum irrtümlich mit der Fremdherrschaft in Verbindung. Trotzdem haben sich viele führende Christen auf breiter Ebene mit nationalistischen Zielen identifiziert. Sie haben eine führende Rolle auf vielen Gebieten nationaler Bestrebungen übernommen und haben sich in dem Hauptstrom unserer nationalen Bewegung befunden... In den letzten beiden Jahrhunderten haben uns christliche Organisationen unschätzbare Dienste geleistet, und sie haben dies mit Verständnis und Hingabe getan. Sie haben wichtige Sozialprogramme angefangen in Bildung, Gesundheitswesen und der Fürsorge für Unerwünschte und Verlassene, Ihr Beispiel ermutigte die Gläubigen anderer Religionen, ähnliche Aufgaben anzugreifen."

Als Erbe des Nachlasses von Ost und West ist die indische Kirche dem Apostel Thomas, Francis Xavier, De Nobili, Christian Frederick Schwartz, William Carey, Alexander Duff, Nilkanth Goreh, Narayan Waman Tilak, Pandita Ramabai, Sadhu Sunder Singh, Chenchiah, Azariah, Devanandan und einer Vielzahl anderer verpflichtet. Wir können heute von einer indischen christlichen Theologie sprechen, wir können einheimische Formen des Gottesdienstes feiern, heute bemüht man sich um Selbstverständnis und Eigenständigkeit der Kirche und um ihre besondere Berufung in der indischen Situation. Darauf müssen wir später noch zurückkommen.

Welches sind heute die wichtigsten Charakteristika der indischen Gesellschaft?

- a) Wir müssen mit ihrem Pluralismus anfangen. Natürlich ist heute jede Gesellschaft in jedem Land pluralistisch, aber in Indien gibt es - abgesehen von den verschiedenen sozialen und politischen Ideologien - die Gegenwart von acht Hauptreligionen der Welt: Hinduismus, Islam, Christentum, Buddhismus, Jainismus, Sikhismus, Zoroastrianismus und Juddaismus. Solch eine Situation schafft Probleme, aber sie kann auch Vielfalt und Bereicherung bedeuten. Angesichts dieser Realitäten, die Präsident Giri kürzlich 'unser nationales Ethos' nannte, werden geistliche Werte niemals vergessen.
- b) Trotz der kulturellen Einheit, die Indien zugrunde liegt, kann man nicht abstreiten, daß Spaltungstendenzen aufgrund von Kaste, Sprache, Region, politischer Ideologie und selbst Religion immer noch eine verheerende Wirkung haben und im Wege dessen stehen, was unser Land nationale und emotionale Integration nennt. Selbst so etwas wie Grenzstreitereien zwischen zwei Staaten fordern ihren hohen Zoll an Leben und Gut.

- c) Die religiöse Toleranz wurde schon erwähnt. Sie kommt zum Teil aus dem monistischen Hindu Pantheismus, der die Manifestierung des Göttlichen in jeder Person und jedem Ding sieht, und zum anderen aus den Religionslehren von Swami Vivekanand, dem von Nehru vertretenen Konzept von 'Koexistenz' und dem, was Dr. Radhakrishnan mit folgenden Worten theologisch ausdrückt: "Wir finden heute in jeder Religion kleine Minderheiten, die über den Horizont ihres eigenen speziellen Glaubens hinausschauen, die glauben, daß religiöse Gemeinschaft möglich ist, nicht dadurch, daß man der ganzen Welt einen einzigen Weg aufzwingt, sondern durch eine allumfassende Erkenntnis, daß wir alle Sucher nach der Wahrheit sind, Pilger auf dem Weg, daß wir alle nach denselben ethischen und geistlichen Maßstäben streben." Es gibt aber auch hinreichend Beispiele, die zeigen, daß diese religiöse Toleranz in vielen Fällen selbst intolerant geworden ist, und jedes Streben nach Einigkeit wird gemißbilligt und verurteilt.
- d) Aber die eben erwähnte Intoleranz hat vorsorglich in der Verfassung der Republik Indien ein Gegengewicht gefunden, in der die Freiheit jedes Staatsbürgers garantiert wird, seinen Glauben zu bekennen, zu praktizieren und zu verbreiten. Bei allen Intoleranzbeispielen, die sich von Zeit zu Zeit ereignen, ist das in unserem Land eine herrliche Freiheit für die Verbreitung von Religion. Das Anwachsen der Religionen, die von Natur aus missionarisch sind, legt deutlich Zeugnis davon ab. Zwischen 1961 und 1971 registrierte die indische Kirche die höchsten Wachstumszahlen, und obwohl viele davon auf Geburten zurückzuführen sind, so haben doch auch Bekehrungen einen erheblichen Anteil an diesem Wachstum.
- e) Uns nicht wohlgesonnene Außenseiter sprechen oft von Korruption und Bestechung in unserem öffentlichen Leben. Wie dem auch sei, es wäre jedenfalls kein Monopol Indiens, und selbst die sogenannten entwickelten Länder haben einige offenkundige Augenblicke gehabt. Aber die verantwortungsbewußten führenden Kräfte unseres Landes sind sich dieser Schwäche bewußt. In einem Land, das so oft und so lange unter Fremdherrschaft gestanden hat, finden Übel dieser Art einen fruchtbaren Boden.
- f) Viele Mißstände in unserer Gesellschaft kann man als Resultat der quälenden Armut ansehen. Es läßt sich nicht bestreiten, daß wir mitten unter uns unglaubliche Armut haben, die sich verschlimmert hat durch ausländische Handelskonkurrenten, durch Selbstsüchtigkeit, Schwarzmarkt und Hamsterei in unserem eigenen Land. Das sozialistische Gesellschaftsmuster, das unser Land sowohl als sein Ideal als auch als das erklärte Programm der Regierungspartei angenommen hat, will die Armut beseitigen.

Unsere Fünf-Jahres-Pläne haben ein Klima wachsender Erwartungen geschaffen, aber aufgrund der schon erwähnten

Handicaps und des furchterregenden Anwachsens der Bevölkerung werden diese Erwartungen viel Zeit bis zu ihrer Erfüllung brauchen. Aber die Armen und Hartbedrängten finden es schwer, zu warten, und daher kommen Unruhe und eine Vielzahl von Protesten, und diese wiederum verlangsamen den Fortgang der Entwicklung.

- g) Ich will noch einen einzigen Zug und Trend in der indischen Gesellschaft erwähnen. Das Land schuldet den Engländern, daß es mit der Außenwelt in Kontakt gekommen ist. Aber erst in den letzten Jahren ist der Geist des Internationalismus wirklich in unser Land eingedrungen, und dies werden wir immer Mahatma Gandhi und Pandit Nehru schuldig bleiben. Der Letztere drückte es in seiner 'Entdeckung Indiens' so aus:

"Indien wird sich selbst wiederfinden, wenn die Freiheit neue Horizonte eröffnet, und dann wird die Zukunft Indien mehr faszinieren als die nahe Vergangenheit der Frustration und Demütigung. Indien wird mit Vertrauen vorwärtsgen, in sich selbst verwurzelt und doch bereit, von anderen zu lernen und mit ihnen zusammenzuarbeiten."

Diese gute Kombination von Patriotismus und Internationalismus hat Indien sich jetzt zur Aufgabe gesetzt, und sie besteht in einer Politik der Nichteinmischung und dem Bemühen, das Gebiet des Friedens auszuweiten. Der Geist von Panchsheel (die fünf Prinzipien der Koexistenz) ist ein Bestandteil unseres sozialen und politischen Denkgefüges geworden, obwohl engstirniger Nationalismus und militante Hindu Ideologie noch nicht aufgehört haben, den Kopf zu heben.

In Perspektive und Kontext dieser Faktoren in der indischen Gesellschaft müssen wir die Rolle der indischen Kirche bedenken.

- 1) Antwort auf den Pluralismus: Die indische Kirche ist herausgefordert, zwei Wahrheiten über religiöse und ideologische Verschiedenheit in der indischen Gesellschaft zu begreifen. Die eine, daß diese Verschiedenheit in diesem Land wie überall sonst bleiben wird und man damit loben muß. "Die Landkarten mit verschiedenen Farben für verschiedene Religionen und Denominationen sind vorbei." Die zweite, daß solch eine Situation die notwendige Heilung für unsere verwässerte Christenheit ist. In diesem Kontext wird die Kirche auf ihre wahren Quellen zurückgeworfen. Die Kirche muß die Kirche sein. Dies macht eine drastische Neubesinnung nötig, und eine Erneuerung, die nur von oben kommen kann.

Aber Erneuerung und Antwort müssen zusammengehen. Ausgiebige Innenschau ohne Blick nach draußen ist genauso gefährlich und sinnlos wie übertriebene Extrovertiertheit ohne innere geistliche Tiefe. Pluralismus ist eine Einladung zu freundlichem und schöpferischem Dialog mit Männern und Frauen anderer Glaubensrichtungen und anderer Ideolo-

gien. Sie ruft die Kirche auf, eine dynamische Minorität zu sein, eine dienende Gegenwart, die ihren Glauben an den Diener-Herrn bekennt.

- 2) Beitrag zur Integration: Auch hier ist die Kirche in erster Linie herausgefordert und beschämt über ihre eigenen Spaltungen und die Spaltungen innerhalb der Denominationen. So wie sie jetzt ist, vermittelt die Kirche nicht das Bild einer einigen Familie. Aber wenn die Kirche das ist, wozu sie bestimmt ist, dann ist sie die umfassendste und integrierendste Kraft. Gott sei Dank, daß man tatsächlich das Versprechen solch einer integrierten Gemeinschaft als einen Vorgeschmack in vielem des kirchlichen Lebens und Zeugnisses sehen kann. Die meisten christlichen Gemeinden und Institutionen demonstrieren wirklich die Wahrheit, daß es in Christus "keinen Unterschied gibt zwischen Juden und Griechen, zwischen Knechten und Freien, zwischen Männern und Frauen." (Gal. 3,28) Der Dienst der Versöhnung ist eine der ersten Pflichten der Kirche. Die indische Situation fragt nach einer kontinuierlichen Ausübung dieser Pflicht.
- 3) Verkündigung von religiöser Koexistenz und Synkretismus: Ich habe darüber schon etwas in Zusammenhang mit den Überlegungen zum Pluralismus gesagt. Indisches Wesen kann den ausschließlichen Anspruch irgendeines religiösen Glaubens nicht akzeptieren. Zur gleichen Zeit gibt die indische Verfassung dem Staatsbürger das Recht, seinen Glauben zu verbreiten. Diese Verbreitung beinhaltet sowohl die Möglichkeit der öffentlichen Verkündigung als auch der Annahme. Auch ist Wahrheit, sei sie religiös, wissenschaftlich oder philosophisch, von Natur aus missionarisch. Zu ihr gehört die Hoffnung auf Annahme, solange wie die indische Kirche die biblische Wahrheit anerkennt, daß Gott nirgends ohne einen Zeugen geblieben ist, daß Wahrheit, weil sie eine göttliche Offenbarung und nicht eine menschliche Erfindung ist, immer in Demut geteilt werden muß, da gibt es kein Zögern mehr, die Wahrheit in Jesus Christus zu verkündigen. Jesus ist kein Monopol der christlichen Kirche. Die indische Gesellschaft hat tiefe Ehrfurcht vor ihm. Viele, die nicht der indischen Kirche angehören, schreiben ständig über ihn und interpretieren ihn. Und braucht nicht die indische Kirche eine indische Interpretation Christi?
- 4) Angesichts der Charakterkrise: Unsere nationalen Führer haben von Zeit zu Zeit ihre Sorge darüber zum Ausdruck gebracht, daß es in unserem öffentlichen Leben so viel Böses gibt. Wie ich schon früher gesagt habe, ist das kein spezieller Charakterzug der indischen Gesellschaft, und keine religiöse oder säkulare Gemeinschaft innerhalb eines Landes ist Bösem gegenüber immun. Das zeigt nur, daß es auf menschlicher Ebene kein unfehlbares Heilmittel gegen die menschliche Sündhaftigkeit zu geben scheint. Keine Gesetzgebung, keine Regierungsveränderung ist diesem Problem angemessen. Studdert Kennedy meinte schon vor langer Zeit, daß Gesetz-

gebung und Regierungveränderung nur bedeutet, daß wir an die Stelle der einen Sünderschar eine andere setzen.

Die christliche Kirche kann nicht für ihre Mitglieder Vollkommenheit beanspruchen. Aber sie hat in Christus und seinen Lehren alle Mittel, dieser Herausforderung zu begegnen. Es war ein Hindu Philosoph in Indien, der sagte: "Es gibt einen moralischen Drehpunkt im Universum, um den sich das beste Leben in Ost und West zu drehen scheint. Dieser Drehpunkt ist Jesus Christus." Sowohl der indischen Kirche als auch der indischen Gesellschaft sagt Jesus immer wieder: "Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben."

- 5) Das Tragen der Last der Armut: Die Bibel als ganze und die Lehren Jesu sind nicht gegen Wohlstand an sich, aber sie stehen auf jeden Fall auf der Seite der Armen. Beim Propheten Jesaja lesen wir: "Der Geist des Herrn ist bei mir, weil er mich gesalbt hat, das Evangelium den Armen zu verkündigen." Jesus selbst gebrauchte dieses Zitat, als er sein Programm in der Synagoge in Nazareth ankündigte (Luk. 4,18). Zu den Armen sagt er: "Solig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer" (Luk. 6,20). Aber beißende Armut wird nirgendwo gepriesen.

Die Bibel sagt aber, daß die Vernichtung der Armen ihre eigentliche Armut ist, und bei dieser Armut ist offensichtlich Elend gemeint. Sicherlich ist Jesus in Armut geboren und aufgewachsen. Er hatte keinen Ort, sein Haupt niederzulegen. Aber er war nicht in Elend. Drei Dinge kann man in seinem Leben und Lehren deutlich ablesen, die die indische Kirche im Hinblick auf die Armut in unserem Land lernen muß. Einmal, die Liebe zur Einfachheit in Lebensstil und kirchlicher Organisation. Zweitens, Beistand zu leisten den Armen in ihrem Kampf um ein Lebensniveau, das der Würde des Menschen als einer Schöpfung Gottes Rechnung trägt. Dafür gibt es ein hervorragendes Beispiel in der Gestalt von C.F. Andrews, den Indien stolz 'den Bruder der Armen' nennen konnte. Drittens, eine Bewegung von oben nach unten und eine Bewegung von unten nach oben muß in Gang kommen. Der westlichen Art von Verrücktheit, nämlich dem sogenannten Lebensstandard, sklavisch nachzueifern, ist der Tod. Entwicklung im falschen Sinn kann Unterentwicklung bedeuten. Unser Herr hat uns gewarnt, wie schwer es für den Reichen ist, in das Reich Gottes zu kommen. Wahre Entwicklung heißt Wachstum an Weisheit und Format und Annehmbarkeit bei Gott und Mensch. Das Ideal ist herrlich in den Sprüchen Salomos porträtiert (Kap. 30, 7-9): "Zweierlei bitte ich von dir", betet der Schreiber, "das wollest du mir nicht verweigern, ehe denn ich sterbe: Falschheit und Lüge laß ferne von mir sein; Armut und Reichtum gib mir nicht; laß mich aber mein Teil Speise dahinnehmen, das du mir beschieden hast; ich könnte sonst,

wenn ich zu satt würde, oder zu arm, verleugnen und sagen: Wer ist der Herr? und mich an dem Namen meines Gottes vergreifen."

All dieses wird Engagement in Politik, Wirtschaft und Sozialarbeit auf allen Ebenen bedeuten. Dr. Vissert 'Hooft, der frühere Generalsekretär des Weltrates, sagt: "Ob wir den Mond erreichen (dies wurde geschrieben, bevor der Mond erreicht wurde), ist ganz unwichtig im Vergleich zu der Frage, ob wir menschlichen Wesen helfen werden, zu leben, und so zu leben, wie menschliche Wesen leben sollen. Wir dürfen nicht eher ruhen, bis wir konkret gezeigt haben, daß wir an die große Verheißung glauben, daß die Hungrigen mit Gütern gefüllt werden."

- 6) Förderung des Strebens nach Einheit der Menschheit: Die Welt ist zu einer Nachbarschaft geworden. Sie muß aber noch zu einer Bruderschaft gemacht werden. Indien hat das hohe Ziel einer Gesellschaft entdeckt, 'wo der Sinn ohne Furcht ist und der Kopf hoch gehalten wird.... ..wo die Welt nicht in Stücke gebrochen ist durch enge Häusermauern', und Indien entdeckt langsam, daß diese Mauern nicht der Himalaya oder der Indische Ozean sein müssen. Indien entdeckt seine Bestimmung und seinen Ruf inmitten des Einvernehmens der Nationen. Bei dieser Hoffnung muß die indische Kirche eine bescheidene, aber bedeutsame Rolle spielen, weil die Kirche eng mit Ökumenismus verbunden ist, und ökumene heißt die ganze bewohnte Erde. Mehr als das, der Herr der Kirche hat mit dem ganzen Universum zu tun.

In Christus ist nicht Osten noch Westen,
In ihm kein Süden, kein Norden;
Aber eine große Bruderschaft der Liebe
Über die ganze weite Welt hinweg.

Die indische Kirche mit all ihren Schwächen und Spaltungen ist tatsächlich die einzige Organisation, die diese Wahrheit demonstriert, und sie muß deshalb dabei eine wichtige Rolle spielen, der indischen Gesellschaft die weltweiten Dimensionen des Reiches Gottes vorzuhalten. Ich greife die Worte von Bernard Lucas auf, der sagt, daß die indische Kirche 'den Geist Christi mit dem Geist Indiens vermählen muß, damit dieser glücklichen Vereinigung ein wahrer christlicher Nationalismus und eine wahre nationale Christenheit entspringen möchte, die dazu verhelfen sollen, Indien auf einen der vorderen Plätze im Dienste Gottes und der Menschheit zu heben'.

Die Identitätskrise der indischen Kirche

Ein Aufsatz von Reinhard Hummel in "Evangelische Missionszeitschrift", November 1972

1. Gemeinde Jesu Christi oder kastenähnliche Gruppe
2. Kommunale Herrschafts- oder kirchliche Dienststruktur
3. Ausgehaltene Kommunität oder dienende Kirche
4. Ghettoexistenz oder Selbstvertrauen
5. Die Besonderheit der christlichen Kommunität
6. Die Krise des missionarischen Selbstbewußtseins
7. Indisierung und Enthinduisierung
8. Die Erneuerung des kirchlichen Lehramtes
9. Finanzielle Selbständigkeit und Sauberkeit

Wie sehen kritisch beobachtende indische Christen ihre eigene Kirche?

Anhand von indischer Literatur aus den Jahren 1959-1971 und aus eigenen Erfahrungen, besonders in und mit der Jeypur-Kirche, berichtet der Autor über das Selbstverständnis der indischen Kirche. Ihm zufolge ist es quer durch alle Kirchentümer von kritischen Fragen nach der Aufgabe der Gemeinde in der von hinduistischer Religiosität geprägten Umwelt bestimmt. "Wozu die Kirche in Indien eigentlich da ist", diese Frage erzeugt "Unsicherheit hinsichtlich ihres eigentlich Wesens, Auftrages und ihrer rechten Gestalt."

1. ^{lex 4} "Es ist vornehmlich der widersprüchliche Charakter der indischen Kirche als Gemeinde Jesu Christi einerseits und kommunaler Organisation ('community') oder kastenähnlicher Gruppe andererseits", der die die Kirche vor ein unlösbares Dilemma stellt. Entweder Wahrung des status quo als einer tolerierten religiösen Minderheit oder volle Kirchwerdung und Übernahme der ganzen Verantwortung für Zeugnis und Dienst. Die indische Gesellschaft, die gegen den Willen der Regierung eine Gesellschaft der zwar ungesetzlichen, aber wirksamen 'Apartheid' ist, wehrt sich gegen das Evangelium wie gegen andere fremde Elemente durch Isolierung und Ghettosierung; und sie erwartete von den solcherart 'akzeptierten', daß sie eben diese 'Apartheidsgesellschaft' nicht stört - z.B. durch das Evangelium von der schrankenlosen Liebe Gottes.

2. ^{lex 4} Wegen der Isolierung der Christen innerhalb der indischen Gesellschaft "spielt sich das politische Leben der Christen innerhalb der Kirche ab, und seine Exponenten und Akteure sind überwiegend die Geistlichkeit". Indische Kirchenführung ist "ständig von Fragen der Machtstruktur... und von Prestige- und Postenerwägungen absorbiert". All dies ist umso gefährlicher, als die Kirche die umfangreichen ausländischen Missions- und sonstigen Gelder verwaltet und verteilt - und damit mehr auf das Wohlwollen von (ausländischen) Spendern als auf die Verantwortung und Mitarbeit der Gemeinden im Lande angewiesen ist.

→ Text
 3. Besonders im Rahmen des Nationalen Christenrates werden Kritiken an der Unbeweglichkeit der indischen Kirche und der Wille zur Reform laut. Hummel nennt folgende Reformziele: Selbstvertrauen, Vertrauen in die eigenen Kraftquellen, Solidarität der indischen Kirchen untereinander, dienende Anteilnahme am Gewick der ganzen Nation, neues Selbstverständnis als dienende und verwandelnde Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu.

Dem aber stehen die "vested interests", die "übertragenen Privilegien" der kirchenleitenden Gremien entgegen. Um die "vested interests" willen werden alte Strukturen und Institutionen beibehalten, die ihren Sinn als notwendige Dienste verloren haben, und die nun zum Selbstzweck geworden sind. Viele kirchenleitende Männer finden ihre Wichtigkeit in den Komitees, Leitungsgremien usw. bestätigt, denen sie angehören und die sie beschäftigt halten.

Die Chancen des Dienstes der Gemeinde liegen heute in der Zusammenarbeit mit staatlichen und gesellschaftlichen Organisationen in der Beratung der Gemeindeglieder.

Noch scheint die indische Kirche hiermit geistig und geistlich überfordert. Das Fehlen einer eigenen Konzeption und einer von westlichen Kirchen und Missionsgesellschaften und ihren Geldern unabhängigen Führerschaft "schafft" einen geistigen Hohlraum, in den Cliquen- und Vetternwirtschaft, Postenjägerei, ständige Beschäftigung mit Finanz- und Personalfragen" einströmen kann.

So wie (die Missionsgesellschaften) für das Zustandekommen dieser Zustände ~~sind~~ (die Missionsgesellschaften) auch für ihre Überwindung verantwortlich, "und sie haben kein Recht, untätig auf ihre eine Initiative der indischen Partnerkirche zu warten".

Schlüsselfigur und Hauptleidtragender in diesem Dilemma ist der indische Kirchenführer. Gegenüber den Geldgebern "muß er sich unerfüllbaren westlichen Maßstäben von Tüchtigkeit, Genauigkeit und Treue unterwerfen. Selbst mit einem oft armseligen Gehalt ausgestattet, muß er Riesensummen verwalten". "Die Zeit ist gekommen, in der die Kirchen selbst entscheiden müssen, ob sie weiterhin Verteilungsstellen für ausländische Wohltäter sein oder... versuchen wollen, zum gemeinsamen Kampf für die Neugestaltung der indischen Gesellschaft beizutragen. Die Kirche in Indien ist zur Armut und zur Teilhabe an der Armut ihres Volkes gerufen und dazu, eine Diener zu sein auf den Spuren ihres Meisters." ("The Indian Church", 1971).

→ Text
 4. Drei Eigenschaften entscheiden die Schwäche indischer Kirche: Geringe Zahl, kulturelle Rückständigkeit und geistliche Armut. Sie sind auch Ursachen für ihre Ghetto mentalität. Rückzug auf christliches Schulwesen (auch wenn es die Möglichkeiten der Kirche übersteigt) anstelle von geistlicher Hilfe für christliche Schüler in nichtchristlichen Schulen, Hochspielen von Schwierigkeiten der Minderheitssituation zur "Christenverfolgung" und mangelndes Selbstvertrauen machen aus Trägern einer befreienden Botschaft eine hilflose Gruppe rückwärts und nach dem Ausland gerichteter Christen. Existenzangst der Kirche, Hilfe von ausländischen Kirchen, Mißtrauen der Umwelt und mangelnde Offenheit gegenüber der Gesellschaft bilden einen Teufelskreis, aus dem auszubrechen nur größeres Selbstvertrauen vermag.

Die Besonderheit der christlichen Kommunität

Dieses Selbstvertrauen kann nur aus dem Glauben an Jesus Christus und dem **e i n e n** Gott kommen. Ist dies aber in der religiös gesättigten Welt Indiens nicht nur ein "außergewöhnlicher religiöser Anspruch" ganz "gewöhnlicher" Menschen (so Dr. Radhakrishnan)? Viele indische Christen "nehmen an den verschiedenen Formen nicht-christlicher Riten teil". Sie haben auch die allgemein üblichen moralischen Maßstäbe. "Die indische Kirche hat die schwere Aufgabe noch vor sich, glaubhaft zu verkündigen und vorzuleben, daß das **E**vangelium mehr **i**st als die Verkündigung einer neuen, überdies vom Westen importierten Gottheit..."

Die Krise des missionarischen Selbstbewußtseins

In einer Umwelt, die jede Religion nur als Ausprägung der **e i n e n** wahren Religion kennt, hat es christlicher Glaube schwer, sich darzustellen - besonders, wenn er sich selbst als Religion versteht.

In Indien, das beispielsweise die Wirksamkeit der Bergpredigt mehr durch den gewaltlosen Befreiungskampf Gandhis als durch das Leben und die Verkündigung der Kirche kennenlernte, ist der Hinweis auf die erneuernde Kraft des Evangeliums keine Empfehlung für die Christen, sondern eher eine Warnung vor ihnen, die sich mit ihren eigenen Problemen und Schwierigkeiten mehr beschäftigen als mit den Nöten und Freuden ihrer nichtchristlichen Mitbürger. Wo christliche Gemeinde zur Kaste neben anderen wird, ängstlich auf die Wahrung ihrer Grenzen bedacht, kann sie nicht mehr missionarisch wirksam sein.

Indisierung und Enthinduisierung

Unter dem Stichworten "Indisierung und Enthinduisierung" sieht Hummel die Chance der indischen Kirche, ihre Identität (wieder) zu finden und ihren Auftrag in Angriff zu nehmen. "Indisierung" meint die Befreiung von "westlichen" Formen der Kirche, "Enthinduisierung" die Befreiung von Unterwanderungen und Überwucherungen des Evangeliums. Hier gilt es, Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden, "Gesetz" und "Evangelium" als Verhaftung an die Religion bzw. als Befreiung von ihr zu erkennen. Vier Mißverständnisse (das Gesetzliche des Evangeliums, das kommunale der Kirche, das emotionale der Gottesdienste, das kultische des kirchlichen Amtes) sind zwar nicht spezifisch indisch, hier aber besonders schwer zu überwinden. Hierfür nennt Hummel zwei Voraussetzungen: Die "Erneuerung des kirchlichen Lehramtes" und "finanzielle Selbständigkeit und Sauberkeit".

Die Erneuerung des kirchlichen Lehramtes

Die oft schlechte Ausbildung der Pastoren und Evangelisten, der niedere Bildungsstand der Gemeindeglieder (oft Analphabeten) sind ein schweres Hindernis der kirchlichen Arbeit - noch mehr aber "die fast ausschließliche Beschäftigung der kirchenleitenden Gremien mit Finanz- und Personalproblemen". So fehlt es am Kontakt

der Kirchenleitungen mit den Gemeinden, die zwar "einmal von der Botschaft ergriffen- soviel zu *ihrer* Ausbreitung beigetragen haben", in denen aber "ohne grünes Licht von oben kaum etwas angepackt wird".

Theologische Erkenntnisse und Einsichten - und zwar nicht westlich vorgeformt- müssen in Indien selbst gewonnen und in die Gemeinden vermittelt werden. Die ganze Fülle des biblischen Zeugnisses, einschließlich der die Kirche in ihrem So-Sein infragestellenden prophetischen und epistolischen Texte, ist für die Gemeindepredigt zu erschließen. "Ohne ein erneuertes Lehramt ist die Kirche nicht für die Aufgaben der Zukunft ausgerüstet."

Finanzielle Selbständigkeit und Sauberkeit

Über das "Mißverhältnis zwischen ausländischen Mitteln und Eigenleistung der Gemeinden" möchte Hummel am liebsten schweigen, kann es aber nicht, denn es sei "in den letzten Jahren nicht nur nicht besser, sondern...viel schlechter, ja katastrophaler geworden". Sicher ist die Armut der indischen Christen ein Grund, sie zu unterstützen; aber es gibt Beispiele ebenso armer Kirchen, die sich selbst unterhalten. Gerade von kompetenter indischer Seite wird "verstärkte Selbsterhaltung... nicht isoliert und als Selbstzweck angesehen, sondern als notwendiger Bestandteil der Heranwachsenden der Kirche zur geistlichen Reife, zum vollen Maß der Fülle Christi."

Drei Maßnahmen schlägt Hummel vor, die die finanzielle Selbständigkeit der indischen Kirchen erreichen helfen:

- a) "Produktive Verwendung", nämlich gewinnbringende Anlage eines Teiles der ausländischen Hilfsmittel unter strenger Kontrolle der Kirche selbst; dies führt dann allmählichen "Vermindeung überseeischer Geldmittel".
- b) "Einübung in treue Haushalterschaft" ist die Aufgabe, die vor Kirchenleitungen wie vor Gemeinden und einzelnen Christen steht. Indiens Christen müssen lernen, daß ihre Gaben die finanzielle Basis ihrer Kirche sein und daß diese Gaben sparsam ausgegeben werden müssen. Ihre Verwendung bis ins Kleinste durchschaubar vor den Gemeinden zu verantworten.
- c) "Sauberkeit der Finanzverwaltung". Die Versuchungen der Armut gegenüber dem Geld sind für uns kaum zu verstehen, da wir elementare Not nicht kennen. Verschuldung, Erpressung, Untreue sind Stichworte, die hier erscheinen. Indiens Christen müssen die Grundlagen der Buchhaltung und Kassenführung lernen, wenn sie die volle Verantwortung für ihre Finanzen übernehmen sollen. Sie müssen lernen, Mißstände der Verwaltung zu sehen und beim Namen zu nennen. Sie müssen lernen, Geld als gute Gabe Gottes zu sehen und entsprechend mit ihm umzugehen.

Schlußbemerkung: Ich habe in diesem Aufsatz viele Probleme unserer eigenen Kirche wiedergefunden. Vielleicht kann uns das intensive Mitdenken mit den indischen Kirchen Lösungswege für unsere eigenen Aufgaben in unserer Umwelt zeigen!

EPD Dokumentation vom 5.11.73

Das folgende Referat von Dr. Hummel wurde auf der Sitzung des Deutschen Evangelischen Missionstages vorgetragen.

Pastor Dr. R. Hummel, Breklum

Gottes gute Botschaft für den ganzen Menschen in Indien

I. Der indische Subkontinent gilt im Westen seit längerem als ein besonderes Paradebeispiel für die Problematik der Entwicklungspolitik. Häufig ohne große Sympathie werden bestimmte Symptome recht willkürlich zusammengestellt: Altersheime für heilige Kühe und Slums für Menschen in überbevölkerten Großstädten, eine fast 30prozentige Bevölkerungszunahme in den letzten 10 Jahren, aber nur langsames Wachstum der Getreide- und Industrieproduktion, ein mit 70% fast gleichbleibendes Analphabetentum, hohe Auslandsschulden, dabei aber auch hohe Verteidigungsausgaben, allerlei Korruption und sehr viel Bürokratie, dieses Ganze die größte parlamentarische Demokratie der Erde, ein „soft state“ (milder Staat), gern unvorteilhaft mit der kommunistischen Disziplin und wirtschaftlichen Unabhängigkeit Chinas verglichen. Inmitten einer Gesamtbevölkerung von fast 550 Millionen knapp 3% Christen, geographisch sehr ungleich verteilt, in einigen Bundesländern kaum spürbar, im neugegründeten Bundesland Meghalaya eine Mehrheit von fast 95%. Und wichtiger als die Zahlen die Frage, ob diese Minderheit von Christen eine Botschaft hat, die für die Entwicklung des Subkontinentes wegweisend sein kann.

Unser Thema spricht von der guten Botschaft für den ganzen Menschen in Indien. Damit ist das, worum es in der Diskussion seit Bangkok geht, nur ungenau beschrieben. Die Denkschrift über Entwicklungsdienst der Kirche stellt mit Recht fest, daß trotz mancher Einseitigkeit die ganze protestantische Missionsbewegung, wenn nicht immer in der Theorie, so doch in der Praxis, auf den ganzen Menschen gerichtet war (siehe dort S. 10 - 11). Schon genauer beschreibt der Kommentar zum Dokument der äthiopischen Kirche Mekane Yesus über „die Wechselbeziehung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der menschlichen Entwicklung“ die Problematik, wenn er von einer „größeren, weitergezogenen Ganzheit“ spricht, nämlich der Ganzheit der Gesellschaft und ihrer Strukturen, in die das Individuum eingebettet ist. Es geht bei unserem Thema also um die Frage, welches die Botschaft an den in mancherlei gesellschaftlichen Zwängen lebenden Menschen in Indien ist, welche individuellen und gesellschaftlichen Formen des Unheils ihn in seinem Menschsein bedrohen und was wir tun können, damit nicht nur ihm und seinem Hause Heil widerfährt, sondern dieses Heil auch in den gesellschaftlichen Strukturen wirksam wird.

Nun zeigt das Beispiel Indiens - übrigens wie schon das NT - daß man Zeugnis und Dienst, Mission und Entwicklungshilfe nicht von einander scheiden kann, daß man das Wort an den geistig-individuellen Bereich und die Tat an das leiblich-gesellschaftliche Dasein des Menschen gerichtet sieht. In weiten Teilen der indischen Kirche wird zum Kranken immer noch zuerst der Pastor oder der Evangelist gerufen, um ihm mit Wort und Gebet zu helfen, denn krank ist der ganze Mensch. Auch Heilungsbewegungen, in Indien nicht selten, legen von dieser Einsicht Zeugnis ab. Umgekehrt

unter

kann ein Arbeitsbeschaffungsprogramm u.U. mehr als viele Predigten Menschen Selbstachtung und ein Gefühl für ihre Würde wiedergeben, und ihnen helfen, wieder Vertrauen zu fassen. Die Verkündigung hat auch immer die leiblich-soziale, die Diakonie und Entwicklungshilfe auch die spirituelle Dimension im Blick.

Werfen wir einen Blick auf die indische Missionsgeschichte und Kirchengeschichte, verdienen jene Wirkungen der Verkündigung von Jesus Christus unsere besondere Aufmerksamkeit, die sich nur in soziologischen Kategorien verständlich machen lassen. Es waren ja zum größten Teil die Unterprivilegierten, die religiös und sozial Deklassierten, die - oft in den sogenannten mass movements - in die Kirche drängten, ergriffen von der Botschaft vom Retter der Verlorenen, Ausgestoßenen, Unreinen und Verachteten. Sie wurden Christen und werden es bis heute, nicht nur, um in den Himmel zu kommen, wie überhaupt indische Konvertiten zum Christentum oft nicht primär von der individuellen Heilsfrage bewegt sind, weil die Kirche der einzige Ort war, wo sie von Gott und den Menschen angenommen und sogar in die Tischgemeinschaft aufgenommen wurden. Dieses indische Gegenstück dazu, daß auch Zachäus ein Sohn Abrahams ist, ist im indischen Kontext von besonderer Bedeutung gewesen.

Man kann diesen Tatbestand gewiß auch so deuten, daß die Deklassierten, denen nur außerhalb oder unterhalb des Kastensystems ein Platz zugewiesen war, sich dieser Stellung durch die Flucht aus dem Hinduismus entziehen wollten, sei es zum Christentum, sei es später unter Leitung Dr. Ambedkars zum Buddhismus. Und dennoch war die Hinwendung zum Christentum nicht nur ein Mittel zum Zweck. Es gibt eine vorgegebene Affinität (chemische Verwandtschaft) zwischen dem Suchen nach Menschenwürde und der guten Botschaft, zwischen Heil und Humanisierung, um es mit M. M. Thomas modern auszudrücken. Er beschreibt, wie überwiegend konservativ-evangelikal ausgerichtete Missionare „Träger einer sozialen und kulturellen Humanisierung wurden; indem sie mit dem Evangelium zu den kastenlosen gingen, veränderten sie die geistigen Fundamente der dem Kastensystem innewohnenden Strukturen. Heil in Christus wurde die Stelle einer neuen menschlichen Gemeinschaft zumindest im religiösen Gottesdienst und dem Sakrament der Heiligen Kommunion.“ Missionare hätten sich zu jener Zeit manche Zweifel und Verdächtigungen der Bekehrungsmotive sparen können, wenn sie sich klargemacht hätten, daß die Idee des Humanen eine theologische Kategorie ist. Die Bedeutung dieses Aspektes ist mir mehr als einmal aus dem Munde schlichter indischer Christen -erster Generation und aus alten christlichen Familien - bestätigt worden, wenn sie nicht ganz unreflektiert sagten: Das Evangelium hat uns zu Menschen gemacht, und andere werden wir auch noch zu Menschen machen. - Zu diesem neu gefundenem Menschsein mag Lesen- und Schreibenkönnen, Tragen ordentlicher Kleidung und manches mehr gehören, das uns noch peripher erscheint. Aber sein Herzstück ist die Befreiung von dem niederschmetternden Gefühl sozialer Inferiorität (Minderwertigkeit) und Unreinheit - dies bei den Unberührbaren überwiegend - und die Befreiung aus sozialer und kultureller Entfremdung und die Entdeckung der eigenen Identität, - so überwiegend bei den Adivasis. So erweist sich in der indischen Missions- und Kirchengeschichte die humanisierende Wirkung der biblischen Botschaft.

Man kann nicht behaupten, daß es dabei immer ganz unproblematisch zugegangen sei. Die Anfänge der katholischen Missionsarbeit in Chota-Nagpur scheinen mehr einer Landreformbewegung gähnelt zu haben, und aus der jüngeren Zeit ist das Beispiel der Stämme der

III

Nagas und Mizos an der Nordostgrenze Indiens bekannt. Neben einer äußerst erfolgreichen Missionsarbeit seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hat es dort in jüngerer Zeit politische Separationsbestrebungen gegeben. Für den militanten Hinduismus bis in Regierungskreise hinein sind die Nagas und Mizos das abschreckende Beispiel für die angeblich antinationalen und separatistischen Auswirkungen christlicher Missionsarbeit geworden. Wohl zu Unrecht, denn im Grunde sind Annahme des christlichen Glaubens und politische Separation alternative Wege der Identitätsfindung und Emanzipation. Dennoch bleibt mir das Wort eines nachdenklichen Mizos in Erinnerung, daß etliche seiner Stammesgenossen die alttestamentliche Geschichte der Befreiung Israels aus der Knechtschaft wohl etwas zu wörtlich mißverstanden hätten. In diesen Beispielen spürt man die Brisanz (Sprengkraft) des Befreiungs- und Emanzipationsmotivs und die Notwendigkeit, neue Kategorien zu erarbeiten, um den schmalen Grat zwischen weltfremdem Spiritualismus und politischem Messianismus in den Umbrüchen unserer Zeit nicht zu verfehlen.

Ich lege das so ausführlich dar, weil uns die Schwierigkeit deutlich werden muß, einem indischen Christen einzureden, daß die Worte Heil und Humanisierung theologische Alternativprogramme oder gar einander ausschließende Positionen bezeichnen können. Das würde der Erfahrung der indischen Christenheit widersprechen. Der sich selbst entfremdete Mensch wird dadurch zum Menschen, daß ihn einer als Mensch anredet und annimmt. Selbst Saral K. Chatterjee, der über die gesellschaftsverändernde Kraft des Christentums sowie jeglicher Religion überhaupt skeptisch denkt, hat geäußert: „Tatsächlich ist der Beitrag des Christentums in diesem Gebiet genau dieser, daß es zum Menschen als Menschen gesprochen hat, obgleich die übermittelte Botschaft selbst keine direkte Beziehung zu revolutionärer Veränderung in den Strukturen der Gesellschaft gehabt hat.“ Auf diesem Hintergrund gesehen, könnte Humanisierung das Stichwort sein, das die durchlaufende Kontinuität in der Verkündigung der guten Botschaft an die entrechteten Bevölkerungsschichten Indiens einst und jetzt bezeichnet.

Es ist nicht entscheidend, ob frühere Missionargenerationen ihre Arbeit so verstanden haben. Das Wort Gottes besitzt seine eigene Dynamik, unabhängig von unseren Absichten. Im Kontext des indischen Gesellschaftssystems jedenfalls ist die Botschaft von der Liebe Jesu für die Verlorenen als Botschaft der Humanisierung „angekommen“ und aufgenommen worden.

Darin liegt freilich auch Grenze und Schwäche der Missionsarbeit in Indien. Sie hat den festen Kern des Hinduismus, nämlich die Masse der Kastenhindus nur angekratzt. Sie ist den Geruch nicht losgeworden, die Religion für die Niedrigstehenden zu sein. Aber das ist, recht verstanden, nicht das Schlechteste, was man über die christliche Botschaft sagen kann, und außerdem gibt es Anzeichen dafür, daß sie aus den unteren Schichten nach oben drängt. Bischof Andawdarao Samuel hat von einer Bewegung zu Jesus Christus unter den Kastenhindus in Andhra Pradesh berichtet. Viele Kastenhindus haben die humanisierende Wirkung des christlichen Glaubens im Leben der Kastenlosen bemerkt und möchten nun auch selbst diesen Herrn Jesus Christus kennenlernen. So ist eine Bewegung entstanden, die Bischof Samuel als Familienbewegung und Laienbewegung bezeichnet. In Andhra ist das Evangelium also dabei, die Barriere zwischen Kastenlosen und Kastenangehörigen zu überspringen. Das ist heute in der heutigen gesamtindischen Situation eine Ausnahme. Es ist aber auch ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Geschichte der Ausbrei-

IV

tung der Botschaft in Indien nicht zu Ende ist. Was über die Motive der Kastenlosen und Adivasis für die Annahme des christlichen Glaubens gesagt wurde, könnte von gewissen hinduistischen Kreisen als Bestätigung ihrer missionsfeindlichen Propaganda verwendet werden. Sie haben seit langer Zeit das Zerrbild des Reischristen gemalt, der ausschließlich um materieller Vorteile willen den angestammten Hinduglauben verrät. Ich habe sonst vernünftige und gebildete Hindus allen Ernstes behaupten gehört, es gäbe in ganz Indien keinen Christen aus Überzeugung, keinen, der wüßte, was wahre Religion ist.

Das ist die missionsfeindliche Einstellung, die in den sog. Religionsfreiheitsgesetzen in Orissa, Madhya Pradesh und neuerdings auch Gujerat politische Gestalt angenommen hat. Entgegen irreführenden Darstellungen bis hinein in die seriöse kirchliche Presse verbieten diese Gesetze den Glaubenswechsel als solchen nicht, wohl aber stellen sie die Anwendung von Gewalt, Verführung und betrügerischen Machenschaften zu diesem Zweck unter Strafe. Dabei wird unter Verführung (Inducement) jedes Angebot von Gaben und jede Gewährung von ~~materiellen oder sonstigen Vor-~~ materiellen oder sonstigen Vorteilen verstanden. In der Praxis gibt dieser Gummiparagraph den Behörden einen weiten Spielraum für willkürliche Verdächtigungen und Einschüchterungen und stellt die christlich verstandene Einheit von Zeugnis des Glaubens und Dienst der Liebe in Frage.

Im Zusammenhang mit dem Thema der Humanisierung ist wichtig, daß diese Gesetze von einem rein spiritualistischen Verständnis von Religion ausgehen, für das erstens jeder Wechsel der äußeren Religionsform belanglos und darum zu verwerfen ist, und das zweitens vor allem die soziale Dimension der Religion nicht ernst nimmt. Demgegenüber müssen wir daran festhalten und im Gespräch mit dem Hinduismus klarstellen, daß wir ein so enges Religionsverständnis nicht teilen können. Die Sehnsucht nach einem wahrhaft menschlichem Leben, nach Respektierung der Menschenwürde und nach Verwirklichung von mehr sozialer Gerechtigkeit ist ein legitimer Grund, sich dem Anspruch Jesu Christi zu öffnen, in dessen Botschaft das alles zur Geltung kommt.

Auf einem anderen Blatt steht, daß der Dienst der Kirche in Indien vom Verdacht der Proselitenmacherei gereinigt werden muß, am wirkungsvollsten durch eine Entkommunalisierung der Trägerstruktur christlicher Institutionen, über die an anderer Stelle noch einiges zu sagen ist.

- II. Die indische Christenheit hat nach ihrem eigenen Zeugnis durch die Begegnung mit dem Evangelium zum Menschsein gefunden. Ist sie in ihrem Tun ein Werkzeug der Humanisierung geworden? D.h. hat sie angemessene Formen des Dienstes entwickelt zum Kampf gegen die alten Formen der Unmenschlichkeit des Kastensystems und gegen ihre neuen Formen, die mit dem Aufkommen von Industrialisierung, Urbanisierung, Bevölkerungsexplosion usw. ihr Haupt erhoben haben?

Kein Jubiläum einer renommierten christlichen Institution in Indien geht vorüber ohne allseitige Anerkennung der großen Pionierdienste der Mission, besonders im Erziehungs- und Gesundheitswesen. Aber die indische Kirche weiß inzwischen selbst, daß sich die Zeiten geändert haben. „Wir sind nicht mehr Schrittmacher“, und „Mittelmaßigkeit ist das Kennzeichen vieler Institutionen der Kirche geworden“.

Die bei ihrer Entstehung wirksamen erzieherischen und gesundheitspolitischen Konzepte sind vielfach überholt und tragen den wichtigen Forderungen nach Gerechtigkeit und Chancengleichheit in Erziehung und medizinischer Versorgung nicht Rechnung, ja laufen ihnen nicht selten zuwider. Handwerkliche und Kleinindustrielle Betriebe der Kirchen werden dem Ansturm zunehmender Industrialisierung kaum widerstehen können, sind also nicht zukunftsreich und können nicht als modellhafte Wege der in den Entwicklungsländern so wichtigen Arbeitsbeschaffung gelten. Es fehlen planende und koordinierende Stellen auf nationaler und regionaler Ebene, welche die Weiterführung alter und Entstehung neuer Institutionen im Hinblick auf ihre Entwicklungswirksamkeit überprüfen. Ein Beispiel aus einem anderen Bereich: Die Überwindung des Analphabetentums hat in den Entwicklungsländern mit Recht Priorität, und die Kirchen nehmen daran Anteil. Es hat sich aber herausgestellt, daß solche Arbeit häufig nur in die Anfangsgründe führt und die Lernenden mangels weiterer Lesestoffe und Lesenotwendigkeiten bald wieder in das Analphabetentum zurückfallen. Daß der Prozentsatz an Analphabeten in Indien trotz aller Aufwendungen und Anstrengungen ziemlich konstant bleibt, hat darin bestimmt einen Grund. Nur weiterführende Bildungsarbeit im Bereich des Beruflichen, Politischen und sonstwie aufs tägliche Leben Bezogenen macht die Überwindung des Analphabetentums im Zeitalter des Radios sinnvoll. Diese ist kein Einzelfall. Haben wir nicht mangels Planung und Koordinierung, ja oft mangels einer Konzeption überhaupt, allerlei Projekte beziehungslos in die Gegend gestellt?

Auch der Zusammenhang der kirchlichen Erziehungs- und Gesundheitsarbeit mit der missionarischen Tätigkeit - ein in meinen Augen ein durchaus legitimer Zusammenhang - ist häufig verlorengegangen.

(Die Überwindung des Animismus bei neuen Christen z.B. ist ohne begleitende medizinische Versorgung kaum denkbar, da die Bereiche von Krankheit und Tod sonst animistisch besetzt bleiben. Aber häufig befinden sich die medizinischen Arbeitsfelder der Kirche auf den Missionsgebieten von vorgestern.)

Befinden sich kirchliche Institutionen und Aktivitäten nicht häufig weder an der Entwicklungsfront noch an der Missionsfront, sondern in der gesicherten windstillen Etappe? Wie steht es um die so wichtige Mobilität des kirchlichen Erziehungs- und Gesundheitswesens? Wo sind die Planungsgremien, die Vollmacht zur Beendigung überholter Projekte und zum Aufbruch in neue Unternehmungen an den Frontstellen von heute haben? Gibt es überhaupt solche Gremien, die nicht an der Beibehaltung alter Projekte "vested interests" haben?

Auch in der Etappe christlicher Schulen, Hospitäler usw. wird viel treue Arbeit geleistet. Aber ist der Grund ihrer Weiterführung nicht häufig ihr Renommierwert, die Macht über Stellenbesetzung und Geldmittel, die sie verleihen? Das ist die Frage, die viele indische Christen selbst stellen. Als es 1972 im Bundesstaat Kerala zu einer schweren Auseinandersetzung zwischen der linksgerichteten Regierung und privaten - vornehmlich, aber nicht ausschließlich christlichen - Colleges wegen der höheren Gebühren gab, die diese von den Studenten forderten, kam es in der christlichen Öffentlichkeit zu einer bemerkenswerten Spaltung. Viele Christen kritisierten die offizielle Haltung der Kirche. Zu tief saß bei ihnen das Gefühl, daß die Kirche mit ihrer Verteidigung solcher Positionen vornehmlich sich selbst dient und daß das aus wirtschaftlichen Gründen vielleicht vertretbare Bestehen auf höheren Gebühren dem Verlangen der größeren Gemeinschaft nach Gerechtigkeit ins Gesicht schlägt. Solche Vorfälle wiederholen sich heutzutage im Kleinen an vielen

VI

anderen Orten Indiens, und die Frage stellt sich in neuer Dringlichkeit, ob die Kirchen Indiens nicht solche Institutionen aufgeben sollten, die, statt Frieden und Gerechtigkeit zu schaffen, kommunalen Unfrieden zwischen Christen und Nichtchristen sowie Gruppen- und Parteigezänk innerhalb der Kirche hervorrufen. Man kann die Besorgnis der indischen Regierung verstehen, religiöse Institutionen jedweder Richtung könnten zu Herden kommunaler Spannungen werden, die sich leicht in blutigen Zusammenstößen entladen könnten.

Was ist in solcher Situation zu tun? Der stellvertretende Minister der indischen Zentralregierung für Gesundheit und Familienplanung, ein Christ namens A.K. Kisku, gab wahrscheinlich die offizielle Linie wieder, als er 1972 sagte, die indische Regierung habe nicht die Absicht, christliche Institutionen zu übernehmen. Aber die Zeit sei gekommen, die Basis ihrer leitenden Gremien zu verbreitern. Ich meine, die Kirche täte gut daran, Maßnahmen der Regierung nicht abzuwarten, sondern mit der Reform der Trägerstrukturen selbst zu beginnen und dabei Vertretern der nichtchristlichen Kommunen eine angemessene Repräsentanz zu gewähren, wo das bislang noch nicht geschehen ist. Es ist in der heutigen Situation Indiens ein absolutes Muß, die Trägerstruktur humanitärer Institutionen der Kirche zu entkommunalisieren.

Die ganze Problematik wurde mir klar, als vor einigen Jahren in einem kleinen Kreis indischer Kirchenführer eine Oriya-Übersetzung der Bezeichnung „Kirchlicher Entwicklungsdienst“ (Church Development Service) gesucht wurde.

Keiner wollte recht glauben, daß die Kirche hier als Subjekt der Entwicklung und nicht als ihr Objekt und Nutznießer gemeint war. Die indischen Kirchen stehen in Gefahr, zu „kept communities“ vom Westen zu werden. Hat nicht die Mission dazu beigetragen, diese Empfängermentalität zu schaffen? Die Kirche Mekane Iesu fragt in ihrem Dokument, wie die Gemeinschaft, der mit einem Projekt geholfen werden soll, sich vom Objekt zum Subjekt und zum „agent“, zur treibenden Kraft für die Verbesserung der Verhältnisse wandeln kann, und wie Projekte dann gestaltet werden müssen. Diese Frage muß uns glücklich machen, und vielleicht können wir helfen, daß sie anderswo auch gestellt wird. Mit der indischen Kirche zusammen sollte sie mit Vorrang bedacht werden. Das setzt auf beiden Seiten ein gründliches Umdenken und auch Umkehr voraus. Denn statt der technisch-finanziellen und administrativen Seite eines Projektes würde dann die Beteiligung der Menschen an der Basis ins Zentrum rücken. Und über den Nutzen eines Projektes würde nicht nur aus dem Blickwinkel eines kleinen Kreises von Nutznießern entschieden. Da auch Kirchen von Menschen geleitet werden, darf man voraussetzen, daß ihre Repräsentanten, mehr oder weniger, repräsentativ für ihre die einfachen Christen ihrer Kirchen auftreten. Unbeschadet der Korrektheit im Umgang mit gewählten und ernannten Organen der Kirchen darf darauf geachtet werden, daß Partnerschaft Partnerschaft zwischen Kirchen als Teilen des Gottesvolkes und nicht zwischen Kirchenleitungen bzw. Missionsleitungen ist. Solche Einbeziehung der Basis, soweit möglich, in die Planung und Vorbereitung von Projekten ist nicht Mission von gestern, eher aber von morgen.

Zurück zur Frage, ob die indische Kirche in ihrem Tun Werkzeug der Humanisierung geworden ist. Eine Antwort im Sinne des Urteilens oder der Verurteilung steht uns nicht zu. Wohl aber können wir darauf

aufmerksam machen, daß

- 1) die Strukturen der diakonischen und Entwicklungsarbeit den Anforderungen einer neuen Situation und neuer Erkenntnisse nicht mehr ausreichend entsprechen,
- 2) daß kommunale ~~====~~ Mentalität und der sehr verständliche Wunsch, selbst möglichst weitgehend Nutznießer von Hilfe zu sein, das Image der Kirche in den Augen des Landes belasten und daß
- 3) die Zerspaltetheit auf Seiten der Geber wie der Empfänger den Prozeß des Planens und Koordinierens erschwert, so daß viele wohlgemeinte Projekte entwicklungsunwirksam bleiben.

III. Ein noch schwerwiegenderes Problem stellt der weitgehende Verlust der Solidarität mit den nichtchristlichen Unberührbaren und Adivasis dar, die in ihrer Entwicklung vielfach hinter ihren christlich gewordenen Stammesgenossen zurückgeblieben sind. Die Erziehungsarbeit der Mission und Kirche hat der indischen Christenheit nach den Brahmanen den zweithöchsten Bildungsstand unter den indischen Kommunitäten gebracht, wie die letzte Volkszählung von 1971 gezeigt hat. Die bildungsmäßigen und sozialen Unterschiede innerhalb der indischen Kirche und noch viel mehr zu den früheren Stammesgenossen sind folglich so groß geworden, und was die „Mentalität der Arrivierten“ nennen kann, hat so sehr um sich gegriffen, daß die Kirche in Gefahr steht, die Basis ihrer evangelistischen und entwicklungspolitischen Arbeit zu verlieren, die in der Solidarität mit den Benachteiligten besteht. Dr. Ambedkar, der berühmte Führer der Kastenlosen, erwog vor seiner Hinwendung zum Buddhismus eine Zeitlang die Frage, Millionen der Unberührbaren der Christenheit zuzuführen. Aber er fand die Christen sehr „selbstsüchtig und egozentrisch, ihren früheren Kastenlosen gegenüber sehr gleichgültig und nur am eigenen Fortkommen interessiert“. Im Zusammenhang damit steht auch die politische Abstinenz der Kirche - von noblen Einzelerscheinungen abgesehen -, die teils aus einem rein spiritualistischen Verständnis des christlichen Glaubens, teils aus Minoritätsempfindungen erklärt werden kann. Mangelnde Solidarität und politische Abstinenz resultieren im Schweigen der Kirche - wenn man von Verlautbarungen auf gesamtindischer Ebene absieht - gegenüber dem bitteren Los der Armen und Deklassierten anderen Glaubens. Das mag eine Verallgemeinerung sein und hat überdies in der jüngsten Zeit angefangen, sich zu ändern. Aber aufs ganze gesehen sagt Sarat K. Chatterjee mit Recht: „Die Haltung der Kirchen in der politischen Sphäre war von völliger Gleichgültigkeit und Passivität. Das ist bis zur Weigerung gegangen, in strittigen Punkten Entscheidungen zu treffen und Stellung zu beziehen, ihr Beitrag zur institutionellen und strukturellen Veränderung ist deshalb gleich Null gewesen, welchen Einfluß sie in der Vergangenheit auch immer gehabt haben mag.“ Darum sollte alles getan werden, damit es zu einer Resolidarisierung der Kirche mit jenen Schichten kommt, denen die große Mehrheit der Christen entstammt, und mit anderen Opfern der Unterdrückung und Armut. Die Vorsicht der Kirche in Indien als einer schwachen Minorität ist verständlich. Aber die Kirche allein kann das Los ihrer eigenen vielen Armen, Arbeitslosen, Unterbeschäftigten und Abhängigen nicht grundlegend bessern, auch nicht mit noch viel größeren Mitteln, als sie schon erhält. Im modernen Indien gibt es keine Möglichkeit für eine einzelne Kommunität, dem Gefängnis der Armut zu entkommen. Darum - und weil der Herr der Kirche es so will - heißt die Parole Resolidarisierung und Identifizierung im Bereich des Sozialen und Politischen.

+Professor Sarat K. Chatterjee war Collegeleiter in Serampore, Westbengalen/Indien und ist seit 1976 als neuer Direktor an das Christliche Institut für das Studium von Religion und Gesellschaft in Bangalore berufen worden. Er wird damit Nachfolger von Dr. M.M.

VIII

An dieser Stelle bricht die Frage nach der politischen Relevanz der christlichen Botschaft auf. Saral K. Chatterjee drückt es ganz prägnant aus: „Die diakonia der Kirche von heute ist nicht eine pietistische, nicht einmal eine gesellschaftliche; sie ist eine prophetische, revolutionäre diakonia, die sie (so die Kirche) befähigt, auf der Seite der Unterdrückten und Besitzlosen am Kampf für die Befreiung des Menschen und der Gesellschaft teilzunehmen.“ Es geht ihm nicht um eine Umfunktionierung der Kirche in eine politische Kampfgruppe – seine Argumentation geht davon aus, daß die Kirche dazu nicht taugt –, wohl aber um eine „Strategie der Partizipation“, die die Christen zur Mitarbeit in säkularen Organisationen wie Parteien und Gewerkschaften zurüstet, die die Überwindung unmenschlicher Strukturen auf ihre Fahne geschrieben haben. 1971 fand eine gesamtindische Konsultation über Entwicklung statt, die unter anderem feststellte: „Die Zeit ist gekommen, die Wichtigkeit, die Wirksamkeit und Notwendigkeit der – soweit möglich, gewaltlosen – direkten Aktion des Volkes zu erkennen, um Veränderungen zu bewirken. Solche Aktionen sollten (von den Kirchen) gutgeheißen werden, weil sie zur sozialen Gerechtigkeit führen. Wir bekräftigen, daß der Kampf ein untrennbarer Bestandteil von Entwicklung und daß Konflikte dem Kompromiß vorzuziehen sind, wo Gerechtigkeit und moralische Grundsätze auf dem Spiel stehen.“ Die christliche Solidaritätsforderung ist hier politisch aufgeladen und hat einen Klassenkämpferischen Klang bekommen.

Diese Konsultation über Entwicklung geht auf eine frühere Bangkok-Konferenz zurück, die der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (EACC) im Jahre 1968. Dort wurde gesagt: „Die Bedeutung revolutionärer Bewegungen als Teil und Mittel der Modernisierung wird nicht voll verstanden. Revolutionäre Veränderungen in den Machtstrukturen ist ein unausweichliches Erfordernis auf jeder Stufe und Sphäre der Aktivität. Das gilt für die traditionalistischen Gesellschaften Asiens... Soziale Werte, Haltungen und die Persönlichkeit ebenso wie die sozialen Strukturen müssen grundsätzlich verändert werden, wenn eine positive und spontane Antwort auf modernisierende Bemühungen gewünscht wird.“ Saral K. Chatterjee konkretisiert das so: „Wenn Indien z.B. Modernisierung im Rahmen des Sozialismus erreicht werden soll, werden gewisse Einrichtungen wie z.B. die Kaste völlig zerstört und Haltungen wie etwa zur Arbeit, zum Eigentum usw. drastisch geändert werden müssen.“

Mit diesen ausführlichen Zitaten indischer und asiatischer Autoren wollte ich einen Eindruck von der Radikalität geben, mit der Modernisierung, Entwicklung und Humanität als ein integraler Vorgang als die ureigenste Sache der Christen hingestellt und die politische und gesellschaftliche Veränderung als der einzige Weg zu diesem Ziel aufgezeigt wird.

Das traditionelle Konzept Verkündigung plus karitative Diakonie hat zwar manche Not lindern können, ist im übrigen aber entwicklungsunwirksam gewesen. Vor allem ist es nur selten gelungen, Menschen für die Sache, für den Dienst der Entwicklung zu entflammen. Weithin haben unsere Bemühungen den indischen Menschen als Träger und treibende Kraft der Entwicklung verfehlt. Interesse für die Früchte der Entwicklung, nicht für Entwicklung selbst ist geweckt worden. Dahinter steht ein ganzes Bündel von Gründen: Das Schwergewicht von Traditionen und Denk- und Arbeitsgewohnheiten; das Mißtrauen, daß am Ende der kleine Mann doch wieder um seinen Anteil betrogen wird; die Furcht vor dem Zusammenbruch der traditionellen Ethik im Gefolge der Entwicklung; bei manchen auch die Kenntnis der Problematik westlicher Länder wie Sinnleere inmitten von Wohlstand, Zusammenbruch spiritueller Werte usw. . .

Aktive Anteilnahme der Bevölkerung am Geschehen der Entwicklung ist der kritische Punkt in der staatlichen wie der kirchlichen Entwicklungshilfe. Wie kann sie erzeugt werden? Indem Mitverantwortung und Mitspracherecht der breiten Bevölkerungsmassen für die Gestaltung ihrer eigenen Zukunft gestärkt, ihre Apathie durch Schaffung demokratischer Einwirkungsmöglichkeiten überwunden, der Mißbrauch von Entwicklungshilfen zugunsten einer kleinen Anzahl von Nutznießern unterbunden wird. Kurz, durch Maßnahmen, die tief in die politischen Strukturen eingreifen, mit dem Ziel, den Menschen als aktiven Partner und Mandatar Gottes in den Prozeß verantwortlicher Weltgestaltung einzubeziehen. Bewußtseinsänderung und Veränderung von Herrschaftsstrukturen gehen hier Hand in Hand. Hier, wo Hart im Raume sich die Sachen stoßen, ist nach M.M. Thomas der Wirkungsraum für echte Spiritualität und Heiligkeit.

Es ist deutlich, daß solch eine Konzeption die Partnerschaft zwischen den Kirchen in den Industrieländern und denen in den Entwicklungsländern tief beeinflussen muß. Denn Eingriffe in die politische Struktur eines Landes können von außen weder wirksam gestaltet noch verantwortet werden. Die Entscheidungen müssen jeweils auf nationaler Ebene getroffen werden, etwa im Rahmen der Nationalen Christenräte. Es geht um nichts Geringeres als die indigenization, die Einheimischmachung des Entwicklungsdienstes. Nachdem die indigenization im Bereich der Theologie, Kirchenführung und Kirchenstruktur lange Zeit diskutiert und vorangetrieben worden ist, sollte als letzte Stufe die indigenization der Entwicklungsbemühungen folgen, d.h. die Einwurzelung der Entwicklungsprojekte in den sozio-kulturellen Mutterboden des jeweiligen Landes. Noch eine andere Frage stellt sich in diesem Zusammenhang: Kann die Verkündigung der indischen Kirche dem Menschen helfen, und hilft sie ihm wirklich, so wie beschrieben, aktiv an der Entwicklung teilzunehmen? Oder ist die Predigt vielleicht entwicklungshemmend?

M.M. Thomas ist einer derjenigen, die unermüdlich die bekannte These vertreten, daß Säkularisierung und Entwicklung ohne die geschichtliche Wirkung des christlichen Glaubens nicht denkbar ist. „Der christliche Glaube ist das Ferment, das dem Menschen Erwachen zu Persönlichkeit und Geschichte, zu Technologie und sozialer Gerechtigkeit und anderen Aspekten des modernen Geistes zustande gebracht hat, und ist ihr Grund und ihre tragende Kraftsäule. Bei aller grundsätzlichen Richtigkeit dieser These muß vor einer zu direkten Anwendung auf die Praxis gewarnt werden. In der abendländischen Geschichte hat der christliche Glaube nur mit einem Zeitzünder von 1 ½ Jahrtausend die modernisierenden Kräfte freigesetzt. So viel Zeit haben Indien und die dritte Welt nicht. Chatterjee macht darauf aufmerksam, daß im Bereich der Religion das Konservations-Institutionelle gesellschaftlich sehr viel schwerer wiegt als moderne Textinterpretationen der Theologen. Er verweist auch auf G. Myrdals Feststellung, daß Religion de facto als Garant des Bestehenden wirkt und es gegen Veränderungen resistent macht. Darum fragt er: „Ist es nicht realistischer, sich mit nichtreligiösen Organisationen zu beschäftigen, die für Humanisierung und Entwicklung relevanter sind?“ Und als Indira Gandhi auf einer riesigen Versammlung von ihren Bewunderern mit göttlichen Attributen ausgestattet wurde, verbat sie es sich mit der Bemerkung, es gäbe schon zu viele Götter in Indien. Gehört das Christentum auch zu dem Zuviel an Religion, unter dem das moderne Indien seufzt? Ich halte es für eine wichtige Aufgabe, die entwicklungsfördernde oder -hemmende Wirkung des christlichen Glaubens zu untersuchen. Dabei würde wohl zutage kommen, daß das Christentum in Indien zu einem gewissen Teil die bewahrende Wirkung übernommen hat, die Myrdal

der Religion zuschreibt. Darüber hinaus hat die Predigt der Kirche die Tendenz, Fatalismus zu fördern, indem sie den Bereich menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit für die Lebensgestaltung - von der Weltgestaltung ganz zu schweigen - viel zu gering veranschlagt und Gottes Allmacht und Weisheit an den unangebrachtesten Stellen im Sinne eines deus ex machina einführt; etwa so, daß man die Gefahren der Bevölkerungsexplosion in dunklen Farben schildert, nur um zum Schluß den getrosteten Glauben zu bekennen, daß Gott auch auf diese Frage eine Antwort weiß und schließlich ja auch dafür zuständig sei. So vermehren sich denn auch die Christen Indiens stärker als alle anderen religiösen Gemeinschaften. Mit einer Zuwachsrate von 32,6 % in den 10 Jahren von 1961 an liegen sie ganz vorn, weit vor den Hindus mit 23,69 %. Dazu kommt die Furcht vor der im Prozeß der Modernisierung unvermeidlichen Umwertung der moralischen Werte, die sich schon deutlich im veränderten Lebensstil der Jugend ankündigt. Es besteht in Indien die Tendenz, moderne rebellierende Jugend pauschal in den Farben von Lukas 15 als verlorene Söhne zu malen. Jesu Kampf gegen Aussatz, Besessenheit und Krankheit erfährt in der Predigt häufig eine spiritualistische Mißdeutung, die körperliches und gesellschaftliches Leid aus dem Themenkreis der Verkündigung verbannen. Das alles sind entwicklungshemmende Faktoren. Wie stünden wir da, wenn sich herausstellen würde, daß das geringe Maß an Entwicklungspolitischer Bewußtseinsbildung, das von der Kirche in Indien geleistet worden ist, von ihrer Predigt wieder zerstört wird? Am Marxismus geschulte Religionskritik tut ihr not, wenn wir vermeiden wollen, daß nach ein paar Jahrzehnten ein Buch auch über das Versagen der indischen Christenheit vor der sozialen Frage geschrieben werden muß.

Auf der Habenseite steht freilich eine Organisation wie das Christliche Institut für das Studium von Religion und Gesellschaft, das mit Engagement und Aktivität Forschung und Bewußtseinsbildung in diesen Bereichen betreibt, eine Institution, zu der sich jede Kirche gratulieren könnte. Und die heranwachsende Jugend ist zum großen Teil bereit, ja viele brennen darauf, wo immer sie - manchmal recht unkritisch - Gottes Spuren in den politischen und sozialen Bewegungen unserer Zeit zu erkennen ~~meinen~~ glauben.

Soll nun Entwicklungswirksamkeit zum Maßstab der Verkündigung gemacht werden? Ich glaube in der Tat, daß sie heute einer der Maßstäbe zu sein hat, weil wir mit E.H. Tödt Sünde als das Versagen vor den Anforderungen der Zukunft begreifen müssen. Der indische Erzbischof A. Fernandes meint, daß von der Verkündigung her "Entwicklung ihre letzte Sinngabe und jene Dynamik empfängt, die mehr als nur menschlich ist". Die Kirche muß mehr und mehr lernen, die unübersichtlichen und unruhigen Veränderungen dieser Zeit den den Gemeinden im Licht der guten Botschaft zu deuten (und zwar nicht voreilig als Zeichen der Endzeit), sie zur Teilnahme an ihnen zu ermutigen und so schrittweise aus ihrem beschränkten Horizont in die Weite der Weltverantwortung zu führen. Andererseits sollte man das vielschichtige Verhältnis von Verkündigung und Entwicklung nicht mit Hilfe einer Ganzheitsideologie simplifizieren. Gewiß ist es sinnvoll, mit der Mekane Yesu Kirche zu fordern, wie es schon die päpstliche Enzyklika "Popolorum Progressio" 1968 tat. Auch M.M. Thomas schöne Verhältnisbestimmung enthält gewiß viel Wahres: "Heil ist die spirituelle Innenseite wahrer Humanisierung, und wahre Humanisierung ist in der Botschaft vom Heil in Christus enthalten. "Aber allzu glatte Formeln können Probleme verdecken." In der dritten Welt", so E. Eppler, "hat der weiße Mann etwas in Gang gesetzt, was mit Begriff Entwicklung nicht getroffen, sondern verharmlost wird." Im Prozeß der humanisierenden Entwicklung

kommen gewisse inhumane Momente wie unabänderlich wirtschaftliche und politische Zwänge mit ins Spiel, die Bevölkerungsexplosion diktiert ein viel zugscharfes Tempo, die Entwicklung zerstört manche Werte und manche Lebensstile, die des Bewahrens wert sind, und die von Indern so oft beschworene Balance zwischen materiellen und ideellen Werten zu bewahren, wird so schwer sein, daß viele es für unmöglich halten, und schließlich sind die Entwicklungsländer zum Feld der Auseinandersetzung zwischen antagonistischen politischen Systemen geworden. Deswegen greifen Entwicklung und Verkündigung nicht nahtlos ineinander. Rechte Predigt der guten Botschaft wird die Entwicklung in allen Bereichen des Lebens antreibend, ermutigend, aber auch kritisch begleiten und in allen politischen und wirtschaftlichen Zwängen Anwalt des Menschen sein. Die Kirche wird in Wort und Tat der Humanisierung des Menschen dienen. Nur eines wird sie nicht tun, nämlich abseits stehen.

Was die Formen der Zusammenarbeit mit indischen Kirchen in der Entwicklungsarbeit betrifft, so kann ich nur von ganzem Herzen die Mahnungen unterstützen, indische Kirchenführer und -verwaltungen nicht noch mehr zu überfordern. Aus Tansania ist an uns die Anfrage gerichtet worden, ob wir nicht die dortigen Kirchen langsam aber sicher erwürgen, indem wir ihre besten Führungskräfte für säkulare Aufgaben in Anspruch nehmen. Karl Osner hat überdies vor der Gefahr gewarnt, „daß die Mittel schneller wachsen, als Hilfsmöglichkeiten und Methoden entwickelt werden, die entwicklungspolitischen Ansprüchen genügen“. Zu diesen Hilfsmöglichkeiten gehört auch die Trägerstruktur kirchlicher Entwicklungsarbeit. Die indischen Kirchen lassen sich oft Erstaunliches zumuten, aber das Arbeitstempo lassen sie sich nicht diktieren. Wenn wir also wünschen, daß der indische Pastor, Dekan und Bischof genug Zeit für Seelsorge und Mission hat und daß zugleich humanisierende Entwicklungsarbeit geleistet wird, müssen wir auch die personellen Voraussetzungen dafür schaffen. Die Kompetenz- und Machtprobleme, die durch Schaffung einer besonderen Trägerstruktur für Entwicklungsaufgaben in den indischen Kirchen entstehen werden, müssen m. E. in Kauf genommen werden. Also Ausbildung und Verwendung besonderer Entwicklungsexperten, die die Geistlichkeit für ihre besonderen Aufgaben freistellen können.

Dazu kommt die bereits erwähnte Notwendigkeit, die Träger und leitenden Gremien der Entwicklungsarbeit zu entkommunalisieren, Ziel sollte die Schaffung von religiös gemischten, repräsentativen, kompetenten einheimischen Trägerstrukturen sein, die durch nationale und regionale Forschungs- und Koordinationszentren gesteuert werden. Ausreichende Ansätze dazu sind in Indien bereits vorhanden. Solche Zentren wären auch eher in der Lage, die oft zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit in der Verteilung von Hilfsgeldern zu beseitigen zwischen den Kirchen mit einem „reichen Onkel“ und einer „armen Tante“ im Westen. Die gegenwärtige Verteilung scheint weniger von der allumfassenden Güte Gottes als von den Launen und der Parteilichkeit heidnischer Götter Zeugnis abzulegen. Sie ist eine ernsthafte Gefährdung von Einheit und Frieden in der indischen Kirche.

Dieser Entwicklungsdienst mit seinen einheimischen Strukturen müßte in den noch weiteren Rahmen der staatlichen Entwicklungspolitik der indischen Regierung gestellt und mit ihr verzahnt werden, auch auf die Gefahr hin, daß die politische Richtung uns nicht recht zusagt und in Heimatgemeinden unpopulär sein mag. Mit alledem würde eine Fülle neuer Probleme auf uns zukommen. Aber jedenfalls wäre dann die Zeit vorbei, in der jeder Missionar oder indische Kirchenführer seine eigene Entwicklungspolitik - oder auch gar keine - hat, und ein Instrument wäre geschaffen, das in den jeweiligen Ländern endlich Probleme der gesellschaftlichen Struktur anpacken kann, ohne sich

dem Verdacht ausländischer Beeinflussung auszusetzen.

Damit sollen Möglichkeit und Notwendigkeit besonderer Hilfe für evangelistische und entwicklungspolitische sowie diakonische Arbeit der indischen Kirchen nicht abgestritten werden. Aber sie sollten als Teil der Kirchenhaushalte getrennt von der oben erwähnten Entwicklungshilfe laufen. Sonst müßte man die jahrzehntelangen Bemühungen um self-support (Selbsterhaltung) endgültig zu Grabe tragen. Das wäre ein schwerer Rückschlag auch und grade für das geistliche Leben, denn bei der Frage des self-support geht es nur vordergründig um Geld, in Wirklichkeit aber um „das Selbstverständnis der indischen Kirche als einer Kirche in Indien für Indien, verwurzelt im indischen Boden, solidarisch mit Freud und Leid des ganzen Volkes und ihm mit der Botschaft und der Liebe Christi dienend“. Nur eine solche Kirche kann ein glaubwürdiges Werkzeug der Humanisierung sein.

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch!

ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHES ZENTRUM
Abt. II - Pastorenkurse
Pastor Günter Waßermann

1017 Berlin, 25. 5. 1976
Georgenkirchstr. 70
Tel.: 43 83 264/Wa/Ke

Arbeitsmaterial

Indien
Mission

Dockhorn

Die missionarische Herausforderung der christlichen Kirche in
Indien im Wandel der Situation

Die Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts in Indien macht uns in ihrem Gegenüber der beiden großen Versuche von Franz Xavier und Roberto de Nobili aufmerksam auf ein grundlegendes Dilemma der Mission im Zeitalter des Kolonialismus: Konnte Xavier beachtliche numerische Missionserfolge erzielen, indem er sich als königlicher Kommissar auf den starken Arm der portugiesischen Kolonialmacht stützte, so mußte umgekehrt de Nobili bei seinem Verzicht auf diesen politischen Rückhalt in seiner Methode der Akkomodation so weit gehen, daß er, um den Indern ein Inder zu werden, selbst seine westliche Herkunft verleugnete. Wurde bei Xavier die politische Inschutznahme einer Fischerkaste gegen muslimische Piraten gleichbedeutend mit Portugalisierung und Christianisierung der Inschutzgenommenen, so mußte andererseits de Nobilis Versuch mit seiner Legitimation der Kastenstruktur steckenbleiben in dem Ergebnis eines hinduistisch-christlichen Synkretismus, der für einige Angehörige der brahmanischen Oberklasse in Südindien akzeptabel war. Dem aus jenen Tagen der frühen Kolonialmission datierenden Dilemma sind die Christen Indiens bis heute nicht ganz ent wachsen: Aus einem neuerwachten indischen Selbstbewußtsein, das sich aus hinduistischen Quellen speist, trifft sie der Verdacht, so etwas wie eine fünfte Kolonne des Westens in Indien zu sein, Inder zwar, aber durch die Christianisierung doch Indien entfremdet, gewissermaßen zu einer neuen, "westlichen" Kaste im indischen Gesellschaftsgefüge geworden. Und umgekehrt richtet sich aus dem "christlichen" Westen, der sich in den Vertretern der Mission vielfach als Hüter der reinen Lehre versteht, gegen selbstbewußtes indisches Christentum der Argwohn des Synkretismus und der Häresie. So blieb die Forderung eines "bodenständigen", "einheimischen" Christentums, das nicht den Makel einer Fremdreigion trägt, sondern sich in indischer Identität selbständig entfaltet, weithin auf dem Papier. Gefangen in den fortdauernden Fesseln des theologischen, personellen und finanziellen Paternalismus des Westens suchte auch die inzwischen zur Jugen Kirche gewordene Missionskirche weiterhin ohne durchschlagenden Erfolg nach dem dem kulturellen und sozialen Umwelt angemessenen Selbsta Ausdruck. Die Tochterkirche blieb theologisches Entwicklungsland der Mutterkirche.

Abz.Nr. 0295

- 2 -

Erwachender Nationalismus und ein durch ihn weltweit geschwächter Kolonialismus markieren die Dynamisierung einer Situation, in der die indische Kirche die von Anfang an in ihr angelegte Problematik aktualisieren mußte. Drängender als zuvor wurde es unter den Bedingungen des erstarkenden Nationalbewußtseins, die Frage nach der kulturellen Identität des Christentums zu beantworten. Die Bemühungen um diesen Komplex sind unter dem Stichwort "Indigenisation" oder Einheimischmachung verhandelt worden. Das ist der erste Aspekt, unter dem ich der Frage nachgehen werde, wie Christen in Indien versuchen, einer Situation im Wandel zu begegnen. Der zweite Aspekt, den ich aufgreife, hängt eng damit zusammen, obgleich er ausgeht von einer veränderten Einschätzung der Situation. Hat die Frage nach der Indigenisation noch ihren stärksten Antrieb in der Überzeugung, daß die richtige Missionsmethode die Dominanz einer andersgläubigen Umwelt mit friedlichen Mitteln relativieren und schließlich beseitigen wird, so geht die veränderte Einstellung davon aus, daß wir das Fortbestehen der Hochreligionen gerade auch angesichts christlicher Missionsbemühungen zu akzeptieren haben. So wird nunmehr die Neuformulierung einer adäquaten Haltung gegenüber einer andersreligiösen Umwelt wie der des Hinduismus und der Hindu-Renaissance in den Begriff des Dialogs gefaßt. Mitwachsender Intensität hat dieser Begriff seit dem Beginn der sechziger Jahre die missiologisch-ökumenische Debatte hinsichtlich der Begegnung mit den asiatischen Hochreligionen bestimmt.

In einem dritten und letzten Aspekt möchte ich das Augenmerk darauf richten, daß einzelne christliche Sprecher, aber auch Gruppen nicht mehr ausschließlich von einem religiösen Gegenüber in der missionarischen Situation ausgehen, sondern vielmehr von einem umfassenden gesellschaftlichen Kontext, der begriffen wird als eine säkulare Bewegung. Es handelt sich um die Aufgabe des nationalen Aufbaus - nation building -, an dem es auch für Christen zu partizipieren gelte. Hier stoßen wir auf eine dritte Antwort auf die Frage, wie das christliche Zeugnis in Indien einer Situation im Wandel angemessen zu realisieren sei.

a) Indigenisation

Ich wende mich nun dem erstgenannten Aspekt zu, indem ich zunächst eine konkrete Gestalt einheimisch-indischen Christentums kurz darstelle: Aiyadurai Jesudasan Appasamy, in den fünfziger Jahren Bischof von Coimbatour in der Kirche von Südindien, sagt in seinen "Erwägungen zu einer indischen Theologie" (Theol. Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika I, her. H.-W. Gensichen, München 1965, S.83-98): "Es wäre töricht, die christliche Gemeinde in Indien als eine Gemeinde von Fremdlingen aufwachsen zu lassen, ohne sie an den höchsten Leistungen und Errungenschaften des Landes teilhaben zu lassen". Von daher kommt Appasamy zur Forderung einer tiefgreifenden Reform des Theologiestudiums in Indien, anstelle eines westlichen Curriculums klassische Hindu-Literatur zentral auf den theologischen Lehrplan zu setzen. Diese Forderung hat unmittel-

bar inhaltliche Konsequenzen für die Auffassung des indischen Christentums: der christliche Glaube ist "in erster Linie (mystisch-meditativ verstandenes) Leben mit Gott", die christliche Lehre wird den immanenten Gott herausstellen, "der in unser Innerstes eindringt und in Liebe bei uns wohnt", denn "die Theologie wird aus Erfahrung geboren, sie ist kein Gewebe aus Lehrbuch- und Predigtweisheiten, sondern wird davon bestimmt, wie wir unser Verhältnis zu Gott in Dhyana (Meditation) und Dienst und im Gehorsam gegenüber seinem Willen verstehen". Das heißt, die Forderung nach einer einheimisch-indischen Theologie bedeutet bei Appasamy die Übernahme eines der Grundkonzepte hinduistischer Frömmigkeit, n. der bhakti, der mystischen Gottesliebe, die Erlösung, Befreiung erlebt als das enge, wonnevolle Beieinander und Ineinander Gottes mit seinem bhakta. Das proprium des christlichen Glaubens versucht Appasamy dann an dieser Stelle dadurch zu wahren, daß er nicht der geläufigen Hindu-Interpretation von Joh. 10,30 - Ich und der Vater sind eins - zustimmt, derzufolge eine völlige metaphysische Identität zwischen der menschlichen und der göttlichen Seele unter Preisgabe des christologischen Gehaltes der johanneischen Aussage gemeint sei. Denn der Geist des christlichen Glaubens widerspreche einer solchen monistischen Deutung. Wohl aber gibt Appasamy klar zu verstehen, daß mit seiner Aufnahme eines bhakti-Konzeptes die Mystik zur gültigen Interpretationsform des Evangeliums in Indien wird, womit zugleich eine Kritik des westlichen Christentums angebracht wird, sofern es "im wesentlichen eine Möglichkeit zu einem ethisch-fundierten Leben" bietet. Das Mahavakya-Kernspruch - des Evangeliums sollte darum ein anderes Wort des johanneischen Christus sein (15,4): Bleibet in mir und ich in euch.

Es steht mir nicht zu, ein Urteil abzugeben über die missionarische Effizienz eines solchen Ansatzes zur indischen Theologie, doch scheint es mir notwendig, einige Punkte zu nennen, die diesen wie auch andere Indigenisationsversuche relativieren:

a) eine Theologie, die so sehr die Gesprächsfähigkeit mit einem andersreligiösen Gegenüber betonen muß bzw. diesem Gegenüber zeigt, daß man gar nicht so sehr verschieden ist, ist apologetische Theologie. b) die Entscheidung für ein bestimmtes religiöses Konzept (bhakti) als Träger der Evangeliumsaussage wendet sich an bestimmte Gesprächspartner und läßt andere außer acht. Konkret: andere Entwürfe einheimischer Theologie, z. B. bei S. J. Samartha, entscheiden sich gegen bhakti und für die Übernahme von advaita. c) das führt nicht nur zu einem theoretisch reizvollen Nebeneinander von Theologien, sondern impliziert eine Frage, die so nicht thematisiert wird, n. an welche Schicht oder Klasse sich eine Theologie wenden will. Sucht die Kirche das Gespräch mit Brahmanen oder mit dem Volk (de Nobili contra Xavier!) und ist sie sich dessen bewußt, daß diese religionsphilosophische Vorentscheidung die einheimische Gestalt des Christentums partikular und fragmentarisch zu einer jeweiligen macht? Fallen hier möglicherweise Entscheidungen, die zu einer Wiederholung des Schicksals der Kirche in Europa führen, daß n. auch in Indien die Kirche zu einer Angelegenheit von gebildeten Mittelständlern wird?

d) noch deutlich er wird der fragmentarische und partikuläre Charakter der Indigenisation-Versuche, wenn man daran erinnert, daß Indien ein Land mit religiösem Pluralismus ist. Angenommen, die Aufgabe der Heimischmachung gelingt in Begriffen des Hinduismus, wie soll dann mit einem solchen indisierten Christentum dem Islam in Indien begegnet werden? Ich empfinde, daß uns eine solche Frage an eine Aporie der Indigenisation-Problematik heranzuführt. e) es fällt auf, daß sich der Ruf nach Einheimischmachung des Christentums in Indien wie überhaupt in Asien erhoben hat im Kontext der in die Moderne hineinragenden klassischen Kulturen und der sich als persistent erweisenden Hochreligionen. Im Zusammenhang der Adivasi-Mission etwa, die als Gegenüber eine zum Untergang verurteilte Primitivreligion hat, wird nicht von Indigenisation gesprochen. Ist also Heimischmachung des Evangeliums überall und zu allen Zeiten geboten als Konsequenz der Inkarnation, wie Russell Chandran (Das Problem der "Heimischmachung" christlicher Theologie in Asien, Theologische Stimmen I, 73 ff.) meint, oder ist sie, fast trivial, berechnender Ausdruck der Erfahrung von Sperrigkeit und Widerstand, den eine Hochreligion den Infiltrationsversuchen des Evangeliums entgegensetzt? Sollte es so sein, dann ist es folgerichtig, daß die missionarische Begegnung der christlichen Ökumene mit den Hochreligionen in den letzten Jahren im Zeichen des Dialogs gesucht wird.

b) Dialog

Es war der indische Theologe Paul Devanandan, der in seinem Vortrag "Zu Zeugen berufen" auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi im Jahre 1961 die Ökumene auf die Frage des Dialogs mit Anhängern anderer Religionen aufmerksam machte. Devanandans christologischer Ansatz beim kosmischen Christus erlaubte es ihm, die Forderung der Evangelisation zu verbinden mit dem Ruf nach weitgehender Kommunikation, die sich dem Wahrheitsanspruch des andersgläubigen Gesprächspartners stellt. Er war darauf gefaßt, in einer solchen dialogischen Grundhaltung Christus zu begegnen als dem radikalen Erneuerer alles dessen, was Menschen als wertvoll anerkennen. Indien begann, aus der Erfahrung der Koexistenz von Religionen in einer religiös pluralistischen Gesellschaft einen neuen Beitrag ökumenisch-missionarischer Theologie zu entwickeln.

Ein anderer Inder, Stanley J. Samartha, übernahm im Jahre 1968 die Aufgabe, das ökumenische Studienprojekt "Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube" voranzutreiben. Es erwuchs daraus innerhalb der Genfer Kommission für Weltmission und Evangelisation die Abteilung Dialogue between men of living faiths (seit der Sitzung des Zentralausschusses 1971 in Addis Ababa erweitert um den Zusatz "and ideologies") im Rahmen der Programmeinheit I "Glaube und Zeugnis".

Samartha muß als ökumenischer Inspirator und theologischer Architekt des Dialogs mit Menschen anderen Glaubens angesehen werden. Auf die Frage, warum Christen überhaupt einen Dialog mit Menschen anderen Glaubens anstreben(sollten), führt Samartha drei theologische Gründe an, wobei er die Auffassung abwehrt, als sei der Dialog lediglich opportunistisch das Ergebnis des Drucks der Situation, in der sich die nachkoloniale Mission angesichts der neu erstarkten Hochreligionen befindet (S.J.Samartha, Dialog als ein ständiges Anliegen der Christen, in: Dialog mit anderen Religionen, her.HJ.Margull-S.J.Samartha, Abz.Nr. 0295

Frankfurt 1972, S. 142 ff.).

Ähnlich wie wir die Aufgabe der Heimischmachung des Evangeliums in der Inkarnation begründet fanden, so lesen wir bei Samartha: Der Dialog ist ein dauerndes christliches Anliegen, "weil Gott in Jesus Christus selbst Beziehung zum Menschen jeden Glaubens und jeden Zeitalters aufgenommen hat und ihnen die gute Botschaft vom Heil anbietet. Die Inkarnation ist Gottes Dialog mit dem Menschen. Im Dialog stehen heißt darum, ein Teil von Gottes fortgesetztem Werk unter uns und unter unseren Mitmenschen zu sein".

Samarthas zweites Argument ist ekklesiologischer Natur: die Kirche ist Zeichen und Symbol für das Angebot wahrer Gemeinschaft in Vergebung, Versöhnung und Neuschöpfung. Dieses Angebot führt unausweichlich zum Dialog. Die Freiheit und die Liebe des Christus nötigen dazu, mit Fremden Gemeinschaft zu haben. Drittens findet der Dialog seine Begründung pneumatologisch. Nach der Verheißung Christi wird der Geist in alle Wahrheit leiten, wobei sich der Geist interpersonal im lebendigen Prozeß der Interaktion von Mensch zu Mensch erschließt. So wird der Dialog zu einem Weg auf der Suche nach der Wahrheit. Von solch dreifacher Begründung her kann Samartha dann betonen, daß nicht "vergleichende Religionskunde", sondern die Christologie die Grundlage des Dialog-Anliegens ist. So ruft Christus durch den Dialog die Christen aus der Schutzzone kirchlicher und dogmatischer Selbstsicherung heraus und befreit sie, mit anderen Menschen eine umfassende und freie Beziehung einzugehen. Durch den kosmischen Christus haben die Menschen universal Anteil an einer Sehnsucht, die sie nach weltweiter Gemeinschaft über alle Grenzen von Kultur, Rasse, Ideologie und Religion hinaus suchen läßt. Der Dialog kann dabei helfen, daß diese Sehnsucht zu konkreter Gemeinschaft führt. Es ist nunmehr einzugehen auf die Belastungen, denen der so verstandene Dialog ausgesetzt ist. Ich nenne die religiöse, die historische und die innerchristliche Belastung des Dialogs-

Quer durch die Religionen verläuft eine sozusagen religiöse Fraktion, die ein Bündnis aller Religionen zum gemeinsamen Abwehrkampf gegen den Säkularismus betreiben möchte. Dieser Gedanke spielte eine Rolle auf der Weltmissionskonferenz von Jerusalem 1928, als Ökumeniker und Missionstheologen erstmals das ganze weltgeschichtliche Gewicht des säkularen Denkens gegen sich gerichtet fühlten, und setzt sich fort bis in jüngste Dialog-Angebote des Islamischen Weltkongresses an die Christen, sich zur gemeinsamen Abwehr der antireligiösen Kräfte dieser Welt zu verbünden. Ähnlich hat Dialog-Bereitschaft auf Seiten des Neo-Hinduismus vielfach die Überzeugung zur Grundlage, daß es gelte, gegen die andrängenden Kräfte des Säkularismus und des westlichen Materialismus gemeinsam die spirituellen Tiefendimensionen in den von einem mystischen Apriori her verstandenen Religionen zu aktualisieren.

Wichtiger für unsern Zusammenhang ist die historische Belastung des Dialogs. Zu diesem Punkt liegt uns ein eindrucksvolles Dokument vor in Gestalt eines Briefes, den der Hindu-Mönch Siven-dra Prakash seinem Freund, dem Missionar Murray Rogers, anläßlich eines geplanten, aber nicht zustandegekommenen Hindu-christlichen Dialogs geschrieben hat. Der Inhalt des Briefes veranlaßte Rogers, seine Veröffentlichung unter die Überschrift "Hindu-Christian-Dialogue Postponed" (verschoben) zu stellen (dialogue between men of living faiths, ed. S.J.

Abz.Nr. 0295

Samartha, Geneva 1971, S. 21 ff.). Prakash schreibt:
"Um ganz offen zu sein: etwas bereitet mir Unbehagen in der Art, in der ihr Christen jetzt so eifrig in den formellen und offiziellen Dialog mit uns einzutreten versucht. Habt ihr schon vergessen, daß das, was ihr den interreligiösen Dialog nennt, nur ein neuer Zug in eurer Auffassung und Praxis des Christentums ist? Bis vor wenigen Jahren und oft bis auf den heutigen Tag waren eure Beziehungen zu uns entweder auf die rein soziale Ebene beschränkt oder darauf zu predigen, in der Absicht, uns zu eurem dharma (Gesetz) zu bekehren, natürlich mit Ausnahme einiger weniger wie Du, Bruder, und Du weißt es besser als ich, daß diese wenigen von der Mehrheit ihrer Kollegen nicht gerade mit großen Gefallen angesehen wurden! In allen das dharma betreffenden Angelegenheiten wart ihr auf den Tod gegen uns, je nachdem mit offener Gewalt oder verstoßen. Das war deutlich zu ersuchen aus eurer Verkündigung an alte Christen oder an mögliche Konvertiten oder aus eurer bestenfalls herablassenden Haltung uns gegenüber in euren Traktaten und Zeitschriften. Und das Bedauerliche war, daß eure Angriffe und herabsetzenden Bemerkungen in purer Ignoranz dessen, was wir wirklich sind oder glauben und verehren, gründeten. Was würdet ihr dazu sagen, wenn unsere ganze Auffassung vom Christentum auf den abergläubigen Sitten italienischer Dorfbewohner basierte oder auf den aktuellen Ereignissen in Nordirland? Einige von uns zahlten natürlich heim mit der gleichen Münze und Unredlichkeit, wen wundert's? Aber was die meisten von uns betraf, wir zogen es vor, zu ignorieren, und derweil nutzten wir eure Erziehungs- und Wohltätigkeitsinstitutionen für uns so gut wie möglich, da die meisten eurer ausländischen Missionare tatsächlich, trotz ihrer religiösen Enge, Männer von echter Hingabe und bemerkenswerten menschlichen Werten waren. Aber sei versichert, unsere Beziehungen zu ihnen machte uns genau dieses mehr und mehr bewußt, daß es völlig unnütz für uns sei, von ihnen im Bereich des spirituellen Lebens irgendetwas Wertvolles zu erwarten - und bedenke: nur eine solche Erwartung hätte es geschafft, uns ganz zu euch zu ziehen".

Dieses Hindu-Zeugnis von der eigentlichen Wirkungslosigkeit der Mission und der in der Kolonialmission begründeten Skepsis hinsichtlich eines nunmehr sich Dialog nennenden christlichen Gesinnungswandels sollte uns äußerst vorsichtig und zurückhaltend in Machen von Dialog-Angeboten machen. Jedenfalls scheint eine verbale Distanzierung, keinesfalls sei hier eine neue, subtilere Form nachkolonialer Proselytenmacherei gemeint, angesichts der vorliegenden historischen Belastung der Hindu-christlichen Beziehungen nicht ausreichend. Es müßte wohl so etwas wie eine christliche Selbstentäußerung hinzukommen, um einen neuen Boden für den Dialog zu bereiten. Jüngste Entwicklungen in der Ökumene erwecken jedoch, wie zu zeigen sein wird, eher den Eindruck, daß wir uns von einer solchen Bereitschaftshaltung wieder mehr entfernen. Den Anmerkungen zur dritten, der innerchristlichen Bedrohung des Dialogs lasse ich noch einen Hinweis auf die weitere Entwicklung des Dialogkonzepts in Samarthas Genfer Abteilung vorgehen. Wir sahen, wie die theologische Reflektion schon sehr früh den Dialog in den Zusammenhang der menschlichen Suche nach Gemeinschaft stellte. Dieser Kontext wird nunmehr ganz deutlich thematisiert, wenn die Dialog-Arbeitsgruppe des ÖRK

Brief

Von

Sivendra

Prakash

etwa im April 1974 zusammentritt unter dem Motto: "Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft - Grundlagen und Erfordernisse des Zusammenlebens". Hier wird also gewissermaßen Vorarbeit geleistet für die Sektion III von Nairobi - "Auf der Suche nach Weltgemeinschaft" -, die maßgeblich von der Dialogkonzeption des ÖRK mitbestimmt war, so z. B. in der Forderung der Arbeitsgruppe, daß an der Arbeit der Sektion III Vertreter anderer Religionen beteiligt werden sollten, was ja bekanntlich geschehen ist. (DFI - Minutes of the 2nd meeting of the Working Group, New Delhi, September 1974, Genf 1974)

Der Dialog als Mittel auf dem Weg zur Weltgemeinschaft nimmt nunmehr Probleme in den Blick wie die Förderung der sozialen Gerechtigkeit, das gemeinsame Engagement für Umweltprobleme, die Förderung einer starken öffentlichen Meinung gegen den Mißbrauch der Religion zur Rechtfertigung von Vorurteilen, Haß oder Krieg und zugleich für das Recht, mit Hilfe der Religion Bruderschaft und Zusammenarbeit zu fördern, und die Tolerierung unterschiedlicher Formen des Gottesdienstes, der Meditation und des Gebets bis hin zu "sorgfältigen Experimenten auf dem Gebiet der gemeinsamen interreligiösen Anrufung, der Meditation und der Fürbitte" (Memorandum des ÖRK: Multi-lateraler Dialog, Colombo April 1974, Genf 1974). Darin steckt die positive Aufnahme von Versuchen miteinander nicht nur zu leben, sondern auch zu beten, die in Indien in interreligiösen Gruppen in Ashrams gar nicht so selten sind, und die Befürwortung von interreligiösen humanitären und sozialen Aktionen wie etwa die Sarvodaya-Bewegung in Indien, die sich die Entwicklung der Landgebiete zur Aufgabe gesetzt hat und örtliche Selbsthilfeprojekte unterstützt.

Im Blick auf die Vollversammlung hat die Arbeitsgruppe fünf Punkte in Sachen Dialog als vordringlich gekennzeichnet: 1. Die Notwendigkeit zu akzeptieren, daß viele Menschen und Gruppen in einem lebendigen Prozeß des Dialogs leben, daß es nicht um theoretische Distinktionen, sondern um dialogische Existenz geht. 2. Die Notwendigkeit, die Frage der Beziehungen zwischen Dialog, Mission und Zeugnis zu klären, ohne den Dialog einerseits als neues Instrument der Mission, andererseits als Verrat an der Mission zu verdächtigen. 3. Die Notwendigkeit, sich dem Wahrheitsanspruch und den Heilsvorstellungen der Religionen nicht länger dadurch zu entziehen, daß man sie triumphalistisch als falsch, nur partiell wahr, vorläufig oder dergleichen hinstellt. 4. Die Notwendigkeit, den Dialog als aktive Zusammenarbeit zu verstehen. 5. Schließlich das Erfordernis, den Dialog aus seiner bisherigen Isolierung zu befreien und ihn zu integrieren als Dimension der Theologie der Ökumene und der christlichen Existenz schlechthin.

Gemessen an diesen Markierungen muß man sagen, daß Nairobi 1975 eine Ohrfeige für die Promotoren dialogischer Theologie und Existenz gewesen ist. Wagte Neu-Delhi 1961 den Satz, daß Christen mit Menschen anderen Glaubens sprechen dürfen "in dem Bewußtsein, daß Christus sie durch uns und uns durch sie anredet" (Bericht der Sektion I, Neu-Delhi Dokumente her. F. Lüpsen), so heißt die Lesart von Sektion I in Nairobi, daß wir im aufmerksamen Zuhören erfahren werden, "was Christus uns durch unsern Dialog mit den andern zu sagen hat" (Ergebnisse aus Nairobi 75, Frankfurt 1976, S. 19). Sektion III - Auf der Suche nach Gemeinschaft - findet, daß man "selbst in den alten

christlichen Ländern des Abendlandes ... sich ... oft mit Schrecken bewußt" wird, daß es noch andere Religionen gibt. Zwar wird, um sich auf dieses schreckliche Phänomen einzustellen, am Dialog als Mittel zur Gemeinschaft festgehalten und er als ein berechtigtes (also nicht länger schlechthin notwendiges?) menschliches und christliches Unterfangen bezeichnet, das jedoch - und hier bricht gleich die Angst wieder durch - "nicht als Alternative zur Mission zu verstehen ist und das unserem Glauben keinen Abbruch tun sollte". Vollends verwässert wird das Bekenntnis zum Dialog durch die vorangestellte Präambel, die die gemeinsame Suche nach größerer Gemeinschaft einschränkt durch die Betonung einer nicht aufheb- baren Diastase zwischen Kirche und Welt, die nota bene iden- tifiziert wird mit der Spannung zwischen dem Glauben an Jesus Christus und dem Unglauben! Der Taufbefehl bekommt wieder Priorität, unter den der Dialog untergeordnet wird als "nie nur eine Sache des Hörens und Verstehens des Glaubens anderer Menschen, sondern immer auch Zeugnis vom Evangelium Jesu Christi". Bekräftigt wird stattdessen "voller Hoffnung die Zu- kunft der Mission der Kirche (sic!)".

Die Evangelikalen siegten hier auf der ganzen Linie, und asia- tische Theologen wie Russell Chandran (Indien) und Lynn de Silva (Sri Lanka), die ihren Glauben in dialogischer Existenz leben müssen, konnten dagegen nur noch ohnmächtig protestieren: "Angesichts einer solchen Bitte um Vorsicht und des etwas traditionell ausgerichteten Aufrufs, jede Form von Synkretis- mus zu vermeiden, haben sich einige von uns aus verschiedenen Kirchen gezwungen gefühlt, dem Dialog mit andern Religionen in der gemeinsamen Suche nach Gemeinschaft eine definitivere Bestätigung zu geben". Vergebens sprach Chandran von in den vergangenen Jahren vertieften theologischen Überzeugungen über die Gegenwart und das Wirken Christi und des Heiligen Geistes in anderen Religionen und Kulturen, und warnte vor der Annahme, als hätten wir die Tiefen und das Unergründliche des Christus bereits ausgelotet in den vorfindlichen Christentumsgestalten. Ebenso ungeschminkt wie Chandran nannte de Silva den Rückschritt beim Namen: "Von einigen Mitgliedern dieser Vollversammlung sind zahlreiche Zweifel, Befürchtungen und Ängste über den Dialog mit Menschen anderen Glaubens ausgesprochen worden. Ich habe guten Grund zu glauben, daß sie vorwiegend bei denen ent- stehen, die nie Andersgläubigen begegnet sind oder unter ihnen gelebt haben ... Dialog ist für uns in Asien dringend und wesent- lich, weil wir damit die Arroganz, die Aggression und das Nega- tive unserer evangelistischen Kreuzzüge zurückweisen, die das Evangelium verdunkelt und das Christentum als eine aggressive und militante Religion karikiert haben ... Eine negative Haltung fordert zu ablehnender Antwort auf; wenn wir nicht bereit sind, andere in Liebe anzunehmen, dann werden sie uns auch nicht ak- zeptieren. Vielfach ist das Christentum zurückgewiesen worden, weil es andere Religionen abgelehnt hat".

Wie trefflich wird hier durch den Verlauf der Dinge in Nairobi Sivendra Prakash's bedauerndes Nein zum Dialog im gegenwärtigen Zeitpunkt bestätigt: Solange die Sache mit den Christen so steht, muß der Dialog vertagt werden! Natürlich kann er nicht vertagt werden, natürlich dürfen sich die, die in Indien und anderswo im Dialog leben, nicht durch das roll back von Nairobi entmutigen lassen. Es sollte hier ja nur auf die Bedrohung des

Dialogs hingewiesen werden, die ihm aus den Reihen der Christen selbst an die Substanz will.

c) Christliche Präsenz im säkularen Kontext von Nation Building
Im Bedenken der Entwicklung, die das Dialog-Konzept des ÖRK genommen hat, sahen wir, daß dem interreligiösen Dialog eine Tendenz innewohnt, zur Zusammenarbeit in säkularen Aufgabefeldern zu gelangen. Ein solches "weltliches" Engagement der Kirche zuzuweisen, gehört zu den wesentlichen theologischen Intentionen des Direktors des Christian Institute for the Study of Religion and Society in Bangalore (Südindien), M.M.Thomas. Seine diesbezügliche These lautet: "Die Teilnahme am Kampf der asiatischen Völker um ein reicheres menschliches Leben in Staat, Gesellschaft und Kultur in einer wirklichen Partnerschaft mit Menschen anderer Glaubensbekenntnisse und mit Glaubenslosen ist der einzige Kontext, in dem das wahre Wesen der Kirche verwirklicht und der Dienst und die Aufgabe der Kirche geleistet werden können" (M.M.Thomas, Asien und seine Christen in der Revolution, Theologische Existenz Nr. 145, München 1966, englisch 1968). Thomas stellt diese These in einen umfassenden Begründungszusammenhang, der ausgeht von der Beobachtung dreier kultureller Bewegungen, die für die Veränderung der Situation in Asien verantwortlich sind und die darin übereinstimmen, daß sie personale Dimension der menschlichen Wirklichkeit in die asiatischen Kulturen eingeführt haben. Diese drei untereinander abhängigen und sich gegenseitig beeinflussenden Bewegungen sind die Renaissance der asiatischen Hochreligionen, der Säkularismus und das Christentum. Gemeinsam erzwingen sie, damit sich die asiatische Kultur erneuern kann, den Bruch mit der Autorität der asiatischen Tradition. Das bedeutet nicht eine Annullierung dieser Tradition, wohl aber ihre kritische Neubewertung, die ihren geistigen Kern einer im Naturzyklus begründeten Metaphysik aufbricht. Unter den drei neuen Kräften stellt der Säkularismus die Rahmenbedingung der kulturellen Revolution dar, das Gefüge, das basiert auf der Überzeugung gemeinsamer Menschlichkeit und das es daher erlaubt, daß Menschen vieler unterschiedlicher Überzeugungen gemeinsame Vorstellungen über den Menschen und die Gesellschaft entwickeln. Thomas deutet also damit z. B. die Hindu-Renaissance als das Ergebnis einer Konstellation, in der eine traditionelle Religion zu einer Neufassung von Glaubensaussage und Ethik im Licht der Realitäten neuer wissenschaftlicher und sozialer Anschauungen genötigt wird. Das bedeutet dann für unsere erste Frage nach der Einheimischmachung, daß sie sich nicht ausschließlich von einer Aufgabenstellung leiten lassen dürfte, die fragt, welche Kategorien des Neo-Hinduismus geeignet sein könnten als Träger für Aussagen des Evangeliums. Ebenso wird von hierher gesehen klar, daß der interreligiöse Dialog sich nicht begnügen kann mit der dialogischen Aufarbeitung von religiösen Thematiken, ohne die Rahmenbedingung der interreligiösen Begegnung im Säkularismus und ihre Implikationen für das, was die Dialogpartner angeht, zu reflektieren.

Ohne entscheiden zu wollen, ob der westliche Säkularismus oder das westliche Christentum den größeren Einfluß in der Veränderung der asiatischen Situation hatte, stellt Thomas im Anschluß an Max Warren (The Missionary Movement from Britain in Modern History) fest, daß die Gestalt Jesu Christi der größte Beitrag zur Bildungsidee in allen Ländern war. Von ihm geht

die nachhaltigste Infragestellung der traditionellen Kultur und Religion aus, in der Hinwendung gerade zu den niedrigsten gesellschaftlichen Gruppen bringt die christliche Mission Elemente der Befreiung und Emanzipation von geistigen und sozialen Fesseln in den historischen Prozeß in Asien. Und genau an der Stelle, an der durch Christus in einer religiös bestimmten Kultur (die das Menschliche in den Naturprozeß hineinnivelliert) das neue Element und der unbedingte Wert des Personalen geltend gemacht wird, erwartet Thomas für die Zukunft den entscheidenden Beitrag der christlichen Präsenz in Asien für den Fortgang des Erwachens der Massen zu Selbstbestimmung und Menschenwürde. Obwohl die Schwäche der Christenheit gegenüber der Dominanz der beiden andern Bewegungen gesehen wird, erwartet Thomas manche Gelegenheit für die prophetische und sokratische Funktion der Christen, da diese Bewegungen, so Thomas, "danach verlangen, sozusagen von innen her gezeigt zu bekommen, daß die Grundlage des echten realistischen Bestandteils ihres Humanismus die prophetische-geistige Tradition ist, die sie bewußt ablehnen. Und sie wollen vor die Frage gestellt werden, ob diese Ablehnung sie nicht logisch und geschichtlich zu einem Verrat an der geistigen und innersten Natur der asiatischen Revolution selber führen werde". Unter prophetischer Funktion der Kirche wird dabei verstanden die Aufgabe, "sich mit den geistigen Kämpfen solidarisch zu erklären und die entscheidenden theologischen Fragen der Beziehungen zwischen Macht, Recht und Liebe in weltlichen Ausdrücken zu formulieren und deutlich zu zeigen, daß die Quelle der sozialen Ethik in der Zentralstellung der personalen Beziehungen liegt, die von einer bleibenden personalen Realität gestützt werden". Verkürzt gesagt bedeutet Leben und Sendung der Kirche in Indien für Thomas christliche Teilnahme an der asiatischen Revolution. Er trifft die historische Feststellung, daß die christliche Mission für diese Revolution äußerst wichtig ist. Teilnahme daran bedeutet also, daß die Kirche eine missionarische sein muß. Umgekehrt schafft Asiens soziales und kulturelles Erwachen zur personalen Dimension des menschlichen Seins Voraussetzungen, damit Christus aufgenommen werden kann. Damit greift Thomas die alte und, wie er sehr wohl weiß, missions-theologisch stark belastete Frage nach dem Anknüpfungspunkt für die missionarische Verkündigung auf, geht aber über den alten Rahmen der Fragestellung hinaus, indem er Leslie Newbigin zitiert: "Der wirkliche Anknüpfungspunkt zwischen dem Christen und dem Nichtchristen liegt nicht in seiner Religion, sondern in seiner Menschlichkeit ... Heute betonen wir nicht eine allgemeine Religiosität, sondern eine allgemeine Humanität, die durch Christus in der Schöpfung geschenkt ist und von ihm in der Erlösung erneuert wird, und wir betonen das geistige Erwachen des Menschen zu einem Gewahrwerden der Selbsttranszendenz in seinem Menschsein". Die geistige Suche in den wiederauflebenden traditionellen Religionen und im säkularen Humanismus drückt also für den Christen zugleich die Hoffnung darauf aus, daß die in Christus Gestalt gewordene neue humanitas Anerkennung finde. Der Säkularismus wird so zum Incognitoträger des Evangeliums (van Leeuwen). Der scheinbare Widerspruch dazu, daß sich Asien immer mehr den westlichen Missionen verschließt, löst sich dahingehend auf, daß die angedeuteten säkularen Sachverhalte, mit denen die sich formenden neuen Gesellschaften in Asien

kämpfen, aus der christlichen Tradition selber stammen. Daher wird das Evangelium für die moderne Situation wichtiger denn je. Freilich nennt Thomas Gründe, die es fraglich machen, daß die Kirchen in Indien der missionarischen Herausforderung gerecht werden. Noch sind sie christliche Ghettos hinter den Zäunen des mission compound. Noch sind die Gemeinden vielfach zu pietistisch, um die sozialen Kämpfe ernst zu nehmen". Noch verstärkt das Minderheitenbewußtsein der Christen ihre Tendenz, sich lieber als Kaste intakt zu halten, anstatt am Leben des Volkes als Träger des geistigen und menschlichen Schicksals der g a n z e n Nation teilzunehmen". Erst wenn die Gemeinden es lernen, auf die traditionellen kommunalen Sicherheiten zu verzichten, was möglich ist, da die indische Verfassung als Grundrecht der menschlichen Person die Freiheit zur Propagierung der eigenen Religion festlegt - erst dann kann sich ein neuer Geist des Vertrauens einstellen. "Nur wenn die Christen ihre Isolierung vom nationalen Hauptstrom überwinden und den Gedanken abschütteln, daß sie sich als Minderheiten fühlen, können sie ihren Charakter als ein Volk "in Christus" deutlich machen, indem sie für die größere menschliche Gemeinschaft "als ihr Diener leben". Christliche Gemeinschaft muß sich i n n e r - h a l b der menschlichen Gemeinschaft verstehen lernen. Die Partnerschaft zwischen Christen und Nichtchristen im Kampf um neues, gerechteres Leben wird so die neue Wirklichkeit, auf die sich die Kirche als missionarische entschieden einzustellen hätte. Oder, noch einmal im Blick auf unsern zweiten Fragenkomplex gewendet: die Wiederentdeckung der gemeinsamen Menschlichkeit ist der Sinn des interreligiösen Dialogs, der sodann auch zu gemein-samer Aktion befähigt. Wie christliche Sendung als Standhalten im sozialen Kampf und als Teilnahme, die ganz solidarisch ist, sich präzisieren sollte, zeigt Thomas schließlich am Beispiel zweier indischer Sozialisten Achyut Patwardhan und Jayaprakash Narain. Der eine ging vom sozialistischen Säkularismus über zur Theosophie, der andere zur mystischen advaita-Erfahrung der "Einheit des Seins". Diese Bekehrungen von einem weltlichen zu einem religiösen Glauben bedeuteten Entpolitisierung, Rückzug aus der verantwortlichen Teilnahme im Kampf um die Macht durch Parteipolitik. Weshalb dieses Aufgeben von Macht, die ausgeübt wird im Interesse der sozialen Gerechtigkeit? Weil sie entdeckten, daß das Ziel der sozialen Gerechtigkeit verfehlt werden kann durch Mißbrauch der Macht. Anders ausgedrückt, weil sie in der Beteiligung an der Macht die tragische Dimension der Politik und der Geschichte entdeckten. Und ihr säkularer Glaube gab ihnen nicht die Kraft, mit dieser tragischen Dimension fertig zu werden. Die Tendenzen zum Totalitarismus, die sie in der Machtpolitik gewahrten, ließen sie zurückschrecken. Statt den Blick in den Abgrund auszuhalten, wichen sie zurück in eine traditionelle Form indischer Spiritualität, die die Dimension der Geschichte nicht kennt. Gegen den weltlichen Glauben, der hier versagt und dann verzweifeln umkippt in weltflüchtige Spiritualität (advaita), setzt Thomas nun "den Osterglauben, der die Tragödie des Kreuzes kennt, aber dennoch weiterhin die Auferstehung über die Tragödie hinaus bekennt und auf dieser Grundlage die Geschichte und das ganze Universum sieht, wie es sich auf eine Vollendung im Königreich Gottes und seines Christus hinbewegt. Nur bie-

ten wir, indem wir fest auf dem harten Kern des Kerygmas bestehen und ihn nicht preisgeben, um es an säkulare Glaubensbekenntnisse anzupassen, dem Menschen im asiatischen Erwachen einen Glauben, der sie in den Verantwortlichkeiten der historischen Existenz stärken kann, damit sie die in ihr liegenden Tragödien bestehen, ohne sich in eine private Sphäre der Spiritualität zurückzuziehen. Tatsächlich ist keine Botschaft seelsorgerlich gesehen wichtiger für das Volk, das in die Verantwortlichkeiten und Tragödien der asiatischen Revolution verwickelt ist, als das Evangelium von der Vergebung und Macht in Jesus Christus. Das ist es, was wir mitzuteilen gerufen sind innerhalb der Partnerschaft und des Gesprächs zwischen Christen und Nichtchristen".

Zehn Jahre sind vergangen, seit M.M. Thomas diese Beschreibung der missionarischen Herausforderung für die Kirche in Indien gab. Es hat den Anschein, daß angesichts des zunehmenden Massenelends die Zahl derer wächst, die in dieser Richtung weiterdenken. Im Bangalore Theological Forum, das vom United Theological College der Kirche von Südindien herausgegeben wird, kann beispielsweise "die äußerste Notwendigkeit eines marxistisch-christlichen Dialogs und einer Aktionsgemeinschaft in zahlreichen Mensch und Gesellschaft betreffenden Problemen" konstatiert werden (K. Mathew Kurian, A Contemporary Indian Marxist Interpretation of "Salvation", Bangalore Theological Forum V/2, 1973). Katholischerseits werden solche Perspektiven aufgegriffen, wenn z. B. in den Resolutionen eines Seminars über Education for Social Change, das The Xavier Board of Higher Education in India" 1972 durchgeführt hat (Bangalore Theological Forum 2/1973, S. 62), "Teilnahme des Volkes in der Formulierung und Durchführung einer Politik ... zur Errichtung einer egalitären Gesellschaft, ... vollige Eliminierung der (gegenwärtigen) Machtstruktur in der indischen Gesellschaft, ... des Monopolkapitalismus, des Feudalismus und der Kontrolle durch ausländisches Finanzkapital und (technisches) Know-How, Vermeidung der Herrschaft autoritärer Eliten im Erziehungssystem und im socio-politischen System im allgemeinen" und "ein adäquates System von Produktion und Verteilung zur Sicherung eines minimalen Lebensstandards für das Volk" gefordert werden. Freilich, wenn wir Christen in Indien in diesem Aufbruch zur Tagesordnung der Welt sehen, dürfen wir nicht vergessen, wo ihre Institution steht. Die indische Bischofskonferenz zeigt sich an einer ganz anderen Stelle besorgt. Wie in den Tagen de Nobilis ging es auf ihrer jüngsten Zusammenkunft in diesem Frühjahr mal wieder um Fragen der Akkomodation an hinduistische Muster. Diesbezügliche Experimente von Gruppen und einzelnen Priestern, die in der Situation des Dialogs leben und nach einem angemessenen Ausdruck dieser Tatsache suchen, wurden gestoppt.

Ich schließe diese Hinweise auf das Ringen der Christen um das richtige missionarische Zeugnis in einer sich rasch und revolutionär verändernden Situation mit dem Beispiel der sogenannten Soing theology, die im Tamilnad Christian College in Madurai: Südindien entwickelt wird. Als Hintergrund des Beispiels muß man sich vor Augen halten, daß die christliche Gemeinde in Indien traditionellerweise wie eine Kaste ist:

in sich geschlossen, auf sich selbst bezogen, so sehr, daß aus einer Gemeinde in Neu-Delhi gar Angst vor Neuzugängen durch Konvertiten laut wurde. Integraler Bestandteil des Theologiestudiums in Madurai nun ist, daß Studenten und Lehrer aus ihrer Gemeinschaft des Lehrens, Lernens und Betens, die sich als radikal-demokratische ohne Subordinationsverhältnisse und Examensängste versteht, heraus eine dialogische Beziehung mit Menschen anderer Religionen eingehen und hinausgehen zu den Hungernden und Obdachlosen in den Slums von Madurai. So wird der bisherige geschlossene Kreis einer ums Überleben bangenden Minderheitsgemeinde gesprengt. Die Theologen von Madurai ziehen in Gruppen aus und wohnen bis zu sechs Monaten in einer Slum-Hütte, inmitten von unvorstellbarem Elend. Begleitend werden Kindergärten und Jugendclubs organisiert, wird für ärztliche Betreuung gesorgt, werden Verhandlungen mit Behörden geführt. Bei solcher Mission muß nicht unbedingt der Name Jesus Christus laut werden, wohl ist intendiert, in apathisch dahinlebenden Menschen das Bewußtsein von Menschenwürde und Freiheit zu wecken. Buchzentrierte Theologie wird hier also abgelöst durch ein Modell, das theologische Reflexion koppelt mit einer lebens- und gesellschaftsverändernden Praxis des Evangeliums. So wird die hier betriebene doing theology zum Ansatz einer neuen Art von theologischer Erziehung, die das Gesicht indischer Gemeinden und der indischen Kirche verändern wird. (nach Bericht H. J. Kraus, "Handelnd denken", Neue Wege christlicher Theologie in Indien, Ev. Kommentare Nr. 7, 1975, S. 431 ff.)

Die Brisanz des Unternehmens wird unmittelbar deutlich im Gegenüber zur regierungsamtlichen Praxis von Indira Gandhi seit der Verhängung des Ausnahmezustandes über Indien: um die Städte sauberer zu machen, werden Slumbewohner auf Lkw's gepackt und weit außerhalb der Städte auf freiem Feld ausgekippt.

Dr. Dockhorn, 4. 5. 1976

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch!

ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHES ZENTRUM
Abt. II - Gemeindedienste
Pastor Günter Weßermann

1017 Berlin, 4. 5. 1976
Georgenkirchstr. 70
Tel.: 43 83 264/Ka

Thesen zu "Die missionarische Herausforderung der christlichen Kirche in Indien im Wandel der Situation"

1. Die bisherige Theologie der Einheimismachung ist apologetisch, sie ist schichtenspezifisch begrenzt und sie bezieht sich auf nur eine unter vielen Religionen in Indien. Sie orientiert sich meist am Ziel, sich dem Brahmanismus zu empfehlen.
2. Der interreligiöse Dialog beinhaltet christlicherseits die Anerkennung, daß die Hochreligionen dem Missionsdruck des Christentums dauerhaft standgehalten haben.
3. Der Dialog mit Vertretern anderer Religionen ist Tatsache. Die Theologie des Dialogs ist der Versuch, diese Tatsache innerhalb der Kirche verständlich und annehmbar zu machen.
4. Der Dialog will keine interreligiöse Einheitsfront gegen den Säkularismus und säkulare Ideologien bilden.
5. Der anders gläubige Dialogpartner hat das Recht zu erwarten, daß sein Glaube christlicherseits ernster genommen wird als es bisher in der Religion üblich war.
6. Der Dialog als Ausdruck der Suche nach menschlicher Gemeinschaft weist den Dialog selber über den Bereich der Religionen hinaus. Der Dialog drängt auf Aktionsgemeinschaft.
7. Der Dialog verändert bisheriges Missionsverständnis mehr, als seine Vertreter es wahrhaben wollen. Er ist eine Alternative zur Mission im bisherigen auf Christianisierung durch Bekehrung und Taufe zielenden Sinne.
8. Die missionarische Herausforderung der Kirche in Indien hat heute keinen religiösen Kontext mehr, sondern den säkularen Kontext des Kampfes um Gerechtigkeit und Menschenwürde.
9. Die missionarische Bewährung der Kirche geschieht dort, wo sie in den säkularen Prozeß um mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde für die Persönlichkeit des Menschen einsteht.
10. Christliche Theologie in Indien hat daher ihre Fixierung auf hinduistische Metaphysik radikal zu überwinden.
11. Die Begegnung der Religionen heute bekommt ihren spezifischen Gegenwartsbezug durch den weltweiten Prozeß der Säkularisierung.
12. Die Kirche in Indien nimmt ihre prophetische Funktion wahr, wo sie in der Teilnahme in der asiatischen Revolution die Be-

ziehungen zwischen Macht, Recht und Liebe in weltlichen Ausdrücken formuliert.

13. Der Anknüpfungspunkt der missionarischen Verkündigungen ist nicht ein religiöses Apriori, sondern die gemeinsame Menschlichkeit des Menschen.
14. Die Situation, christliche Minderheit zu sein, darf nicht zur Abkapselung führen, sondern muß bejaht werden als Möglichkeit, am Leben des Volkes als Träger des geistigen und menschlichen Schicksals der ganzen Nation teilzunehmen.
15. Die Botschaft von Kreuz und Auferstehung befähigt dazu, der tragischen Dimension der Geschichte in solidarischer Teilnahme standzuhalten, statt ihr durch Flucht in einen außerweltlichen Glauben zu entgehen.
16. Die indische Situation verlangt eine Theologie, die entwickelt wird im Zusammenhang eines praktischen Engagements von Gemeinden an den Brennpunkten des sozialen Kampfes um Gerechtigkeit und Menschenwürde.

Oikumeneisch-Missionarisches Amt

1017 Berlin
Georgenkirchstr. 70

Berlin

Mitteilungen des Oikumeneisch-Missionarischen Amtes, Abteilung I

Bericht für die Kalishija Sangh (Synode) von Dr. Paul Singh
Kanoni, 18. - 20. März 1972

Sehr geehrte Repräsentanten und Gäste,

ich grüße Sie alle mit unserem "Jesus hilft".

Es ist für uns eine große Freude, Ihnen diesen Bericht unserer Abteilung vorlegen zu können. Gott hat uns nach langer Zeit die Gelegenheit gegeben, vor Ihnen unseren Erfolg und Mißerfolg, unsere Freude und Sorgen, unsere Probleme und Vorhaben auszubreiten, so daß Sie davon wissen und uns zu Seiner Ehre helfen und leiten können.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß unsere Kirche als eine autonome Kirche Dinge unternommen hat, die den drei Punkten der Erklärung entsprechen. Dies ist der Grund dafür, daß die Abteilung ihren Platz in der Verfassung der Kirche hat, und nicht nur dies, sondern auch, daß im Haushaltsplan der Kirche ungefähr 50% für die Arbeit in Verbindung mit dieser Abteilung bestimmt sind. Die Arbeit der Abteilung kann man folgendermaßen beschreiben:

I. AKTIVITÄTEN IM ZENTRUM:

In der Vergangenheit sind von dieser Abteilung viele Male ganz bezahlte, teilbezahlte und unbezahlte Direktoren ernannt worden. Sie waren auf Grund der Zeit und des Ortes eingeschränkt. 1967 hat die Abteilung einen hauptamtlichen bezahlten Direktor und einen Assistenten des Direktors im Zentrum ernannt und Richtlinien für die Aktivitäten gegeben. Diesen Richtlinien entsprechend soll die Missions-Arbeit in der Kirche, in den angrenzenden Gebieten der Andhals und in den weit entfernten Gebieten vorangetrieben werden. Dafür müssen alle erreichbaren Mittel aufgenommen und für die ganze Kirche genutzt werden und die Ausgaben nach dem Haushaltsplan der Abteilung für die Missionsarbeit allein kontrolliert werden. Der Bericht über die Arbeit der Abteilung soll der Gesamtkirche durch den Gharbasha (Kirchenzeitung) gegeben werden. Die Ev.-luth. Gossner-Presse und das Christliche Verlagshaus Chetnagpur sind der Abteilung unterstellt und haben Verbindung zum Zentrum.

(1) DIE ANGRENZENDE GEBIETE:

Den Vereinbarungen gemäß werden die angrenzenden Gebiete von den entsprechenden Andhals verwaltet. In diesen Gebieten werden vom Zentrum Rundreiseprogramme arrangiert, so daß diese Gebiete gründlich besucht und für die verschiedenen Arbeiten gründlicher Rat und Hilfe gegeben werden können. Durch diese Reiseprogramme werden Mitarbeiter und neue Christen ermutigt und erhalten neue Freude und Wegweisung für ihre weitere Arbeit. Ein Auffrischungskursus wird einmal im Jahr für die Mitarbeiter entweder an einem

Ort oder an verschiedenen Orten veranstaltet. Zwischengebietliche Anfrischungskurse sind schon veranstaltet worden. Diese Kurse haben in ihrem Programm gewöhnlich Bibelstudium und Singen, es wurden aber auch besondere Vorlesungen über Dogmatik, christliche Verwaltungsschule, andere Religionen, Liturgie usw. gehalten. Aber über dies alles hinaus ist der Austausch von Erfahrung, das gegenseitige Berichten von höchstem Nutzen während dieser Kurse.

(2) ARBEITSGEBIETE IN DEN ILAKAS/ANCHALS:

Für diese Gebiete macht der Direktor der Abteilung Besuchsprogramme, und er hat so mitgearbeitet und Hilfe gegeben bei vielen Zeugnis-Tag-Programmen, Missions-Festen, Evangeliums-Versammlungen und Bibelkursen usw. Bei diesen Gelegenheiten sind die Christen vieler Gemeinden ermutigt worden und für die Missionsarbeit beraten worden, und sie haben ihr Verantwortungsgefühl in dieser Hinsicht gezeigt. Viele Gemeinden und Gemeindenzentren haben sehr geholfen und sind reich gesegnet worden.

(3) VERÖFFENTLICHUNGEN:

Zu vielen Anlässen sind nicht nur Briefe, Aufrufe, Rundschreiben, Berichte, Botschaften für die Missionsfeste vom Zentrum verabschiedet worden, sondern es sind auch viele Abhandlungen, und kleine Bücher veröffentlicht worden: Ap ke Bichararth (Für dein Überleben), Ap ke christian Hona hi ebahiye/Ap ke christian Hona hi nahi ebahiye (Du solltest Christ werden/Du solltest nicht Christ werden); Kalishiya ka jivan aur samarth (Leben und Kraft der Kirche), Mai heon Masihi hua hun? (Warum bin ich Christ geworden?), Wakti kar dhar (Der Weg der Erlösung), Susumacharak Bhajawali (Evangelisches Liederebuchlein) und Nashi Adhyatik Shiksha (Die christliche Lehre). Dazu kommen Flanellbilder, Teile des Evangeliums und andere Abhandlungen, die vom Zentrum auf Anforderung vermittelt werden.

(4) GHARBANDU:

Seit zwei Jahren wird die einzige Kirchenzeitung der Gossner Kirche, GARBANDU, direkt vom Zentrum herausgegeben. Seitdem wird das Magazin regelmäßig veröffentlicht. Vorher waren die Bedingungen für das Magazin sehr schlecht. Es kam unregelmäßig heraus und mußte beiseite eingestellt werden, aber seit es in unsere Hände gekommen ist, ist es durch die Mitarbeit und Hilfe einiger Mitglieder wieder zufriedenstellend geworden.

II. AKTIVITÄTEN IN DEN ARBEITSGEBIETEN:

Gegenwärtig gibt es zwei Arten von Arbeitsgebieten. Angrenzende Gebiete und die Gebiete innerhalb der Anchals/Ilakas. Alle Anchals haben angrenzende Gebiete außer dem Madya Anchal, und alle Anchals haben Arbeitsgebiete innerhalb der Anchals außer dem Assan Anchal. Die Evangeliumsarbeit wird selbst in den Gegenden

fortgesetzt, die noch nicht zum Arbeitsgebiet der Ilakas erklärt worden sind.

A. (1) DAS GEBIET MIKIR HILLS:

Dieses Gebiet grenzt an den Assam Anchal. Dies ist ein neues und kleines Missionsfeld. Die Arbeit geschieht unter den Mikir Stämmen dieses Gebiets. Augenblicklich sind dort drei Katechisten und ein Pastor als Missionare tätig; dazu kommen zwei freiwillige Mitarbeiter. 1971 wurde ein unerwarteter Erfolg erreicht. Drei neue Zentren wurden eingerichtet und 76 Konvertiten wurden getauft. Wir haben ein riesiges Stück Land in Ranggora, aber bis jetzt sind noch keine projektierenden Schritte unternommen worden. Kein Haus ist bis jetzt in diesem Gebiet gebaut worden. Uns fehlt immer noch die Planung. Erst kürzlich ist uns ein Betrag für das Gebiet zugesagt worden, und wir sind sehr froh und dankbar dafür.

(2) DAS GEBIET UDALPUR:

Dieses Gebiet grenzt an den Nord-west Anchal im Raigarh Distrikt (BF), und die Arbeit wird dort unter den Uraons getan. Augenblicklich sind es 46 Arbeiter (3 Pastoren, 42 Katechisten, 1 Bibelfrau), die in dem Gebiet arbeiten. Es gibt 2451 getaufte und 825 konfirmierte Christen, und 73 neue Konvertiten sind 1971 getauft worden. An vier Orten sind neue Bauten fertiggestellt worden, und an einigen Orten sind Reparaturarbeiten durchgeführt worden. Um das Gebiet autonom zu machen, ist der Vorschlag gemacht worden, Land zu verkaufen und einen Rücklagefonds für die Weiterführung der Arbeit in Anchal einzurichten. Für die Evangelisationsarbeit ist in Anchal ein Komitee gebildet worden. Das Einkommen dieses Gebietes betrug 1971 3.846,38 Rupien.

(3) DAS GEBIET SINGBHAM - MIDNAPUR:

Dieses Gebiet grenzt an den Süd-Ost Anchal und verteilt sich auf vier Distrikte (Singbham, Keonjhar, Mayurbhanj und Midnapur). Dieses Gebiet gehörte zu der vereinigten Missionsabteilung und gehört jetzt zum Süd-Ost Anchal. Die Arbeit geschieht besonders unter den Ho, Santal und Kora Mundu Stämmen. Dort sind augenblicklich 41 Arbeiter (4 Pastoren, 2 Kandidaten, 31 Katechisten und 4 Halbtags-Arbeiter). Dort gibt es 1832 getaufte und 624 konfirmierte Christen, 33 Konvertiten wurden 1971 getauft, an acht Orten wurden Neubauten fertiggestellt, an einigen Orten wurden Neubauten angefangen.

(4) DAS GEBIET BAMEA:

Dieses Gebiet grenzt an den Orissa Anchal. Es stand früher unter der Aufsicht der vereinigten Missionsabteilung. Das Gebiet erstreckt sich auf den Sambalpur und Sundargarh Distrikt. Dort sind 14 Arbeiter (2 Pastoren und 12 Katechisten) am Werk. Bis 1971 gab es dort nur 12 halb bezahlte Missionsarbeiter. Sie sind

jetzt im Anchal zusammengeschlossen, stehen aber im geistlichen Dienst des Gebiets. Auf Grund vieler innerer und gemeindlicher Schwierigkeiten und Probleme gab es manches Hindernis in der Missionsarbeit dieses Gebiets, keine fruchtbaren Schritte konnten in der Richtung unternommen werden. Im Gebiet gibt es 2.247 getaufte und 1097 konfirmierte Christen, nur zwei Konvertiten wurden getauft. Das Gesamteinkommen betrug in diesem Gebiet 5.125,34 Rupien.

(5) DAS GEBIET SURGUJA:

Dieses Gebiet grenzt ebenfalls an den Nord-West Anchal im Surguja Distrikt. Seit 1948 wird dort Arbeit unter den Ursachs getan, vorher stand sie unter der Aufsicht des FEIC-I. Durch SAELC Unterstützung wurde sie finanziell besonders vom WLB des ICA/USA getragen. Im Januar 1971 wurde das Gebiet ein Teil der Gossner Kirche, und es gehört verwaltungstechnisch zum Nord-West Anchal. Dort arbeiten jetzt 69 Arbeiter (6 Pastoren und 63 Katechisten). Es gibt zwei Studentenheime für Jungen und Mädchen. Im Gebiet leben 6150 getaufte und 1735 konfirmierte Christen, 150 Konvertiten wurden 1971 getauft. In diesem Gebiet gibt es viele Schwierigkeiten und Probleme. Kapellen und Wohnungen müssen an vielen Orten gebaut werden. An einigen Orten scheint Reparaturarbeit dringend nötig. Das größte Problem ist die Finanzierung. Der Haushaltsplan für 1972 sieht 148.000,00 Rupien vor und gesichert sind nur 50.000,00 Rupien. Bevor irgend etwas getan werden konnte, da die Planung und Verwaltung zu einem Zwang geworden. Der 13. Februar 1972 ist zum Surguja Missionstag für alle Gemeinden der Gossner Kirche erklärt worden, zu Gebot und Dankopfer auf dem Altar. Es wird erwartet, daß dadurch sich die ganze Kirche für die Missionsarbeit engagiert und ihre Kooperation zur Verfügung stellt.

B. GEBIETE INNERHALB DER ANCHALS:

Außer dem Assam Anchal haben alle anderen Anchals Missionsgebiete genannt, und die Gesamtzahl der Arbeiter in allen Anchals ist 130. Bis zum vorigen Jahr garantierte der LWB eine Unterstützung. Dies ist auf 10%, praktisch null, jährlich reduziert worden. Die Gebiete werden jetzt ganz von den betreffenden Ilakas unterstützt, sie gehören in den Verantwortungsbereich der Ilakas und Anchals. Es gibt andere Ilakas, die die Missionsarbeit ohne jede andere Hilfe fortsetzen. Nach den Berichten des letzten Jahres aus einigen Ilakas (Hazariabagh, Ranchi, Panisani, Marcha, Karimati, Sundargarh) zu urteilen, geht die Arbeit sehr fruchtbar voran. Aber es gibt auch Ilakas, wo trotz mancher Möglichkeiten nichts getan wird, manche Ilakas kümmern sich nicht einmal um Raj-Bridhi-Girja (oder Missionstag oder Missionsfest). In vielen Ilakas wird das Geld, das für die Missionsarbeit bestimmt ist, für andere Zwecke ausgegeben.

D. WEIT ENTFERNTES GEBIET:

Bis jetzt haben wir keine solche weit entfernten Arbeitsfelder in weit entfernten Gegenden oder Ländern. Die Gossner Mission hat uns um Zusammenarbeit in Nepal gebeten, aber wir sind bis jetzt nicht in der Lage dazu. Wir haben ähnliche Vorschläge

erhalten, die wir aber auch nicht in die Tat umsetzen konnten.

III. DIE EV.-LUTER. GOSSNER PRESSE UND DAS VERLAGSHAUS:

Die Druckerei ist alt, aber mit modernen Maschinen ausgerüstet. Neben verschiedenen Arten von Druckarbeiten gibt es eine Ausbildungsabteilung mit zwei Typen, die eine gehört direkt zur Leitung der Presse und die andere hat Regierungsstipendiaten. Laut Rechnung der Leitung ist das Einkommen hoch, aber die Ausgaben sind keinesfalls geringer. Bis jetzt dient sie also noch nicht so der Kirche, wie sie sollte, aber sie scheint immer noch ein schwieriges Kind der Kirche zu sein.

Das Choctesagpur Verlagshaus war ein Teil der Druckerei, ist aber seit 1967 in einem gesonderten Gebäude. Die Verantwortung für die Veröffentlichung und Verteilung von Büchern liegt auf ihm. Weil Fonds fehlen, hinkt die Institution immer noch. Diese beiden Institutionen unterstehen der Abteilung, und sie sollten tatsächlich ein Arbeitsmittel sein, aber bis jetzt ist noch nicht viel durch sie getan worden.

IV. PROBLEME UND NOTEN:

Auf Grund der inneren Nöte und Schwierigkeiten der Kirche fehlt es an Kooperation und Hilfe bei den Aktivitäten im Zentrum, in den Gemeinden und Institutionen. Manchmal bleiben Pläne unvollständig, oder es werden überhaupt keine Pläne gemacht. Wegen der Entfernungen scheint es keinen Weg zu geben, den Arbeitern in den Gemeinden zu helfen. Die neuen Konvertiten kommen meistens aus armen Familien, so daß sie auch noch von den Arbeitern abhängig sind. Wegen der Entfernung und der Sprachschwierigkeiten haben die Arbeiter Schwierigkeiten, ihre Kinder zu Schulen zu schicken. Neue Christen werden oft unter Druck gesetzt oder sogar gequält, Beiträge für Opfer und Sammlungen für Götterfeste und Anbetung zu geben. An vielen Orten sind die Neuen Christen von anderen Menschen abhängig, so daß ihnen droht, aus dem Dorf, aus den sozialen Aktivitäten herausgeworfen zu werden. Manchmal wird ihnen nicht einmal erlaubt, Wasser aus den Brunnen und Tanks des Dorfes zu benutzen. Wegen der Armut und des Hand - in - den - Mund - Lebens müssen viele neue Christen sonntags zur Arbeit gehen. So werden sie nicht nur der christlichen Bruderschaft, sondern auch des christlichen Glaubens beraubt. Aus fast allen Gemeinden ist die Bitte gekommen, Armenschulen und Mittel für ihren Lebensunterhalt zu beschaffen. In einigen Gemeinden hat das "Trennen der Religion - Gesetz" große Angst und Furcht unter den Arbeitern und neuen Christen hervorgerufen. Der Gesetzesvorschlag, der fordert, daß "der christliche Adibasi Recht und Privileg verliert", hat den Arbeitsprozeß fast gestoppt.

V. VORSCHLÄGE:

So wie die Situation heute ist, ist es nötig, daß wir gemäß der Autonomie der Gossner Kirche die Arbeit und die Aktivitäten der Abteilung zu Arbeit und Aktivitäten der ganzen Kirche machen. Deshalb ist es nötig, daß eine Wiederbelebung der Kirche vorangehen muß. Um die Arbeit in den angrenzenden Gebieten und den Gebieten innerhalb der Anshals durchzuführen, muß ein Komitee für Missionsarbeit gebildet werden, das Programme und Pläne machen soll. Es soll Mittel und Wege finden, Reservofonds einzurichten, Seminare veranstalten, Gebetsversammlungen zusammenrufen usw., um die Menschen für diese große Aufgabe neu zu beleben und zu ermutigen. Dazu ist es notwendig, daß die Beziehungen zwischen der Verwaltung und den Arbeitern in den Gebieten geordnet werden. Wenn Gemeinden dazu kommen, mit neuen Christen Beziehungen zuwege zu bringen, so ist das hochwillkommen und segensreich für beide Seiten.

Zum Schluß darf ich die Worte Seiner Eminenz, des geistlichen Hauptes der Kirche im Kongo mit Namen Kirche Jesu Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu wiederholen. Während der letzten Tage meines Besuches in Kongo (Mai 1971 fragte ich ihn, "Wieviele Missionare hat die Kirche und wie arbeiten sie ohne fremde Hilfe, so daß die Kirche mehr als 3.000.000 (Dreißig Lats) Mitglieder in fünfzig Jahren gewonnen hat, wogegen unsere Gossner Kirche nur 250.000 Mitglieder hat, obwohl sie schon mehr als hundert Jahre alt ist"? Seine Antwort war: "Wir haben keinen Missionar angestellt. Jedes Mitglied der Kirche ist ein Missionar". Er fügte hinzu: "Nur solche christlichen Gruppen oder christlichen Kirchen stellen Missionare an, die die Verantwortung für die Missionsarbeit einigen wenigen Leuten übertragen wollen, und sie selbst wollen glücklich und leicht leben, ohne die Hitze und Luft des ganzen Tages zu tragen".

Mit Dank für die Aufmerksamkeit.

Ranohi, den 19. März 1972

C.K. Paul Singh
Abteilung für Evangelisation
und Lit. Ev.-Luth. Gossner Kirche,
Ranohi

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch

ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHES ZENTRUM
der Ev. Kirche der Union und der Ev. Brüder-Unität

-Materialdienst -
- Hg/Rel. -

1017 Berlin, Februar 1975
Georgenkirchstraße 70

I n d i e n n a c h d e m K o l o n i a l i s m u s

Ein Entwicklungsland und seine Helfer
von S. von Kortzfleisch

Was hilft Indien? Wer hilft Indien? Im Jumbo der Air India von Delhi nach New York über Frankfurt und London reisten gut vierzig Amerikaner in ihre Heimat zurück: Lange weiße, gelbe Tücher, kahle Schädel mit Hinterkopflocke, asketisch mager. Säckchen Kiesel hingen am Gürtelstrick, Finger spielten mit den Steinen, nur der Zeigefinger schaute heraus. Lippen murmelten das "Hare Krishna". Sie fuhren heim, denn das Visum war abgelaufen. Indien wollte es nicht verlängern. Sie waren gekommen, nicht um dem Land in seiner Entwicklung zu helfen, sondern um Hilfe zu finden für die Entwicklung der eigenen Seele. Und die Inder sahen es mit moquanter Distanz: "Wenn es ihnen gut tut ..."

Von solchen Vertretern des weißen, entwickelten Westens geht keine Entwicklung in Indien aus. Da über Ausgeflipte oder Schwärmer eine Haltung ein, die an der Not der Hungernden vorübergeht. Das ist das Gegenteil von Entwicklungshilfe. Wer den Kolonialismus von einst durch dergleichen ersetzen will, setzt Heilsegoismus gegen das Elend, das der Kolonialismus hinterließ. Es gilt zu sehen: Der Westen kann sich nicht, solchem Vorbild womöglich folgend, aus der Verantwortung für die Situation in einem Land wie Indien - und Indien steht nur als herausragendes Beispiel für die Entwicklungsländer - herausmogeln.

Hilfe beginnt damit, daß man die kritische Lage Indiens realistisch wahrnimmt. Dann kann erst - dann muß die Erwägung folgen, wie wir, der Westen, sich diesem Land und dieser Welt gegenüber verhalten kann.

Zu viele Menschen

Die Lage in Indien ist bedenklich kritisch. Täglich berichten die Zeitungen von Symptomen der Krise: Zusammenrottungen hungernder Massen, Proteste der Jugend gegen korrupte Administration, Streiks, horrenden Lohnforderungen, düstere Ernteprognosen. Das sind die Hauptnöte Indiens: 1. Hunger, 2. Massenarbeitslosigkeit, 3. Inflation und 4. die "Korruption". Alles zusammen führt zwangsläufig zu brodelnder politischer Unruhe; sie wird, niemand kann daran zweifeln, künftig noch wachsen.

Die maßgebliche Ursache dafür ist, daß die Zahl der Menschen weiterhin rasant wächst. Täglich gibt es 56 000 Inder mehr; alle zehn Tage soviel wie die Einwohner Hannovers, alle 40 Tage soviel wie die Einwohner Hamburgs, alle drei Jahre soviel wie die Bundesrepublik. Dies ist nicht zuvörderst verursacht durch die große Kinderzahl, sondern durch starke Erhöhung der Lebenserwartung. Von 32,5 Jahre durchschnittlicher Lebenserwartung 1951 auf 52,6 Jahre 1971. Man

nehme zum Beispiel die Zahlen aus dem Bezirk Athoor im Bundesstaat Tamil Nadu (Madras). Die Geburtenrate fiel von 43,66 pro tausend Einwohner im Jahr 1961 auf 28,58 pro tausend 1972; sie ist also um ein Drittel gesunken. Die Todesrate aber sank von 15,84 auf 7,25 pro Tausend, also um die Hälfte. Das Ergebnis: 1961 gab es etwa dreimal soviel Geburten wie Todesfälle, 1972 aber rund viermal soviel.

Dies ist das Ergebnis aktiver, "fortschrittlicher" medizinischer Versorgung samt Familienplanung und massenhafter Sterilisation. Für ganz Indien gelten noch die Zahlen von etwa 34 pro Tausend Geburtenrate und etwa 16 pro Tausend Todesrate. Das offizielle Ziel ist, auf eine Geburtenrate von "nur" 25 pro tausend Einwohner im Jahr zu kommen. Das erbrächte einen Zuwachs der Bevölkerung von 1,5 Prozent oder zehn Millionen Menschen im Jahr. Dies ist freilich kein sonderlich indisches Problem, sondern ein globales. Ein Bericht der UNO von Anfang 1974 gibt an, in hundert Jahren werde die Erdbevölkerung von jetzt 3,6 auf 12,3 Milliarden gestiegen sein. Die Lebenserwartung werde sich auf 76 Jahre eingependelt haben. Die Inder sagen selbst: "Wir sind einfach zu viele Menschen." Daraus ergeben sich alle vier Hauptnöte:

1. Hunger: In Tamil Nadu zum Beispiel leben 78 Prozent der Einwohner unter dem offiziellen Existenz-Minimum; das sind 40 Rupien pro Kopf und Monat. Der Durchschnitt für ganz Indien liegt etwas günstiger. Die Angaben schwanken zwischen der Hälfte und zwei Drittel aller Inder. Doch sind das eher Unterschiede der angewandten statistischen Systematik oder der angenommenen Grenze für eine Mindestversorgung als tatsächliche Unterschiede. Die Ernährungslage ist in jedem Fall für mehrere hundert Millionen unerträglich schlecht.

Der Beobachter aus entwickelten Ländern reagiert spontan mit dem Ratschlag, weniger Kinder in die Welt zu setzen. Doch hat Indien bisher kaum eine Sozialgesetzgebung. Kinder sind die Altersversorgung. Wenigstens ein bis zwei Söhne muß bis ins Erwachsenenalter bringen, wer im Alter nicht unversorgt sein will. Dafür brauchte man bislang durchschnittlich 6,3 Geburten pro Familie. Die Sterblichkeit der Kinder lag hoch; von tausend Toten waren 400 unter fünf Jahren. Nur eine gleichzeitige Entwicklung der gesamten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse kann den sozialen Zwang zum Kinderkriegen lockern und der staatlichen Propaganda für die Zwei-Kinder-Familie Aussicht auf Erfolg verschaffen.

2. Arbeitslosigkeit: Wenigstens 110 Millionen Inder sind arbeitslos oder völlig unterbeschäftigt. Andere Angaben liegen noch beträchtlich höher. In Kalkutta etwa leben von acht Millionen Einwohnern zwei Millionen in Slums. Arbeitslose ab 15 Jahren werden mit 400 000 angegeben; die Minimalbeschäftigten sind darin jedoch nicht enthalten. Die unzähligen, die am Straßenrand irgendeine zufällige Ware anbieten, ohne ernsthaft daraus Lebensunterhalt beziehen zu können, kommen hinzu. In Slums besuchen nur die Hälfte der Kinder Schulen. Ihre beruflichen Chancen bleiben äußerst gering. Das Elend perpetuiert sich selbst. Kaum einer, der in den Teufelskreis geriet, kann ihn selbst durchbrechen. Hilfe von außen ist unabdingbar, komme sie von anderen Indern oder aus dem Ausland.

3. Inflation: Die Entwertung des Geldes liegt derzeit bei über zwanzig Prozent jährlich. Die Rückwirkungen der Ölkrise sind bedrohlich, ständige Lohnkämpfe eine unausbleibliche Folge. Lohnforderungen von 66 Prozent erhoben im Frühjahr 1974 die städtischen Bediensteten der Hauptstadt. Dabei sind dies schon Privilegierte. Die unorganisierten Landarbeiter, etwa ein Viertel der Gesamtbevölkerung, können in manchen Gegenden nur mit zwei bis drei Rupien am Tag rechnen, weniger als eine Mark. Die Steigerungen der Lebensmittelpreise aber liegen mehr als doppelt so hoch wie die Inflationsrate. Kein Wunder, daß da niemand sparen, Investitionsmittel anhäufen kann. Die armen Massen sind in einer Lage, aus der sie sich selbst nicht befreien können.

Leistungen gegen den Strom

4. Korruption ist die natürliche Folge der Armut. Man muß sehen: In Indien regieren und verwalten, das heißt den Mangel und die Not verwalten. 1945 in Deutschland mußte sich in einer vorübergehenden Notzeit eine seit langem gewachsene Beamtenschaft bewähren und tat es; was Kungelei, Schwarzhandel und Warenhortung gleichwohl nicht verhindern konnte. Als Indien 1948 unabhängig wurde, war eine eigene Verwaltung erst aufzubauen, während Mangel und Not bereits gleichsam als ein Dauerzustand vorhanden waren; kein Wunder, daß Kungelei, Schwarzhandel, Hamsterei, Bestechung, Vetternwirtschaft und andere Laster mehr den Alltag immer weiter begleiten. Da ist es auch egal, ob man sich mehr liberaler oder mehr statistisch-sozialistischer Methode bedient.

Angesichts dieser Ausgangslage ist erstaunlich, was Indien in der Entwicklung seines Landes tatsächlich geleistet hat. Die landwirtschaftliche Produktion hat sich von 1951 auf 1971 verdoppelt. In der gleichen Zeit wuchs die Bevölkerung von 361 auf 547 Millionen, also "nur" um rund 50 Prozent. Rechnerisch ergibt das eine Verbesserung der Versorgung; doch ist das teilweise auch auf eine Verbesserung der statistischen Erhebung zurückzuführen. Immerhin: Trotz explodierender Bevölkerung konnte die Versorgung etwa gleich erhalten bleiben. Das heißt: Es gelang, den Status quo des Hungers annähernd zu sichern. Doch ist da kein Polster für schlechte Zeiten enthalten: Jeder anfallende Monsun bedeutet noch eine nationale Katastrophe. Ebenso die scharfe Erhöhung der Ölpreise; denn sie minderte die Düngemittelproduktion - das minderte die Ernten - das erhöhte die Preise - das mehrte den Hunger. Der Ölpreis schlug durch.

Die Indexzahlen der Statistik verheimlichen obendrein, daß viele Inder sich ungesund einseitig ernähren müssen. So erlebt man es bei Harijans: Am Abend wird das tägliche Deputat des Landarbeiters gekocht, die Portion Reis; die Eltern essen das Dünne von oben, die Kinder das Dicke; der Rest bleibt zum Frühstück; mehr ist nicht da.

Die industrielle Produktion wurde im gleichen Zeitraum 1951 bis 1971, verdreifacht. Die Zahl verhüllt jedoch, daß Indien auf einem sehr niedrigen Grad der Industrialisierung anfangen mußte, als die Engländer das Land freigaben. Hier wird erneut deutlich, daß Indien ohne ausländische Hilfe noch nicht weiterkommen kann.

Indien ist zugleich, nur scheinbar widersprüchlich, bemüht, sich unabhängig zu machen, wo immer dies möglich ist. Indira Gandhi unterstreicht "Kampf gegen den Hunger und für wirtschaftlichen

Ausgleich ist die Fortsetzung des Kampfes um Freiheit". Das schließt ein, daß Indien um seines Selbstbewußtseins willen möglichst viel Autarkie im Wirtschaftlichen erstreben muß.

Dies ist bereits beachtlich gelungen. Im ersten Fünfjahresplan kam noch etwa die Hälfte des Geldes aus dem Ausland, zumeist aus Amerika. Im vierten waren es nur noch 16 Prozent, im jetzt beginnenden fünften erneut weniger. Zugleich verfolgt die Regierung die Politik, die Anteile ausländischer Investoren an Firmen in Indien zurückzuschrauben. Das Ziel ist: nicht mehr als 40 Prozent Auslandskapital. Langfristige Auswirkungen auf Investitionsfreudigkeit ausländischer privater Firmen sind noch nicht abzusehen. Die Regierung sucht schroffe Verprellungen zu vermeiden. Indira Gandhi versäumt nicht zu sagen: "Ich glaube an eine private Initiative. Es sollte nur gewisse staatliche Kontrollen geben."

Es gibt in Indien keine Alternative zwischen alt-liberalem Kapitalismus oder sozialistischem Staatskapitalismus. Indien versucht in einer gemischten Ökonomie die Balance zu halten. Das schließt groteske Schlangenkurse nicht aus: Die Verstaatlichung des Weizengroßhandels 1973 erbrachte so schlechte Erfahrungen mit der Bürokratie und mit dem Boykott der Kornliefernden Großbauern, daß sie schon 1974 revidiert werden mußte.

Eine ähnliche Balance muß Indien außenpolitisch üben. Die Politik der blockfreien Länder ist allerdings trotz gegenteiliger Beteuerungen keineswegs mehr die alte. Das Weltgefüge ist nicht mehr bipolar. China hat seinen weltpolitischen Platz erhalten; die arabischen Länder sind eine Weltmacht eigener Art geworden. Und die Beziehungen Indiens zu Rußland sind eng: die Leute auf der Straße fragen die Europäer häufig, ob sie Russen seien; damit rechnet man. Die Handelsquoten zwischen Indien und der Sowjetunion wuchsen in zwanzig Jahren von zehn Millionen Rupien auf 4,1 Milliarden (1972).

Freilich liegt der Handel mit Amerika und England noch immer vorne an. Politische Beobachter nehmen an, die Beziehungen zu den USA würden sich bald auch in der Öffentlichkeit wieder freundlicher ausnehmen. Amerika hätte inzwischen gelernt, die Beziehungen zu Indien zu versachlichen und auf die Attitüde des onkelhaften Gebers zu verzichten. Die Form der Entwicklungshilfe wandelte sich, sie hat sich gleichsam objektiviert. Man stellte bilaterale Hilfe weitgehend ein, setzte multilaterale aber fort: Jetzt wird vieles über die Weltbank oder ähnliche Institutionen abgewickelt.

Die Balance-Politik Indiens erweist sich also als ziemlich erfolgreich. Doch ist es nicht mehr dieselbe Non-Alignment-Politik, die - zwischen zwei großen, einander feindlichen Blöcken entstanden - ein Pathos der Emanzipation enthielt. Deutsche Diplomaten in Delhi urteilen: Indien ist zu einer Politik der klassischen Diplomatie zurückgekehrt.

Ersprößliche Partnerschaft

Dabei hat sich, parallel, auch die Außerwirtschaftspolitik gewandelt. Die massive Wirtschaftshilfe - eine Flut von Geld - ist teilweise durch wachsenden Handel ersetzt sowie durch Aufbau von Partnerschaft unternehmen. Es gibt davon etwa 3500. Beteiligt sind vor allem England und USA, sodann Bundesrepublik, Japan, die Schweiz und Frankreich. Gesucht wird im Ausland Knowhow in hochentwickelten, neuesten Technologien. Jedoch durchaus nicht in allen: das Atomzentrum in Bombay hält nach Aussagen von Kennern den Vergleich mit Jülich aus.

Deutschland stellte bisher jährlich etwa 300 Millionen staatliche Entwicklungshilfe bereit; das sind etwa 1,3 Prozent des indischen Bundeshaushaltes. Davon wird viel für Amortisation früherer Kapitalhilfen aufgezehrt. Insgesamt ist es ein vergleichbar geringer Betrag, wenn gleich für Indien zweifellos von Bedeutung. Es können daraus jedoch keine paternalistischen Abhängigkeiten erwachsen. Hier ist Entwicklungshilfe sicherlich nicht Instrument eines neuen Kolonialismus.

Das dürfte auch für die privaten Investitionen gelten. Symptomatisch ist die Nutzung der Gewinne. Die deutsch-indischen Firmen investieren über die Hälfte der Gewinne im Lande. Sie verdienen für Indien dreimal so viel Devisen als sie an Dividenden und Lizenzen nach Deutschland zurückführen. Diese Daten scheinen ein faires Verhältnis zu beweisen. An die Stelle kolonialer Ausbeutung ist eine Wirtschaftsentwicklung getreten, die offenbar beiden Partnern von Nutzen sein kann.

Es gibt also Modelle nach-kolonialer Kooperation, die sich bewähren. Das heißt jedoch noch nicht, daß die alten Formen von Überlegenheitsgefühl und Bevormundung ebenfalls verschwunden seien.

Psychologischer Kolonialismus

Es gibt einen "psychologischen Kolonialismus". Das ist zunächst ein Problem der Quantitäten. Nach 1947 habe Amerika, sagt Botschafter Diehl, seine Hilfe wie mit einem Elf-Zoll-Rohr über das Land ausgeschüttet. Und dies unter der Losung "Wir lieben Indien". Das Übermaß wurmte den Empfänger. Es weckte paradoxen Amerika-Haß. Jeder Dollar unterstrich, wie reich der eine, wie arm der andere war. So wurde Hilfe zur Kränkung.

Psychologischer Kolonialismus zeigt sich ferner in einem bestimmten mentalen Verhalten. Viele Entwicklungshelfer lebten im Bewußtsein: "Wir können das eben besser". Vor allem deswegen läßt Indien praktisch keine mehr ins Land. Und auch unter sonst gesitteten europäischen Reisenden hört man herablassende Reden im Hotel, weil der sehr schlichte Kellner nicht alles begreift; und man sieht ihnen ihren Wunsch an, endlich wieder staubfrei, abgekocht, europäisch zu essen.

Ähnliches steckt in paternalistischer Bevormundung durch die Spender. Da gibt es die wohlmeinenden Gönner, reiche Deutsche, die ihr Geld mit der Bedingung geben, daß es nach ihren Vorschlägen investiert werde, auch wenn dies Schaden verursacht. Das ist Spenden-Kolonialismus. Die segensreiche Einrichtung von "Patenkindern", denen man mit 30 Mark monatlich eine Ausbildung finanzieren kann, führt zum Teil zu ungewöhnlichen Abhängigkeiten der Kinder, denen geholfen werden sollte, und zu Ungerechtigkeiten innerhalb einer Gruppe von Studierenden. Einreden der Prinzipale am Ort werden als "Undank" gedeutet.

Wir kennen psychologischen Kolonialismus auch als kulturelles Überlegenheitsgefühl: "Die sollen erst einmal ihre Kühe schlachten." Hat nicht die indische Kultur an Alter und Fülle so viel aufzuweisen wie wenige Länder des Abendlandes? Es ist in dieser Hinsicht nicht ein zu entwickelndes, vielmehr ein hochentwickeltes Land.

Und wir kennen solchen "Kolonialismus" als wirksames politisches Vorurteil: Wichtig ist, was in den alten nordatlantischen politischen Zentren geschieht. Indien und die ganze Dritte Welt werden als Provinz erachtet. Der indische Minister für Rundfunk und Fernsehen,

J. G. Gujaral, hatte Grund zu klagen: Es gäbe, sagte er, im Nachrichtenwesen keine richtige Gegenseitigkeit. Es ist leichter, in Indien Nachrichten über eine Schauspielerhochzeit in London zu erhalten als in Europa über politisch hochbedeutsame Vorgänge in Asien.

Ganz zu schweigen vom sichtbaren sozialen Verhalten der Europäer. Sie können alles kaufen, als wäre es nichts, weil der Wechselkurs es so will. Da leben schlichte Monteure in luxuriösen Hotels. Das Taxi-Gewerbe in Delhi lebt von ihnen. Inder in vergleichsweise gehobener Position müssen sich mit Motor-Skooters begnügen. Hier liegt eine Quelle der Frustration für den indischen Partner.

Partnerschaft mit dem Entwicklungsland schaffen, das heißt, eine faire Kooperation zu entwickeln versuchen, ein Geben und Nehmen. Es gälte, dem ökonomisch Benachteiligten dazu zu verhelfen, aufzuholen. Im Falle Indiens ist Aufholen freilich ein großes Wort. Der Wettlauf mit dem Wachsen der Menschenzahl kann erst Chancen haben, wenn die Kurve der steigenden Lebenserwartung abflacht, also der Produktionszuwachs (sofern er anhält) sich endlich in höherem durchschnittlichen Lebensstandard auswirkt. Dafür sind, soweit das derzeit zu schätzen ist, etwa zwei Generationen notwendig. Bis dahin wird man langen Atem einüben müssen, in Indien und unter seinen helfenden Partnern. Erst dann kann aus einem Land voller Aussichten und Gefährdungen ein Land der Hoffnungen werden.

Dialog über Werte

Partnerschaft mit dem Entwicklungsland Indien wird künftig auch in einer qualifizierten Weise ein geistiger Austausch sein müssen. Die Hare-Krishna-Leute betreiben nicht Austausch, sondern eigensüchtige Ausbeutung von Elementen indischer Tradition. Es ginge eher um ein gemeinsames Überprüfen derzeit gültiger Werte.

Indien ist stolz, eine geistige Tradition zu besitzen, die das Glück des Menschen im Sinn behält. Davon mag die westlich geprägte Welt lernen, indem sie technologisches Wachstum nicht mehr als letztes und höchstes Ziel erachtet. Hier konvergieren dann indische Höchstwerte mit den Askese-Forderungen, wie sie etwa die Kirchen der Ökumene neuerdings aus den negativen Wachstumsprognosen ableiten. Wir werden uns auf diese indische Tradition berufen können, wenn wir ~~indische-Traditionen-berufen-können~~, wenn wir indische Partner in der Meinung stärken, daß die dörfliche Technologie noch wichtiger werden wird für die künftige Qualität des Lebens im indischen Dorf als die Schwerindustrie; denn Indien ist das indische Dorf, 80 von hundert Indern leben hier.

Wir können andererseits an den Neohinduismus anknüpfen, um die Grundwerte Arbeit und Dienst zu unterstreichen, für die es in der älteren indischen Tradition kein Vorbild gibt. Das Ethos muß vermittelt oder verdeutlicht werden, das der industriellen und modern demokratischen Gesellschaft eigentlich zugrundeliegt. Die Begegnung des Hinduismus mit dem Christentum, provoziert durch die englische Herrschaft, hat bereits dazu geführt, daß zumindest Elemente eines solchen Ethos, daß soziales Engagement zumindest in elitären Gruppen aufgenommen worden sind.

Ein herausragendes Beispiel dafür ist das von Anhängern Gandhis aufgebaute Entwicklungszentrum Gandhigram nahe Madurei in Tamil Nadu (Madras). Gandhigram predigt: Keine Arbeit ist schlecht; keine Arbeit widerspricht der Menschenwürde; wir haben keine Diener, sondern dienen einander. Hier wird deutlich, was Indien mehr brauchte als Rourkela, auch mehr als Schulen für Werkzeugmeister: Schulen für Sozialarbeiter im weitesten Sinne, für Menschen, die nicht zuerst den eigenen sozialen Status, sondern Gemeinwohl im Sinn haben.

Gandhigram hat für die Entwicklung des flachen Landes, die Dörfer, die Theorie geschaffen, die Praxis erprobt und die Strategie entworfen. Die dort anerkannten Grundsätze sind human und effektiv zugleich: Keine Hilfe ohne den Wunsch danach (man kann ihn freilich wecken); keine Hilfe ohne Mitverantwortung der Betroffenen; keine Hilfe ohne Eigenleistung der Empfänger, und sei sie auch nur symbolisch gering. Vor allem aber: keine einseitige Entwicklung, sondern Förderung aller Aspekte des Lebens zugleich: Gesundheit, Schule, Ackerbau, Entfaltung der eigenen Initiative und Stärkung des Gemeinschaftsbewußtseins. Die theoretische Arbeit (Forschung und Lehre bis zum College und Universitätsdiplom) geschieht in und um Gandhigram in ständiger Konfrontation mit der Praxis. Indien brauchte drei, zehn, hundert Gandhigrams.

Es gibt noch mehr Zeichen der Hoffnung. In Kalkutta lebt eine Gruppe Christen der Kirche von Nordindien zusammen mit Hindus -, die in die Slums hineingeht. Dort tun sie Dienst für 250 Rupien im Monat. Sie suchen Menschen in einem Elend auf, für das Worte fehlen, um ihnen etwas Leben und Liebe zu geben. Dabei ist der Kontakt zu denen, die in den Planungsstäben um das Überleben und die Heilung der Stadt kämpfen, sehr eng, in Kalkutta gibt es auch ein Haus, dicht neben einem Khadi-Tempel und von diesem abgemietet, in dem die indische Gefolgschaft einer katholischen Albanerin, Mutter Teresa, verlassenen Sterbenden zu sterben hilft.

Das sind immerhin einige Zeichen eines neuen Ethos im hinduistisch geprägten Subkontinent. Freilich sind es nicht genug. Doch besagen sie immerhin, daß die Bilanz, die der Bonner Botschafter Diehl in Delhi zog, nicht völlig unsinnig ist: "Der Eindruck, alles sei vergeblich, ist falsch."

Aus: Lutherische Monatshefte - 10 - Oktober 1974

Abzugs-Nr. 5561

Die wirtschaftliche Lage und die politische Rolle des Mittelstandes in Indien

(Referat von M.M. Cheriyan)

- Gliederung:
1. Der Ursprung des Mittelstandes in Indien und seine Perspektive
 2. Die politische Rolle des Mittelstandes während des Kampfes um Unabhängigkeit
 3. Die Desillusionierung des Mittelstandes nach der Unabhängigkeit
 4. Die wirtschaftlichen Verhältnisse des Mittelstandes heute
 5. Der Mittelstand in den Reihen der kämpfenden Massen

Einführung: Es würde vermessen sein, für diese kurzen Darlegungen zum Mittelstand in Indien entweder Vollständigkeit oder akademische Exaktheit in Anspruch nehmen zu wollen. Statistiken oder Übersichten zum ökonomischen Status des Mittelstandes in Indien oder zu seiner Position innerhalb des allgemeinen Schemas der Produktionsbeziehungen sind bei weitem zu unzulänglich, um Schlussfolgerungen selbst nur allgemeiner Art zuzulassen. Was hier versucht wird, ist bestenfalls eine empirische Arbeit auf der Grundlage der politischen Erfahrung eines fortschrittlichen Inders.

1. Der Ursprung des Mittelstandes in Indien und seine Perspektive
Zunächst muss man sich darüber im Klaren sein, dass der Mittelstand in Indien etwas ganz anderes ist als sein Gegenstück in fortgeschrittenen Ländern des Westens. In Indien ist der sog. Mittelstand noch im Stadium vor seinem gesellschaftlichen Aufstieg. Die Psychologie, das Wertsystem und die ökonomische Motivation jeder Klasse, Schicht oder Menschengruppe müssen notwendigerweise die Natur jener Produktionsbeziehungen widerspiegeln, die in einer speziellen Gesellschaftsordnung vorherrschen. Wenn es also dem industriellen Mittelstand fortgeschrittener europäischer Länder schwerfallen sollte, Beziehungen zu seinen Klassen-

brüdern in Indien herzustellen, so liegt der Grund dafür in der komplexen sozial-ökonomischen Struktur des Landes selbst.

Nach der Niederschlagung des ersten indischen Unabhängigkeitskrieges 1857 und der Übernahme des Landes unter die direkte Herrschaft der englischen Krone machten sich die imperialistischen Machthaber daran, ihre Verwaltung zu festigen und in den indischen Boden die Konzeption des englischen Rechts einzupflanzen, zusammen mit einer Reihe von ökonomischen und sozialen Reformen nach britischen Mustern. Ihr erstes Bestreben war - wie sich zeigte - das Einziehen von Abgaben und die Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung. Dazu brauchte man eine grosse Armee von Angestellten und niedrigen Lakaien, die unter den herrschenden Umständen nicht alle aus England eingeführt werden konnten. Sie mussten an Ort und Stelle angeworben werden. Man musste sie die Grundlagen der englischen Sprache und Loyalität gegenüber den neuen Herren lehren. Wenn das gelänge, so rechneten die imperialistischen Herrscher, dann würde ihr Regime für immer vor der Wiederholung so gefährlicher Bedrohungen wie des Aufstandes von 1857 gesichert sein. Diese Strategie erzielte jedoch eine gegensätzliche Wirkung. Die Einführung der englischen Bildung zog eine verzweifelte Armee von Studenten an und führte sie zusammen - die Söhne und Töchter der Feudalherren und ihre Anhänger ebenso wie die Kinder der beiseitegeschobenen und unzufriedenen Aristokraten. Weder die englische Bildung noch der Anprall des europäischen Liberalismus und der englischen parlamentarischen Demokratie formte sie zu loyalen Dienern des Regimes um. Der Zwiespalt zwischen den Ideen, die sie mit der englischen Bildung aufnahmen, und der herben Wirklichkeit der britischen Herrschaft in Indien führte sie zum Nachdenken. Obwohl es richtig ist, dass die grosse Masse der Absolventen der neuen Schulen sich dazu hergab, den Engländern zu dienen, verweigerte doch ein nicht unbeträchtlicher Teil gegenüber der Regierung die Gefolgschaft und beschritt den Weg des Kampfes gegen die britische Herrschaft in Indien. Das ist jener Teil, der die Saat der Modernisierung und des Nationalbewusstseins in Indien aussäte. Dieser zur halb verfremdete Mittelstand wurde schliesslich auch die Führungskraft in der Bewegung für die Unabhängigkeit Indiens.

Aber die englische Bildung und das Eindringen westlicher Ideen von Liberalismus und Demokratie allein genügten noch nicht, aus ihnen prinzipienfeste und kompromisslose Kämpfer für politische Unabhängigkeit von der Fremdherrschaft und für die sozialökonomische Umgestaltung der indischen Gesellschaft zu machen. Ihr feudaler Hintergrund und der Status, den sie unter dem neuen System immernoch einnahmen, hinderten sie daran, ihre neuen Ideen auch auf die Probleme anzuwenden, die durch die halbfeudale, in Kasten zersplitterte Gesellschaft gegeben waren, die anzutasten die Engländer sich hüteten. Die spezifische Kombination von Umständen und Ideologie rief bei ihnen ein dualistisches Denken, eine dualistische Haltung hervor, die durch die ganze Ära vor und nach der Unabhängigkeit erhalten blieben. Ein zusammengefasster Einblick in die Geschichte des indischen Freiheitskampfes wird jeden davon überzeugen, dass die mittelständische Führung des indischen Nationalkongresses schwankend wurde, wenn Stärke notwendig war, dass sie auch in grundsätzlichen Fragen mit den Imperialisten Kompromisse schloss und dass sie mitten im Kampf von den Massen gesertierte. Sie fürchtete die Einbeziehung der Massen auf den Tod und sah es mit Schrecken, wenn die Massen die Gewalt des Staates mit Gegengewalt zu erwidern versuchten. Diese Dualität im Denken des Mittelstandes und in seiner Ideologie ist grossenteils verantwortlich für den reformistischen Charakter der allgemeinen Bewegung für die Freiheit Indiens und besonders der des indischen Nationalkongresses.

2. Die politische Rolle des Mittelstandes während des Kampfes um Unabhängigkeit

Trotz seiner grösseren Armut und seiner höheren Rate von Analphabeten als in irgendeinem anderen Land in Südost-Asien war Indien Dank seiner Grösse in der Lage, eine intellektuelle Elite von beträchtlichem Umfang und Leistungsvermögen zu schaffen und eine Tradition öffentlicher Diskussionen über nationale Erbkais Probleme zu entwickeln. Obwohl nur ein Prozent der indischen Bevölkerung über ausreichende Kenntnisse der englischen Sprache verfügt, die die Sprache nationaler Kommunikation und Diskussion wurde, hat die aktive intellektuelle Elite, die sich von dieser Basis erhob, doch grosse Ideen in der Richtung der Modernisierungsideologie zutage gebracht. Die Freiheitsbewegung wandte sich naturgemäss an die Intellektuellen des sog. Mittelstandes, und sie waren es, die die

Führung dieser Bewegung übernahmen. Die Kongressbewegung hatte schon von Anfang an, in der Zeit vor der Unabhängigkeit, begonnen, die Ideen und den Mechanismus wirtschaftlicher Planung zu formulieren, inspiriert von den 5-Jahrplänen der Sowjetunion. Die Kongressbewegung hatte sich in feierlichen Resolutionen zu einem Programm ökonomischer und sozialer Reformen auf der Linie des modernen Sozialismus bekannt. Das war möglich, weil die Führung in den Händen der aufgeschlossenen mittelständischen Intelligenz lag, die nicht nur vom britischen Demokratie-Konzept und vom französischen Radikalismus, sondern auch von den sozialistischen Ideen der Oktoberrevolution inspiriert war. Aber diese radikalen Intellektuellen waren - oft in Bindungen an Grundbesitzer, Industrielle, Handelsleute und Finanziere - hauptsächlich Angehörige freier Berufe und bildeten eine Elite in der Elite. Und deshalb waren sie nicht in der Lage, unbeirrt zu ihren Ideen für eine revolutionäre soziale und ökonomische Umwälzung in Indien zu stehen. Viel von der Macht der Kongressbewegung und fast alle ihre Finanzen kamen und kommen noch von der Oberschicht der Beamten, der Industrie und des Handels innerhalb des modernen und quasimodernen Sektors der indischen Volkswirtschaft.

"Die Schichten der Industrie und des Handels beteiligten sich am radikalen Kurs des Kongresses durch diese intellektuelle Elite, z.T. weil sie glaubten, was von den Ereignissen als richtig bewiesen wurde, nämlich dass eine grosse Kluft zwischen Resolutionen und ihre Verwirklichung bestand," schreibt Gunnar Myrdal. "Die indische Politik eines mutigen Radikalismus im Prinzip, aber des extremen Konservatismus in der Praxis war schon vor der Unabhängigkeit voll ausgebildet. Die Akzeptierung des radikalen Programms wurde auch gefördert durch die weitverbreitete Annahme, dass die indischen Massen, deren Unterstützung man brauchte und für den Erfolg des Freiheitskampfes für notwendig ansah, mit ihrem Los aufs tiefste unzufrieden sein müssten."

Mit dem Eintreten der Unabhängigkeit 1947 durch eine Übereinkunft mit England - Abteilung des Landes, Verbleiben im Commonwealth, Sicherheitsgarantien gegenüber britischen Investitionen - war die mittelständische radikale Führerschaft paralysiert. Sie wurde beherrscht von der Grossbourgeoisie, die sich bereitwillig mit den Grundbesitzern alliierte, um eine der Erhaltung des status quo verpflichtete Staatsmacht zu errichten, während den mittelständischen Führern erlaubt wurde, weiter radikale Lösungen im Munde zu

führen wie "Beseitigung der Armut", "Planung für den Wohlstand", "grüne Revolution" und "Sozialismus". Nichts reflektiert so genau den Widerspruch und die Unentschlossenheit der mittelständischen Führerschaft der nationalen Bewegung wie die indische Verfassung von 1950. Das "Recht auf Eigentum" wurde zu einem Grundrecht erklärt, das mit Hilfe des Gesetzes durchgesetzt werden kann. Mit dieser scheinbar demokratischen Bestimmung versicherten die Autoren der Verfassung den in Indien operierenden ausländischen Kapitalisten und den indischen Kapitalisten und Grossgrundbesitzern, dass ihr Eigentum und ihr Ausbeutungssystem durch die Macht des Staates geschützt würde. Nachdem sie so die begüterte Klasse zufriedengestellt hatten, wandten die Verfassungsautoren ihre Aufmerksamkeit ihren den Massen gegebenen Wahlversprechungen zu. Kapitel IV mit der Überschrift "Leitende Grundsätze" verspricht nicht weniger als ein bourgeoises Utopia. Volle Beschäftigung, gleiche Chancen für alle, eine Gleichheitsgesellschaft und alles übrige. Aber der Pferdefuss ist, dass diese Versprechungen keine "Rechte" sind - und "leitende Grundsätze" sind nicht per Gesetz durchsetzbar.

Ein Teil der radikalen mittelständischen Intelligenz, der sich immernoch zum Sprecher des neuen bourgeoisen Regimes machte, wurde Verteidiger des status quo. Das wird deutlich in einer Erklärung Nehrus vom April 1948 in der Konstituierenden Versammlung. Kurz nach der Unabhängigkeit sagte der volkstümliche Führer der indischen Massen: "Man muss sich die Schritte, die man unternimmt, genau überlegen, um die bestehende Struktur nicht zu sehr zu verletzen. Es hat genug Zerstörung und Schäden gegeben, und ich bekenne vor diesem Hohen Hause mit Sicherheit, dass ich nicht mutig und kriegerisch genug bin, um auf weitere Zerstörungen auszugehen." (vgl. Seite 275 in Band I von "Asiatisches Drama" von Gunnar Myrdal)

3. Die Desillusionierung des Mittelstandes nach der Unabhängigkeit

Die Kombination von Radikalismus in den Prinzipien und Konservatismus in der Praxis, der Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit hatten unter dem aufgeschlossenen Teil des Mittelstandes - Rechtsanwälten, Professoren, Lehrern, Ärzten, Ingenieuren, Studenten und der übrigen Intelligenz - der einst das Bollwerk der Kongressbewegung gewesen war, äusserste Desillusionierung und Frustration hervorgerufen. "Die Führung der Unabhängigkeitsbewegung von der ~~antikolonialen~~ dürftlichen bis zur nationalen Ebene hatte in den Händen des Mittelstandes gelegen", schrieb Rajini Kothari ("Direkte Aktion: Ein Modell politischer Macht", in "Quest", Januar/März 1960, Seite 35). Aber "Economic Weekly" hat im Juli 1964 zur weiteren Entwicklung folgendes zu sagen: "Das Ausmass, bis zu dem Grosshändler und Grossgrundbesitzer den Parteiapparat des Kongresses

auf der Staats- Bezirks- und Gemeindeebene kontrollieren, darf auf keinen Fall unterschätzt werden." Die auf-geschlossene Intelligenz und der Mittelstand, die die Kongressorganisation in den Tagen des Freiheitskampfes von Grund auf geführt hatten, sind jetzt abgeschoben und durch eingesetzte Interessenvertreter ersetzt. Die Desillusionierung und Frustration dieser Gruppe stammen von ihren harten Lebenserfahrungen in 25 Jahren der Kongressherrschaft und 20 Jahren der Planung her.

Während der letzten 20 Jahre der "Planung" in Indien ist eine Stärkung monopolistischer und oligarchischer Formierungen in der Industrie und der Finanz erfolgt. Der "Monopolies Inquiry Commission" zufolge hatten 1965 bereits 75 führende Firmen in Indien 46,9% der Niederlassungen aller nichtstaatlichen und nichtbankmässigen Gesellschaften inne, die Proportion des von diesen Gruppen aufgebrauchten Kapitals war 44,1% des Kapitals aller nichtstaatlichen und nichtbankmässigen Gesellschaften. Das Heranwachsen solcher ~~gigantischer~~ Polypen wie Birlas, ihr Wachstum durch Zurückhaltung ~~Erwerb~~ von Lizenzen mit dem Ziel der Fernhaltung von Konkurrenten, die Übernahme restriktiver Praktiken und die Formierung von Kombinat~~en~~, die Ruinierung kleiner Geschäftshäuser usw. waren die Hauptaktionen auf dem industriellen Sektor während der zweimal zehn Jahre seit der Unabhängigkeit.

Die Dynamik des staatlichen Sektors in Indien hat in der Richtung auf eine Stärkung des Kapitalismus unter der Ägide des Monopolkapitals gewirkt. Im Namen des "sozialistischen Modells" ist in Wirklichkeit ein Staatskapitalismus geschaffen worden, in dem der "öffentliche" oder "staatliche Sektor" als ein notwendiges Vehikel zur Maximierung des Profits der Privatkapitalisten und zur Erweiterung des Anteils der kapitalistischen Klasse am Nationaleinkommen wirkt. Der private Sektor hat in Indien die grundsätzliche Tendenz gezeigt, einen Druck gegen die Erweiterung des staatlichen Sektors auszuüben. Dieser Prozess ist weiter verschärft worden durch die umfangreichen Ressourcen, die von den finanziellen Institutionen des staatlichen Sektors und direkt von der Regierung verteilt worden sind. Die Verstaatlichung von 14 Banken und die der Lebensversicherungen brachte für die ~~mittleren~~ mittleren und unteren Schichten keinen Vorteil im Hinblick auf Krediterleichterungen. Sie hat nur den Monopolisten ermöglicht, staatliche Mittel für ihre private Expansion zu erhalten. Diese Mittel kommen ~~zusätzlich~~ zusätzlich zu dem Fonds, die die Monopole von privaten Handelsbanken durch ihre Verflechtung mit ihnen, durch die enormen Konzessions- und Entwicklungsrabatte und die Vorteile aus der Preispolitik der Regierung und schliesslich aus der Zuweisung von Importlizenzen schöpfen. So wurde der staatliche Sektor

statt als Instrument zur Milderung der aus den feudalen und halbfeudalen Produktionsbeziehungen und aus dem Monopolkapitalismus entstehenden Übel zunehmend dazu genutzt, den Interessen der Klasse der Kapitalisten nun als Ganzes zu dienen.

Die Agrarstruktur in Indien bleibt immernoch im wesentlichen feudal und halbfeudal. In beträchtlicher Weise wird die halbfeudale Ausbeutung durch Landmonopole intensiviert, obwohl sich in einigen Gebieten kapitalistische Beziehungen herausbilden, die ihrerseits zur Ausbeutung auf dem ländlichen Sektor beitragen. Neue Formen der Ausbeutung auf halbfeudalen Wege und durch Landmonopole sind unter der Decke scheinbarer Massnahmen zur Landreform entwickelt worden. Verschleierte Pachtverhältnisse, Ernteanteile, Verpachtung und andere feudale und halbfeudale Beziehungen, die die Verschuldung der kleinen Bauern vergrössern und Unterbeschäftigung verursachen, charakterisieren die rückständige Agrarstruktur in Indien, auch nach vier 5-Jahrplänen. Grossgrundbesitzer und Grosshändler haben nach wie vor ihre Hand auf der Lebensmittelversorgung. Kredite und Saatgutbeschaffung werden von den Grundbesitzern, den reichen Bauern und Geldverleihern kontrolliert. Der Nutzen aus Genossenschaftskrediten, Anleihen von der Regierung und Unterstützungen, Entwicklungsprojekten usw. zeigte die Tendenz, vorwiegend in die reichen Abschnitte des landwirtschaftlichen Sektors zu fliessen. Die grösseren Grundbesitzunternehmen ziehen Nutzen aus dem inflationären kommerziellen Auftrieb; das akzentuiert weiter die Ungleichheit der Einkommensverteilung im ländlichen Sektor. Aber die ~~mit~~ Clique der reichen Grundbesitzer investiert kein Kapital, weder in der Industrie noch in der Landwirtschaft. So wird das Gesetz von der relativen und absoluten Verelendung ohne den ausgleichenden Prozess der erweiterten Reproduktion.

Die Kleinbauern und Landarbeiter leiden weiterhin unter der feudalen und halbfeudalen Ausbeutung. Die kleinen und mittleren Landwirte haben unter dem Wirken des kapitalistischen Markts zu leiden. Kleinproduzenten sind gezwungen, ihre Produkte zur Erntezeit zu relativ niedrigem Preis zu verkaufen, während die Grossgrundbesitzer, die in der Lage sind, Vorräte zurückzuhalten, aus Notsituationen Vorteil ziehen. Die fortgesetzte Fluktuation von Lebensmittelpreisen und anderen Grundprodukten trägt zum Elend des Mittelstandes noch weiter bei. Angesichts der steigenden Preise, die für die von den Monopolen produzierten Güter zu zahlen sind, haben sich auch die Handelsbedingungen gegen den Mittelstand gewandt. Als Krone alles dessen ist auch die Last der Besteuerung vor allem auf die kleinen Bauern und die armen Sektionen ländlicher Gemeinschaften gefallen, wodurch die Krise in der Landwirtschaft noch intensiviert wird.

Tatsächlich ist die aus der Fortführung feudaler und halbfeudaler Beziehungen resultierende Krise in der Landwirtschaft der Schlüssel zur allgemeinen Krise der indischen Volkswirtschaft.

Die zunehmende Verarmung grosser Teile des Volkes, besonders des Mittelstandes, gerät in direkten Widerspruch zur industriellen Expansion durch die Erweiterung des Inlandsmarktes. Das ständige Anwachsen der Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung, gekoppelt mit dem steigenden Preisniveau bei Grundbedarfsgütern und der daraus folgenden Verminderung der Kaufkraft hat das Problem weiter erschwert. Die zunehmende Sättigung des Inlandsmarktes, der periodische Ausfall im landwirtschaftlichen Aufkommen und die fluktuierenden Weltmarktsbedingungen haben die indische Volkswirtschaft mit Rückgang und chronischem Ungleichgewicht krisengeschädigt.

Die Lehre, die aus den Erfahrungen von vier 5-Jahrplänen zu ziehen ist, ist die, dass es für unterentwickelte Länder wie Indien nutzlos ist, den kapitalistischen Weg zu einer Zeit zu beschreiten, in der der Weltkapitalismus ein akutes Stadium in der Periode der allgemeinen Krise erreicht hat.

4. Die wirtschaftlichen Verhältnisse des Mittelstandes heute

Der kapitalistische Weg der Entwicklung, auf den sich die herrschenden Klassen in Indien ohne Durchführung radikaler Agrarreformen und ohne Eliminierung ausländischen Kapitals aus der Wirtschaft des Landes festgelegt haben, trifft hart auch das Leben von Millionen von Handwerkern wie Handwebern und anderen Gewerbetreibenden, die einen wichtigen Teil des ländlichen Mittelstandes ausmachen. Sie werden entweder summarisch in die Arme von Armen und Arbeitslosen eingereiht oder ausgepresst unter dem Druck von extrem niedrigem Einkommen, hohen Preisen für Lebensmittel und Rohstoffe und verschiedenen Steuerlasten. Dem Mittelstand in den Städten geht es kaum besser. Hohe Lebenshaltungskosten, niedrige Einkommen und sinkender Lebensstandard kennzeichnen auch sein Los. In den letzten Jahren ist die Arbeitslosigkeit im Mittelstand phänomenal angestiegen. Mittelständische Lohnempfänger im Staatsdienst, in privaten Stellen, Banken, Handelskonzernen, Schulen, Hochschulen und Ähnlichem sehen sich den gleichen Existenzproblemen gegenüber. Unser Mittelstand spielt eine wichtige Rolle auf dem Gebiet der Kunst, der Literatur, der Wissenschaft und Kultur. Aber für die meisten sind diese Gebiete heute versperrt, und wir sehen die gebildete mittelständische Jugend vor den Arbeitsämtern Schlange stehen. Den von der Plankommission am Ende des ersten 5-Jahrplanes veröffentlichten Zahlen zufolge gab es 5-Millionen

völlig Arbeitslose. Am Ende des zweiten 5-Jahrplans stieg diese Zahl auf 7,5 Millionen; am Ende des dritten Planes stieg sie noch einmal, auf 10 Millionen, und nun, nachdem der vierte Plan vorbei ist, steht sie bei 25 Millionen. Die Zahl der Arbeitslosen steigt jeden Tag um Achttausend. Bis 1980 wird die voraussichtliche Gesamtzahl 37 Millionen betragen.

Ich habe einige Zahlen von arbeitslosen Gebildeten in Kerala, einem kleinen Staat, der nur 4% der indischen Bevölkerung ausmacht, aber von diesen Zahlen kann man schliessen, welche Dimensionen dieses Problem annimmt, wenn es auf ganz Indien bezogen wird. 1969 waren im Staat Kerala 2100 Fachschulabsolventen arbeitslos. Als 1973 der vierte 5-Jahrplan endete, waren es 7000. 1969 waren 4300 Hochschulabsolventen ohne Arbeit. Deren Zahl steht jetzt bei 10 000. 1969 waren 28 000 Handwerker mit vollständigem oder teilweisem Abschluss wie Schmiede, Goldschmiede, Zimmerleute usw. unbeschäftigt. Ihre Zahl hat jetzt 60 000 erreicht. 1971 suchten 1000 Ärzte Arbeit. Auch diese Zahl muss mittlerweile angestiegen sein.

Am 1. März 1974 sagte der Arbeitsminister der indischen Regierung vor dem Oberhaus, dass die Zahl der gebildeten Arbeitsuchenden im Lande von 2,5 Millionen im Juni 1971 ~~zum~~ angestiegen ist auf 3,5 Millionen im Juni des vergangenen Jahres. Dabei wurde deutlich gemacht, dass in diesen Zahlen diejenigen von 52 Universitäts-, Informations- und Führungsbüros noch nicht enthalten waren.

Eine Wochenzeitung in Delhi, "Point of View" ("Blickpunkt"), gab in einem Leitartikel über "Die Aufgaben für 1974" (5. Januar 1974) die folgende Statistik: "Im Verlauf dieses Jahres (1973) stieg das allgemeine Preisniveau um 24 %; die Einzelhandelspreise erhöhten sich um 40%; der Geldumlauf stieg um 15,9%, die Defizit-Finanzierungen erreichten das Dreifache der Summe von 1971/72; die Lebensmittelproduktion sank um 9,5%, und wir importierten 6,1 Millionen Tonnen Lebensmittelgetreide; die industrielle Produktion sank im 1. Halbjahr im Vergleich zu 1972 um 1,8%; das Nationaleinkommen sank um 0,4%, und es gab ein Minuswachstum im pro-Kopf-Einkommen."

Einige offizielle Studien enthüllen, dass 40% des kultivierten Landes in der Hand von 5% Grundbesitzern sind, während andererseits fast 40% der Landbevölkerung landlos bleiben und die Arbeitskraft an Grundbesitzer und reiche Bauern verkaufen mussten. Diese 5% ländliche Reiche stecken ~~30 Milliarden~~ 30 Milliarden Rupien pro Jahr an Mieten und Pachten von der verschuldeten Bauernschaft ein. Diese kleine Schicht

verdient auch am Getreideüberschuss und anderen landwirtschaftlichen Gegebenheiten im Zusammenhang mit Lebensmittelknappheit und fluktuierend hohen Preisen. Kein Wunder, dass 1969 das allindische Forum der Kongresspartei (das Ministerpräsidentin Frau Gandhi unterstützte) in einem veröffentlichten Bericht erklärte, dass "im ländlichen Indien eine exklusive Situation besteht."

In Bihar, wo das Pro-Kopf-Einkommen weniger als 35 Rupien pro Monat beträgt, liegt die Wachstumsrate nahe bei Null. Statistiker informieren, dass "der Verbrauch bei den untersten 5% zurückgegangen ist. Mit 1949 als Basis ist der Verbrauch in diesem Teil der Bevölkerung nun auf 0,18 Rupien pro Tag gesunken." Es ist erschütternd zu hören, dass "70% unserer Kinder 1973 stets hungrig zu Bett gehen mussten." Während also eine mikroskopisch kleine Minderheit an der Spitze der Ausbeuterklasse und ihrer Anhänger mittels der neu hinzuerworbenen Reichtümer im Luxus schwelgen, stöhnen andererseits Millionen in Qual und Armut.

5. Der Mittelstand in den Reihen der kämpfenden Massen

Es war dieser Widerspruch, der sich im Jahr 1974 im Staat Gujarath militant, aber unbewaffnet entlud, dort, wo der Apostel der Gewaltlosigkeit Mahatma Gandhi geboren wurde. Die Hungrigen plünderten Lebensmittellager, weil sie etwas zu essen brauchten, und zwangen die Kongressregierung zum Rücktritt. Sonderrecht wurde proklamiert, eine Sperrstunde eingeführt, Militär^{hül} verschiedene Städte im Staat besetzt. 80 Personen wurden erschossen. Noch ist der Kampf nicht unterdrückt, und die Zahl der Toten vergrößert sich täglich. In diesen Unruhen ergriff der Mittelstand - die Rechtsanwälte, Lehrer, Studenten usw. - die Führung. Es ist die mittelständische Intelligenz, die in vorderster Linie des Kampfes steht. Die Unruhe breitet sich auch auf andere Staaten aus. Der Desillusionierte, frustrierte, verfremdete Mittelstand reiht sich schnell in die kämpfenden Massen ein.

In der gegenwärtigen Periode sind wir Zeugen des Kampfes der mittelständischen Angestellten in einem Ausmass und mit einem Schwung, wie es sie nie vorher gab. Die staatlichen Angestellten in Bihar, Uttar Pradesh, Kerala, Maharashtra, ~~und~~ Rajasthan, Westbengalen und vielen anderen Staaten führten lange Streikämpfe für höhere Gehälter und niedrigere Lebensmittelpreise. Hochschullehrer und Lehrer haben in fast allen Staaten ebenfalls lange und hart gekämpft. Mediziner und leitende Techniker in vielen Staaten und besonders Studenten des Maschinenbaus und an technischen Instituten haben ausgedehnte Kämpfe geführt.

Die Angestellten der zentralen Regierungsstellen begannen eine gross-angelegte Agitation für die schnelle Veröffentlichung des Berichts der Gehaltskommission und bereiten einen Streik für ein die tatsächlichen Bedürfnisse berücksichtigendes Mindestgehalt vor. Die Angestellten der Staatsbank und der Reservebank haben sich vereinigt und sind auf dem Wege zur Einheit mit den übrigen mittelständischen Angestellten. In allen Staaten sind die Handwerker zu Tausenden auf die Strasse gegangen, gegen die hohen Preise und den Mangel an (orn. In vielen Städten finden Demonstrationen und Dharnas (eine Art von Sit-in) von Hausfrauen gegen die steigenden Preise und die Lebensmittellappheit statt. Es gibt neue Bewegungen in der bisher verschwommenen Weltansicht des Mittelstandes. Die Illusionen, die dieser Stand über die herrschende bourgeoise Klasse gehegt hatte, verschwinden langsam angesichts der Realitäten des Lebens. Freiberuflich Tätige und Techniker lernen, an der Seite der Arbeiterklasse zu marschieren.

In all dem kann man das Potential für ein zukünftiges revolutionäres Bündnis zur Erneuerung der indischen Gesellschaft sehen.

Ag.-Nr. 224/40/74 *lv.*

Bericht von der V. ökumenisch-missionarischen Studientagung in
Eisenach vom 11. - 15. Oktober 1976

Die Studientagung stand unter dem Hauptthema "Relevante Theologie für Indien - Ein Beitrag zur Indigenisation" und wurde für die ev. Landes- und Freikirchen in der DDR vom Ökumenisch-Missionarischen Verbindungs-Ausschuß durchgeführt. Die Gestaltung der diesjährigen Tagung oblag der Leipziger Mission.

In seinem Einführungsreferat "Denkt und fühlt Indien anders?" schilderte Pfarrer Dr. Büchner - Kaltenwestheim zunächst, wie unterschiedlich Europäer bisher Indien begegneten, und entfaltete dann den vielschichtigen Inhalt des Sammelbegriffs "Hinduismus". Miss.-Dir. Dr. Kimme - Leipzig sprach "Zur Theologie von P.D. Devanandan", des Gründers und ersten Direktors des Christlichen Instituts zum Studium von Religion und Gesellschaft in Bangalore. Prof. Dr. Bürkle - München hielt eine zweiteilige Vorlesung über "Theologische Lernprozesse aus Jungen Kirchen" unter den Themen "Die Herausforderung der Kirche durch den heutigen Hinduismus" und "Der ekklesiologische Ertrag der Mission".

Die Bibelarbeit lag in den Händen von Dir. Dr. Blauert - Berlin, Pastor Waßermann - Berlin, Missionsinspektor Poppitz - Leipzig und Oberkirchenrat Schäfer - Weimar.

Das Ergebnis der Tagung läßt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Die indische Religiosität im Hinduismus und in den einheimischen Kirchen ist was noch nicht hinreichend bekannt. Deutlich wurde aber bereits, daß sie eine kritische Anfrage an das westliche Christentum darstellt, auf die wir Antwort geben müssen. Wir sind bereit, jene lebendige und ganzheitliche Frömmigkeit mit ihren Lebensformen aufgeschlossen im Licht der Hl. Schrift zu studieren.
2. Die Theologie von P.D. Devanandan bedeutet einen wesentlichen Beitrag für die ganze Christenheit. Denn sie will die einseitige Alternative zwischen Offenbarung und Religion in der europäischen Theologie überwinden und macht mit der den ganzen Kosmos, die Geschichte und den Alltag der Menschen umfassenden Gottesoffenbarung in Jesus Christus ernst. Die objektiv durch Gottes Menschwerdung eingeleitete und in Kreuz und Auferstehung Christi vollbrachte Erlösung der ganzen Welt (objective redemption) zielt auf die Bekehrung und die Lebensverwandlung des einzelnen Menschen im Glauben (personal salvation). Zwar haben seit der Versöhnungstat Christi alle Menschen teil an der "neuen Seinsordnung", aber erst durch den Akt der Eingliederung in den Leib Christi gelangen sie in die "umwandelnde Gemeinschaft" (transforming community) der Glaubenden. Deshalb ist der incarnational approach des Christen, der das ganze Leben seiner Welt und Mitmenschen umfaßt, der konkrete Ausdruck der Wesensbestimmung der Christenheit für die ganze Menschheit und den Kosmos. In diesem Verständnis von Weltmission

- geht es darum, daß die Christen ihren Herrn in "kerygma, diakonia und koinonia" in allen ihren Lebensordnungen bezeugen.
3. Devanandans Vortrag in Neu-Delhi 1961 hat auch das Verdienst, auf eine brennende Frage in der Ökumene hingewiesen zu haben: Wie verhält sich der neuauflebende Glaube der asiatischen Religionen und das "Schöpferwirken des Hl. Geistes" zueinander? Fraglich ist, ob man den Geist Jahves im A.T. zu diesen Formen des nichtchristlichen Glaubens in Beziehung setzen darf. Für das pneuma hagion im N.T. ist eindeutig, daß eine solche Beziehung abwegig wäre. Das, was Devanandan energisch zur Sprache gebracht hat, läßt sich deshalb biblisch zutreffender von Röm. 1,19 f., Apg. 14,17 und 17,27 f. her sichten. Das der nichtchristlichen Religionen sich bedienende, auf die Heils-offenbarung in Jesus Christus vorbereitende Wirken und Walten Gottes im Leben seiner Geschöpfe ist trinitarisch gesehen Gott dem Schöpfer zu eigen. Für diese in den heutigen Religionen Asiens neu aufgebrochene Realität sind wir offen, weil sie unseren verstehenden und Christus bezeugenden Dialog mit Hindus, Buddhisten und Moslems in Gang setzt.
 4. Die beiden Vorträge über "Theologische Lernprozesse aus den Jungen Kirchen" gipfelten in der Frage: 'Welchen ekklesiologischen Ertrag dürfen wir aus der Begegnung der christlichen Botschaft mit Völkern anderer Kulturen und Religionen erwarten?' Die dazu vorgelegten folgenden Thesen Prof. Burckles wurden nach ausführlicher teils zustimmender, teils kritischer Diskussion vom Plenum entgegengenommen. Sie veranlaßten uns, unsere eigene Situation zu reflektieren. Die Teilnehmer kamen überein, daß über den ekklesiologischen Ertrag der Mission weiter nachgedacht werden muß.
 5. Thesen:
 - 5.1. In den Ländern der 3. Welt stellt sich besonders dringlich die Frage nach dem korporativen Charakter des Christseins. Die das Individuum bergende Gemeinschaft ist dem Einzelnen als Ursprungszusammenhang vorgegeben, begleitet ihn als Lebensgemeinschaft und übergreift seine Lebenszeit. Damit gewinnt das sakramentale Leib-Christi-Verständnis in der Theologie eine neue Bedeutung.
 - 5.2. Die vielfältigen Ausdrucksweisen, die der asiatische und afrikanische Mensch auch als Christ für seinen Glauben kennt, sind Anlaß, nach Gestalt und Manifestationsweisen christlichen Glaubens zu suchen. Neben eine auf einseitig rationale Vermittlung abgestellte 'Verkündigung', treten Formen der gottesdienstlichen Feier, der liturgischen 'Bandbreite', eine geregelte 'praxis pietatis' in Gebets- und Festzeiten, in bestimmten Glaubensdisziplinen, in der Entfaltung unterschiedlicher 'charismata', in christlichen 'Brauchten' und Liturgie.

- 5.3. Die 'cura animarum' bedeutet mehr als Beratung und Information. Sie zielt in die tiefen Schichten der leib-seelischen Zusammenhänge. Sie schließt die Bereiche des Unterbewußten ein und stellt auch das Verborgene im Menschen in die Machtzone der geheimnisvollen Christuspräsenz.
- 5.4. In den Religionen wird das ganze Leben des Menschen kultisch und rituell vom Glauben begleitet. Die Antwort der Kirche auf diese sogen. 'rites de passage' besteht in einem erneuten Ernstnehmen des Zusammenhangs von bios und charis, von Lebensentwicklung und Erlösung (z.B. Geburt, Taufe, Reife, Ehe, Tod, Bestattung). Das 'In-Christus-Sein' manifestiert sich auf bestimmte Weise als Handeln der Kirche am Einzelnen an den entscheidenden Wendepunkten und in den Übergängen seines Lebens.
- 5.5. Nach biblischem Zeugnis vermag auch die Materie und die Natur als Zeichen des in Christus gegenwärtig Gewordenen zu dienen. So sehr wir uns hüten müssen vor einer bloß 'magischen' Abwertung dieses Bereiches, so sehr haben wir Anlaß, in der Kirche auch das Stoffliche und Naturgegebene in den Dienst des Heiligen zu stellen. In den Völkern der 3. Welt ist die Kirche veranlaßt, ähnlich wie bei den Sakramenten, die Elemente des Stofflichen und den Bereich des Dämonischen als Vehikel der Vergegenwärtigung Christi zu nutzen.
- 5.6. An die Stelle der Abqualifizierung transrationaler Inhalte und Erfahrungen der Offenbarung als bloß 'mythische' Redekategorie. In ihrer Mission ist die Kirche geradezu darauf angewiesen, die mythische Dimension mit einzubeziehen. Der ungerechtfertigte Verzicht europäischer Theologie auf den Mythos hat die Wirklichkeit, die 'jenseits unserer Schulweisheit' liegt, weitgehend in Bereiche okkulter oder pseudo-religiöser Praxis abgedrängt.
- 5.7. Die Geschichtlichkeit der christl. Offenbarung als Weg Gottes durch die Geschichte fordert auch Konkretionen i. S. ausgesonderter Zeiten und Orte.

Die Vorstellung, als ob die Kirche ohne ihre Geschichte nur in Heute lebe, ist unbiblisch. Darum bedarf es um des Heute willen der lebendigen Kontinuität mit den Stationen ihrer Geschichte (Heilige Stätten), mit den ausgesonderten und qualifizierten Zeiten des Jahres (Kirchenjahr), aber auch mit den Vorbildern und Vorfahren im Glauben (Heilige, Märtyrer).

Die Anfragen an die abendländische Christenheit aus den Erfahrungen und den Erträgen der missionarischen Praxis der Kirche ließen sich so vermehren. Hier sollten uns nur einige Beispiele daran erinnern, daß es solche 'Erträge' gibt, die sich nicht unter Hinweis auf westliche Konfessionsspezifika erledigen lassen. Die beharrliche Pflege des eigenen Kirchentums findet an den Erfahrungen und den Erträgen der Begegnung mit fremder Welt, die Christus noch vor sich hat, ihre Grenze.

5.8. Davon zu unterscheiden ist die Entschlossenheit, den eigenen Beitrag als Kirche luther. Reformation in diese missionarisch-ökumen. Aufgabe einzubringen. Ihn gilt es in erweiterter Erfahrungshorizont der Kirche in 3. Welt nicht nur festzuhalten, sondern zu bewahren. Der 'solus Christus', die 'sola scriptura' und die 'sola gratia' werden dadurch nicht blasser, sondern reicher und tiefer zur Geltung gebracht.

Fder

Der 'solus Christus' dadurch, daß auch die vorchristlichen Zonen religiöser Heiligkeit und Mächtigkeit kirchlich besetzt, soz. 'getauft' werden.

Die 'sola scriptura' dadurch, daß das für die Kirche und ihre Gestalt und Praxis Notwendige am Reichtum der n.t.-lichen Gemeinde gemessen wird und nicht an den geschichtlich verengten eigenen 'Kirchentümern'.

Die 'sola gratia' dadurch, daß sich in all dem nicht der Mensch mit seinem Beharrungsvermögen und seinen theolog. Vorlieben behauptet. Er läßt sich durch Gott verändern und in Frage stellen - gerade auch durch Menschen, die er sich nicht ausgesucht hat, sondern an die der Herr, der seine Kirche sendet, verweist.

6. Über die Vorbereitung der VI. Ökumenisch-missionarischen Studientagung vom 10. - 14.10.1977 informierte für das ÖMZ Pastor Wüßmann. Als Arbeitsschema ist vorgesehen "Zwischen Fortschritt und Tradition - Gegenwärtige Bewegungen in Islam".

Eisenach, 15.10.1976

Dr. Krumm

Professor Dr. Horst Bürkle

"Der ekklesiologische Ertrag der Mission".

Wer im Sinne unseres Themas nach dem ekklesiologischen Ertrag für die christliche Verkündigung fragt, fragt nach dem Wesen und dem Ziel der Mission.

Mission bedeutet ja einen Sendungsauftrag, der immer nur als 'Grenzüberschreitung' verwirklicht werden kann. Solche 'Grenzüberschreitung' ist Zeichen und Ausdruck der weltweiten, universalen Bedeutung der christlichen Botschaft. Die fremde Sprache, das andere Land, der fremde Stamm mit seinen Sitten und seiner gewachsenen Kultur - dies alles macht sofort deutlich, welche Art 'Grenzen' der Missionar überschreitet. Was sich im Lebenswerk des Völkermissionars Paulus vollzog, wiederholt sich in jeder missionarischen Situation: Dem Juden ein Jude und dem Griechen ein Grieche zu werden, bedeutet ja vielmehr als eine Methode der Anpassung. Solange wir diesen Vorgang lediglich als ein 'Sprachereignis' oder als einen Vorgang eklektischer Verwendung bestimmter Brauchelemente im Bereich außerchristlicher Kulturen ansehen, haben wir das apostolische Beispiel noch nicht in seiner tiefen theologischen Bedeutung verstanden.

Wenn wir uns den Niederschlag der paulinischen missionarischen Praxis in den Texten des Neuen Testaments selber ansehen, so stellen wir staunend fest: der Same des Evangeliums ist so ausgestreut worden, daß die Wurzeln der jungen Kirche die Tiefen der vorangegangenen religiösen Erfahrungen und Entwicklungen mit umfassen. Der Apostel Paulus als Missionar kennt nicht nur diese religiösen Grundphänomene, er spricht sie nicht nur an, er stellt sie vielmehr in den Dienst der Botschaft des auferstandenen Christus. Was sich im Bereich der Sprache vollzieht, ist Hinweis auf einen umfassenderen Vorgang: Der Begriff, den die Menschen für eine ihnen zuteil gewordene Erfahrung der Wirklichkeit gefunden haben, ist auch geeignet, den Zugang zu der neuen, noch unbekanntem Christuswirklichkeit zu erschließen. Wenn wir mit Martin Heidegger daran festhalten, daß sich in der Sprache das Sein lichtet, dann bedeutet diese aus der Praxis des Apostels entwickelte theologische Hermeneutik mehr als daß hier lediglich aus der aramäischen Lokalsprache Jesu in die damalige Weltsprache der griechischen Koiné übertragen wird. Die Grenzüberschreitung, die hier vorgenommen wird, geht in Richtung auf die religiösen Grundphänomene. Die neue Botschaft verdrängt und überlagert nicht einfach die Tiefen vorchristlicher Religiosität. Sie stellt vielmehr in den Dienst der sich jetzt geschichtlich durchsetzenden neuen Christuswirklichkeit in Gestalt seiner Kirche. Die Wissenschaft des Neuen Testaments hat es im Grunde genommen mit der Herausarbeitung dieser Zusammenhänge zu tun.

Die Art und Weise, in der der Apostel von der Herrschaft Jesu Christi spricht, ist in sich bereits Niederschlag der missionarischen Begegnung und Auseinandersetzung mit dem römischen Herrscherkult. Mit den Bezeichnungen 'Herr' (Kyrios) und 'Heiland' (sotär) werden die entscheidenden religiösen Grundphänomene der römischen Reichsreligion in Anspruch genommen. Uns ist die Vorstellung des 'Mit-Christus-gestorben- und-auferstanden-Seins' als neutestamentliche Formel geläufig. In dieser Partizipationstheologie kommt die präsentische Bedeutung der apostolischen Auferstehungsbotschaft zu ihrer vollen Entfaltung. Aber wir sind uns dessen oft nicht mehr bewusst, daß wir es hier mit der Frucht missionarischer Begegnung und Aufnahme hellenistischer Mysterienreligion zu tun haben. Die religiöse Praxis des Mysteren, der in ritueller Form das Erlebnis des Todes an sich vornehmen ließ und sich damit die post-mortem - Situation zugänglich machte, erscheint als etwas, was religionsgeschichtlich im Vorfeld der nun zu vermittelnden Christuswirklichkeit liegt. Von daher bekommt dieses Grundphänomen seine Bedeutung. Aber damit enthält sich zugleich seine Vorläufigkeit. Von der Endgültigkeit des Christusereignisses her werden diese Grundphänomene nicht nur ent-wertet sondern auch ge-wertet. Diese ihre Vorläuferfunktion kann nicht ernst genug genommen werden. Würde sie verkannt, so hätte das gefährliche Folgen für unser Verständnis von Kirche und Mission.

Es würde nämlich bedeuten, daß wir die geschichtliche Einbettung der Botschaft aus dem Auge verlieren und damit die Möglichkeit, die Botschaft immer wieder neu 'Fleisch' werden zu lassen. Wenn uns heute in Blick auf die Länder der Dritten Welt vorgeworfen wird, die christliche Mission habe zur Entfremdung der Menschen, zum Verlust ihrer Identität beigetragen oder gar dazu geführt, so ist das ungerechtfertigt und eher Polemik als kritische Analyse. Aber es meldet sich darin der Hinweis, daß es nicht gelungen ist, dem indischen Menschen den "Christus der indischen Landstraße" - um einen Buchtitel Stanley Jones aufzunehmen - zu bringen oder daß es nicht gelungen ist, dem Uganda von Ostafrika die dynamis Christou so zu vermitteln, daß die 'force vitale' (Placide Tempels) seiner lebend-toten Ahnenwelt in dieser Welt aufgehoben worden ist. Mit anderen Worten: Das deutliche come-back ursprünglicher vorchristlicher religiöser Praktiken und Vorstellungen in Zusammenhang der Suche nach der Identität des afrikanischen oder asiatischen Menschen hat etwas mit dieser Frage zu tun: In welche religiöse Grundstrukturen vermochte das Evangelium einzudringen?

Wer von draußen kommt, weiß wie stark der sog. 'Gegenverkehr' seitens der sich erneuernden fremden Religionen heute ist. Die Zeit, da sie sich als rückständig oder bloß regional und damit provinziell empfinden mußten, ist vorbei. In ihren profiliertesten Sprechern und Denkern melden sie einen universalen Anspruch an, der mit ihrem eigenen begrenzten Selbstverständnis als Geburtsreligion

mit ihrer regional begrenzten mythischen Überlieferung wenig mehr zu tun hat. Man muß nur einige dieser auf die gesamte Menschheit und auf das Ganze von Welt projizierten neuhinduistischen oder auch neobuddhistischen Botschaften hören, und es wird einem sofort deutlich: Hier ist etwas geschehen, was aus den Voraussetzungen dieser Religionen heraus allein nicht erklärbar ist. Herausgefordert durch eine neuzeitlich veränderte Umwelt einerseits und unter dem Einfluß der christlichen Botschaft andererseits haben sich Religionen wie der Hinduismus und der Buddhismus, aber auch andere neuere synkretistische religiöse Bewegungen in Japan, Melanesien oder Lateinamerika zu Bewegungen mit missionarischem Selbstbewußtsein entwickelt. Das war dadurch möglich, daß diese Religionen entgegen den neuzeitlichen Entwicklungen in diesen Ländern einen eigentümlichen Reaktivierungsprozeß erfuhren. Man kann ja wirklich nicht sagen, daß die rapiden Veränderungen, die die Staaten der sog. Dritten Welt und ihre Völker durchlaufen, durch die in diesen Gemeinschaften beheimateten religiösen Traditionen ausgelöst worden sind. Eine Zeitlang sah es so aus, als ob diese Entwicklung auf Kosten der alten religiösen Grundstrukturen dieser Völker gehen würde und sie zum Aussterben verurteilt seien. Aber inzwischen erleben wir neben dem zunehmenden Säkularismus auch eine deutliche Erneuerung der anderen Religionen. Sie unterwerfen sich Reformen, die die technisch-wissenschaftlichen Orientierungen unserer Gegenwart aufnehmen und unter Bezugnahme auf die eigenen religiösen Grundwerte beantworten. Politische Aufgaben im staatlichen Bereich werden ebenso wie die Lebensfragen der übrigen Menschheit in diesen Neuauslegungen der eigenen religiösen Grundphänomene und Überlieferungen thematisiert. In diesen Vorgängen hat die christliche Botschaft - ohne daß dies beabsichtigt war - in eigentümlicher Weise Pate gestanden. Das läßt sich in der Geschichte fremdreligiöser Reformen bis ins Einzelne nachweisen. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Anfänge der Reform des Hinduismus. Der Anstoß dazu kam eindeutig aus der Begegnung mit der christlichen Botschaft insbesondere mit der Bergpredigt. Ram Mohan Roy - "der Vater des neuen Indiens", wie man ihn genannt hat - berief sich für sein besseres Verständnis des Vedanta ausdrücklich auf das Vorbild Jesu. "Jesus - The guide to peace and happiness" - dieses Buch des großen Brahmanen stand am Anfang der Erneuerung eines Hinduismus, das heute mit überlegenem Selbstbewußtsein die Mission der Kirche als geistlichen Kolonialismus des Westens abzuwerten trachtet.

Aber auch in ganz anderer Form sind die alten religiösen Grundphänomene wieder lebendig und verbinden sich mit modernen Gesellschaftsideologien und neuem Staatsbewußtsein. Dafür gibt es positive und negative Beispiele. In jedem Falle handelt es sich um solche Grundvorstellungen und -werte, die unter veränderten Umständen orientierend und sinngebend erscheinen. Das religiös sanktionierte Gemeinschaftsideal des Stammes kann auf diese Weise unmittelbar als Voraussetzung und Grundlage eines modernen Staatssozialis-

mus in Anspruch genommen werden. Obwohl auch in Julius Nyereres ujamaah-Programm die durch die Kirche vermittelten Grundwerte eine deutliche Rolle spielen, wird das Ganze doch nachträglich aus der eigenen, durch die Ahnengemeinschaft konstituierten Wertwelt der die Generationen übersteigenden Einheit abgeleitet.

Die Antwort, die selbst christliche Gemeinden in Neuguinea auf die sie herausfordernde Begegnung mit der technischen Welt gaben, erfolgte eindeutig unter Berufung auf alte mythische Vorstellungen der Väterwelt. Die daraus entstehende sog. 'Gütergeheimnisbewegung' (Cargo-Bewegung) ist trotz mancher christlicher Elemente eine 'Erweckungsbewegung' aus dem Heidentum. Die entscheidenden Grundphänomene der melanesischen Stammesreligion sind in ihr präsent: die erwartete Wiederkunft eines der eigenen Gemeinschaft entsprossenen Heroen der Urzeit, der die technische Wunderwelt der Europäer der eigenen Gemeinschaft zuwendet, die Vorstellung von der mana-Kraft, die durch rituelle Handlungen herbeigezwungen zu werden vermag, und anderes macht deutlich, daß sich hier melanesische Kulte mit den Erfahrungen der modernen Welt auf Kosten der christlichen Botschaft verbündet haben.

Die Lebendigkeit und Wiederbelebung fremdreligiöser Traditionen stellt mit Dringlichkeit die Frage nach der Bedeutung dieser Phänomene für die Verkündigung der christlichen Botschaft. Könnte es nicht sein, daß die Kirche gerade durch ihre Mission erneut auf religiöse Grundphänomene aufmerksam wird, die sie im begrenzten Horizont ihres derzeitigen Kircheseins verdrängt, übersehen oder gar eingebüßt hat? Anders gefragt: Gibt es im Blick auf die in anderen Religionen manifesten religiösen Grundphänomene nur die Reflexion dieses Zusammenhanges im Blick auf den für Christus und seine Kirche noch zu gewinnenden Heiden oder gilt es, diese Grundphänomene nicht auch im Blick auf die Kirche und ihre eigene spirituelle Erneuerung zu bedenken?

Die folgenden Beispiele für diese Zielrichtung unserer Frage nach der Bedeutung des missionarischen Ertrages sind auf dem Hintergrund heutiger Mangelerfahrung im eigenen kirchlichen Bereich gewählt. Aber sie haben darüber hinaus ihre Bedeutung für die Erneuerung der Christenheit überhaupt. Indem sich die Kirche auch durch die religiöse Praxis von Hindus, Buddhisten und Moslems zu neuen eigenen Genossen herausfordern läßt, lebt sie ihrer Bestimmung als mysterium mundi. Im Folgenden sollen einige dieser Fragen an die Kirche und ihre Spiritualität seitens fremdreligiöser Grundphänomene aufgegriffen werden.

Die Kirche als organische Einheit

Die Stammesreligionen Afrikas sind Geburtsreligionen, in denen die Geburts-gemeinschaft (Sippe, Klan, Stamm) und die religiöse Gemeinschaft (Amen und Götter) eine Einheit bilden. Zu dieser Einheit

gehören nicht nur die gegenwärtig Lebenden, sondern auch die sog. 'Lebend-Toten' (J. Mbiti), die Ahnen.

Das gesamte Leben, Recht und Sitte sind von dem gemeinsamen Glauben an die höheren Machttträger, eben jene blutsverwandten Ahnen bestimmt. Es gibt keine Unterscheidung von religiösen und profanem Bereich.

Nicht der Einzelne steht im Mittelpunkt des religiösen Lebens, sondern die gesamte Gemeinschaft. Das zeigt sich sehr deutlich etwa im Falle der sog. rites des passages wie Namensgebung, Initiation, Hochzeit oder Bestattung. In allen diesen das Leben des einzelnen begleitenden Riten geht es nicht nur um einen individuellen Akt religiösen Handelns, der sich auf die Person des Betreffenden beschränkt. In diesen Riten handelt vielmehr die ganze Gemeinschaft, indem sie den Einzelnen, seinen Alterstufen entsprechend, tiefer und enger in die bestehende Gemeinschaft inkorporiert.

Es ist kein Zufall, daß die afrikanischen Christen besonderen Zugang zum Alten Testament haben. Auch hier bilden die Zugehörigkeit zum Kofistämmeverband Israels, die Landnahme und der gemeinsame Ursprungszusammenhang (Erzväter) die entscheidenden Voraussetzungen für das Verhältnis zu Jahve. Das Neue Testament hat darin prototypische Aussagen für das Verhältnis und für die organische Einheit von Christus und Kirche gesehen. Aus dem Stammesverband Israel wird der universale Verbund des Leibes Christi. Die Zugehörigkeit zu ihm im Sinne der Gliedschaft ist nicht weniger konkret als einst die Blutsbande und die Stammeszugehörigkeit. Die Symbole, die das Neue Testament für diesen Sachverhalt wählt, sprechen eine deutliche Sprache: Im Blick auf seine Jünger spricht Jesus von seinen 'wahren Verwandten': ["Sieh da, das ist meine Mutter und meine Brüder..."] (Matth. 12,49). In corpus Paulinum wird die Gemeinschaft der Christen als "Volk Gottes" oder auch als das "neue Israel" bezeichnet. Mit anderen Worten: Die ethnische Struktur der totalen Gliedschaft einer Gruppe dient der Beschreibung der ungleich tieferen Vergleichung der Christen untereinander. Dem entspricht, daß in der Taufe die Christen "wiedergeboren" werden und durch diese Neugeburt in der Tat in einer neuen 'Geburtsgemeinschaft', der Kirche, wahrsein. Erst im Kontext dieser Vorstellung gewinnt der Begriff "Leib Christi" seinen vollen Gehalt.

Die sakramentale und mystische Einheit in der Zugehörigkeit zur Auferstehung und Herrschaft Jesu Christi hat dann Folgen für Gestalt und Funktion der Kirche. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele

1. ... und er legte seine Hand aus über seine Jünger und sprach:

Die Konfirmation

Sie ist dann nicht nur der Abschluß einer Zeit kirchlicher Unterweisung oder die nachträgliche individuelle Entscheidung des Einzelnen zum Bekenntnis der Kirche. Vielmehr hat sie - der Taufe als Initiationsakt in die Kirche mit Christus entsprechend - mit der weitergehenden Integration in diese Gemeinschaft zu tun. Sie 'promoviert' - darin einem stammesreligiösen Initiationsritus vergleichbar - innerhalb einer bestehenden Gemeinschaft zur Vollgliedschaft. Damit ist sie mehr als Ausdruck eines Belehrungsvorganges. Sie ist immer auch 'Übergangsritus' im vollen Sinne des Wortes: Der Prozeß der Geschlechtsreife, die beginnende Berufszeit, der Abschied von der Kindheit und die beginnende geistige Reife spielen hier im Handeln der kirchlichen Gemeinschaft an ihren Jugendlichen eine Rolle.

Tod und Bestattung

Die fremden Religionen erinnern die Kirche daran, daß die Gemeinschaft in Christus die in ihm Wiedergeborenen aller Zeiten umfaßt. Wir dürfen die Antwort auf die Frage nach den Toten nicht den Okkultisten und den Ersatzreligionen überlassen. Das Neue Testament hat 'Leib Christi' als die Gesamtheit derer, die in Christo waren, sind und noch sein werden, verstanden. Von daher sind die Toten nicht einfach abgeschrieben und für die christliche Gemeinschaft erledigt. Sie sind auch nicht nur Objekte frommer Erinnerung, sondern kommen in der Liturgie und im Kult der Kirche aufgrund ihrer bleibenden Zugehörigkeit zum gleichen Auferstehungsleib Jesu Christi weiter vor.

Das bedeutet, daß wir in der Frage nach der Gestalt der Kirche nicht mehr von der abendländisch geprägten Vorstellung einer sich hier und jetzt zum Predigthören versammelnden Gruppe ausgehen dürfen.

Die verschiedenen Stadien des Lebens (Empfangnis, Geburt, Reife, Ehe, Bestattung) sind nicht nur 'natürliche' Ereignisse im Leben des Einzelnen. Sie verlieren ihre bloß 'profane' Bedeutung, indem sie sakramental mit dem Leben der Kirche als ganzer in Verbindung gebracht werden.

Die Wiederentdeckung des Mysteriums

Vor allem in den asiatischen Religionen finden wir neben dem verbalen Frömmigkeitsausdruck das Schweigen und die Meditation. Tiefer als es jeder religiöse Vortrag vermag, erfährt der Zen-Buddhist in der Stille, daß sein Leben aus der Kraft des göttlichen Seins geschieht wird. Der Hinduismus findet in der Identitätserfahrung des einzelnen Seins mit dem absoluten, ewigen Sein - in der Eingewandlung von atman und brahman - die 'Erlösung'.

Nun könnte jemand sagen: Alles dies eben ist das Unchristliche, das Fremde, was diese Religionen von der biblischen Offenbarung als Wortoffenbarung unterscheidet. Demgegenüber wäre festzuhalten: Die große und tiefe Ehrfurcht, wie sie im Schweigen des Buddhisten und in der 'unio mystica' eines advaita-Hindu zum Ausdruck kommt, erinnert auch uns an eine verlorene Dimension biblischer Frömmigkeit.

Das Mysterium der Nähe Gottes als des 'Christus-in-uns' setzt eine mystische Beziehung voraus. Das schweigende Leiden eines Martyriums im Namen Jesu Christi kann eine lautere Sprache sprechen als ein geistlicher Vortrag. Alles kann für den Glaubenden Interpretament und Erfahrungshorizont dieser Christusbeziehung werden: Die Natur, das Leben selber, die anderen. So wie sich die echte Liebe zweier Menschen nicht in Reden übereinander oder zueinander erschöpft, sondern im Miteinandersein erleben läßt, so erfährt die Gemeinde die Gegenwart ihres Herrn als ein unaussagbares Geheimnis.

Die uns seit Kierkegaard geläufige Deutung christlicher Existenz als einer Kette je neuer Entscheidungen trifft das neutestamentliche Verständnis der Kirche ebensowenig wie etwa das Phänomen Ehe oder das Eltern-Kind-Verhältnis. Familie besteht keineswegs nur darin, daß sich die Kinder täglich neu für ihre Eltern entscheiden. Mit ihrem ganzen Sein repräsentieren sie vielmehr die bestehende Familie. Sie sind die Manifestation dieser bestehenden Einheit von Mann und Frau, sie gehören zu dieser Gemeinschaft und konstituieren sie nicht erst durch Bekundung ihres individuellen Willens.

Von daher stellt sich die Frage nach der Gestalt unserer kirchlichen Räume, die dieser Dimension des Kirche-Seins wieder Ausdruck und Gestalt werden lassen. Welche Gestalt müßten unsere sakralen Räume haben, um durch ihre Anlage, Lichtführung, durch bergende Stille oder durch einen Ausblick, den sie freigeben, das mystische Verständnis des Leibes Christi durch Meditation und Andacht zu fördern?

In zen-buddhistischen Klosteranlagen in Japan ist mir aufgefallen, daß der Raum dazu diene, um den Blick in einen Garten freizugeben, der in seiner symbolischen Anlage Mittel zur Meditation und zum Sich-Vertiefen in das Unanschauliche ist. In einer Zeit wie unserer, die in völliger Verkennung unserer wahren 'Humanität' die Göttin Vernunft auf ihre Altäre gehoben hat, muß sich die Kirche dagegen wehren, den Zugang zum Geheimnis der Inkarnation auf den Engpaß rationaler Verstehensprozesse zu reduzieren. Vorbildlich für das, was heute nottut, scheint mir der Neubau der Benediktinerabtei St. Bonifaz in München zu sein. Hier ist an einem fast quadratischen - also auf Gemeinschaft hin orientierten Kirchenbau, der bereits durch seine Lichtführung von oben eine eigene Atmosphäre gewinnt, dafür gesorgt, daß der einzelne Stille und Andacht finden kann: In Sichtbeton gegossen befinden sich, von außen zugänglich, an den Ecken Meditationslogen, die nur noch durch Schlitze

mit dem Altarraum in Verbindung stehen. Während draußen der Verkehrslärm als Zeichen eines gehetzten und verplanten Großstadttages anbrüllt, stehen diese 'Zellen' - eingefügt in den Sakralraum der Gemeinde - als Orte, an denen der Christ dem Geheimnis seines wahren Seins nachspüren kann.

Kommunikation durch das Symbol

In den Religionen ist jeder Ort, seine Anlage, seine Ausstattung und alle mit dem Kult in Verbindung stehenden Gegenstände von tiefer symbolischer Bedeutung. Sie sind nie nur das, was eine profane Vernunft an ihnen rein funktional auszumachen vermag. Ihre wahre Funktion erschließt sich erst durch ihren Mitteilungs- oder besser: Vermittlungscharakter.

Die Abwertung der symbolischen Handlungen und Gegenstände zu magischen Riten, wie sie uns nicht nur in den Religionen, sondern auch in der Geschichte des Christentums begegnet, soll uns in diesem Zusammenhang nicht interessieren. Wir fragen vielmehr nach der unverzichtbaren Rolle der visuellen und handlungsorientierten Vorgänge im sakralen Bereich. Form und Farbe, Gestik und Bewegung, Körperhaltung und Akt, Licht und Schatten, organische Bestandteile und tote Materie ... dies alles kam in den Religionen in den Dienst des Heiligen treten.

Das Neue Testament gibt uns genügend Beispiele dafür, daß solche In-Dienstnahme auch für die Vermittlung des Christusgeheimnisses gilt. Die Verkündigung Jesu vollzieht sich unter ständiger symbolischer Verwendung naturhafter Gegebenheiten. Die Früchte, die auf dem Felde wachsen, ein Baum, das Wasser, das Licht - der gesamte Bereich der Natur vermag in den Dienst der neuen Wirklichkeit zu treten, die den Bereich der Empirie und der alltäglichen Erfahrung weit überschreitet. Das gleiche gilt im Blick auf die symbolischen Verwendungen im Bereich alltäglicher Erfahrungen des Lebens: das Mahl, der Ritus, die Hochzeit. Brot und Wein treten in der Eucharistiefeier in den Dienst der sakramentalen Präsenz Christi. Das Wasser im Tauffakt ist nach Luther nicht mehr nur "schlicht" Wasser und auch das Öl, mit dem der Schwerekranke gesalbt werden soll, ist von seinem sakramentalen Geheimnischarakter her etwas anderes als das Öl eines pharmazeutischen Präparates. Das Neue Testament ist voller Beispiele, daß auch die Materie in den Dienst des Heiligen zu treten vermag.

Die Feier als religiöses Grunderlebnis

In den Religionen ist die gemeinsame Feier der Menschen von besonderer Bedeutung. Das, was wir 'Kult' nennen, ist nicht nur ein Vollzug von religiösen Pflichten und Observanzen, sondern in sich die Begegnung mit dem Heiligen selbst. Im Vorgang der religiösen Feier erleben die Menschen Freude oder Erschütterung, Befreiung von allem, was sie hier bindet oder ängstigt, Erhebung, Ekstase, Erfüllung. In Mitus vollzieht sich die Prolepse des zukünftigen Heils.

Auch die modernen Reformbewegungen des Hinduismus und des Buddhismus, die japanischen Neureligionen und die großen synkretistischen Bewegungen Südamerikas zeigen diesen Rang der Feier.

Wir können hier nicht einfach Ausdrucksweisen und kultische Formen etwa afrikanischer Tansu-ekten zum Vorbild nehmen. Aber wir müssen uns durch diese Phänomene fragen lassen: Ist unser Gottesdienst nicht ein einseitiger Akt der rationalen Information, Belehrung und Erkenntnis? Was kann hier noch an elementarem gemeinsamen Erleben, an erhebender und begeisternder Feier, an Freude und echter Erbauung geschehen? Haben wir diese Erwartungen nicht längst an den Konzertsaal, an die Kunstausstellung und an die Bühne delegiert? Langeweile aber ist das Gegenteil von Erfahrung des Heiligen - also dessen, was von seinem Wesen her bewegend und erregend sein sollte.

Die neutestamentlichen Gemeinden haben in der Gegenwart Jesu Christi, d.h. in der Erfahrung seiner Auferstehungswirklichkeit Verzückung und Ekstase erlebt. Der apostel setzt voraus, daß es Zungenreden gibt. Er verlangt nur, daß es anderen zugänglich gemacht wird durch Deutung. Er selber künfte sich in den 'Dritten Himmel' versetzt, spricht von Entrückung und Verzückung in der Gegenwart Jesu.

Ich will damit wahrlich nicht das Pfingstliertum anpreisen. Aber die Schizophrenie unseres und vor allem des Lebens der jungen Generation irritiert: Der Forderung nach Rationalität auf der einen Seite entspricht auf der anderen Seite ein Verlangen nach vitalem und ganzheitlichem Ausdruck in beat-essions und sonstigen happenings. Da ist Bewegung, hineingekommenwerden durch einen atmosphärischen Bog. Keine Worte können mehr unschreiben und Vermitteln, was hier hineißend erlebt wird. Die Flucht zu den Rauschmitteln scheint eine andere Form der Reaktion auf eine Anthropologie zu sein, die den Menschen nur noch als minimal rationale kennt. Christen sind hier keine Ausnahme. Aber immer noch liegen Neunzehntel unseres Bewusstseins verborgen unter der Schwelle, die unsere Rationalität nicht zu überschreiten vermag. In der Bibel spielen die Träume und die Gesichte, die Stimmen und die Eingebungen eine

gewichtige Rolle in der Gottesbeziehung. Überhaupt ist das Leben der Gläubigen voller Wunder und Überraschungen. Daß die Theologie heute in unseren Kirchen die letzten Reste von kultischem und gottesdienstlichem Geschehen im Sinne gemeinsamer Feier und Begehung verdrängt, scheint symptomatisch. Dem lutherischen Talar als Professorengewandung, einst an die Stelle der kultischen Kleidung getreten, entspricht der kirchliche Raum als Hörsaal statt als heiliger Ort gottesdienstlichen Feierns und Erlebens.

Muß sich ein Angehöriger etwa der Simon-Kimbangu-Kirche im Kongo oder einer der zweieinhalb Millionen Mitglieder der Rissho-Kosei-Kai-Bewegung in Tokio nicht reicher beschenkt vorkommen als sein afrikanischer oder japanischer Landsmann, der am Sonntagvormittag zwischen 9 und 10 Uhr einem westlich geprägten christlichen Predigtgottesdienst beiwohnt? Haben wir das westliche nachaufklärerische Gewand christlicher Gemeinschaft zum neuen Gesetz gemacht, das das Evangelium in sich aufgesogen hat?

In welcher Weise kann der sakrale Raum wieder dazu verhelfen, daß die Gegenwart Jesu Christi von seiner Gemeinde gefeiert werden kann und gartnheitlichen Ausdruck findet?

Die Religionen erinnern uns daran, daß die gottesdienstlichen Stätten gerade darin 'funktionsgerecht' Bauten sind, daß sie den besonderen Charakter des Ortes als 'heiligen' Ort zum Ausdruck bringen. In Anlage und Atmosphäre signalisieren sie das 'Ganz-Andere'. Wer als Moslem die Moschee betritt, reinigt sich vorher durch Waschungen und zieht seine Schuhe aus; denn hier ist heiliger Boden in Allahs Gegenwart.

Das expressive Element, das jeder guten Architektur eigen ist, hat gerade für die Gestaltung des Kultraumes seine Bedeutung. Zur Feier und zur Begehung gehören Bewegung und Wechsel. Sitzen, Stehen und Knien sind Minimalforderungen an einen Gottesdienst, der sich von Vortragspublikum unterscheiden soll. Ein großer Teil des Lebens der Gläubigen in anderen Religionen spielt sich draußen und in der Öffentlichkeit ab. Der Umzug, die Prozession, die Umgehung des Heiligens - das alles sind Formen, die ihren Sinn und ihre Bedeutung haben. In einer Kirche, die nur noch den Predigthörer konnt, ist es so gut wie ausgeschlossen, daß der Gottesdienst ein spirituelles Erleben unter Beteiligung vieler zur Ehre Gottes werden kann. Ich entsinne mich an die Feier der Weihnacht in einer kleinen afrikanischen Landgemeinde in der Nähe von Tanga. Hier wurde auch 'verkündet', aber der Pfarrer war so etwas wie der Regisseur', der den vielfältigen Wechsel von Gesängen, Gebeten, Zeugnissen und spontanem Echo auf das Erleben dieser heiligen Nacht in eine ordnende Reihenfolge brachte. Liturgie ist dazu kein Gegensatz. Sie ist die gestaltete und gefonnene Spontaneität eines pluralen Gottesloben in gemeinsamer Feier. Das dramatische und dynamische Element, das echtem liturgischen Handeln eigen ist, erfordert Raum und Bewegungsfreiheit.

Kirche als Ort des gemeinsamen Lebens

Die Reaktionen der fremden Religionen auf das moderne technische Massenzeitalter bestehen im Angebot einer neuen Dehnmöglichkeit des Menschen. Wo der Mensch anonym zu werden droht, gewähren sie ihm ein neues Erleben persönlicher Würde. Inmitten der Welt des programmierten und manipulierten Lebens sparen diese Religionen den Raum des Wunderbaren, der verborgenen Kräfte und der Erweckung aus. Hier gibt es für ihn wieder "Zuflucht zur Gemeinschaft". Das verdrängte Unterbewusste gewinnt Raum und kann geheilt werden. Ein Beispiel dieser Art ist die Gruppenseelsorge in der Rissho-Kosei-Kai-Bewegung in Japan. In der sog. "Sacred Hall", einem kostspielig ausgestatteten Versammlungsort im Stile eines modernen Opernhauses, in dem jedoch die Stelle für den Kult mit einer übergroßen Buddha-Statue einbezogen ist - können dreißigtausend Teilnehmer zusammenkommen. Das Entscheidende aber ist, daß neben den großen Feiern und Festen dieser Bewegung die ganze Woche über auf den sieben Rängen dieses Gebäudes Gruppenseelsorge in Kreisen von zehn bis zwanzig Teilnehmern stattfindet. Hier sagt man sich seine Nöte und hier bekennt man seine Schuld und sein Unvermögen. Diese Art Gemeinschaftsseelsorge steht im Dienste der Verwirklichung der religiösen Ziele dieser Gemeinschaft, die gerade in der Individual-seelsorge den entscheidenden Weg zur Verwirklichung des Humanen sieht. Die zweieinhalb Millionen Mitglieder umfassende Bewegung ist aber auch zugleich ein imposantes soziales Hilfswerk. Von der Freizeitgestaltung über Kindergärten und Schulen, Bildungswerke und Bibliotheken reicht der Dienst bis zum Nachweis von Arbeitsplätzen und bis zur Altersversorgung. Eine erstaunliche Opferbereitschaft der Anhänger sorgt dafür, daß in dieser Bewegung das "dritte Geschlecht" nicht nur Gegenstand des Bekenntnisses und der Hoffnung des gemeinsamen Glaubens bleibt, sondern deutliche Konkretionen in der Gegenwart findet.

Neue Strukturen für gemeinsames Leben einer Religionsgemeinschaft finden sich z.B. auch in den rasch wachsenden Industriegebieten Südafrikas unter den "unabhängigen Kirchen" der Bantu. In der neuen Heimatlosigkeit der Arbeitslager treten sie an die Stelle der einstigen stammesreligiösen Gemeinschaft, in der der einzelne durch das Ganze in seinem Leben geschützt wurde. Diese neuen, oft um die Person eines 'Propheten' sich scharenden synkretistischen Gruppen entwickeln neben einem spezifisch afrikanischen Frömmigkeitsausdruck und neben der Wiederentdeckung des charismatischen Elementes vor allem gemeinschaftliche Verantwortung für das Leben ihrer Anhänger. So gibt es vielfach einen geregelten Schutz des einzelnen bei Verlust seines Arbeitsplatzes durch die Hilfe der andern. Besonders ausgebildet ist auch das System genossenschaftlicher Sterbekassen, in denen sich die Bedeutung der alten stammesreligiösen Bestattungsriten unter den veränderten Bedingungen des großstädtischen Milieus widerspiegelt.

In diesen wie auch in anderen neueren religiösen Bewegungen führt die "Gemeinschaft des Geistes" zu neuen Formen eines gemeinsamen Lebens. Aus dem Vollzug des Kultes erwächst die neue Heimat für den Entfremdeten und Heimatlosen. Diese Bewegungen erliegen nicht der utopischen Vorstellung, daß dieses Jammertal 'Welt' durch richtige Strukturen und Gesellschaftsordnungen in ein Paradies verwandelt werden könnte. Statt Idealisten en gros und Stümper im Detail zu sein, nehmen sie das Detail am menschlichen Dasein wichtig: seine Misamkeit, seine Traurigkeit, seine Ängste, Schuld und Unruhe.

Eine junge Benediktinerin berichtete auf einer Akademietagung über das 'gemeinsame Leben', das sie seit einigen Jahren mit indischen Frauen in einem Ashram führt. Es war deutlich, daß hier Religion im Dienste der spirituellen Erneuerung des Menschen sich versteht und in dem Leben dieser Ashram-Gemeinschaft konkrete Zeichen ihrer Verwirklichung setzt.

Mit Recht suchen wir heute wieder in der Gemeinde den Ort der "Familie Christi". Wir fragen nach der Gabe des vollen, ungekürzten Menschseins für die, die in dieser "Brave New World" das Elementare vermissen: das Angenommen-werden durch den anderen, Verständnis, Aussprache, Bekenntnis, Beichte.

Zum sakralen Raum wird darum das Zentrum gemeinschaftlichen Lebens treten müssen; die Freizeiträume und die gemeinsame Mensa, die Schweigezonen, in denen das Vorborgene zwischen Menschen zur Sprache kommen kann. Mit einem Wort: Die Kirche schält sich als Treffpunkt für diejenigen heraus, die um Jesu Christi willen nicht mehr ohne die anderen sein wollen.

Diese Beobachtungen bringen uns zurück zu der Frage: Welche Bedeutung haben die ursprünglichen religiösen Grundphänomene für die christliche Verkündigung? Gilt nicht auch hier die Bildrede unseres Herrn von dem neuen Wein, der vergesendet wird, wenn man ihn in alte brüchige Schläuche gießt? Sicherlich wird an die Frage nicht einfach im Sinne von Form und Inhalt beantwortet können, so als ob die religiösen Grundphänomene nur das Gefäß seien, in das sich der neue Inhalt einbetten ließe. Diese statische Vorstellung liegt dem Begriff der 'Anpassung' oder 'Einpassung' mißverständlich zugrunde.

Wenn wir dagegen im Sinne unserer eingangs erwähnten missionarischen 'Grenzüberschreitung' diese religiösen Grundphänomene als etwas verstehen, was vom Evangelium selber aufgenommen und in seinem Dienst verändert wird, dann müssen wir das Ganze als einen geschichtlichen Prozeß verstehen, der dem Geheimnis des 'Reiches Gottes' in dieser Welt entspricht. Die Kirche und ihre Botschaft sind dann selber darauf angewiesen, daß sie in Begegnung und Auseinandersetzung mit den in den anderen Religionen lebendigen Kräfte die jeweils notwendige geschichtliche Gestalt und Ausprägung

erfahren. In diesem Sinne gilt der Satz, daß die Erneuerung der Kirche aus dem Vollzug ihrer missionarischen Sendung erwächst. Darum ist der Dialog mit Menschen anderen Glaubens nie nur ein verbaler oder ein intellektuell-theoretischer. Er betrifft das Leben der Kirche und das Verständnis ihrer Botschaft. Die 'Grenz-überschreitungen', die in die Tiefe der religiösen Grundphänomene auch in den anderen Religionen vorstoßen, stehen dann nicht unter dem Zeichen einer Verfremdung von Gewohntem, sondern unter der Verheißung einer in die Fülle der Christuswirklichkeit hineinwachsenden Reich-Gottes-Geschichte. Christus erweist sich auch in den anderen Religionen als der Herr der Geschichte.

"Denkt und fühlt Indien anders?"

Pfr. Dr. BÜCHNER, Kaltenwestheim
anl. der Studientagung vom 11.-15.10.76
in Eisenach/Hainstein

1. Wie wir Indien begegnen
2. Hinduismus

1. Indien interessiert und fasziniert viele Menschen, aber es ist nicht artikulierbar, was im einzelnen beeindruckt. Das führt zu einer nichtobjektiven Beurteilung. Man stellt sich nicht dem konkreten Indien, sondern einem eigenen Wunschbild und sucht eigene Sehnsucht zu stillen.

Die 2 Gründe dafür:

- a) Indien ist objektiv anders als das Abendland, es ist entweder ein Äquivalent oder eine Alternative.
- b) Das Abendland ist Indien immer nur fragmentarisch begegnet. (Alexander der Große bis Romantik und Mission.)

Indien versteht sich heute selbst als Heilsbringer für die Welt. Die erste tiefe Begegnung zwischen Indien und dem Abendland geschieht in der Romantik, davon zehren und daran leiden wir bis heute. Die Religionsgeschichte sieht Indien auch mit durch die Brille der 'Romantik' als das Land der Toleranz, der Gewaltlosigkeit, der Mystik...

Die indische Religionswelt entzieht sich dem Systematisieren des Abendlandes. Darunter leidet auch die christliche Mission. Wir müssen den Hinduismus nehmen wie er ist und stehen erst am Anfang der Begegnung mit ihm. Er ist kein einheitliches Gebilde.

2. Den Hinduismus gibt es nicht, die religiöse Wirklichkeit besteht in verschiedenen Erscheinungsformen ohne historische Realität. = ein Bündel von Religionen ohne eine Verbindung untereinander = ein Dschungel.

Hinduismus = ein Kompendium der Religionen.

Hindu - Bezeichnung für den Luder schlechthin.
vergleichbar mit dem Judentum (Religion) und Hellenismus (Lebensstil).

Das Gemeinsame oder Verbindende ist das traditionelle Kontinuum, vergleichbar einem gewaltigen Strom in seinem Bett.
Prof. Schomerus vergleicht den H. mit einem Banianenbaum (ein Baum wird zu einem Wald).

Der H. ist keine Stifterreligion. Unterschiedlich sind die Meinungen über den Beginn des H.

- a) Beginn mit den Veden.
- b) In der zweiten Stufe Brahmanas (Opferreligion, das rita= Weltgesetz).
- c) Upanishaden. Vedanta = Ende des Veda.

Veden, Brahmanas und Upanishaden sind die Shrutis = Offenbarungen, das Gehörte.

d) Die Smritis = Das Gelesene, sind nicht Offenbarungen im eigentlichen (Bhagavadgita, Ramayana, Puranas, Tantras, Apamas).

Mit der Aufeinanderfolge hl. Schriften geht gleich eine Umgestaltung des H.: Von Götterreligion über Opferreligion bis zur spekulativen Mystik und persönlichen Gottesverehrung ('Heilandsmystik').

Die zwei großen Gestalten des H.:

Shankara, der Scholastiker des H., der den spekulativen H. vertritt. (Auch im Westen bekannt.)

Rahamuja, Vertreter der theistischen Seite.

Jeder Inder ist ein Hindu, wenn er sich nicht ausdrücklich zu einer anderen Religion bekennt. Der H. ist Alles für alle; nach dem Grundsatz: leben und lebenlassen. Er scheint die klassische Religion der Toleranz zu sein.

Aber Vorsicht mit dem westlichen Verständnis des Begriffes. Der H. kennt keinen Dogmatismus im westlichen Sinne.

Rudolf Otto: Christentum und Hinduismus schwingen um verschiedene Achsen; trotz ähnlicher Äußerungen sind ganz andere Dinge gemeint.

Glaserapp: Judentum, Christentum und Islam basieren auf geschichtlicher Gottesoffenbarung, die fernöstlichen Religionen auf dem ewigen Weltgesetz.

Der Inder nennt seine Religion Sanatana-dharma = ewiges Gesetz: Alles was existiert ist vom ewigen Weltgesetz durchdrungen. Alles ist dharma. Das dharma ist ewig. Es ist ein nie aufgehörender Kreislauf der Wiederverkörperung = Samsara. Symbol ist das Rad. Alles Denken u. Tun ist 'feinstofflich'.

Der Hindu findet sich in verschiedener Einstellung zum Dharma vor:

1. In der glücklichen Übereinstimmung mit dem Weltgesetz = rita (das Gesetz im Menschen stimmt mit dem Weltgesetz überein).
2. Im Aussteigen aus dem Kreislauf der Wiederverkörperung, der hier als Last empfunden wird, erlangt er Moksha in
 - a) Sichverströmen - Ende der Existenz
 - b) Eingehen des Menschen ins Göttliche. Das kleine Selbst geht im großen Selbst auf. Brahman bin ich.
 - c) Bhakti = Hingabe in der Vereinigung mit dem Gott, z.B. Vishnu.

Dem Hindu geht es nicht um die Orthodoxie, sondern um Orthopraxie. Verhalten ist das befreiende Wissen (vidya). Die drei möglichen Wege sind: Tun, Hingabe (Katzenweg, Affenweg), Erkenntnis. Es ist aber ein individueller - sogar egoistischer - Heilsweg. Nur wenige erreichen das Ziel in einem Leben. Die meisten

im Sinne, aber die weitaus mehr beachteten Schriften, z. B.

Menschen fallen in die Welt der Täuschung (maya) zurück. Sie müssen und können wiedergeboren werden. Jedes Verhalten hat Folgen und treibt zu einer neuen Existenz. Das Ziel ist: Das Verbrennen des Begehrens. Dazu sammelt der Yogi "Hitze", die das kama verbrennt. Nun wird Wiederverkörperung zur Chance, weil von einer Wiederverkörperung nur anderen die Möglichkeit eines Aufstieges besteht (Treppe). Die erklärt die Phänomene

- a) Heilighaltung von Tieren
- b) Kastenwesen.

Es gibt 4 große Kasten (Brahmanen, Krieger, Händler, Bauern/Handwerker). Weiter nach unten setzt sich die Ordnung fort: Parias (Kastenlose, Tiere, Pflanzen, tote Materie).

Jede Kaste hat viele Unterkasten.

Die Kaste bestimmt das ganze Leben des Menschen, sein dharma. Zwischen den Kasten stehen Welten der Trennung. Das Kastenwesen ist das Spalier, an dem sich der Hinduismus hochrukt. Der Mensch ist in diesem System nicht Herrscher über die Natur, sondern ein Teil von ihr.

Wir können die Welt des H. nicht mit unseren Begriffen erschließen. Die Kernbegriffe der Religionen sind unübertragbar. Andererseits ist der H. durch seine Begegnung mit dem Islam, dem Christentum, sowie mit dem Säkularismus in einer Unbruchsituation.

Prof. Klostermaier: Die Begegnung der Religionen ist nur möglich von Mensch zu Mensch, wobei das Gespräch ohne Verleugnung des eigenen Standpunktes geführt werden muß.

Indien und das Abendland sind 2 verschiedene Welten mit verschiedenen Denks- und Erlebnisstrukturen.

Wir suchen Einheit in der Vielfalt, der Index Nebeneinander und Identität. Er denkt in Sowohl - Als auch, wie in Entweder - Oder.

Otto Wolff: Andere glauben anders.

Tagore: Westlicher u. östlicher Mensch unterscheiden sich folgendermaßen:

Westen: Das Ich versteht sich als Gegenüber zur Umwelt (Bild der ummauerten Stadt).

Osten: Das Ich versteht sich eingebettet in die Umwelt (Bild des Waldes).

Professor Dr. Horst Bürkle

Die Herausforderung der Kirche durch den heutigen Hinduismus.

Wer der Welt des Hinduismus begegnet, der muß sich darauf gefaßt machen, daß er in eine Welt der Gegensätze und Spannungen eintritt. So vielfältig die Rassen und die Völker Indiens mit ihren Sprachen und Dialekten sind, so unterschiedlich ist das, was wir mit dem Sammelnamen 'Hinduismus' zu bezeichnen pflegen. Seine Einheit kennt der Hinduismus nicht in Bekenntnissen und dogmatischen Formeln. Eine 'ökumenische' Aufgabe gibt es für ihn nicht. Die Einheit liegt für ihn in der Vielfalt. Damit stoßen wir auf einen besonderen Charakterzug indischen Denkens: Die Fülle der Erscheinungsformen ist nach hinduistischer Anschauung nur die Außenansicht einer ganz anderen Wirklichkeit. Der 'Schauende' (vidyā), der sich religiös verhaltende Mensch, weiß, daß das, was die Welt im Innersten, und das heißt in ihrem Wesen zusammenhält, nicht einfach am Tage liegt. Es bedarf für ihn des Zugangs zum Ursprung, zu dem, was allen Erscheinungen zugrunde liegt. In diesem Erleben des Ursprungs liegt die Versöhnung aller Gegensätze. Hier liegt die Einheit in der Vielfalt, auch der Vielfalt der Erscheinungswelt der Religionen.

Auch der Hindu lebt aus dem Geheimnis des Unanschaulichen. In seinen unterschiedlichsten Ausdrucksformen ist er Protest gegen den Irrtum, daß der Mensch und seine Gesellschaft über das Leben verfügen und seinen Bestand garantieren können. Das gilt auch noch im Blick auf die fragwürdigen und von der Erfahrung des Heiligen anscheinend entleerten Praktiken des Hinduismus. Auch der Hinduismus ist ein lebendiges Zeugnis dafür, daß das Heil dieser Welt nicht in den emanzipatorischen Selbstversuchen des Nietzsche'schen Übermenschen liegt.

Aber in Indien sterben zahlreiche Menschen an jedem Tag, weil sie die Hand voll Reis nicht haben, die der menschliche Körper zum Leben benötigt. Es fehlt an rationalen Anbauweisen.

Die Bevölkerung wächst in unverantwortbarer Weise. Planung und Vorratswirtschaft sind unpopulär. Was hat der moderne Hinduismus zu dieser Seite menschlicher Existenz zu sagen, die Lebensbedingungen für 400 Millionen Menschen, die technisch und volkswirtschaftlich abzusichern und zu entwickeln sind?

Beides führt uns schließlich zu der Frage, worin denn nun die "Herausforderung" des heutigen Hinduismus für uns - die Christen - besteht. Wie verhält sich das Wort unseres Gottes zu dem, was uns an Tiefem, Essentlichem und Heiligem unter Hindus begegnet? Das alles ist keine akademische, bloß 'theologische' Fragestellung. Wir fragen nach der Erneuerung unseres Christseins. Wir suchen nach der umfassenderen, nach der universalen Gestalt der Kirche. Und schließlich gibt es Kirche Jesu Christi in Indien. Diese Gemeinden suchen ihre Identität als indische Christen. Sie fragen über das

wird, stoßen wir auf die vom Christentum Enttäuschten. Die Gründe, aus denen sich die bewußten und diskutierbaren Konflikte speisen, reichen tief in das Unterbewußte unseres Menschseins hinein. Hier wirken sich verborgene Zusammenhänge aus, die Zeit und Raum weit übergreifen. Sie vermitteln sich in Ritus und mythischer Anschauung, im Symbol und im kultischen Vollzug. Ekstatisches Erleben und visionäre Innenschau vertiefen, was Lehre und gedankliche Information nur formelhaft anzusagen vermögen.

In einer Zeit, die ihr Meil fast ausschließlich von den Verbesserungen der äußeren Lebensbedingungen und von der gesellschaftlichen Umorganisation erwartet, erinnert der Hinduismus die Menschen an die tieferen Zusammenhänge des Lebens. Daß er dabei andere Inhalte setzt als die der Geschichte und dem menschlichen Leben verpflichtete Offenbarung Gottes im Sohn Jesus Christus, soll hier vorweg angemerkt sein. Die Fragen, die hier an den westlichen Menschen - auch an uns Christen gestellt werden - lassen sich nicht abdrängen auf ein paar äußerliche Anleihen in Form von diesen oder jenem modischen Interesse an indischer Geisteswelt. Sie betreffen die Erneuerung christlicher Praxis aus der Ganzheit unseres Glaubens. In Theologie und kirchlichem Leben leiden wir an den Folgen eines Schwundprozesses an religiösem Ausdruck und Gestalt. Eben weil der Mensch nicht vom Brot allein lebt, darum bedarf es wieder der Orte und der Zeiten, der Hinweise und des Erlebens, in denen sich uns der in Mysterium offenbare Christus mitteilt. Dort, wo die äußeren Folgen der Konflikte der Gesellschaft und des Einzelnebens ihren Ursprung haben, dort kann auch unser wahrer Hunger gestillt werden.

Im Gegensatz zum Hinduismus bedeutet das keine Abkehr von der geschichtlichen Stunde, keinen Verzicht auf verantwortliche Aktion. Die paulinische Christuserfahrung ist Quellort höchster Aktivität. Das Schweigen und der Rückzug des Apostels, seine Verzichtleistungen und sein Leiden sind ebenso wie seine Visionen und seine Entwürfe keine bloße 'Innerlichkeit'. Hier gewinnt Gestalt und Inhalt, was in die mystische Formel, daß "Christus in uns lebt" und in die Bezeichnung der Kirche als "Leib Christi" gekleidet ist. Leben mit Jesus, das sich nicht in Resolutionen, Denkschriften und Vorträgen zur Tagesthematik erschöpfen will, bedarf der Erneuerung, die aus einem ganzheitlichen und breiten Umgang mit ihm folgt. Für die Vertiefung, die ihren Ausdruck und ihre Gestalt sucht, gibt uns der fromme Hindu unzählige Beispiele.

Walter Freytag, der Hamburger Religions- und Missionswissenschaftler sagte einmal, daß, solange einem eine andere Religion noch nicht zur Versuchung (i.S. einer zwingenden und überzeugenden Einladung) geworden ist, man sie als Christ noch nicht wirklich verstanden habe. R. Otto hat die Erfahrung des Heiligen, und warum anders könnte es in der Religion gehen, als die Erfahrung eines fascinosa beschrieben. Der Mensch wird im Glauben organisiert und in einer Plere erfaßt, für die es nichts Vergleichbares im Bereich

unseres Museum gibt. Wenn wir nach dem fascinans im Hinduismus fragen, dann ist diese Dimension gemeint. Wir begegnen dort Menschen, die uns mit ihrem Frömmigkeitsausdruck, mit ihrer Hingabe und mit ihrer Andersartigkeit anrühren. Das ist deswegen möglich, weil wir als Christen ebenfalls aus einem unaussagbaren und unausschöpfbaren Geheimnis heraus leben: Aus dem Geheimnis des in die Welt gekommenen und auferstandenen Gottessohnes. Wer wir eigentlich sind und was für eine Gemeinschaft uns verbindet, das liegt bei uns auch nicht einfach am Tage. Mit anderen Worten: Wir sprechen hier als "Beteiligte". Und das unterscheidet unsere Faszination von allem nur modischen Interesse an indischer Geisteswelt. Für das fascinans des Heiligen gibt es Kriterien. Darum wird sich gerade der Unübige nie unkritisch mit der Erscheinungswelt anderer Religionen auseinandersetzen, ebenso wie er kritisch nach der Echtheit und nach den Mängeln des eigenen Glaubens und der eigenen Religionsgemeinschaft fragen muß. Faszination in der Tiefe des Religiösen ist das Gegenteil aller Schwärmerei für bloß Exotisches und Fremdes.

Ob es sich um Schwärmerei oder um echte Faszination handelt, entscheidet sich daran, ob uns der Hinduismus 'herausfordert'. Herausforderung wozu? Hier wäre bereits von dem Sinn eines Dialogs zwischen christlichem Glauben und Hinduismus heute zu reden. Er steht im Dienste einer volleren und tieferen Christuserkennntnis. Er hilft, verdrängte und stumm gewordene Teile des biblischen Zeugnisses wieder für uns verstehbar werden zu lassen. Wir werden herausgelockt aus den eingefurchten Gleisen unserer eigenen europäischen Geistesgeschichte, die unser Christentum so eigentümlich westlich erscheinen läßt. Wir werden 'herausgefordert', einmal einen Augenblick zu überlegen, wie das Christentum wohl aussähe, wenn der Weg von Jerusalem nicht über Benares, Madras oder Ahmadabad.

Die Christen Indiens stehen in der Gefahr, als eine religiöse Sonderkaste angesehen zu werden. Im Hinduismus haben viele Götter Platz. Moderne Hindus, wie Mahatma Gandhi und Sarvepalli Radhakrishnan verschweigen nicht, daß sie Jesus von Nazareth als eine der großen Erscheinungen in der Geschichte ansehen, in dem sich das Göttliche manifestiert hat. Aber es gibt nach hinduistischem Verständnis andere Manifestationen des Höchsten und Absoluten, des brahman. Es gibt mancherlei Heilsvermittler im Hinduismus. Wir müssen darauf noch zurückkommen. Wie also kann die 'Herausforderung', die der Hinduismus für den christlichen Glauben darstellt, im Sinne des universalen christlichen Selbstverständnisses sachgemäß aufgenommen werden?

Hier stehen wir vor einer doppelten, sich anscheinend widersprechenden Aufgabe: Zum einen fordert indisches Denken und indische Religiosität den christlichen Glauben dazu heraus, eben indische Gestalt anzunehmen (Sprachen, Töne, Symbole). Er muß jene Dimension erreichen, in der der indische Mensch seines Glaubens bisher je-
(Athen Rom und Wittenberg geführt hätte, sondern zuerst über

lebt hat. Das Schweigen und das Fasten, die Zusammenhänge von Natur und menschlichem Dasein, innere Erleuchtung und gemeinsames Leben der Gläubigen, vieles trifft hier als 'Herausforderung' auf einen christlichen Glauben, der dazu neigt, es sich leichtzumachen ("Billige Gnade", D. Donhoeffer). Zum anderen aber darf die christliche Wahrheit ihre Universalität nicht einbüßen. Daß sie 'Fleisch' zu werden vermag im indischen Bereich, ist Ausdruck und Hinweis auf die nicht einschränkbare Gültigkeit dieser Offenbarung in Christus. Erfüllung in Christus bedeutet beides: Was im indischen Raum geschichtlich gewachsen ist und uns als hinduistische Frömmigkeit in ihrer Tiefe und in ihrem Reichtum begegnet, das ist ja immer noch das Vorderste. Es ist zugleich das immer wieder ins Dämonische Verzerrte, immer noch Erlösungsbedürftige.

Zum Hinduismus gehören nicht nur die hohen Gesänge einer Bhagavadgita und das uns herausfordernde Vorbild der Heiligen. Zu ihnen gehört nicht nur der Verzicht auf Gewalt und die Ehrfurcht vor allem Lebenden (*ahimsā*). Neben diesem uns beschämenden Hinduismus überlegen der Heiligkeit und hoher innerer Werte gibt es den anderen Hinduismus. Man kann ihn heute noch finden, wenn man in Kalkutta zum Tempel der Kali geht. Dort schreien mitten im lauten Straßenverkehr der modernen Großstadt hinter der Tempelmauer die zur Schlachtbank geführten Tiere, die eine erzürnte Gottheit besänftigen und erlittenes Unheil abwenden sollen. Die Reform des Hinduismus brach am Erlebnis einer Witwenverbrennung auf: Nachdem Ram Mohan Roy 1817 Augenzeuge der Verbrennung seiner Schwägerin geworden war, griff der große Bengale, "der Vater des modernen Indien", wie man ihn genannt hat, zur Vespredigt und verstand die Botschaft: "The Precepts of Jesus. The guide to peace and happiness" (1820), so lautete der Titel seines Buches, das einen geistigen Umbruch innerhalb des Hinduismus einleitete.

Zum Hinduismus gehört ursprünglich auch die Kastenordnung. Sie ist keineswegs nur soziologisch zu erklären, sondern hängt zutiefst mit dem hinduistischen *dharma*-Verständnis zusammen und mit dem Gesetz der Wiedergeburt im Zyklus des Wiedergeborenwerdens. Wer durch Indien reist wird auch immer wieder jenem anderen Hinduismus begegnen, der im Namen und im Zentrum des Heiligen dämonische Züge trägt.

Aber nun steckt in der Herausforderung durch die östliche Religiosität noch eine andere berechnete und unglückliche Anfrage an unsere christliche abendländische Theologie. Sind wir nicht allzu vordergründig und ungläubig mit dem personhaften Verständnis Gottes umgegangen? Vor allem die protestantische Frömmigkeitsgeschichte hat es hier oft an Einseitigkeit nicht fehlen lassen. Der souveräne göttliche Anspruch an den Menschen, wie er von der Reformation in der Kategorie des *Deus pro me* erkannt worden ist, ist in der nachfolgenden Geschichte immer wieder hinab transformiert worden zu allzu biederer Intimität. Man sehe sich manche Gebetsformulare

an oder höre sich daraufhin einmal kritisch Predigten an: In welcher - man möchte fast sagen - plumpen Vertraulichkeit wird da oft mit und über Gott geredet. Man steht sozusagen 'auf Du und Du' mit Gott. Da ist wenig mehr von 'Furcht und Zittern' (S. Kierkegaard) vor der Souveränität Gottes als Herr der Geschichte und des Universums herauszuspielen. In den letzten 40 Jahren hat uns die herrschende Theologie in Deutschland eine andere Verengung unseres christlichen Gottesverständnisses beschert: Die Gotteslehre drohte aufzugehen in einer Theologie des 2. Artikels, in der Christologie. Wer aber das Christusgeschehen isoliert vom Wirken Gottes in Welt und Geschichte einerseits, also vom 1. Artikel, und von der Wirksamkeit gegenwärtigen Geistesgeschehens, also vom 3. Artikel, der untersteht mit Recht der Kritik des heutigen Hinduismus. Der Gott, der bloß ein Gott des 2. Artikels bliebe, wäre zu klein. Darum dürfen wir uns nicht wundern, daß uns heute die illustrierten und andere Publikationen "Jesus-Reports" beschere, die einer isolierten Christologie den Garau machen wollen. In diesem Zusammenhang ist der Dialog mit dem Hinduismus für die Rückgewinnung eines unverkürzten Verständnisses christlicher Gottesoffenbarung von Wichtigkeit.

Die hinduistische Lehre vom Allerhöchsten, Absoluten (brahman) erinnert uns daran, daß das christliche Offenbarungsverständnis von Anfang an neben der personalen Ich-Du-Beziehung auch eine Seinsbeziehung zu Gott kennt. Gott ist nicht einfach ein Seinendes, ist nicht einfach nur Person, wie es der Mensch ist. Der uns in Jesus Christus personhaft zugewandte Gott ist zugleich das Sein-selbst: "In ihm leben, weben und sind wir", wie der Apostel diesen Sachverhalt formuliert. Aber das Personsein Gottes wird vom Sein-selbst, das Gott ist, gerade nicht ausgeschlossen, sondern liegt darin begründet. Darin unterscheidet sich der christliche Gottesglaube vom hinduistischen, für den Gott nur die uns zugewandte Seite des Absoluten ist, hinter und neben der sich mögliche andere Seiten verbergen. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist darum nicht deutbar als eine von möglichen anderen Erscheinungsweisen eines ens absconditum, einer uns maya-haft verborgenen Seinswirklichkeit wie im Hinduismus. Das personhaft-geschichtliche Handeln Gottes im Sohn läßt sich nicht unter Berufung auf eine umfassendere Realität Gottes relativieren. Aber nur wenn die Dimension des Sein-selbst in den Dienst der geschichtlich-personalen Offenbarung gestellt wird, kann verhindert werden, daß diese Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch abgewertet wird und schließlich einer geschichtslosen Identitätsmystik zum Opfer fällt. Der Hinduismus erinnert Theologie und Kirche daran, daß ihr Glaube auf den Gesamtbezug möglicher Weiterführung übertragen werden muß. Wir dürfen gerade um der Universalität der christlichen Botschaft willen die Herrschaft Gottes und seines Christus nicht einengen auf die unserer dogmatischen Entwicklung geläufigen Inhalte. Versöhnung und Rechtfertigung werden weiter im Zentrum christlichen Glaubens stehen.

Aber für den indischen Menschen - und nicht nur für ihn - erschöpft sich die göttliche Wirksamkeit nicht im göttlichen Handeln am Einzelnen. Das Sein-selbst, das nach indischer Lehre göttlich genannt wird, umfaßt unbegreifbare Weltzeitalterabläufe. Welten entstehen und Welten vergehen hier wie die Jahreszeiten für uns wechseln. Der ewige Kreislauf von "stirb und werde" ist nicht nur ein individueller der persönlichen Wiedergeburt, sondern an ihm partizipiert das All. Trost und Befreiung erfährt der indische Mensch, wenn er sein Einzelschicksal als Teil dieses Ganzen erfährt. In mystischer Versenkung, in Ekstase und Vision taucht der an seiner Individuation leidende Einzelne wie der Tropfen in den großen Ozean ewigen Seins zurück. Hier liegt für ihn die Kraftquelle, hier findet "die Seele die Ruh" - aber hier findet der erneuerte Hinduismus auch die Impulse für verantwortliches ethisches Handeln.

Die Begegnung und Auseinandersetzung mit den indischen Religionen erinnert uns daran, daß die apostolische Botschaft diese Ineinssetzung von geschichtlichem Jesus und dem Sein-selbst vollzog: Das Johannesevangelium nennt Jesus den Logos. Das war der universalste Begriff, den griechisches Denken zur Verfügung stellen konnte. In der Geschichte der westlichen Christenheit haben wir diese universale Welt der Logos-Christologie nicht durchgehalten. Sie wurde herabgemindert zur Bedeutung von 'Vernunft' und von 'Wort'. Daran geht es nicht nur in unserer Theologie, sondern auch in unserer kirchlichen Praxis so 'rational' zu.

Der Protest der Tiefenpsychologie blieb weitgehend ungehört. Deutlicher hallt uns schon der Protest jener Bewegungen und Sekten theologisch in den Ohren, die sich wegen dieser Vereinseitigung und Einengung der Christuswirklichkeit und des Gottesverständnisses in Asien und Afrika von der Kirche getrennt haben. Wir haben als westliche Theologen kritisch Maß genommen aufgrund der Maßstäbe, die uns kritische Rationalität eines technischen Zeitalters an die Hand gab. Was nicht in den Rahmen unseres Selbst- und Weltverständnisses hineinpaßte, das wurde auch an der göttlichen Wirklichkeit amputiert. Die Welt der Wunder Gottes, das Unableitbare und Geheimnisvolle seines Wirkens, das nicht im Rahmen unseres Begriffsvermögens aufgeht, fiel dem chirurgischen Zugriff entmythologischer Theologen zum Opfer. Aber das Bild Sigmund Freuds trifft auch hier zu: Nur die Spitze des Eisberges ragt heraus in die Sphäre unseres Bewußtseins. Neun Zehntel unseres Seins bleiben uns verborgen. Indien und Afrika wissen um diese in die Tiefe unseres Seins und in die Höhe des Universums hinein- und hinaufragenden neun Zehntel der Gotteswirklichkeit. Darum lesen die Christen Indiens dieselbe Heilige Schrift mit anderen Augen als wir. Texte, die wir schon längst 'unfunktionierte' und unserer Rationalität angepaßt haben, beginnen in diesen Kirchen neu zu sprechen. Daß Gott in Träumen und Visionen zu den Menschen sprach, daß seine Stimme im Schweigen vernehmbar wurde, daß der Apostel das "In-Christus-Sein" als ein Mysterium beschreibt ..., das alles versteht man dort besser.

Uns, die wir die Welt weitgehend als die machbare, technisch manipulierbare Welt erfahren, fällt es immer schwerer, das Wirken Gottes in der Natur und in der uns umgebenden Welt festzuhalten. Der Aktionsraum Gottes schrumpft immer mehr. Mit jeder weiteren technischen Bewältigung eines Stückes Welt wird er entbehrlicher. Wir sind fasziniert von der Machbarkeit unserer Zukunft. Im indischen Glauben ist der Zusammenhang von Gott und Natur nicht preisgegeben. Im Dialog mit den anderen Religionen und besonders mit dem Hinduismus werden wir daran erinnert, daß dieser Zusammenhang auch im biblischen Zeugnis eine Rolle spielt. Die Elemente - ja, der Kosmos als ganzer hat an der Offenbarung des Christus Anteil. Oder gehören die Planeten der Weihnachtsgeschichte, die Stillung des Sturmes oder die Sonnenfinsternis am Karfreitag für uns nur noch zur Bildrede im Kindergottesdienst? Wie steht es um die Präzedenz Gottes angesichts einer sogenannten 'Theologie nach dem Tode Gottes'? Theologisch können wir uns Absurditäten dieser Art nur solange erlauben, solange wir uns auf diese nachchristliche europäische Situation beschränken wollen. Dort, wo wir im Dialog auf Gottesglauben des asiatischen und afrikanischen Menschen stoßen, enthüllen diese unsere heutigen Denkvorsetzungen ihren provinziellen Charakter.

Welches ist der Beitrag unserer Begegnung mit dem Hinduismus? Was können wir erwarten? Wo sich das westliche Christentum nicht eigenbrötlerisch und selbstzufrieden verhält, sondern aufgeschlossen ist für den Fortgang der Geschichte des Reiches Gottes wird es selber gestärkt und bereichert. Wir sind gewohnt, im Verhältnis zu den anderen Religionen primär die Konfrontation und die Auseinandersetzung zu sehen. Daß es hier auch zu Scheidungen und Unterscheidungen kommt, daran versuchte ich eingangs mit meinem Hinweis auf das Dämonische zu erinnern. Aber was immer an echter Frömmigkeit und Eingabe, an vorchristlicher Gottesgläubigkeit und Ahnung der Tiefe des göttlichen Geheimnisses bei den Menschen Indiens zu finden ist, es wird für die Ausrichtung der christlichen Botschaft seine Bedeutung haben. Unter der Federführung des ceylonesischen Theologen D. F. Niles formulierte 1958 die Studienabteilung des Weltrates der Kirchen diesen Sachverhalt so: "Christus ist in der ungläubigen Welt schon am Werk, in der er den Weg für unser Zeugnis bahnt. Wir müssen in unserer Arbeit mit ihm Schritt halten". Und das 2. Vatikanische Konzil sagte es so: "Die Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. ... So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage".

Brahmabandhav, ein evangelischer Christ aus Gujarat, hat sich darum bemüht, die indische Tradition vom nirguna brahman in den Dienst seines Christusglaubens zu stellen. Nirguna brahman ist die allem menschlichen Vorstellungsvermögen überlegene, verborgene und tiefe Göttlichkeit Gottes. Es ist Gott als der Grund alles Seins. Sein Christushymnus in Sanskrit ist die Überwindung der Kluft zwischen östlichem und westlichem Denken im christlichen Glauben:

Ihre für Saccidānanda
dem Seienden, dem Bekannten, der voller Wonne ist:
Höchstes Ziel,
verschattet von der Welt,
ersehen von Heiligen.

Der Allmächtige, der Ehrwürdige,
die Fülle, der Ungeteilte,
höher als das Höchste,
das Ferne und das Nahe,
in sich selbst voller Bezug, nach außen ohne Bezug,
der Heilige, der Bewusste,
den menschlicher Verstand kaum zu erreichen vermag.

Der Vater, der erste Bewegte, der Ungeschaffene, der
große Herr,

Ursache aller Dinge,
samenloser Same des Baumes des Seins,
von dessen Blick alles, das ist, hervorgeht,
der Beschützer der Welt.

Der ungeschaffene Sohn, das endlose Wort,
die große 'Person',
das Abbild des Vaters, wesenhafte Weisheit,
der Retter.

Der gesegnete Geist, wesenhafte Wonne,
der aus der Einheit von sat und Logos hervorgeht,
der heilig macht, der Schnelle,
der Offenbarer des offenbaren Sohnes,
Gebor des Lebens.

A b s c h r i f t
aus

THEOLOGIE IM MODERNEN INDIEN --

PAUL DAVID DEVANANDAN

VON

Joachim Wietzke

Studien zur Interkulturellen Ge-
schichte des Christentums

4

Herbert Lang, Bern
Peter Lang, Frankfurt/1. 1975

Seite 185 - 200

3.7.2.2.3.2. Elemente einer "einheimischen Theologie"

In der konstituierenden Sitzung des CISRS wird als vorrangiges Studienobjekt eine "Überprüfung von Kraemers These zum Verhältnis von Evangelium und anderen Glaubensweisen" genannt und ausdrücklich auf die WCC-IMC-Studie "Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube" hingewiesen (599).

Absicht dieser ökumenischen Studie ist es, die nach der Weltmissionskonferenz in Tambaram abgetrochene Diskussion über die Haltung der Christen zu den Religionen wieder aufzunehmen und damit die Christen Asiens und Afrikas vor der Versuchung zu bewahren "sich in eine Art Getto zurückzuziehen" (600). Die Gefahr für die christlichen Minderheiten wird im Gegensatz zu Tambaram nicht im Synkretismus, sondern in einer selbstgewählten Isolierung gesehen. Die Gegenüberstellung von Religion und Offenbarung, die durch H. Kraemer die Debatte in Tambaram bestimmte, wird der neuen Lage gemäß in den Hintergrund gedrängt, und stattdessen die Frage nach dem "nichtchristlichen Glauben" und dem "Menschen innerhalb der religiösen Systeme" betont (601).

Die Initiative zur Wiederaufnahme dieser Diskussion wie auch die neue Weichenstellung geht weitgehend von den asiatischen Christen aus. In einem 1952 erschienenen Artikel in der "International Review of Missions" weist Devanandan auf die Veränderungen in den asiatischen Ländern hin: neue Standards sozialen Verhaltens werden aufgenommen, ein Bewusstsein "moralischer Verantwortlichkeit" und Achtung vor der Würde der "menschlichen Person" bestimmen immer mehr die zwischenmenschlichen Beziehungen. Der asiatische Mensch befreit sich aus dem geschlossenen System seiner Religion und wird ansprechbar "von Person zu Person" (602).

Devanandan sieht hierin eine neue Chance für das christliche Zeugnis. Der "Aufbruch" der Religionen ermöglicht den Verzicht auf die vergleichende Gegenüberstellung religiöser Systeme und eröffnet das Gespräch "auf der tieferen Ebene des Personalen" (603). Devanandan möchte nicht die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit anderen Religionen abwerten, er mißt aber der persönlichen Begegnung von Christen und Menschen anderer Glaubens eine weit größere Bedeutung zu. Religionsvergleich und Theologie haben zwar viel zum besseren Verstehen der religiösen Anschauungen und Praktiken beigetragen, aber oftmals eine Atmosphäre geschaffen, in der die existentielle Herausforderung des jeweiligen Glaubens nicht gehört werden konnte.

Diese Kritik ist nach Ansicht Devanandans auch an H. Kraemer zu richten. Devanandan hat nie ein Mehl daraus gemacht, daß er keinem Theologen mehr verdankt als H. Kraemer. In dessen Vorbereitungsbuch zur Tambaramer Konferenz findet Devanandan die theologische Alternative zu einem fragwürdig gewordenen Liberalismus, der ihn seit den Studienjahren in den USA prägte (604). Kraemers "biblischer Realismus" öffnet ihm die Augen für die Einzigartigkeit der biblischen Botschaft und für die Einmaligkeit des Christusgeschehens. Er findet durch Kraemer eine neue Basis seines theologischen Denkens, aber das Lehrgebäude, das Kraemer auf dieser Grundlage errichtet, empfindet er als unvollkommen. Devanandan erkennt die Notwendigkeit, an Kraemers theologischem Ansatz festzuhalten und zugleich nach einer "post-Kraemer-theology" (605) zu suchen.

Zu den unaufgebbaren Bestandteilen einer Theologie nach Tambaram gehört für Devanandan Kraemers Distinktion zwischen der Offenbarung Gottes in Christus und dem menschlichen Erlösungsbedürfnis in den nichtchristlichen Religionen. Aber, so meint Devanandan, bei dieser berechtigten Unterscheidung ist "die Offenbarung als von Gott auf Kosten der Offenbarung für die Welt der Menschen betont" worden. "Vielleicht", so fährt er fort, "ist jetzt die Zeit gekommen, unsere Aufmerksamkeit auf den menschlichen Aspekt von Gottes Versöhnungstat zu konzentrieren" (606). Die Bibel beschreibt Gottes Handeln in Schöpfung, Gericht und Versöhnung in Bezug auf den Menschen. Sinn und Ziel der göttlichen Selbstoffenbarung ist die Ermöglichung einer Kommunikation zwischen Gott und Mensch. In der Erlösungstat Christi will Gott den Bundesschluß mit dem gefallenem Menschen erneuern und die Schöpfung des Menschen nach der *imago Dei* wiederherstellen,

In einer biblischen Studie setzen sich die indischen Theologen mit der Frage auseinander, wieweit das Verständnis der Gottesebenbildlichkeit zugleich eine Aussage über die "Konstitution des Menschen" (607) beinhaltet. Sie glauben, sich in Übereinstimmung mit den Reformatoren zu befinden, wenn sie diese Frage bejahen, ohne dabei die eindeutigen biblischen Aussagen über die Sünde des Menschen zu ignorieren. Besonders Devanandan unterstreicht immer wieder "the terrific reality of sin" (608), deren sich der Christ bewußt zu sein hat. Gerade in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens erkennt der Christ seine eigene Unzulänglichkeit und stellt fest, daß die eigentliche Herausforderung seines Glaubens darin besteht, sich als auf die Vergebung Gottes angewiesener Sünder zu verstehen.

Die indische Studiengruppe, die Kraemers These zum Verhältnis von Offenbarung und Religion am biblischen Befund zu überprüfen sucht, ist davon überzeugt, daß der Mensch auch als Sünder für das göttliche Angebot der Vergebung ansprechbar ist. Zwar pervertiert die Sünde die ursprüngliche *imago Dei* des Menschen, aber dadurch verliert der Mensch nicht die Fähigkeit, "to be aware of the Word of God" (609). Gottes Erlösungstat hat nicht nur eine neue Beziehung zwischen Gott und Mensch eröffnet, sondern zugleich eine "Umwandlung der menschlichen Natur und der zwischenmenschlichen Beziehungen" (610) bewirkt. Seit Christus sind alle Menschen in das versöhnende Handeln Gottes einbezogen, denn alle haben teil an der "neuen Seinsordnung", die in der Menschwerdung Gottes ihren Anfang genommen hat.

Devanandan differenziert daher konsequent zwischen "personal salvation" und "objective redemption". Diejenigen, die "in Glauben die neue Beziehung, die Gott in Christus möglich macht, annehmen, erfahren die persönliche Erlösung", da aber "die ganze Schöpfung durch die Tat Christi erlöst ist" (611), gilt die Versöhnung auch denen, die sich nicht zu ihr bekennen.

Devanandan begnügt sich nicht mit dem Hinweis auf das "Ereignis" (event) der Offenbarung, das für Kraemer die eigentliche Differenz zu den Religionen begründet, Devanandan betont vielmehr den "Inhalt" (content) der Offenbarung. Er folgt damit den Abregungen A.G. Hogg, der die Einzigartigkeit des Christentums nicht in dessen Offenbarungscharakter, sondern in dessen Offenbarungsgehalt sieht. Hogg hält es für unbiblisch, den Nichtchristen "die Authentizität ihrer Gotteserfahrungen" abzuspriechen und unterscheidet demnach zwischen "nicht-christlichem Glauben und nichtchristlichen Glaubensweisen" (612). Da es Gottes Intention ist, die Kommunikation zwischen sich und den Menschen zu eröffnen, ist es nur schwer zu glauben, daß Gott sich den Angehörigen der Religionen unbezeugt läßt. Nach Meinung der indischen Christen gibt es vielmehr zahlreiche Anzeichen im Leben der Nichtchristen, die als Antworten auf Gottes Selbstoffenbarung zu verstehen sind.

In seinem Einleitungsreferat zur Sektion Zeugnis während der Vollversammlung des ÖRK in New-Delhi beschreibt Devanandan "eine in Christus erneuerte Welt" als "Inbegriff und Kern der Botschaft des christlichen Zeugen" (613). Der Christ bezeugt die "Wirklichkeit der neuen Schöpfung", die seit Christus "die eine bestimmende Kraft in der Weltgeschichte" ist (614). Devanandan ist davon überzeugt, daß "die neue Weltzeit der Erlösung" (615) bereits angebrochen ist. In Christus hat Gott den Plan seiner Herrschaft über die Welt offenbart und sein Erlösungswerk im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi begonnen. Wir haben als Menschen schon jetzt teil an der Gottesherrschaft, und als Glaubende erkennen wir, wie sich "die ewige Zukunft in der Gegenwart erfüllt" (616).

Diejenigen, die sich zur Gottesherrschaft bekennen, erfahren sich zugleich als Glieder einer neuen Gemeinschaft. Das Wissen um das neue Sein in Christus führt in die Gemeinde der Glaubigen. In dem Bekenntnis zur neuen Gemeinschaft offenbart sich die eigentliche Distinktion zwischen dem Christen und Nichtchristen. Beide haben teil an der neuen Schöpfung, aber nur der identifiziert sich mit dem neuen Sein, der sich in die Gemeinschaft derer stellt, die Zeugnis von der Herrschaft Gottes über die Welt ablegen.

M.M. Thomas erhebt gegenüber H. Kraemer den Vorwurf "nahezu gänzlich das 'empirische Christentum' von Christus getrennt" zu haben und betont: "Neue Strukturen der christlichen Gemeinschaft sind ein Teil der Tat Gottes in Christus" (617). In die gleiche Stoßrichtung geht die Kritik Devanandans an W. Freytag, wenn er ihm vorwirft, er reduziere "das Evangelium auf einen Akt Gottes in Christus, der allein für den Menschen als Individuum" (618) geschehen sei.

Devanandan hat den Eindruck, daß man in westlichen theologischen Kreisen den eigentlichen "Stein des Anstoßes" (619) der christlichen Verkündigung in Indien nicht deutlich genug sieht, nämlich das Verständnis der Kirche als einer zum Heil notwendigen Gemeinschaft. Dem Hinduismus ist es durchaus nicht fremd, daß es individuelle Heilserfahrung gibt; und ebenso kennt der Hindu "ashramas" und "gurukulas", "sabhas" und "samajas", in denen er seine persönlichen spirituellen Erfahrungen anderen mitteilt. Was er aber nicht kennt,

ist eine "Gemeinschaft der Gläubigen", eine Gemeinschaft, in der alle in gleicher Weise als begnadete Sünder vor Gott stehen. Als Hindu hat der Mensch auf sich allein gestellt "in splendid isolation" (620) seinen Weg zu Gott zu finden, jeder auf seine Weise und jeder auf einer unterschiedlichen Stufe der Vollkommenheit.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß die christliche Verkündigung den Hindu mit einer doppelten Herausforderung konfrontiert. Sie fordert ihn auf, seine Suche nach Selbsterlösung preiszugeben und sich als Sünder in die "transforming community" der Glaubenden zu stellen. Im Gegensatz zur Erleuchtung (enlightenment), die der Hindu als einen langsamen Prozeß spiritueller Reifung des Individuums versteht, ruft die christliche Verkündigung zur Bekehrung auf, die nur in einem sozialen Akt, im Beitritt zur neuen Gemeinschaft, realisiert werden kann.

Devanandan weist damit die Aufforderung moderner Hinduapologeten zurück, das Christentum als Teil des umfassenden saravana dharma zu verstehen. Er zitiert die Zusicherung D.S. Sarmas, der unterstreicht, daß es dem Hinduismus nicht um "Absorbierung" des Christentums geht, sondern um "Fraternisierung" (621) und "Koexistenz" (622). Devanandan begrüßt dieses Angebot des vorurteilsfreien und dialogischen Miteinanders der Religionen, betont aber, daß damit nicht die Nivellierung aller Glaubensunterschiede in einer universalen Weltreligion noch die Zustimmung zu dem "Dogma" gemeint sein kann, daß alle Religionen zu demselben Ziel führen. Solche vorschneile "Verbrüderung" würde nicht der Identität der historischen Religionen gerecht und würde den besonderen Gültigkeitsanspruch ignorieren, den jeder Gläubige seinen Bekenntnis zuzieht. Devanandan stimmt dem Prinzip der Koexistenz aber vollauf zu, wenn man offen die Unterschiede der verschiedenen Glaubensüberzeugungen zugesteht und allen das gleiche Recht auf Selbsterhaltung einräumt (623).

Im Rückblick auf die Geschichte der christlichen Mission in Indien erkennt Devanandan die Kritik der Hindus an dem Verhalten der Christen an. Mit Recht kritisiert seines Erachtens Radhakrishnan die einzelnen Stadien der "missionary attitude towards the Hindus" (624). Die meisten Missionare der ersten Generation blickten voller Verachtung auf das Heidentum herab und bevorzugten militärische Denk- und Sprachformen, um ihre Aufgabe zu umschreiben. Dieser aggressiven Haltung wollte J.N. Farquhar am Anfang unseres Jahrhunderts entgegenwirken, indem er den Hinduismus parallel zum Judentum als Vorstufe zum Christentum verstand. Er glaubte, mit seiner "Erfüllungstheorie" die Besonderheit des Christentums bewahrt und zugleich das Gespräch mit dem Hinduismus eröffnet zu haben. In noch stärkerer Weise versuchte der Laymen's Report (1932) die Religionen aufzuwerten, indem er in ihnen ein "tiefes Wissen um die Liebe Gottes" entdeckte und dementsprechend ein gegenseitiges "Teilhaben an den religiösen Wahrheiten" in den einzelnen Religionen propagierte (625).

Devanandan empfindet alle diese "attitudes" als unzureichend. Seine Kritik begründet er sowohl religionswissenschaftlich wie auch theologisch. Ein gründliches Studium der Religionen würde seines Erachtens die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den jeweils zentralen Glaubensaussagen deutlich machen. Dabei liegt die Differenz nicht allein

in den religiösen Antworten, vielmehr stellen sich die einzelnen religiös-philosophischen Systeme auch unterschiedlichen Fragen. Die Verurteilung anderer Religionen als "Heidentum" aufgrund eines selbstherrlich gewählten Maßstabs erweist sich somit als religionswissenschaftlich ebenso unhaltbar wie die "fulfilment"- oder "sharing"-Theorien.

Auch als Theologe kann sich Devanandan nicht zu der Evolutionsthese Farrquars oder dem Selbstverständnis der amerikanischen Liberalen, die den Laymen's Report vorgelegt haben, bekennen. Mit Kraemer ist er der Meinung, daß die christliche Botschaft eine Größe sui generis ist. In diesem Sinne hält er es auch für gerechtfertigt, von "Diskontinuität" zu sprechen, weil dadurch jeder Tendenz zur Relativierung des christlichen Offenbarungsanspruchs gewehrt wird.

Was bedeutet aber dieser kompromißlose theologische Ansatz für die Begegnung des Christen mit Menschen anderen Glaubens? fragt Devanandan. Er weist darauf hin, daß Jesus den Menschen seiner Zeit auf verschiedene Weise begegnet ist (626). Allgemeine, von der Situation losgelöste Aussagen über einen christlichen "approach" gegenüber Menschen anderen Glaubens lassen sich nicht machen. Deutlich ist aber, daß Jesus ihnen weder feindlich noch kompromißbereit begegnet. Er fordert sie vielmehr zur Umkehr, zum Gesinnungswandel gerade in der Sache heraus, an der ihr Herz hängt.

Für Devanandan muß der erste Schritt in einer missionarischen Begegnung das genaue Kennenlernen des Menschen sein, den wir ansprechen wollen. Das erfordert engen persönlichen Kontakt, Einfühlungsvermögen und Respekt vor der Integrität des Menschen anderen Glaubens.

Die indischen Christen erheben gegenüber H. Kramer den Vorwurf, er habe es in seiner Darstellung der Philosophie Radhakrishnans an solcher "Fairness" fehlen lassen und damit die "Vertrauensbasis" zwischen Hindus und Christen zerstört (627). Zwar sei es Recht und Pflicht Kraemers, sich gegenüber den inhaltlichen Aussagen Radhakrishnans abzugrenzen, aber er werde dessen Denken nicht gerecht, wenn er phänomenologische Aussagen und theologische Wertungen miteinander vermische (628). Ein intensives Studium und ein ehrliches Bemühen um Verstehen dessen, was der Nichtchrist glaubt, ist für die indischen Christen integraler Bestandteil ihres missionarischen Bemühens.

Devanandan nimmt einen Begriff von K. Cragg auf, der ihm zur Charakterisierung der christlichen Haltung gegenüber Andersgläubigen am geeignetsten erscheint: "incarnational approach" (629). So wie sich Gott uns in seiner Menschwerdung verstehbar gemacht hat, so müssen auch wir einen Weg finden, der uns über "den Graben" (630) führt, der uns von den Menschen anderen Glaubens trennt. Devanandan ist sich darüber im klaren, daß es dabei nicht nur um Anpassung im Bereich sozialen Verhaltens oder "religiöser Observanz" geht, denn jede Religion hat ihr eigenes "Verstehensmuster" (631). Die neue Botschaft kann daher nicht im Denkschema des alten Glaubens mitgeteilt werden; das 'Alte' muß vielmehr "enthüllt", in gewisser Weise "desorganisiert" werden, damit es im 'Neuen' Sinn und Bedeutung gewinnt (632).

In dem Neu-Delhi Referat fragt Devanandan, welche Konsequenz sich für die Mission aus dieser Verhältnisbestimmung von "Alten" und "Neuen" ergibt: "Zielt die Verkündigung des Evangeliums auf die völlige Vernichtung aller übrigen Religionen ab?" Seine Antwort orientiert sich an dem zentralen Glaubenssatz seiner Theologie vom Heilsplan Gottes für die Welt, und er folgert daraus, daß Gott seine Kraft "nicht so sehr durch völliges Zerstören, als vielmehr durch grundlegendes Er-neuern" erweist (633). Es kann daher auch nicht die Aufgabe der Christen sein, die Menschen anderen Glaubens zu richten oder nach den Schwächen der anderen Religionen Ausschau zu halten, um die Zahl der Christen zu vergrößern. Inhalt und Kern der missionarischen Verkündigung muß vielmehr die frohe Botschaft sein, daß Gottes Erlösungstat allen Menschen gilt.

Devanandan glaubt, daß das biblische Verständnis von "evangelium" nur angemessen umschrieben ist, wenn man deren "vierfachen Charakter als kosmischen Prozeß, als historische Realität, als göttliches Wirken und als eine menschliche Bewegung" (634) berücksichtigt. Die Zuwendung Gottes zur Welt ist total und unbegrenzt, sie erstreckt sich auf den Kosmos ebenso wie auf die Geschichte seit Anbeginn der Zeiten. Nicht die Menschen sind die eigentlichen Akteure seiner Mission, sondern Gott selbst. Sein Ruf zur Umkehr ergeht in gleicher Weise an Christen und Nichtchristen. Die Kirche hat sich daher selbstkritisch zu fragen, in welcher Weise sie an der Mission Gottes teilhat und Zeugnis ablegt von Gottes Heilshandeln in der gegenwärtigen Geschichte.

Für "eine der großen neuen Tatsachen in unserem Glauben" (635) hält Devanandan die Wiederentdeckung der Interdependenz von Kirche und Mission. Die Kirche hat ihre Existenzberechtigung in ihrem missionarischen Auftrag, und die Mission zielt hin auf die Gemeinschaft der Gläubigen. Diese theologische Einsicht scheint Devanandan für die Minderheitskirchen Asiens und Afrikas von besonderer Bedeutung zu sein. Die Theologie einer christlichen Minorität muß sich seines Erachtens gleichermaßen vor einer introvertierten Ekklesiologie und einer pietistisch-individualistischen Missionstheologie schützen.

Seine Position wird besonders an der Abgrenzung von Mission gegenüber Proselytismus deutlich. Er möchte der üblichen Unterscheidung nicht zustimmen, die das Charakteristikum des Proselytismus in der Herauslösung des Angesprochenen aus seinen bisherigen sozialen Bindungen sieht. Devanandan betont demgegenüber, daß auch "evangelium" die Aufforderung beinhaltet, einer neuen Gemeinschaft beizutreten. Bekehrung bedeutet nicht nur einen "Herzenswandel" (636), sondern zugleich die bewusste Neugestaltung der sozialen Beziehungen und Lebensverhältnisse. Mission und Proselytismus unterscheiden sich somit nicht so sehr in ihrem Ziel als vielmehr in ihrer Motivation. Devanandan charakterisiert alle die Aktivitäten als "Proselytenmacherei", die geleitet sind von dem Bemühen, den eigenen Einfluß, den eigenen Ruhm, die eigene Partei zu stärken. In der Mission geht es dagegen um den Glauben und die Gemeinschaft derer, die ihren Herrn in "kerygma, diakonia und koinonia" bezeugen (637).

Die indischen Christen kritisieren, daß in der Vergangenheit Mission einseitig als "Kerygma" verstanden wurde. Nach biblischem Zeugnis ist die "Diakonie" ein integraler Bestandteil der missionarischen Existenz. Deenanandan weist auf Luk. 22,27 hin (638), wo sich Jesus selbst als "diakonos bezeichnet und seine Jünger auffordert, sich auch als Diener zu verstehen. Die "soziale Mission" ist daher untrennbar mit der umfassenden Mission der Kirche verbunden, sie gehört zum "Sein der Kirche" (639). Neben der Aufgabe, die Herrschaft Gottes über die Welt mit dem Wort zu bezeugen, haben die Christen zugleich den Auftrag, an der Gestaltung der Welt nach dem Plan Gottes mitzuwirken. Ausgangspunkt ihres sozialen und politischen Engagements ist der Glaube an Gottes Präsenz in der säkularen Geschichte und an den "sozialen und kosmischen Charakter der Versöhnung in Jesus Christus" (640).

Es wird von den indischen Christen freimütig zugegeben, welche Gefahren der Versuch in sich birgt, Gottes Gegenwart in der konkreten Geschichte zu bezeugen. Aber ebenso wird der "Skeptizismus, der sich diesbezüglich besonders in den protestantischen Kirchen" breit gemacht hat, von den indischen Christen zurückgewiesen, da dieser eine "Spiritualität" zur Folge hat, "der das Weltgeschehen gleichgültig ist" (641). Ein derartiger Rückzug aus der Verantwortung gegenüber der Welt verleugnet nach Ansicht der indischen Christen den umfassenden Herrschaftsanspruch Christi und bedeutet für die Kirche die Selbstbeschränkung auf eine gesellschaftliche Gettoexistenz.

Das entscheidende Problem, vor das sich eine missionarische Kirche gestellt sieht, ist für Deenanandan die Frage, ob das "verkündigte Evangelium die Kraft hat, den Menschen in der Gesellschaft zu befreien und zu erneuern" (642). Die Botschaft muß den Angesprochenen so erreichen, daß sie ihm als Antwort auf seine Lebensfragen erscheint und sie ihn in die Verantwortung vor Gott und seinen Mitmenschen ruft.

Nach Meinung der indischen Christen ist es bisher weder den überzeugten Rationalisten, die einen radikalen technischen Fortschritt propagieren, noch den Moralisten gelungen, eine humane Gesellschaft zu gestalten. Ein technokratisches Gesellschaftsmodell ist ihres Erachtens ebenso gescheitert, wie die unrealistische Vision der Gandhianer von einer kasten- und klassenlosen Gesellschaft (643). Ohne die Ergebnisse der Sozialwissenschaften zu ignorieren und ohne den Dialog mit den idealistischen Philosophien (644) abzubrechen, besteht ihres Erachtens die Chance und Aufgabe der Christen darin, in realistischer Einschätzung der Egoismen und Pervertierungen menschlichen Zusammenlebens ein Gesellschaftsbild zu entwerfen, das den Grundforderungen nach freier Entfaltung der Persönlichkeit und sozialer Gerechtigkeit Rechnung trägt.

Die Teilnehmer des indischen Studienprogramms sind davon überzeugt, daß die christliche Theologie diese Aufgabe aufgrund ihres Menschen- und Wirklichkeitsverständnisses zu leisten vermag. Der Mensch, der sich als Geschöpf Gottes versteht, der Sünder bleibt und dennoch von Gott zum "Priester über die Schöpfung" (645) eingesetzt ist, weiß um seinen

Auftrag, die Welt nach Gottes Plan (rita) zu gestalten. Er glaubt, daß Gott ihm die Natur ebenso wie die Mittel, sie zu beherrschen, anvertraut hat. Er kennt die Gefahren eines "worship of scientism" (646) weiß aber zugleich, daß Gott nicht die Rückkehr zu einer vortechnischen Lebensordnung verlangt. Gefordert wird weder eine generelle Verteilung noch eine Verherrlichung von "Wissenschaft, Technologie und urbaner Kultur", gefordert ist vielmehr eine "kritische Differenzierung" zwischen dem, was einen menschenwürdigen im. verantwortungsbereiten Zusammenleben schadet oder nicht (647).

Um die gesellschaftsverändernde Kraft des Evangeliums zur Entfaltung zu bringen, muß die Theologie aufzeigen, wie die Hilfsbotschaft in konkrete Befreiung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit übersetzt werden kann. In Anlehnung an Bonhoeffers Unterscheidung von "Letzten" und "Vorletzten" sprechen die indischen Theologen von den "ultimate goals" des christlichen Glaubens, die in praktisch realisierbaren "short term goals" ausgesagt werden müssen (648). Der Glaube an Gottes Wirken in der Geschichte macht eine von Theologen und engagierten Laien erarbeitete "positive Sozialphilosophie" (649) notwendig, an der sich die Christen in ihrem gesellschaftlich-politischen Verhalten orientieren können.

Die Forderung nach größerer Praxisnähe der theologischen Arbeit begleitet das indische Studienprogramm von Anfang an. In dem Bericht über die Konsultation "The Changing Pattern of Family in India" beschäftigt sich R.F. Taylor mit dem Problem von Theorie und Praxis. Für ihn hängt die "Relevanz des ganzen Studienprogramms" davon ab, wie weit es ihm gelingt, Motivation und Bereitschaft dafür zu wecken, die gemeinsam von Sozialwissenschaftlern und Theologen erarbeiteten Diskussionsergebnisse in konkreter politischer Praxis zu verantworten (650).

Taylor setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, die Studien zum "raschen sozialen Wandel" würden den indischen Christen zu wenig Handlungsanweisungen für das alltägliche Leben geben. Er weist dabei auf eine doppelte Gefahr hin. Seines Machtens übersehen diese Kritiker, daß allgemeine praktische Ratschläge letztlich unverbindlich bleiben als eine überzeugende Theorie. Eine konkrete Handlungsanweisung kann nur in einer spezifischen Situation verbindlich sein; eine theoretische Einsicht, die in der jeweiligen Situation eine angemessene Applikation erfährt, ist demgegenüber von größerer gesellschaftlicher Relevanz und fordert zudem den Christen zu eigener sozialer Verantwortung heraus.

Mit Recht warnt Taylor daher vor einem unchristlichen "Moralismus und Legalismus". Aufgabe der christlichen Sozialethik kann es nicht sein, ein "einheitliches Muster sozialen Verhaltens" bereitzustellen, vielmehr muß die Theologie "normative mittlere Prinzipien" formulieren, die dem einzelnen Christen nicht als Gesetz, sondern als Hilfe erscheinen, seine Verantwortung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu konkretisieren (651).

Als unbedeutende Minorität können die Christen in Indien nur in Kooperation mit anderen Gruppen Einfluß auf den gesellschaftlichen Gestaltungsprozeß gewinnen. Für eine solche Zusammenarbeit bieten sich vor allem die Repräsentanten eines progressiven Technindusmus an (652). Bei ihnen entdecken die Christen das ernsthafte Bestreben, traditionelle Glaubensaussagen des Hinduismus in Relation zu gegenwärtigen gesell-

schaftlichen Herausforderungen zu setzen und die Bereitschaft, sich aktiv am politischen Leben zu beteiligen. Devanandan ist davon überzeugt, daß die Christen den Hindus einen wertvollen Dienst erweisen können, wenn sie sich als Gesprächspartner anbieten, um im Dialog mit den Neohindus nach gemeinsamen Antworten auf brennende Gegenwartfragen zu suchen. Die Basis einer solchen interreligiösen Kooperation ist für die Christen die gemeinsame Verantwortlichkeit gegenüber Staat und Gesellschaft, nicht aber ein Religionsverständnis, das in den verschiedenen Glaubensweisen gleichberechtigte Heilswege (samah-vaya) sieht.

Devanandan weist auf die klassische Unterscheidung von dharma, artha, kama, und moksha innerhalb der Hindu-tradition hin (653). Für ihn kann es keine Dialogkompromisse zwischen Hindus und Christen hinsichtlich des Heilverständnisses (moksha) geben, die Bereiche von dharma, artha und kama bieten sich aber als Kooperationsfelder an. Die notwendige Suche nach einem neuen "Verstehens- und Verhaltensrahmen" für eine technische Gesellschaft, die Suche nach einem neuen Ethos, das instande ist, Kräfte zur Durchsetzung einer gerechteren Gesellschaftsordnung freizusetzen und die Motivation für eine "discipline of social self-sacrifice" bereitzustellen, dieses sind Aufgaben, ineren sich die religiösen Gruppen gleichermaßen verpflichtet fühlen müssen (654).

Als Zielvorstellung nennen die indischen Christen einen "neuen Humanismus", der den Anforderungen einer technischen Welt gerecht wird (655). Sie sind der Überzeugung, daß nur die reformfähigen Religionen die Gesellschaft vor den dehumanisierenden Folgeerscheinungen der Industrialisierung und Technisierung bewahren können. Damit grenzen sie sich zum einen gegen Sozialwissenschaftler ab, die ein technokratisches Modernisierungskonzept vertreten oder meinen, allein durch Veränderung der Sozialstrukturen eine humane Gesellschaftsordnung schaffen zu können. Zum anderen wenden sie sich gegen die Vertreter der religiösen Orthodoxie, die sich mit aller Macht Reformbestrebungen innerhalb der eigenen Religion widersetzen.

Nach Ansicht der indischen Christen ist ein "Überdenken der sozialen Werte" unlösbar verknüpft mit der Frage nach Wesen und Bestimmung des Menschen (656). Ein auf mehr Gerechtigkeit und Humanität zielender sozialer Wandel muß demnach getragen sein von einem neuen Selbstverständnis des Menschen und führt in einem Land wie Indien notwendigerweise zu einer Neuformulierung der traditionellen Glaubensaussagen.

Eine derartige religiöse Neubestimmung hat keineswegs eine Absage an die Idee des säkularen Staates zur Folge. Das Neue besteht gerade in der wachsenden Einsicht, daß ein gewisses Maß an Säkularisierung zu begrüßen ist, um die traditionelle Verschmelzung religiöser und sozial-kultureller Institutionen aufzubrechen. Dieser Reintegrationsprozeß ermöglicht den sozialen Institutionen einen größeren Freiheitsraum und befreit die Religionen von der Identifikation mit bestimmten politischen, ökonomischen und sozialen Strukturen. Die religiösen Gruppen ziehen sich dadurch nicht aus ihrer gesellschaftlichen Verantwortung zurück, sie eröffnen sich vielmehr die Chance zu religiöser Erneuerung und zu kritischer Partizipation am Aufbau einer humanen Gesellschaft.

Die indischen Christen können sich in ihrer positiven Wertung des Säkularisierungsprozesses mit Recht auf die christliche Tradition berufen (657). Es erhebt sich aber die Frage, wieweit die Hindutheologie zu solchen Aussagen imstande ist. Für die Christen ist diese Frage ein zentraler Gegenstand des Dialogs mit den Hindus. Sie sind davon überzeugt, daß allein das christliche Verständnis von Welt als Schöpfung und Geschichte Gottes eine theologisch legitime Deutung der Säkularisierung ermöglicht, sie sehen aber keine Berechtigung für einen "patronising approach to other religions" (658). Ihres Erachtens ist es nicht unsere Aufgabe, die schwachen Stellen im Lehrgebäude der Religionen ausfindig zu machen, um sie für unsere Bekehrungsversuche zu nutzen, als vielmehr den Menschen anderen Glaubens zu helfen, "die Erfüllung ihres Suchens in Christus zu erkennen" (659). Wer daran glaubt, daß Gott als Richter und Erlöser in der Geschichte wirkt, der braucht sich keine große Mühe zu geben, "allzu korrekt zwischen dem Beitrag der christlichen Religion, des Hinduismus oder der säkularen Glaubensweisen zu der neuen offenen Kultur und Gesellschaft zu unterscheiden" (660).

A n m e r k u n g e n

- 599 The Institute Chronicle, RS 4 (1957) 3, S.83. Welche Bedeutung der genannten ökumenischen Studie von den asiatischen Christen zugemessen wurde, läßt sich an der Tatsache ablesen, daß sich im Mai 1957 die Direktoren der asiatischen Studienzentren zu einer Konsultation in Madras trafen, um über eine gemeinsame Planung dieses Studienunternehmens zu beraten. A.a.O., S. 81.
- 600 Statement of the WCC-Division of Studies, abgedr. in RS 5 (1958) 2, S. 82.
- 601 Diesem Sachverhalt trägt der 1956 veränderte Titel der Studie Rechnung. Stand die Aussprache im Juli 1955 in Davos noch unter dem Thema "Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen" (Mitteilungen aus der Studienabteilung I (1955) 2, S.22), so wird ein Jahr später in Herrenalb der offizielle Studientitel festgelegt: "Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube" "The Word of God and the Living Faiths of Men" (Mitteilungen aus der Studienabteilung II, (1956) 2, S.27).
- 602 The Christian Attitude and Approach to Non-Christian Religions and their Adherents, IRM 51 (1952), S. 182.
- 603 The Christian Concern in Resurgent Religions, NCCR 79 (1959), S. 226.

- 604 Vgl. den Bericht von M.M. Thomas über das Seminar zu Kraemers Buch "Religion and the Christian Faith" in RS 5 (1958) 2, S.63: "The person most critical of Kraemer in the Seminar related his experience how the impact of Kraemer's 'Christian Message in a Non-Christian-World' helped him to recover the core of the Christian gospel and thus to regain his Christian vocation in a new way. Especially after his theological studies in America had left him with nothing but a philosophy of religion." M.M. Thomas bestätigte mir in einem Gespräch am 14.8.1972, daß er mit "the person most critical of Kraemer" Devanandan meinte.
- 605 Dieser Begriff, der ja die Hochachtung vor Kraemers Werk beinhaltet, wird zu einem gängigen Terminus der CISRS-Publikationen und findet auch die Zustimmung von Kraemer. Vgl. den Brief von H. Kraemer an M.M. Thomas vom 22.7.1963; abgedr. in: RS 13 (1966) 2, S. 14.
- 606 The Christian Messenger in a Revolutionary World, Occasional Bulletin 8 (1957) 2, S. 5.
- 607 The Biblical Basis for Kraemer's Thesis, RS 5 (1958) 2, S. 79.
- 608 Christian and Non-Christian Faith, IJTh 6 (1957), S. 78.
- 609 M.M. Thomas, Report on a Seminar on Kraemer's Book, a.a.O., S. 62.
- 610 Ibid.
- 611 "'Objective redemption' implies, we believe, that the whole creation, in all its being, is already redeemed by the work of Christ, that the Gospel is primarily the good news of this new order of being, calling men to accept what they already are. 'Personal salvation' implies that men may be redeemed from a decaying world to life eternal by a personal appropriation, through faith, of a new relationship to God made possible by Christ." The Gospel and Renascent Hinduism, S. 42; dtsh: Das Evangelium und der moderne Hinduismus, S. 38.
- 612 Vgl. C.F. Hallencreutz, New Approaches to Men of Other Faiths, Geneva 1969, S. 38. Die Unterscheidung zwischen "event" und "content" findet sich auch bei D.C. Moses, Christianity and Non-Christian Religions, IRM 1954, S. 148.
- 613 "Called to Witness", NCCR 1962 29-39; dtsh.: "Zu Zeugen berufen" in: Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirche, Stuttgart 1962, 489-498; hier: S. 497.
- 614 A.a.O., S. 489.
- 615 Ibid.
- 616 A.a.O., S. 498.
- 617 M.M. Thomas, Report on a Seminar on Kraemer's Book, a.a.O., S.62.
- 618 The Gospel and the Religions, NCCR 1957, S. 356.
- 619 The Hindus and Christian Evangelism, The Christian Century, 12.6.1957, S. 730.

- 620 Ibid.
- 621 "Wie es oft vorkommt, dass wir nicht absorbieren Islam und Christenheit, sondern wir sind mehr oder weniger absorbiert Buddhismus. Deshalb unsere Politik sollte nicht eine der Absorption, sondern der Fraternisierung." D.N. file 14/25.
- 622 The Hindus and Christian Evangelism, a.a.O., S. 729.
- 623 Vgl. "The Exclusive Claims of Christianity", in: Preparation for Dialogue, S. 139 f. und "Christian Concern in Hinduism", Introduction, S. VI f.
- 624 Zur Charakterisierung der einzelnen Entwicklungsphasen verwendet Devanandan die Begriffsreihen: "Utter condemnation, recognition of worth, cooperation" (D.N. file 14/12) und "conflict, fulfillment, sharing" (D.N. file 12/27).
- 625 D.N. file 12/27.
- 626 The Christian Attitude and Approach to Non-Christian Religions and their Adherents, a.a.O., S. 178.
- 627 M.M. Thomas, Report on a Seminar on Kraemer's Book, a.a.O., S. 63f.
- 628 Vgl. John B. Carman, Kraemer's Religion and the Christian Faith, RS 5 (1958) 2, S. 75f.
- 629 D.N. file 18/4/1.
- 630 The Christian Attitude and Approach to Non-Christian Religion and their Adherents, a.a.O., S. 180.
- 631 A.a.O., S. 181.
- 632 Ibid.
- 633 "Zu Zeugen berufen", a.a.O., S. 497.
- 634 New Frontiers of Faith, NCOR 1958, S. 360.
- 635 Christian Concern in Hinduism, S. 104.
- 636 CISRS file 3/31.
- 637 D.N. file 11/7/15.
- 638 Vgl. Devanandans exegetische Studien zu Eph. 2,13-22, die er unter dem Thema "The Mission of the Church Today" während der Vollversammlung des IMR in Achimota (Ghana) vom 28.12.57-8.1.58 vorgelesen hat. Sie sind veröffentlicht in: "I will lift up mine eyes unto the hills", Bangalore 1963, 113-16. Die Untersuchung zu Eph. 2,17 ist unter dem Titel "Nature and Form of the New Diakonia" abgedr. in: RS 5 (1958) 1, 7-16.
- 639 Devanandan zitiert Visser't Hooft: "Die Diakonie, der Dienst der Kirche an der Gemeinde und an der Welt, gehört ebenfalls zum Sein der Kirche und rechtfertigt sich aus sich selbst." Das Evangelium und der moderne Hinduismus, S. 38.
- 640 Christian Participation in Nation-Building, S. 290.
- 641 a.a.O., S. 294.
- 642 Das Evangelium und der moderne Hinduismus, S. 38.

- 643 Vgl. zur Kritik der Christen am Gesellschaftsbild der Sarvodaya-Bewegung den Konferenzbericht "The Sarvodaya Philosophy of Social Society and Education, RS 4 (1957) 3, S. 6 ff.
- 644 Die indischen Christen charakterisieren diese Philosophen mit dem Begriff "moral idealism" und sprechen sich überraschend scharfes Urteil über sie: "... there is a need of programmes of moral uplift in our country, and the fund of moral idealism is enough for several generations! But it only raises problems and does not solve them." Christian Participation in Nation-Building, S. 298.
- 645 The Theological Basis of Christian-Non-Christian Cooperation in Social Thought and Action, RS 4 (1957) 3, S. 57.
- 646 Christian Participation in Nation-Building, S. 276.
- 647 A.A.O., S. 275.
- 648 Vgl. M.M. Thomas, A rewarding correspondence with the late Dr. Hendrik Kraemer, RS 13 (1966) 2, S. 4ff.
- 649 Christian Participation in Nation-Building, S. 300.
- 650 "The Study Consultation on Family Rajpur, July 1957", Bulletin of the CISS, Vol. IV (1957) 2, S. 61.
- 651 Allgemein faßt Taylor das Verhältnis von Theorie und Praxis, das er auf das spezielle Problem von Theologie und Praxis überträgt, folgendermaßen zusammen: "The most effective social action stems from the most relevant application of the most adequate social theory and social thought." A.A.O., S. 62.
- 652 Natürlich schließen die Christen nicht die Kooperation mit anderen religiösen Gruppen aus, sie wollen sich aber bewusst von kommunistischen oder separatistischen Minoritäten distanzieren. Der Dialog mit dem Islam bleibt von untergeordneter Bedeutung, da die indischen Muslime von der politischen Kontroverse zwischen Indien und Pakistan in besonderer Weise betroffen sind. Außerdem leben die Muslime vorwiegend im Norden Indiens, die Christen dagegen in ihrer Mehrheit im Süden.
- 653 "There is profound insight in the traditional Hindu understanding of religion as fourfold (caturvarga). It consists of (i) dharma (righteous living), (ii) artha (utilization of material wealth for spiritual ends), (iii) kama (all-round development of the human person), and (iv) moksha (literally deliverance, that is from the present to the ultimate state of being)." The Younger Churches look ahead, in: Preparation for Dialogue, S. 176.
- 654 Christian Participation in Nation-Building, S. 296.
- 655 Ibid.
- 656 Devanandan nimmt Bezug auf die Thesen von K.M. Panikkar und schließt sich der Kritik Neruru an: "Sardar Panikkar's contention is that, to reform the Hindu social organisation, there is no need to reform the Hindu religion ... He obviously does not see that such compartmentalisation would result in what Pandit Javanarial Neruru has scathingly dubbed a 'split personality'." New Frontiers of Faith, NCCR 1958, S. 351.

- 657 Der Hinweis auf Bonhoeffer und Gogarten taucht an mehreren Stellen auf, wobei allerdings nicht die terminologische Differenzierung von "Säkularisierung" und "Säkularismus" übernommen wird.
- 658 Mit dieser Formulierung grenzen sich die indischen Theologen gegen v. Dreyer, *The Churches and Rapid Social Change*, ab. Nr. 9 (1962) 1. Editorial.
- 659 D.S. file 12/15.
- 660 RS 9 (1962) 1. Editorial.

Ökumenisch-missionarisches Amt
Direktor Dr. Heinz Blauert
Pastor Bruno Schottstädt

1017 Berlin, im Juni 1974
Georgenkirchstr. 70 Bl/D
Postsch.Kto. Berlin 140 77

Liebe Freunde und Mitarbeiter!

Anfang des Jahres haben Pfarrer Orphal und Pastor Schottstädt - Vorsitzender des Kuratoriums und Leiter der Dienststelle der Gossner-Mission in der DDR (P. Schottstädt auch als Leiter der Abteilung I des Ökumenisch-missionarischen Amtes) - nach Japan und Indien reisen können. Davon berichtet Ihnen im folgenden P. Schottstädt.

Ihr
gez. H. Blauert

Christus in Japan und Indien

Der Anlaß unserer Reise war der 200. Geburtstag von Johannes Evangelista Gossner. Vater Gossner, wie er heute noch in der Mission und in der Gossner-Kirche in Indien heißt, ist mit seinem Anliegen auch heute noch den Gossner-Christen eine Herausforderung und Verpflichtung zum Dienst. Ich sollte am Theologischen College in Ranchi, dem Hauptsitz der Gossner-Kirche, einen Vortrag halten, und Pfarrer Orphal war um eine Festpredigt gebeten worden. Hinzu kamen Einladungen der Nationalen Christenräte in Indien und Japan. Japanische Christen sagten: Wenn Ihr schon in Indien seid, dann kommt bitte auch zu uns! Aus technischen Gründen mußte zuerst Japan besucht werden.

Japan! Was wissen wir von diesem Land? Bei unserer Vorbereitung stellten auch wir fest: Viel wissen wir nicht. Japan hat 107 Mill. Einwohner, ist ein Inselstaat, immer von Erdbeben bedroht, hat einen Tenno (Kaiser), der als Gott verehrt sein möchte und lebt mit einem Datum, das die Welt erschütterte: 6. August 1945 - Atombombenabwurf der USA auf Hiroshima und Nagasaki. Und wir haben es gesehen. Wir haben eine neu aufgebaute Stadt gefunden, in der grüne Bäume zu sehen sind und Blumen blühen. Wir haben aber auch davon gehört, daß noch immer Menschen an den Folgen des Atombombenabwurfs sterben. Zusammen mit der Gemeinde Jesu Christi in Hiroshima haben wir uns verpflichtet, alles zu tun, daß solch ein Tag die Welt nicht mehr überfällt. Wir haben uns erneut zum Friedensdienst verpflichtet!

Nach unserer Ankunft in Japan wurde uns sehr bald deutlich: In Japan müssen wir von Japan sprechen. So jedenfalls wurde uns das Bewußtsein der Inselbewohner beschrieben. Sie erwarten ein tiefes Eintauchen in ihre Kultur. Was aber ist ihre Kultur? Von welchen Einsichten wird sie bestimmt? Jeder Japaner ist auch heute noch ein kleiner Philosoph. Philosophie lernt jeder, und die Weisheit, die gesucht wird, kommt aus der Religion, aus dem Shintoismus, dem Buddhismus, dem Konfuzianismus, dem Christentum.

Shintoismus, d. h. leben mit den Ahnen, heißt Tote verehren und vergöttern, heißt ihnen Opfer bringen.

Buddhismus, d. h. vom Erleuchteten her die Leiden der Welt zu erkennen und zur Heilung gelangen, heißt den achtfachen Pfad zum NIRWANA zu gehen durch rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken und rechtes Sichversenken.

Konfuzianismus, d. h. ein Edler zu werden, eine Charakterbildung zu entwickeln, in der Güte, Pflichtbewußtsein und Vertrauen oberan stehen.

Christentum heißt in Japan JESUS-Orientierung.

Alle diese religiösen Einflüsse sind in Japan da und werden gelebt. Von allem ist etwas da, niemals dominiert nur das eine, jedenfalls nicht im Alltag der Menschen. - Was bedeutet aber darin die Kirche? Wie wird der Auftrag der Gemeinde Jesu Christi gelebt? Es scheint

im Denken der japanischen Menschen keine Brüche zu geben, es wird nicht nach dem Woher und Wohin gefragt. Alles, was ist, ist eben so. Und das Gespräch, wie wir es kennen, gibt es auch nicht. Es gibt dafür die mit Weisheit gespeicherte Erzählung des einen an den andern. Und es gibt Zuhören und Zuhörer. Oft braucht es lange, bis eine Antwort kommt. Der Japaner tritt ganz in sich zurück. Im ganzen Nichtsein ist das volle Dasein! Eine uns fremde Weisheit: Es ist das gelebte Nichts! Und das Nichts ist immer gefüllt.

Was haben wir in Japan von der Kirche gesehen? Wir besuchten Haugemeinden. Die kleinen Gemeinden mit 20 bis 30 Gemeindegliedern sind die tragenden Gruppen der Kirche. Meist haben diese 20 bis 30 Glieder einen Pfarrer für sich. Ihre Gottesdienste halten sie in Familienräumen und in Kapellen, sonntags sind sie meist den ganzen Tag beieinander. Die Christenheit in Japan zählt ca. 1 Mill.

Wir sahen Studentenheime. Sieben bis acht Studenten bilden eine Wohngemeinschaft. Es sind Christen und Nichtchristen, die täglich zusammen die Bibel lesen, und Nichtchristen kommen auf diesem Weg zum Glauben. Die Bibel ist in Japan sehr bekannt; sie wird nicht nur von Christen gelesen.

Wir sahen kirchliche Arbeit in der Groß- und Neustadt. Hier ist immer der Kindergarten die erste soziale Einrichtung der Gemeinde. Mit dem Kindergarten dient die Kirche der Gesellschaft, und sie tut es sehr bewußt. Erwachsenenbildung und Zusammenarbeit mit den Gewerkschaften kommen hinzu. Die Menschen sollen ihre alltäglichen Probleme in die Kirche bringen. Ihre Fragen sind Ausgangspunkt für gemeinsame Programme.

Wir haben etwas von der Telefonseelsorge in der 11-Mill.-Stadt Tokio gehört. Täglich rufer etwa ca. 80 Menschen an und erfragen Rat. Probleme der Ehe und der Familie stehen oben, dann kommen Fragen nach materiellen Dingen und dann erst Selbstmordprobleme. Eine Kirche muß in allen diesen Punkten helfen wollen.

Wir sahen die Hochschularbeit der Kirchen: Studenten lernen, um Pfarrer zu werden, und wir spürten an diesen jungen Christen, daß sie in besonderer Weise nach Erfahrungen der Christen in sozialistischen Staaten fragen. Die Ölkrise hat nicht zuletzt viele wach werden lassen, und die Fragen nach der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, in dem mehr Gerechtigkeit ist, sind da.

Wir sahen etwas von den Slums der Großstädte, besonders in Osaka. Da sieht man die vielen Arbeitslosen, die Bettler, die Prostituierten, die Zuhälter, die Geldverleiher, die alle hilflos ihrem Schicksal ausgeliefert sind und sich oft in falscher Weise ausnutzen lassen. Und man sieht auf der anderen Seite Menschen, die Änderung betreiben: In Osaka sind viele katholische und evangelische Christen, die eine ökumenische Arbeitsgruppe gebildet haben und mit einem Baby-Zentrum, einer Gaststätte, einer Poliklinik, einer Schneiderei u. a. m. anderen Menschen helfen. Ihr Ziel ist es, die Menschen in den Slums dahin zu bringen, daß sie in die Lage versetzt werden, ihr Schicksal selber zu ändern. Das alles sind aber nur Andeutungen von Arbeiten, die von Christen Japans heute getan werden. Immer wurde uns bezeugt, die Partnerbeziehung zu Christen und Gemeinden in der DDR wird gesucht.

Indien! Es würde zu weit führen, wollte ich alle Erfahrungen von 3 1/2 Wochen Indien Aufenthalt hier mitteilen. Oft schon haben wir Indien-Informationen versandt, und wir sind froh, daß uns nun schon zweimal der Direktor für Evangelisation und Literatur aus der Gossner-Kirche in Indien, Dr. Paul Singh, hier in der DDR besuchen konnte.

Indien mit seinen fast 580 Mill. Menschen hat weiterhin bei sich große Elendsstädte, hat bei sich eine kleine Gruppe von Reichen und eine Masse von Armen und Analphabeten. Indien hat aber auch bei sich eine Politik der friedlichen Koexistenz, die besonders in der Außenpolitik wirksam wird, hat bei sich eine kulturvolle Geschichte, in der Sinn für das Echte und Geistbegabte vorhanden ist. Und Indien hat den Geist von Gandhi und muß doch den Weg in die Moderne über die Entwicklung von Großindustrie gehen.

Was haben wir in Indien gesehen? - Viele Dörfer, in denen das Elend aus jeder Hütte herauslugt, und Slums! In Kalkutta allein gibt es über 50 Slums, in denen 2 1/2 Mill. Menschen wohnen. In einem Slum sah ich einen kleinen Lichthof, von ihm ging es in 21 Wohnungen, lauter dunkle Kammern, und in jeder der Kammern ca. zehn Menschen. Kinder gehen nicht zur Schule. In solch einem Gebiet arbeitet CUSCON (Calcutta Urban Service Consortium), ein kirchlich-gesellschaftlicher Entwicklungsdienst. Die Stadt Kalkutta soll neu werden, und die Ärmsten der Armen sollen sich selber befreien. Darum lernen sie in Abendschulen, in Stick- und Nähschulen, darum werden sie zur Kinderpflege angeleitet und erfahren Krankenbehandlung. In den Slums wohnen auch ausgebildete Menschen, denen der Arbeitsplatz fehlt. Und was in diesem Dienst von CUSCON erfreut: Hindus sind in der Sozialarbeit dabei! Hindus, Moslems und Christen arbeiten zusammen!

In der Gossner-Kirche in Indien erfreut die Arbeit der Katechisten in der Dorfevangelisation, die verhältnismäßig traditionell durchgeführt wird. Es ist verstanden worden, daß diese Evangelisation sozialen Projekten zugeordnet werden muß. Und soziale Projekte sind z. B. kleine Dorfkliniken, in denen ca. 30 Menschen stationär und ca. 100 wöchentlich ambulant betreut werden können. Es erfreut auch die ökumenische Arbeit am Ort, besonders in den Städten. Die Ausbildung an den Hochschulen geschieht im ökumenischen Geist. Es wird immer mehr verstanden, daß das Konfessionelle keine Trennwand zwischen den Kirchen sein darf. Es wird verstanden, daß die Einheit der Kirche im Dienst wächst, im Dienst an den Menschen in der Stadt, im Friedensdienst und in der Erziehungsarbeit, die eine Arbeit zur Selbsterziehung ist. In den gesellschaftlichen Programmen, an denen sich auch die Christen beteiligen, geschieht Gemeinschaftsbildung. In einem umfassenden Sinn wird der Glaube gelebt und vollzieht sich ein aktives Warten und Hoffen auf den kommenden HERRN.

Christus ist in Japan und Indien gegenwärtig. Es wird darauf ankommen, daß Kirchen und Christen in seinen Fußtapfen gehen und hoffnungsvoll die Gesellschaft von morgen mitgestalten.

Über einzelne Projekte in Japan und Indien soll später ausführlich berichtet werden. Das Ökumenisch-missionarische Amt wird die Arbeitsbeziehungen zu Kirchen und christlichen Gruppen in Japan und Indien pflegen und ausbauen. Helfen Sie uns, daß wir unseren Brüdern und Schwestern helfen können - besonders in Kalkutta und Ranchi!

Aus dem ÖMA grüßt Sie - stellvertretend für die Mitarbeiter -

Ihr

Bruno Schott

Vergessen Sie bitte nicht, Briefmarken für uns zu sammeln!

Gemeinde Gebäude menschen Turm Bibel Kerzen Pastor Sparrs Orgel
GKR Ältester Glocken 10 Gebote K. Kurse, Ki Go, Christen EKG, Buch
Glauben, Wort. weitergeben, Taufe, Ergl, kath, Babst, Chor, Ost, West
Organist, Fürbittegebet, Altar, Abendmahl, Talar, Danken, Bitten,
Sonntag, Haus Gottes, wenig menschen, frohlich, Hl. Abend

Land, Jahr, Stadt, Krieg, Israel, Volk, Go H,
Bibel, Volk Gottes, Suez-Kanal, viele Menschen,
langsame Staat, Journalisten, sehr warm, Be-
freiungskämpfe, Grenze, Wüste, Jerusalem, Beth-
lehem, AT, Prophet, Kannel, Bazaar fremde Leben,
Hellen, Sinai.

Bischof Poulouse Mar Poulouse (Indien) war vom 20. Okt. - 10. Nov. 1978 in der DDR. Bischof Poulouse Mar Poulouse und sein Begleiter, Radjan Singh, waren auf Einladung des Ökumenisch-Missionarischen Zentrums Berlin in einigen Kirchen und Gemeinden der DDR zu Gast.

Pastor Ehrenfried Koepke, der die ökumenischen Gäste zeitweise begleitete, stellte Bischof Poulouse Mar Poulouse folgende Fragen:

Frage: Sie kommen von der "Kirche des Ostens", sie wird auch die Nestorian Kirche genannt, können Sie den Hintergrund Ihrer Kirche und die gegenwärtige Situation beschreiben?

Antwort: Ja, ich komme von einer Kirche in Indien, die in der Geschichte als Kirche des Ostens bezeichnet wurde. Unsere Kirche geht im Altertum zurück auf das Persische Reich, heute haben wir ungefähr 20.000 Christen, sie sind hauptsächlich im Süden Indiens konzentriert, besonders in dem Staat Kerala. Wir haben einen Metropolitan und einen Bischof, das bin ich, für die Kirche in Indien, und wir haben etwa 40 Priester. Unser Patriarch ist der Patriarch in Bagdad, Hauptstadt des Irak. Die Nestorian Kirche ist eine Kirche, die immer noch an den alten Sitten und Gebräuchen der frühen Christenheit festhält. Unsere Liturgie ähnelt sehr stark der einer orthodoxen Kirche, wie man solche Kirchen in Osteuropa findet.

In heutigen Indien zählen wir 620 Millionen Einwohner, wir haben viele Religionen und was die Kirche betrifft, haben wir beinahe alle christlichen Denominationen, wie Sie sie in Europa zum Beispiel auch finden. Die drei großen Familien des Christentums, wie die römisch-katholische Kirche, die protestantische Kirche und die orthodoxe Kirche, kann man in Indien finden. All diese Christen haben freundliche Beziehungen zueinander und arbeiten auch mit anderen Religionen zusammen. Es gibt den Nationalen Christenrat von Indien, hier arbeiten fast alle Kirchen, außer der Römisch-Katholischen Kirche, aktiv zusammen.

Frage: Wie sehen Sie die Verantwortung und Berufung der Christen in der indischen Gesellschaft?

Antwort: Im allgemeinen kann man sagen, daß in Indien ein neues Erwachen einmal in den Religionen, aber auch unter den Menschen in ihren sozialen Bezügen festzustellen ist. Ich finde, daß man begonnen hat, ein neues Bewußtsein zu realisieren. Dieses neue Bewußtsein ist eben eine neue Aufmerksamkeit für das Leben. Als Ergebnis davon haben die Menschen in Indien neue Hoffnungen und Erwartungen in die Zukunft. Sie wollen nicht mehr Objekte der Geschichte sein, sondern werden die Geschichte selbst bestimmen. Ihre neuen Hoffnungen und Erwartungen drücken sich aus durch manche Kämpfe und diese Kämpfe können wir aufzählen als Kampf ums Brot, Kampf um Gerechtigkeit und Kampf um Freiheit. Wenn Sie nach der Berufung und nach dem Auftrag der Verantwortung der Christen heute fragen, kann ich sagen, daß Christen und Kirchen sich oft aktiv an diesem Kampf beteiligen, an diesem Einsatz für den Menschen. Andererseits ist eine Tendenz in einem Teil der

Kirche zu beschreiben, die Tendenz, eine neutrale Position einzunehmen oder ein zentraler Vermittler zu sein. Das ist ein Fehler. Wenn die Kirche sagt, sie sei neutral, so steht sie tatsächlich auf der Seite der Reichen und der Unterdrückten, der Ausbeuter. Im Gegensatz dazu müßte die Kirche auf der Seite der Armen, Unterdrückten und leidenden Menschen stehen. Jesus tat das. Er stand allezeit auf der Seite der Armen, Kranken, Leidenden und Unterdrückten. Wenn die Kirche oder Christen als eine Gemeinschaft in der Gesellschaft Jesus auf diesem Weg nicht folgt, dann heißt das: Die Christen verfehlen ihren Auftrag.

Frage: Sie waren jetzt einige Zeit in der DDR, wie sehen Sie unseren sicher nicht einfachen Versuch, eine sozialistische Gesellschaft zu gestalten?

Antwort: Als ich hier herkam, muß ich gestehen, hatte ich ziemlich viel vorgefaßte Meinungen über das gesellschaftliche Leben in der DDR, das beruht aber sehr stark auf negativer Propaganda, die ich hier und dort in der Welt gehört habe. Nachdem ich hier hergekommen bin und mit den Leuten gelebt habe und Erfahrungen mit den Leuten hier geteilt habe, stelle ich fest, daß die grundsätzlichen elementaren Bedürfnisse der Menschen gedeckt sind. Jeder hat Brot und Butter auf dem Tisch, jeder hat eine Wohnung, Kleidung, medizinische Betreuung, Ausbildung. All diese grundlegenden Bedürfnisse sind erfüllt in dieser Gesellschaft. Und wir sind sehr glücklich, daß wir dies kennenlernen konnten. Jetzt laßt mich fragen: Gibt es in dieser Gesellschaft nichts mehr zu tun? Meine einzige Antwort darauf: Doch! Keine Zeit, keine Zeit in der Geschichte ist perfekt, vollkommen. In der Geschichte gibt es keinen Fall der Vollkommenheit. Immer ist etwas da, was besser werden muß: Das menschliche Leben muß immer besser gestaltet werden. So muß man auch in dieser Gesellschaft die Frage beantworten, was noch zu tun sei: Macht das Leben immer menschlicher, schafft eine immer bessere Menschengemeinschaft.

Frage: Sie haben vorwiegend Kirchen und Gemeinden in der DDR kennengelernt. Haben Sie den Eindruck, daß die Christen in unserem Land konkret ihre Aufgabe und Berufung erkennen?

Antwort: Ich denke, daß die Christen im allgemeinen in diesem Land ihre Berufung und Aufgabe noch nicht richtig erkannt haben. Es gibt überall die Tendenz unter den Christen, in der Kirche, vom Leben der Gesellschaft abseits zu stehen, als seien sie als Kirche eine besondere Gemeinschaft und eine Gruppe, die in sich selbst gerechtfertigt ist. Christen hier meinen oft, ihre Aufgabe sei es, die "Wahrheit Gottes" allen anderen Menschen, den Kommunisten, Sozialisten und Atheisten zu lehren. Sie meinen, diese "Wahrheit Gottes" sei Monopol der Christen. Das stimmt nicht, Christen haben dort zu stehen und Zeugnis abzulegen, wo Gott sie hingestellt hat. Von dem Platz wegzulaufen, wo Gott jemanden hinstellt, ist nicht die richtige Mission. Hier gilt der berühmte Passus von Jeremia 29, welcher an das Exil von Babylon erinnert: Laßt nicht von dem Platz weg, auf den Euch Gott gestellt hat, denn Babylons Friede ist Euer

- 3 -

Friede. Wie Jeremia zu den Exulanten in der Bibel sagt, entsprechend kann ich zu den Christen dieses Landes sagen: Steht nicht daneben (wirklich, versucht nicht wegzulaufen aus dem Land, in dem ihr lebt, schaut nicht immer nach dem Heil im Westen), also versucht nicht danebenzustehen, sondern steht, wo ihr seid und bezuget Gott, arbeitet mit den Verantwortlichen in der Gesellschaft zusammen, arbeitet für den Frieden in euren Lande, denn der Friede eures Landes ist euer Friede. Es gibt keinen Frieden für euch allein, der speziell für euch aufgehoben ist.

Frage: Welche Erwartungen haben gesellschaftlich bewusste Christen in Indien von Christen und Kirchen in der DDR?

Antwort: Christen, die gesellschaftlich bewußt leben, haben jetzt ihr Bewußtsein durch verschiedene Aktivitäten auszudrücken begonnen. Sie beteiligen sich am Kampf um Gerechtigkeit. Sie treten tief in die Lebenssituation der Menschen in Indien hinein. Dieser Kreis von Christen in Indien erwartet Solidarität von Christen, oben von Menschen, die am Kampf um Gerechtigkeit beteiligt sind. Mit anderen Worten, eine beträchtliche Zahl von Christen im heutigen Indien ist nicht mehr nur auf sich selbst bezogen oder nur auf einige soziale Dienste oder auf kirchlich traditionelle Dienste, wie Gottesdienst und Jugendarbeit, sie sind wirklich eingeflochten im Kampf um Gerechtigkeit und hier erwarten sie Solidarität.

Frage: Sie haben über Bonhoeffer und Karl Marx gearbeitet - was haben Sie in der Verbindung Theologie und Ökumene und Ökonomie erfahren?

Antwort: Ich finde, da sind viele Gemeinsamkeiten zwischen Karl Marx und Bonhoeffer. Karl Marx hat in seiner Zeit nicht in erster Linie gegen Gott gearbeitet. Er hat sich um den Menschen bemüht, die Befreiung des Menschen, die Autonomie des Menschen, seine Zukunftshoffnungen und Erwartungen. Bonhoeffer war sein Leben lang ebenso interessiert am Menschen: Menschen in Gottes Absicht und in seiner Ökonomie und in seiner Zukunft. So sind Atheismus und Theismus, Glaube und Unglaube nicht die eigentlichen Dinge, sie haben keinen Wert in sich selbst. Glaube bedeutet nur Antwort auf das, was Gott getan hat. Christen erwidern das Handeln Gottes in einer bestimmten Weise. Nichtchristen aber oder Nichtglaubende antworten auf andere Weise. So ist es unbedeutend, ob eine Person Christ oder Nichtchrist ist, ob Glaubender oder nicht, was wichtig ist, ist, daß wir uns für den Menschen einsetzen. Für den Menschen nicht als Individuum, sondern für den Menschen in seiner Totalität, Ganzheit, Mensch in der Gemeinschaft, der Mensch in der Welt. Deshalb sollte die Kirche eine Welt-Vision haben, einen Ausblick, und das ist der wichtige Punkt in der Ökumene. Ökumene heißt nicht, daß alle Kirchen auf einer Plattform zusammenkommen und etwas im Namen der Ökumene zusammen tun, sondern Ökumene meint in Wirklichkeit, die Menschen in eine weltweite Beziehung zueinander zu bringen. Und dann erwähnten Sie das Wort Ökonomie. Natürlich, wenn wir von Menschen in ihrer Totalität reden, so können wir sie nicht

als abstrakte Wesen nehmen. Wir haben den Menschen in seiner sozialen, materiellen Situation zu beobachten, wo das Geld eine wichtige Angelegenheit ist, praktische Dinge sind wichtig, so ist Ökonomie ein wichtiger Punkt. In anderer Weise können wir sagen, Ökonomie und Ökumene sind miteinander verflochten, nur wenn wir beides verbinden, können wir die Mission der Kirche in rechter Weise erfüllen. Karl Marx und Bonhoeffer waren am Menschen interessiert. Heute besteht eine Tendenz, wenn von Ökumene gesprochen wird, so meint man nur, daß die Kirchen zusammengebracht werden sollten, z. B. halten die Kirchen einmal im Jahr eine ökumenische Gebetswoche. Menschen aus verschiedenen Denominationen, auch wenn sie sonst nicht miteinander sprechen, werden zusammengeführt und singen ein paar Lieder und beten und beenden damit das ökumenische Geschäft. Das ist aber nicht wirklich Ökumene. Ökumene meint ebenso den Menschen in seiner Ganzheit, das bedeutet, Kirchen müssen ernsthaft die ökonomischen Bedürfnisse des Menschen beachten und auf ihre Nöte und Bedürfnisse antworten, das wird aber heute noch nicht überall getan.

Frage: Was halten Sie von ökumenischer Lebensweise angesichts der Ungerechtigkeit der Welt? Was ist für Sie Kampf um gerechtere Verhältnisse?

Antwort: Heute leben wir in einer klein gewordenen Welt, als wenn wir in einer großen Familie wohnen und als wären wir in einem globalen Dorf. Und wenn heute Menschen in einem Teil der Welt Not leiden, so können Menschen in einem anderen Teil nicht sagen, das ist deren Problem, das betrifft uns nicht. Oder wenn Menschen in einem Teil der Welt unterdrückt werden, so können Menschen in einem anderen Teil ebenso wenig sagen, sie hätten damit nichts zu tun. Wenn einer leidet, so ist das ein Leiden aller Menschen, wenn einer keine Freiheit hat, so bedeutet das, keiner hat Freiheit! Diese Tatsache müssen wir ins Auge fassen. Ja, in allen Gebieten, in denen wir arbeiten, unter welchen ökonomischen Bedingungen wir auch immer leben, wir müssen betroffen sein von der Lebenslage der Menschen in allen Teilen der Welt. Und so ist auch eine Solidarität in Sachen Lebensweise wesentlich für das Leben in der Welt, in der wir heute sind. Im Blick auf den Lebensstil hier in Ihrem Lande, sage ich etwas aus meinen Erfahrungen hier. Ich war erschrocken, sehen zu müssen, das war in einem Haus, wo ich einkehrte, womöglich ist das in vielen Häusern so, daß Hunde fett werden von demselben Fleisch, das für menschliche Wesen gewöhnlich bestimmt ist. Wenn Menschen in anderen Teilen der Welt wirklich hungern, und leiden und vergeblich versuchen, ein Stück Brot zu erwischen, ist es für mich erschreckend, wenn Hunde Fleisch ohne Fett und ohne Knochen zu fressen bekommen.

Frage: Sie sagten manchmal, die DDR sei dem Reich Gottes ein Stück näher als andere Länder. Was haben Sie damit gemeint?

Antwort: Ich halte das Reich Gottes nicht für eine Welt, die erst kommen wird, eine Welt in ganz anderen Regionen, jenseits der Vorstellungen der Menschen. Ich kann nicht an eine transzendente Welt denken. Gottes Reich ist jeder Ort, in dem Gott regiert, d.h. es ist ein Ort, an dem es keine Ausbeutung gibt und keine Ungerechtigkeit herrscht, wo es Friede, Freude, Hoffnung gibt. Das verglichen mit anderen Ländern, die ich in den letzten drei Wochen besucht habe, konnte ich hier mehr Gerechtigkeit und mehr Gleichheit finden und viel Einsatz für die Menschen und ähnliche Dinge, darum fühle ich, daß dieses Land dem Reich Gottes ein Schritt näher ist als andere Orte.

gez. Roepke

Berlin, den 5. 1. 1979

Wahrdienstverweigerung
Wehrkunde

sch. Pfl. Ko Diet Bu
sch. Händel Bu Ko sch. sch.
sch. ^{Bu} Hitlerjungen in Ffm.

// Deutsches Problem

Fam

Pfl. Diet Diet mama sch.

// Na - Bombe

Pfl. sch. st

Jesus als Friedfürst - christ automatisch

Soldat sein, mitmachen

// Christ - mensch - missionar

45

Vorteil? Indoktrination

Für später:

Lüge

von Gott einseitig = parteilich
für menschl.

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch

ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHES ZENTRUM
- Materialdienst - Hg/Rel.

1017 Berlin, Juni 1979
Georgenkirchstraße 70

Mission - Theologie - Praxis
Entwicklungshilfe

Anlässlich eines 10jährigen Bestehens veranstaltete der "Kirchliche Entwicklungsdienst" (KED) eine Tagung in Loccum, um Bilanz zu ziehen und Grundsatzfragen zu erörtern. Den ökumenischen Beitrag gab Prof. M.M. Thomas, Indien. 1978

ENTWICKLUNG IN ÖKUMENISCHER SICHT
GESICHTSPUNKTE UND PERSPEKTIVEN

Prof. M.M. Thomas, Indien CSI

Bangalore Institute
Religion and Society
Chairman CC WCC 1968-1975

... Ich bin gebeten worden, hier über "den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Diskussion zu Entwicklungsfragen- Gesichtspunkte und Perspektiven" zu sprechen. Ich bin kein Spezialist, sondern vielmehr ein "Allgemeinpraktiker" im Bereich der christlichen Auseinandersetzung mit Religion und Gesellschaft - und auch das nur für Indien. Da mein ökumenisches Bemühen seit der Vollversammlung von Nairobi mehr auf britischer Ebene liegt "bin ich nicht sicher, ob ich der geeignete Vertreter bin für einen solchen Überblick über den gegenwärtigen Stand" der ökumenischen Diskussion zu diesem Thema. So nehme ich an, daß Sie nicht unbedingt an einen Gesamtüberblick über all diese Diskussionen denken. Ich kann meinen Beitrag wohl am besten leisten, wenn ich Ihnen einige Gesichtspunkte und Perspektiven zur Entwicklung aus persönlicher Sicht mitteile. Natürlich habe ich die ökumenische Diskussion viele Jahre hindurch so gut ich konnte verfolgt, und meine persönlichen Standpunkte und Perspektiven stehen nicht beziehungslos daneben. Aber sie stellen eine mich persönlich verpflichtende Einstellung dar, zu der ich im Laufe der ökumenischen Diskussionen gefunden habe, und als solche möchte ich sie mit Ihnen teilen. Sie werden mir hoffentlich vergeben, wenn ich manchmal etwas theoretisch klinge und aus meiner indischen Situation heraus spreche und wenn ich dort, wo ich konkret werde, manchmal auch die gegenwärtige Praxis kritisiere.

Um die Diskussion zu erleichtern und einige Punkte im voraus zu klären, hielt ich es für das Beste, Ihnen einige Thesen vorzulegen und sie zu erläutern. Sie stellen jedoch verschiedene Dimensionen eines einzigen Themas dar. In einem technologischen Zeitalter ist Entwicklung vor allem ausgerichtet auf Beseitigung der materiellen Armut durch eine subjektive Bewusstseinsweckung der Armen, die sie dazu befähigen soll, sich sowohl für die Veränderung der sie ausbeutenden objektiven gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse einzusetzen als auch sich am Aufbau neuer Gemeinschaftsformen zu beteiligen. Harvey Perkins, einer der Entwicklungsbeauftragten der Christlichen Konferenz Asiens, nennt dies "Peopling the Poor" (Befähigung der Armen, wahrhaft Volk zu werden) - eine sehr ausdrucksvolle Formulierung.

Abz.-Nr. 7818

- 2 -

die darauf hinweist, daß die Armen, d.h. die apathische, unterdrückte und manipulierte Menschheit auf der untersten Stufe der Gesellschaftsleiter (die sogenannte Masse) in ein Volk umgewandelt wird, das sich als Subjekt seiner Geschichte und Herr seines eigenen Wohlergehens versteht. Ich würde noch weitergehen und sagen, daß "the peopling of the poor" in enger Verbindung steht zu "the peopling of the rich", wobei sowohl die Reichen in den armen Gesellschaften selbst zu einer höheren Qualität des Gemeinschaftslebens im Blick auf die Menschheit finden sollen, ihre Entfremdung von der Gesamtgesellschaft und ihr Schuldgefühl innerhalb dieser Gesellschaft überwinden und zur Selbsterfüllung finden sollen. Meine Hauptthese ist also, daß wirtschaftliche Entwicklungen im wesentlichen eine Umwandlung des Nicht-Volkes (Arme wie Reiche) in ein wahres Volk bedeutet. Lassen Sie mich dies in einigen Grundaussagen - 1. zum biblischen Konzept von "peopling the non-people", 2. zu "peopling the poor" und 3. zu "peopling the rich" - weiter ausführen.

1. "Peopling the non-people"

Wie wird das Nicht-Volk zum Volksein befähigt?

Sowohl im Alten, als auch im Neuen Testament geht es Gott darum, das Nicht-Volk zum Volk Gottes zu machen (Exod. 24 und 1. Petr. 2). Gottes Heilsplan für die Menschheit in Schöpfung und Erlösung ist die Verwirklichung ihres wahren Volkseins. Harvey Perkins, auf den ich bereits verwiesen habe, ist ein Alttestamentler, der diesen Gedanken in einer Reihe von Bibelstudien erläutert hat (Colleagues of Development Nr. 11 und 16). Seine Auslegung vom Nazareth-Manifest Jesu (Lukas 4, 18-20) beeindruckt mich besonders. Im Zusammenhang mit dem Vers "den Elenden gute Botschaft zu bringen und die zerbrochenen Herzen zu verbinden" weist er darauf hin, daß Jes. 61 mit den Armen nicht nur diejenigen meint, "die Mangel leiden an den notwendigen materiellen Dingen für die Grundbedürfnisse des täglichen Lebens", sondern auch diejenigen, die "arm, bedrängt und schwach, zerschlagen und abhängig gemacht werden". In der Bibel ist das "Herz" nicht der Sitz der Gefühle wie in unserem Sprachgebrauch, sondern es ist "der von persönlichen Bestrebungen und Initiativen her gesehene ganze Mensch." So sind mit den in ihrem Herzen Zerschlagenen nicht nur traurige Männer und Frauen gemeint, sondern diejenigen, "die aufgrund der Sinnlosigkeit gegenüber den sie umgebenden Mächten die Kraft des Willens und Handelns verloren haben". Armut und Apathie der Masse gehören zusammen. Und deshalb gehört auch der hebräische Doppelvers "den Elenden gute Botschaft zu bringen, die zerbrochenen Herzen zu verbinden" zusammen, wobei der zweite Teil die Bedeutung des ersten wiederholt und verdeutlicht. Mit dem Zitat dieser Aussage meinte Jesus, daß es im Evangelium darum geht, die Armen von den Ursachen ihrer

Unterdrückung zu befreien, indem man ihnen den verloren-
gegangenen Willen zum eigenen Entscheiden und Handeln zu-
rückgibt - d.h. der messianische Sendungsauftrag besteht
darin, "die zerbrochenen Opfer zu einem wahren Volk zu
machen". Jesus geht es in seinem Auftrag auch darum, die
Reichen wieder in die Gemeinschaft mit dem Volk einzuglie-
dern. Der reiche Jüngling wehrte sich dagegen. Bei seiner
Begegnung mit Jesus fügte Zachäus sich durch einen Akt der
Solidarität mit den Armen, die er zu Opfern gemacht hatte,
in die Gemeinschaft ein. Darin sieht Jesus den Beginn der
Erlösung für seine Familie. Jesus erinnert den reichen
Toron daran, daß die Sicherheit, die er sich durch Reich-
tümern aufgebaut hat, ihre Grenzen hat. Er fordert die Rei-
chen dieser Welt auf, auf das zu hören, was das Gesetz und
die Propheten über das Heil durch Solidarität mit Lazarus
und seinesgleichen zu sagen haben. Das Gesetz, die Prophe-
ten und Jesus betonen in der Tat die Qualität des Gemein-
schaftslebens der Menschen als Zeugnis von ihrer Berufung
zum Volk Gottes.

Charles Raven aus Cambridge sagte einmal, der griechische
Begriff 'κοινωνία' (Gemeinschaft) habe eine dreifache Be-
deutung: geistliche Teilhabe (spiritual communion), soziale
Gemeinschaft (social community) und materiellen Kommunismus
(material communism).

Und im 11. Kapitel des ersten Paulusbriefes an die Korinther
wird deutlich gemacht, daß die geistliche Gemeinschaft beim
Herrenmahl nicht ohne die beiden anderen Bedeutungen von
'κοινωνία' verwirklicht wird. Die Reichen und die Armen
sind beide von Gott und voneinander entfremdet, und sie
müssen beide durch eine Erneuerung der Gemeinschaft Teil
des wahren Volkes werden ('peopled'). Entwicklung ist im-
mer Gemeinwesenförderung im Sinne einer Strukturveränderung
der wirtschaftlichen, sozialen und geistlichen Gemeinschafts-
beziehungen.

2. "Peopling the poor"

Wie werden die Armen zum wahren Volksein befähigt?

2

Wie wir in den Ländern der Dritten Welt an die Entwicklungs-
arbeit herangehen, hängt weitgehend von unserem Verständnis
"des Wesens und der Ursache der Armut" in den Entwicklungs-
ländern ab. Hierzu möchte ich drei kurze Bemerkungen machen,
die ich anschließend weiter erläutern werde.

a) Eine wirtschaftliche Analyse der Armut in der Dritten
Welt zeigt eindeutig, daß in der Armut für die Mehrheit der
Gesellschaft durch dasselbe System oder denselben Prozeß
verursacht wird, der die wenigen an der Spitze sehr reich
bleiben läßt. Von daher kann es losgelöst vom Bemühen um
eine Umgestaltung des Systems selbst keine Entwicklung für
die Armen geben.

/Heutigen Welt Reichtum und Armut in einem Wirtschaftssystem
zusammengehören; daß die

Abz.-Nr. 7818

- 4 -

b) Das Wirtschaftssystem, das die Armen von seiner Machtstruktur ausschließt, wird durch die autoritären Elemente traditioneller Kulturen gestärkt und empfängt geistliche Sanktionen von pathologisch einseitig ausgerichteten und fatalistischen religiösen Einstellungen. Daher berührt das Ringen um Entwicklung gesellschaftliche Institutionen und kulturelle Einstellungen und Einrichtungen sowie religiöse Spiritualität auf allen Ebenen. In diesem Sinne kann Entwicklung nicht anders als ganzheitlich in ihrem Ansatz sein. Der Kampf um Brot, soziale Gerechtigkeit und geistliche Erneuerung bildet ein integriertes Ganzes.

c) Es kann zwar Katalysatoren, unterstützende Kräfte, bürokratische und freiwillige Initiativen geben, aber der zentrale Faktor bei jedem Entwicklungsvorhaben ist das Organisieren, das Teilhaben und das Bemühen eines Volkes, dessen Bewußtsein für die eigene Zukunft in Hoffnung geweckt worden ist und das als Subjekt seines eigenen Schicksals auf diese Zukunft hinstrebt.

Jede dieser drei Bemerkungen bedarf einer weiteren Erläuterung.

a) Reichtum und Armut gehören zu einem System ✕

21

Armut ist also nicht lediglich Mangel an Mitteln, sondern auch Ausbeutung und folglich eine Fehlleitung des Produktions- und Verteilungsprozesses. Ich bin kein Wirtschaftswissenschaftler. Daher bin ich in dieser Frage abhängig von ökumenischen Tagungen für Wirtschaftler und von einigen befreundeten Fachleuten, die dieses Problem in Ländern wie Indien gründlich untersucht haben, vor allem Professor Samuel Parmar aus Allahabad und Professor C.T. Kurien aus Madras. Parmar sagt: "Eines der beunruhigendsten Merkmale vieler Länder in der Dritten Welt ist die interne Herrschafts-Abhängigkeits-Beziehung, eine Art einheimischer Imperialismus. Jedes Maß an Hilfsmitteln, das von Innen oder von außen einem solchen System zugeleitet wird, neigt dazu, die herrschenden, auf Ungleichheit aufgebauten Institutionen zu unterstützen, die Ausbeutung zu verstärken und das Elend der Armen zu verschlimmern." (S.L. Parmar: A Third World Perspective on the International Economic Order and the Role of Transnational Corporations in it - Oktober 1978). Man beachte den Prozeß: Zuführung von Hilfsmitteln, die die Armut lindern sollen, führt schließlich dazu, daß das Elend der Armen verschärft wird. Weiterhin sagt er, die Erfahrung der vergangenen 25 Jahre habe gezeigt, daß eine innerhalb des bestehenden Systems auf Zuführung von Mitteln zum wirtschaftlichen Wachstum und zur Erhöhung des nach dem Prokopfeinkommen bemessenen Bruttosozialprodukts ausgerichtete Entwicklung ihr Ziel erreichte, nämlich eine Erhöhung des Prokopfeinkommens, aber "weder Armut noch Ungleichheit haben damit abgenommen." Die Grundursachen der Armut, d.h. Hunger, Krankheit und Elend für 50% der indischen Bevölkerung,

die unter der Armutsgrenze leben, "bilden ungerechte Verhältnisse, die die Gesellschaft durch bestehende Institutionen und Werte heillos markieren."

Großgrundbesitz in den ländlichen Gegenden und monopolistische Zentralisierung der Industriemacht in den Städten beherrschen das System. Während die Kirche vielleicht damit beginnen kann, sich zunächst um die sichtbaren Bedürfnisse der Menschen, wie Nahrung, Obdach, Gesundheitsfürsorge und andere Hilfsmaßnahmen zu kümmern, "müssen solche Verbesserungsbestrebungen logischerweise darauf ausgerichtet werden, sich für eine Veränderung in den Kausalzusammenhängen der Struktur einzusetzen." In seinem neuerschienenen Buch "Poverty, Planning and Social Transformation" (1978) hat Prof. C.T. Kurien diese systematische Analyse der Armut in Indien eingehend durchgeführt und eine Alternative zur gegenwärtigen Form der Entwicklungsarbeit aufgezeigt. Er kommt zu der Schlussfolgerung, daß "Wohlstand und Armut beide Produkte der (als wirtschaftliches Wachstum verstandenen) Entwicklung sind. Die Armut ist sozusagen das vom Reichtumserwerb übriggebliebene übriggebliebene Skelett." Indiens Wirtschaft wird seiner Meinung nach von den obersten 10% getragen, deren innerer Kern ein enggeknapptes Wirtschaftsgefüge mit einer starken Konzentration wirtschaftlicher Macht ist, deren Wachstumspotential als solches die Ursache der Massenarmut darstellt. In Indien ist Armut die Ausdrucksform der bestehenden wirtschaftlichen Machtstruktur, wobei die Masse der Bevölkerung von einer Beteiligung an dem wirtschaftlichen Prozeß ausgeschlossen ist. Alle Entwicklungsbestrebungen, die sich dem gegenwärtigen Wirtschaftssystem anpassen, "können nur den wachsenden Wohlstand der wenigen und das fortgesetzte Elend der vielen sicherstellen". Ein Angriff auf die Armut erfordert einen Angriff auf das bloß auf wirtschaftliches Wachstum ausgerichtete System.

In diesem Zusammenhang beurteilt C.T. Kurien die allgemeine Einstellung der Kirchen und anderer freiwilligen Hilfsorganisationen zur Entwicklung. Er kennzeichnet sie als "Isolationismus". Er hat volle Anerkennung für das "echte Mitleid mit dem Elend der Armen", das hinter dieser Einstellung steht. "Wie sie die Situation analysieren - oder gar nicht analysieren - gehen sie von der Voraussetzung aus, das Problem der Armen, besonders in den ländlichen Gegenden, könne völlig isoliert vom Gesamtfunktionieren des Systems behandelt werden. Armut wird damit lediglich als Folge unzulänglicher Mittel gesehen." So kommen sie "mit ihren Entwicklungsprojekten und Entwicklungsmitteln" ins Land. Aber die Projekte können wegen der notwendigen Kredite und Absatzmöglichkeiten nur dann gefördert werden, wenn sie allmählich dem übrigen System angeschlossen werden. Das Ergebnis ist zwar - wie er es ausdrückt - "nicht immer verheerend", denn es werden "einige Arbeitsplätze geschaffen, einige Erzeugnisse produziert und abgesetzt und einige wenige werden aus der Tiefe der Armut herausgezogen." Aber sobald das Dorf in

Kurien

den dynamischen Prozeß des Entwicklungssystems eingeschaltet wird, "können sich Wege für eine intensivere Ausbeutung anbahnen." Hier handelt es sich gerade um einen Fall, wo gute Absichten durch die gegebenen Verhältnisse eines Systems, in dem sie wirken wollen, durchkreuzt werden. Jedes Entwicklungsprojekt und jede Entwicklungsorganisation, die nicht bereit oder in der Lage ist, die Politik des Systemwandels ernsthaft zu berücksichtigen, wird wahrscheinlich mehr Frustrationen erleiden als anders. Entwicklungsökonomie ist heute politische Ökonomie, und je früher die Entwicklungsorganisationen dies erkennen, umso besser.

b) Das von Reichtum und Armut bestimmte System

22

ist nicht nur wirtschaftlich ausgerichtet, es ist vielmehr eine (sicher nicht ganz undurchlässige) Verflechtung der Wirtschaft mit sozialen, kulturellen und religiösen Institutionen und Einstellungen der ganzen Gesellschaft. Dr. Ambedkar, der verstorbene Anführer der Unberührbaren in Indien, sagte einmal, es gäbe drei Quellen der Macht in Indien: Armut, gesellschaftlicher Status und Religion, die miteinander verwoben sind. Jedes Bemühen um eine Beteiligung der Armen an der Macht erfordert daher einen gleichzeitigen radikalen Wandel in der Besitzstruktur, der Gesellschaftsstruktur und im religiösen Ethos. Der Kampf um soziale Gleichstellung und die Rechte eines mündigen Volkes gegen herrschende Kasten oder Rassen und gegen das im Laufe der Jahre aufgebaute Beschützung-Gehorsam-System und das Suchen nach der religiösen oder säkularen Grundlage für einen Geist geschichtlicher Dynamik und geistiger Motivierung für ein Vorwärtstreben auf eine geschichtliche Zukunft hin, auf dem Hintergrund der in allen traditionellen Religionen vorhandenen fatalistischen Spiritualität, sind notwendig zur Unterstützung des Kampfes gegen die Armut. Entwicklung bezieht sich nicht lediglich auf den wirtschaftlichen Bereich; sie ist ein umfassendes Unternehmen, bei dem Brot, Gleichheit und Eigeninitiative des Volkes nicht voneinander getrennt werden können.

c) Letztlich sind Bewußtwerdung, Organisation, Beteiligung und Einsatz der Armen die einzig wirksamen Kräfte der Entwicklung

23

Diese Aussage ergibt sich folgerichtig aus der Analyse der Ursachen der Armut und ihrer Behebung unter a) und b). Erziehung zur Entwicklungsverantwortung für die ganze Gesellschaft - Reiche und Arme - und eine Umwandlung der armen Massen zu einem wahren Volk, von OBJEKTEN ZU SUBJEKTEN sind entscheidend für jedes Programm echter Entwicklung. Die Schwierigkeit bei den meisten mir bekannten Entwicklungsprogrammen (und ich kann versichern, daß sie nicht alle mit deutscher Unterstützung arbeiten) liegt darin, daß sie sich zu sehr an den traditionellen Gemeinschaftsgeist der Wohltätigkeit, des Paternalismus anlehnen und auf neue Weise das Beschützung-Gehorsam-System der traditionellen Kultur bestärken.

Abz.-Nr. 7818

Häufig baut man auf der Voraussetzung auf, die Menschen brauchten Brot und wirtschaftliches Wohlergehen und sonst nichts; die Menschen seien Schafe, die durch den Stab des Hirten auf grüne Wiesen getrieben werden sollten. Selbst bei modernen Typen von Entwicklungsarbeit gibt es Ähnlichkeiten mit dem Paternalismus der traditionellen Gesellschaft, der dadurch bestärkt wird. Und - wie Gandhi einmal sagte - wenn die Menschen als Schafe betrachtet werden, verwandelt sich der hölzerne Stab sehr bald in einen eisernen Stab. In der Tat sind viele autoritäre Wohlfahrtsstaaten in der Dritten Welt aus dieser Einstellung heraus entstanden. Hier wird den Menschen Brot gegeben, ohne daß man ihnen ihre soziale und geistige Würde als Volk bewußt macht. Wohlfahrtsideologien, die die Armen als bloße Wohlfahrtsobjekte betrachten, ja sogar Revolutionsideologien, die in ihnen für die Sache der Revolution manipulierbare Massen oder Objekte sehen, mögen kurzfristig etwas erreichen. Weil man aber den Armen nicht dazu verholfen hat, als Volk bewußt Verantwortung für ihr eigenes Wohlergehen zu übernehmen und sich an der Gestaltung ihrer eigenen Zukunft zu beteiligen, werden sie langfristig zu Opfern neuer Formen der Ausbeutung und Beherrschung, und die "Wohlfahrt" als solche wird damit verlorengehen. Deshalb hat Gandhi sehr viel über 'swaraj' als politische und wirtschaftliche Selbstverwaltung des Volkes in seiner unmittelbaren nachbarschaftlichen Umgebung gesprochen, wobei die Demokratie dadurch von unten aufgebaut wird, daß Leute direkte Verantwortung für das Dorf und andere Nachbargemeinschaften übernehmen. Durch diese "direkte" Demokratie in den kleinen, überschaubaren Gemeinschaften wird die "repräsentative Demokratie" im Zentrum volksorientiert. Aufgrund dieser Erkenntnis entschieden sich die Gandhianer für die "Kleintechnologie", um die Leute an Wirtschaftsprozessen und an Entscheidungen über ihr eigenes Wohlergehen zu beteiligen. Meiner Meinung nach müssen die Entwicklungsorganisationen in der Dritten Welt die Frage nach einer "angemessenen Technologie" für die Gemeinwesenentwicklung aus dieser Sicht der direkten Demokratie noch erforschen. Sie haben immer noch die Illusion, es könnte ohne Einsatz im kleinen Maßstab in den Basisgemeinschaften zu einem großen wirtschaftlichen Durchbruch kommen. Und durch den Druck westlicher Entwicklungsorganisationen, große Geldsummen in Entwicklungsprojekte zu stecken, wird diese Tendenz noch stärker fehlgeleitet.

Natürlich sind für diesen Prozeß einer Entwicklung durch Beteiligung und Initiativen des Volkes Katalysatoren notwendig, d.h. gebildete Leute aus der Mittelschicht, die in Gemeinwesenarbeit (community action) und Methoden der politischen Auseinandersetzung durch Mobilisierung des Volkes (techniques of people's struggle) ausgebildet sind. Dazu gehören auch finanzielle Mittel, die in ihrem Umfang so bemessen sind, daß sie fruchtbar in einem solchen Prozeß aufgenommen werden können. Aber die Gefahr war bisher, daß diese "Mittelstandskatalysatoren" anscheinend bald zu Kanälen der Fehlleitung in der Entwicklung werden, manchmal durch



unbewußte Anpassung an das Wirtschaftssystem, manchmal auch durch Bürokratisierung der Projektverwaltung und manchmal durch bloßes Eigeninteresse. Aber ohne diese als Katalysatoren wirkenden Aktivisten ist keine Entwicklung möglich. Es ist notwendig, sie in die Gemeinschaft der Armen zu integrieren, und daß sie dazu helfen, daß die Menschen selbst Träger der Entwicklung werden.

Zusammenfassend kann man sagen: Die objektiven Prioritäten für fruchtbare Entwicklungsmodelle in der Dritten Welt sind (nach Samuel Parmar): Befriedigung der Grundbedürfnisse, Einschränkung des Konsumdenkens, Verlagerung auf arbeitsintensive Technologien, Produktion nach sozialen Gesichtspunkten und nicht nach marktorientierten Kriterien, bevorzugte Verwendung von einheimischen Grundstoffen. Es wäre erforderlich, gründliche Untersuchungen über konkreten Situationen angepasste materielle und soziale Technologien durchzuführen. Bei den Entwicklungsmodellen sollte man die jeweilige Rolle der Spiritualität, der kulturellen Motivierung, der Gesetzgebung und der Politik berücksichtigen. Aber kein Modell kann funktionieren ohne organisierte Beteiligung und Einsatz des zum zentralen Träger der Entwicklungsbemühungen gewordenen Volkes. Es geht nicht nur um die Mittel, sondern auch im gewissen Sinne um das Ziel von Entwicklung: nämlich die Armen zu einem wahren Volk zu machen.

3. "Peopling the rich"

Wie werden die Reichen zum wahren Volksein befähigt?

Die Dritte Welt unterstützende Entwicklungsorganisationen der westlichen Kirchen haben große Schwierigkeiten, sich an das oben erläuterte Entwicklungsmodell zu halten, das sich von dem Schwergewicht auf bloßem Zuwachs entfernt und den Hauptakzent darauf legt, die Armen zum Volksein zu befähigen. Das ist teilweise darauf zurückzuführen, daß sie sich selbst an ein Modell mit Schwergewicht auf beschleunigtem technologischen Fortschritt, wirtschaftlichem Wachstum und Konsumdenken halten und dazu neigen, sich dem Macht-Establishment in den armen Ländern anzuschließen, das den gleichen Weg verfolgt, den Westen nachahmt und sich darum bemüht, den Westen sobald wie möglich einzuholen. Faktisch kann dieser Weg aber nicht weltweit verallgemeinert werden. Genauso wie Reichtum und Armut innerhalb der armen Gesellschaften zu sein und demselben System gehören, so gehören auch reiche Gesellschaften und arme Gesellschaften als Teile eines internationalen Wirtschaftssystems zusammen. Wie auf einer kürzlich abgehaltenen ökumenischen Tagung über "Politische Ökonomie und Ethik" gesagt wurde: Man wird sich heute immer stärker dessen bewußt, daß in der weltweiten Gemeinschaft "Unterentwicklung und Entwicklung in Wechselbeziehung zueinander stehen - zwei Seiten derselben Münze sind". Das eine bewirkt das andere. In den letzten Jahren hat man viel über "die neue Weltwirtschaftsordnung" diskutiert. Die UNCTAD hat sich viele Jahrzehnte darum bemüht, und die

UN-Vollversammlung von 1974 hat deren Schaffung unterstützt. Ihr Plädoyer hierfür ist jedoch in den reichen Nationen, bei deren Regierungen, Wirtschaftszentren, ja selbst bei Gewerkschaftsleitungen auf taube Ohren gestoßen, einfach weil dies eine Herausforderung war an die Entwicklungsvorstellungen und Werte des Konsumentens, die sich ohne Rücksicht auf Gerechtigkeit für die armen Gesellschaften der Dritten Welt herausgebildet haben. Hier müssen natürlich die kirchlichen Entwicklungsorganisationen des Westens einen großen Teil ihres für die Entwicklung der armen Gesellschaften gesammelten Geldes ausgeben, um ihrem eigenen Volk, ihren Wirtschaftszentren, ihren Gewerkschaftsführern und ihren Regierungen bewußt zu machen, wie sich die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung und ihre eigene nationale Wirtschaftspolitik auf die Gesellschaften der Dritten Welt auswirken und wieso es notwendig ist, diese zu ändern, wenn sie die Entwicklung der ärmeren Gesellschaften ernstnehmen.

Sie haben sicherlich eine Menge von Informationen über Projekte für ihr eigenes Publikum, aber mir geht es hier um "Ersiehung zur Entwicklungsverantwortung" (development education). Im Rahmen einer solchen Erziehung der reichen Gesellschaften sollte man mit Nachdruck auf Veränderungen in der nationalen Wirtschaftspolitik hinarbeiten, um die internationale Wirtschaft zu mehr Gerechtigkeit für die Gesellschaften der Dritten Welt zu motivieren und deren wirtschaftliche Entwicklung stärker in die natürlichen Abläufe internationaler Transaktionen einzubeziehen. Gegenwärtig kommt die Weltwirtschaftsordnung den entwickelten Nationen zugute und sorgt für die Erhaltung von Unterentwicklung und Abhängigkeit in den armen Gesellschaften. 1972 schrieb der verstorbene Papst Paul VI. an den Unctad-Generalsekretär: "Es ist unbedingt wünschenswert, daß die UNCTAD sich für die Abschaffung von Systemen einsetzt, in denen die Privilegierten ständig privilegierter werden, die Reichen in zunehmendem Maße Handel untereinander treiben und die internationale Hilfe selbst nur in unvollkommener Weise den von der Armut am stärksten betroffenen Menschen zugute kommt." Die christlichen Entwicklungsorganisationen der reichen Länder können bei den Reichen in den Ländern der Dritten Welt nur dann darauf drängen, daß sie ihr Entwicklungssystem ändern, um den Armen Gerechtigkeit zu erweisen, wenn sie sich selbst durch Bemühungen um Veränderungen in der nationalen Wirtschaftspolitik ernsthaft für Gerechtigkeit für die ärmeren Gesellschaften einsetzen. Anpassung an das etablierte System auf internationaler Ebene bedeutet auch Anpassung an das System in den Ländern der Dritten Welt. Ich würde sagen, daß die kirchlichen Entwicklungsorganisationen nur dann beweisen können, daß es ihnen bei der Entwicklungshilfe wirklich um Gerechtigkeit geht und nicht um eigennütziges Wohltätigkeit, wenn sie sich ernsthaft um Gerechtigkeit in den internationalen Wirtschaftsbeziehungen bemühen. Es liegt sehr wenig christliche Agape

(Nächstenliebe) darin, wenn man mit einer Hand Armut schafft und mit der anderen den Armen hilft. Daraus sollte sich logisch ergeben, daß man ständig mit Regierungen und politischen Parteien, mit multinationalen und anderen Firmen sowie mit Gewerkschaften über eine gerechtere internationale Wirtschaftsordnung im Gespräch bleibt und sie unter Druck setzt.

Ich hoffe, Sie werden mir vergeben, daß ich Ihnen mein Gefühl und meinen allgemeinen Eindruck mitteilte, daß im großen und ganzen die kirchlichen Entwicklungsorganisationen und die Kirchen der reichen Länder auf dieser Ebene nicht aktiv genug gewesen sind.

Liegt es daran, daß sie sich mehr oder weniger unkritisch der öffentlichen Meinung des Landes im Blick auf beschleunigtes Wirtschaftswachstum und Konsumentenken angepaßt haben, oder daran, daß die Kirchen institutionell, finanziell oder anderweitig zu sehr in den Staat integriert sind? Darüber habe ich nicht zu urteilen. Aber ich habe mich oft gefragt, warum diese Organisationen nicht mehr Mittel durch die ökumenischen Organe vermittelt haben, warum sie so empfindlich sind gegenüber der ökumenischen Kritik an den multinationalen Konzernen und warum sie dazu neigen, sich der Politik des Antirassismus zu entziehen. Außenstehende wie ich gewinnen vielleicht fälschlicherweise und ungerechterweise - den Eindruck, daß die Kirchen sich zu unkritisch mit der Entwicklungsideologie der reichen Gesellschaft identifizieren, wodurch sie unfähig werden, ihr kritisch-prophetisches Amt in eben dieser Gesellschaft auszuüben. In unserer technologisch wechselseitig abhängigen Welt ist eine Befähigung der Reichen zum wahren Volksein (peopling the rich) ein notwendiges Gegenstück zur entsprechenden Befähigung der Armen (peopling the poor). Das verlangt neue Modelle einer weltweiten Entwicklung, die den ärmeren Gesellschaften besser gerecht wird.

Ich möchte hinzufügen: Eine solche Befähigung der Reichen durch neue Entwicklungsmodelle ist auch für die soziale und geistige Gesundung der reichen Gesellschaften selbst notwendig. Innerhalb der bestehenden Entwicklungsmodelle hat der technologische Fortschritt dazu geneigt, eine Massengesellschaft hervorzubringen - eine Gesellschaft von technologischen Massen und Verbrauchermassen, die wenig beteiligt sind an den Entscheidungen über die Zielsetzungen ihrer reichen Gesellschaft. Diese Massen durch eine neue Form "technologischer Entwicklung mit einem humanen Antlitz" in verantwortungsbewußte Menschen umzuwandeln, ist daher eine Herausforderung für die Kirchen in den reicheren Gesellschaften. Dies ist ein Auftrag mit der politischen Dimension der Bewußtseinsbildung, des Organisierens und der Auseinandersetzung. Die objektiven Zielsetzungen dafür müssen erforscht werden. Das steckt hinter dem ökumenischen Anliegen einer "gerechten partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft" (just, participatory and sustainable society).

In diesem Zusammenhang sind die tiefgreifenden Fragen nach der Beziehung zwischen Glauben, Naturwissenschaft und Zukunft, die der ÖRK im nächsten Jahr auf seiner Weltkonferenz in Boston untersuchen will, von ungeheurer Bedeutung. 1948 schuf die Vollversammlung in Amsterdam das Modell einer "verantwortlichen Gesellschaft" in der Auseinandersetzung zwischen dem Laissez-faire-Kapitalismus und dem Kommunismus. 1966 auf der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf sprachen wir von einer "verantwortlichen Weltgemeinschaft". Ich hoffe, daß man sich 1979 in Boston realistisch mit den entscheidenden Faktoren einer Weltgesellschaft beschäftigen wird und neue Institutionen und Werte definieren wird, die wesentlich sind für eine Umwandlung der armen Massen und der reichen Massen der Welt zu bewußten Menschen und Völkern.

Ich denke, ich habe schon etwas mehr gesagt, als genug. Ich hoffe, Sie erkennen, daß mein Engagement für wirtschaftliche Entwicklung verbunden ist mit dem umfassenderen Fragen nach dem Zeugnis der Kirche vom Evangelium Christi, einer Kirche, die durch den Dienst, an der Befähigung der Massen zum Volk werden mitzuwirken, Gemeinschaft (koinonia) des Gottesvolkes zu schaffen und damit ein prophetisches Zeichen und Sakrament der Einheit der ganzen Menschheit aufzurichten.

M.M. Thomas

(Aus: Dokumentation epd Nr. 53a/78,
Frankfurt/Main)

Abz.-Nr. 7818

Wege zur Gotteserfahrung
in der indischen Spiritualität

Dr. Michael v. Brück

"In den Tiefen seiner Natur sehnt sich der Mensch nach einem umfassenden Bewußtsein der Wirklichkeit, in der er lebt und sich bewegt. Über den Sorgen, Verwirrungen und Enttäuschungen, die den Menschen belagern, strahlt in der Welt die geistige Macht, die, wie in allen Dingen der Schöpfung, in der Seele des Menschen wohnt. Diese geistige Macht beleuchtet seinen Weg zum wahren Leben. Das Ziel aller Glaubensbekenntnisse liegt darin, im einzelnen Menschen das Bewußtsein für das Königreich des Lichtes in sich selbst zu wecken..."

(S. Rādhākṛiṣṇan, Festrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Frankfurt/Main 1961)

Dieses Königreich des Lichtes ist erfahrbar. Es ist eine Wirklichkeit, die uns durch lange und systematische Übungen eröffnet werden kann. Es ist die leibhaftige Erfahrung Gottes in unserem Leben. Gott ist nicht etwas Fernes und Unbekanntes, eine Hypothese, über die sich streiten läßt, sondern der Begriff, mit dem wir eine tatsächliche menschliche Erfahrung beschreiben.

Ob es sich nun um die meditative Ganzheitserfahrung des Yoga handelt, um die ekstatische unio mystica in tantrischen Meditationswegen oder um das blitzartige Hereinbrechen der kensho-Erfahrung im japanischen Zen, die Erfahrung wird immer als die Schau der "großen Einheit" beschrieben. Alle Dinge im materiellen und geistigen Kosmos, die uns als vielgestaltig und getrennt erscheinen, sind in Wirklichkeit eins, eine Realität, die auf einer Energie beruht, die Gott genannt wird.

Der indische Yogi, Swami Muktānanda, schreibt:

"Gott ist alles durchdringend, ewig und vollkommen - und doch kennen nur wenige Menschen ihn unmittelbar. Er durchpulst das innere und das äußere Sein aller Wesen. Er wohnt in den Tempeln aller Herzen als deren innerstes Selbst und ist der innere Zeuge von allem."

Indien ist durchdrungen von der Grundintuition der Einheit allen Seins. Um die Unmittelbarkeit dieser Erfahrung geht es in allen indischen Erlösungswegen.

Indien ist undefinierbar. Und es ist auch unbeschreiblich, einfach eine so überwältigende Erfahrung, der man rauschhaft ausgesetzt ist. In der Gegenwart eines großen indischen Heiligen zu sein, eröffnet neue Welten, die doch so anders sind als das, was man bisher darüber gelesen hatte. Indien ist nicht nur klimatisch, geographisch und ethnographisch ein Kontinent in sich selbst, sondern bietet zwischen den Riesen der Himalayas bis Kanyakumari, dem Südkap, auch geistig eine höchst vielgestaltige Landschaft. Von animistischen und atharvavedischen Praktiken bis zu geistig sublimen Formen der Meditation gibt es alles.

Abzugs-Nr. 1346

Ganze Menschheitsepochen und Kulturformen haben sich in Indien übereinander-geschoben und bestehen nun neben-, mit- und gegen-einander.

Nach meiner Kenntnis des christlichen Europa gibt es hier nichts, was in Indien nicht seine mehr oder minder schlagende Parallele fände, aber auch umgekehrt gibt es in der indischen Geisteswelt keine Erscheinungen, die nicht irgendwo in der Geschichte Europas wenigstens einmal aufgeblitzt wären, wenn sie auch nicht prägend für den Lauf der Geschichte geworden sind. Trotz dieser tatsächlichen Ähnlichkeit ist das geistige Klima Indiens von dem unseren genauso verschieden wie das natürliche Klima. Der Grund liegt in der Zuordnung und Wertigkeit der einzelnen Phänomene. Es ist wie bei verschiedenen Melodien, die, wenn man sie analysiert, aus den gleichen Tönen bestehen mögen, aber doch völlig verschieden voneinander sind, weil die Zuordnung der einzelnen Töne und damit ihre Bedeutung und Funktion im Ganzen, verschieden ist.

Trotz der unübersehbaren Vielgestaltigkeit der Religion in Indien möchte ich versuchen, drei Wesensmerkmale zu beschreiben, die, wenn auch mehr oder weniger stark ausgeprägt, aller indischen Religiosität, die ich kennengelernt habe, eigen sind. Diese drei Merkmale beschreiben zugleich Grundstrukturen bzw. wesentliche Voraussetzungen der religiösen Erfahrung und ihres Inhaltes, von dem Rādhākṛiṣṇan sprach:

1. Der erste Grundzug indischer Spiritualität ist der Drang nach Nicht-Gebundenheit (asamśakti). Wir sollen erreichen, zu allem eine im tiefsten freie Haltung zu gewinnen, da eine Bindung von der Bindung an das Eigentliche, das Absolute, ablenkt. Die Vorstellung ist durchaus ähnlich dem paulinischen *ἄσμενος*. Sie ist nicht nur ethisches Konzept, sondern beruht auf Meditationserfahrung. Wer auf dem spirituellen Weg vorankommen will, muß nebensächliche Bindungen und das Gehen auf allen möglichen Seitenwegen fallenlassen. Die indischen Gurus wissen Mittel, die Nichtgebundenheit auch wirklich zu realisieren, ohne daß der Schüler auf halbem Wege stehenbleiben müßte, weil er das Gebot nicht erfüllen kann. Es ist, wie gesagt, weniger ein Gebot als eine Haltung, die sich im Verlaufe meditativer Übungen ganz von selbst einstellt. Uns ist ein solches Denken ja durchaus nicht fremd, in Indien ist es aber viel radikaler und grundsätzlicher gefaßt. Dahinter steht ein gewisser Dualismus. Zwar gibt es letztlich kein von Gott unabhängiges Sein, die göttliche Kraft (śakti) bringt aber in einem Schöpfungsprozeß unendlich viele Formen hervor, die letztlich doch nur ein Spiel der göttlichen Kräfte selbst sind (māyā). Die Formen werden una-vergehen. Wer an ihnen hängt und nicht zunächst eine Separation von ihnen anstrebt, um die höhere Einheit und Bindung mit Gott zu erlangen, erliegt einer Illusion (māyā). Der Begriff "māyā" hat so einen doppelten Sinn: es ist das Spiel schöpferischer göttlicher Kräfte, das eine Welt der Vielfalt zaubert, und es ist zugleich die menschliche Haltung, die sich an diesem Zauber genügen läßt, ohne zum Wesentlichen, zum Zugrunde-Liegenden, vorzudringen.

Radikal wird die Haltung der Nicht-Gebundenheit verwirklicht im Leben eines sannyāsin, der allen weltlichen Bindungen entsagt hat und als wandernder Einsiedler ein völlig abgechiedenes Leben führt. Er weiht sich ganz der Meditation und ist dieser Welt der Vielfalt schon gestorben.

2. Der zweite Grundzug indischer Spiritualität ist die Erfahrung der Omnipräsenz Gottes. ER ist der Kosmos und die kleinste Blume. Er ist das Licht und mein eigenes Selbst. Es wäre falsch, von Pantheismus zu sprechen, weil Gott zwar in allen Dingen ist, zugleich aber doch immer auch jenseits der Welt von Name und Form (nāma-rūpa) erfahren wird. Überhaupt geht es nicht um eine philosophische Theorie, sondern um innere Erfahrung. Aus der Erfahrung der Einheit der Welt als der Manifestation der einen universalen Energie resultiert die glühende Frömmigkeit, die Gott überall und in allem verehrt. Es gibt nichts von Gott Getrenntes oder gar Widergöttliches. Wo es uns so erscheint, ist das eine Folge unserer Ignoranz. Der spirituelle Meister wird dem Schüler zunächst zugestehen, eine äußere Manifestation Gottes, also einen Baum, einen Berg oder auch das Kultbild im Tempel zu verehren. Wenn der Adept weiter fortgeschritten ist, wird er Gott in seinem Lehrer (guru) selbst verehren, da dieser ja keineswegs nur anlernbares Wissen vermittelt, sondern den Weg zur Gotteserfahrung ebnet, weil er ihn selbst schon gegangen ist. In ihm strahlt das göttliche Licht ungetrübt als anderswo, darum ist er verehrungswürdig.

Zuletzt muß aber auch diese äußere Anschauung wegfallen, und Gott wird als "innerer Guru", als das Wesen meines eigenen Selbst erkannt.

Philosophisch hat sich diese Erfahrung in der berühmten Identitätslehre von Ātman (das eigene Selbst) und Brahman (das Absolute) niedergeschlagen. Systematische Meditationsübungen führen dazu, daß diese große Einheit und Gottdurchdrungenheit der Welt nicht nur gedacht, sondern Schritt für Schritt und immer vollkommener erlebt wird.

Es würde zu weit führen, wenn ich solche Übungen beschriebe, und außerdem wäre es nutzlos, denn man muß sie t u n .

3. Der dritte Grundzug indischer Spiritualität ist das Verlangen nach Erfahrung. Alles, was nur gedacht wird, ist wertlos. Nur die wirkliche Erfahrung gibt Gewißheit, unbezweifelbare Sicherheit und Befreiung aus den Ketten eines Lebens in Illusion.

Es ist sinnlos, Gott durch Theorien und Mutmaßungen zu suchen. Er offenbart sich durchaus erkennbar, aber auf eine sehr subtile, stille Art. Er offenbart sich in unserem eigenen Geist und Gemüt.

Der Mensch wird in Indien weder als Körper mit Denkfähigkeit noch als Denken in leiblicher Gestalt gesehen. Der Mensch ist vielmehr ein ātman, der sich in verschiedener Weise ausformt, körperliche und geistige Funktionen zugleich hervorbringt.

Abzugs-Nummer 1346

Erfahrung ist daher ein Eindruck, der sowohl die physischen als auch psychischen und mentalen Bereiche des Menschen erfaßt und dann bis ins Selbst vordringt. Bloße sinnliche oder bloße rationale Erfahrung sind beide oberflächlich. Es gibt nur einen Zugang zu dieser Ganzheit, das ist die Meditation, genauer noch: die Atemkontrolle (prāṇāyāma). Die eine Energie, die unserem Wesen und allen physikalischen und mentalen Prozessen zugrunde liegt, wird prāṇa genannt. Es ist die "Lebensenergie", von der wir noch nicht genau wissen, was sie ist (Tod ist prāṇānta, Ende des prāṇa).

Die göttliche Energie manifestiert sich in vielen Formen, von grob stofflichen bis zu sehr subtilen. Die körperliche Welt, auch unser Körper, ist noch recht grobe Kristallisation von Energie. Unsere Atemvorgänge sind schon subtiler, die mentalen Prozesse sind dann schon äußerlich nicht mehr wahrnehmbar. Es gibt aber hinter den gewöhnlichen mentalen noch viel sublimere Erfahrungsbereiche, die wir nur aus Unkenntnis nicht wahrnehmen. Dort aber offenbart sich das Göttliche, oder anders ausgedrückt: dort wird die große Erfahrung der kosmischen Einheit gemacht. Dort bricht das Erlebnis der Identität des Absoluten mit dem eigenen Selbst durch.

Wir können diese Sphären aber nicht direkt beeinflussen, um sie zu aktivieren. Darum bedient sich der Yogi der Atemkontrolle, des prāṇāyāma, um die mentalen Prozesse zum Stillstand zu bringen, damit sich die dahinterliegende subtilere Wirklichkeit Bahn brechen kann:

āsana ↔ prāṇāyāma ↔ dhyāna
Körper ↔ Atem ↔ normales Bewußtsein/medit. Bew.

Diesen Vorgang könnte man stark vereinfacht dem Phänomen in der Rundfunktechnik vergleichen, daß ein stark überlagernder und vordergründiger Sender (unser Denken) ausgeblendet werden muß, damit die dahinterliegende, aus größerer Ferne von einem anderen Sender ausgestrahlte Musik vernehmbar wird.

Gleichzeitig mit den Atemübungen wird der Körper in eine Haltung der Ruhe versetzt, die äußerste Konzentration ermöglicht. Hinter all den Übungen steht jahrtausendelange Erfahrung. Wer übt, wird sich selbst davon überzeugen können, daß die religiöse Erfahrung Wirklichkeit ist. Ein Theoretisieren ohne Praxis ist aber hier, wie überall, töricht.

Diese drei Grundzüge indischer Spiritualität leuchten durch alle verschiedenen geistigen Disziplinen. Sie sind, mutatis mutandis, sogar charakteristisch für buddhistische Meditationswege, und ich konnte Einzelheiten über Tibet, Thailand bis nach Japan verfolgen.

Die Bhagavad Gītā lehrt drei Yogas: Bhakti Yoga, Jñāna Yoga und Karma Yoga. Wir können also Einheit mit Gott realisieren durch Hingabe, Erkenntnis und Handeln. Diese drei sollen sich zusammen entwickeln, so daß wir die Erfahrung der Einheit mit Gott in der Divinisation von Hingabe, Erkenntnis und Handeln erlangen können. Dies nennt man integralen Yoga.

Abzugs-Mummer 1346

Swami Rāmdas schreibt:

"Unsere Vernunft muß gleichgestimmt sein mit der unendlichen und ewigen Intelligenz, und unsere Liebe fließt dann spontan zur ganzen Menschheit, weil die Menschheit Ausdruck dieses Unendlichen ist. Wenn wir Liebe haben gegen jedermann, dann werden unsere Taten natürlicherweise in der Inspiration durch diese Liebe getan werden."

Ich möchte diese drei Aspekte (bhakti, jñāna, karma) des einen spirituellen Weges kurz darstellen anhand von großen Gurus, die mir in Indien begegnet sind.

1. Die bhakti-Frömmigkeit ist gewiß der Yoga-Weg, den die meisten Menschen in Indien gehen. Er ist vergleichbar mit der großen meditativen Tradition der Ostkirche (Athos), aber auch sonst gibt es im christlichen Europa viele ähnliche Erscheinungen.

Durch Hingabe und glühende Liebe zu Gott wird das eigene Sein körperlich, seelisch und geistig immer mehr gereinigt, d.h. auf Gott und seine Allpräsenz in der Welt ausgerichtet. Dies geschieht durch unablässiges Erinnern des Namens Gottes und durch andere bewußte Übungen, die dazu führen, daß man Gott überall und in allen Dingen sehen lernt.

Ich konnte einige Zeit in einem Āsram in Nordkerala verbringen, wo die große Heilige Krishnabai große Verehrung genießt. Sie gilt als eine der wenigen ganz bedeutenden Gurus, die heute in Indien leben. Sie besitzt eine so stark ausstrahlende geistige Kraft, daß ich mich in ihrer schweigenden Gegenwart tatsächlich völlig verwandelt fühlte. Die Beschreibungen, die Europäer immer wieder geben, die zu Füßen indischer Gurus gesessen haben, die von der göttlichen Fülle in solchen Begegnungen reden, sind wahr.

Ich konnte mich selbst davon überzeugen, daß Mutter Krishnabai siddhi, d.h. besondere geistige Kräfte (psychic powers) erlangt hat, die wir gewöhnlich dem Bereich der Parapsychologie zurechnen, in diesem Falle Telepathie.

Die Übungen bestehen darin, daß ein mantra (eine kurze Gebetsformel) ständig und ununterbrochen wiederholt wird. Ob diese Formel "Om namah Sivaya" oder "Jesus Christus, erbarme dich meiner" heißt, ist zunächst nicht entscheidend für die beabsichtigte Wirkung: die völlige Konzentration des Geistes auf diesen einen Punkt. Wir alle haben in unserem täglichen Leben die Erfahrung gemacht, daß ein schweres Problem uns so sehr gefangenhalten kann, daß wir an nichts anderes mehr denken, ja, daß wir fast zum Inhalt dieses Problems selbst werden.

Der gleiche Mechanismus des völligen Ausgerichtetseins auf einen Punkt wirkt hier ebenfalls. Alle Verstandestätigkeiten kommen zur Ruhe. Das mantra, die Gebetsformel, und alle unsere geistigen Aktivitäten werden eins.

Nun ist aber auch der Inhalt wichtig. Das Absolute, das, was für uns das Gute und Ewige ist, soll unser ganzes Sein

Abzugs-Nummer 1346

erfüllen. Wer vom Jesusgebet der Ostkirche gehört hat, weiß, wovon ich spreche. Ich mußte nach Asien reisen, um das großartige Buch vom "Russischen Pilger" wirklich in mich aufzunehmen. Ungezählte Hindus praktizieren nach diesen Anweisungen.

Nachdem man lange Zeit sein mantra verbal geübt hat, wird man des vokalen Ausdrucke nicht mehr bedürfen und es nur noch mental wiederholen müssen, um zur gleichen Intensität der Konzentration zu gelangen. Nach einiger Zeit der Übung vollzieht sich das mantra automatisch in uns, bis es zum Schweigen kommt und wir völlig Ruhe und Glück sind. Schon nach einiger Zeit der Übung tritt man gelegentlich in diesen Zustand ein, der interessanterweise völlig identisch mit dem war, den ich im bloßen Sitzen in der Präsenz von Mutter Krishnabai empfand. Er kann also auch direkt von einem erleuchteten Guru übertragen werden. Wir werden darüber in andere Zusammenhang noch sprechen.

Während der Meditation kommen störende Gedanken. Man soll dessen eingedenk sein, daß all diese Gedanken, alles, was in uns und um uns ist, Gott selbst ist. Dies wird auch bewußt durch bestimmte Meditationspraktiken auf alle inneren und äußeren Erscheinungen überhaupt übertragen. Die Gefahr für uns ist, daß wir bei dem rationalen Schluß stehenbleiben, daß alles von Gott geschaffen ist und somit zu seiner Schöpfung gehört. Sdch ein Schluß ändert aber unsere grundsätzliche Einstellung zu den Dingen kaum. Es geht nicht um einen rationalen Schluß, sondern um eine meditative Erfahrung, die im transrationalen Bewußtseinsbereich gemacht wird. Dafür gibt es wirkungsvolle Übungen. Eine solche eben beschriebene Stufe des Bewußtseins wird als erster Schritt zur Befreiung bezeichnet.

Der zweite Schritt zur Befreiung ist angezeigt durch ein Bewußtsein, das mehr und mehr in sich selbst absorbiert ist und in ruhiger und ernsthafter Freude schweigt. Dies wird erreicht, indem man im meditativen Zustand alle Dinge erinnert, die man während des Tages getan hat und sie mit dem Glanz des mantras durchdringt. Nach langer Zeit der Übung wird es dann Stunden dauern, bis ein Gedanke dem anderen folgt. Zwischendurch ist der Geist völlig still, aber voll bewußt seiner selbst in höchster Konzentration.

Der dritte Schritt ist gekennzeichnet durch die Erfahrung der völligen Identität von Gott und mir selbst. Gott ist hier aber formgestaltig und als Person gesehen (saguna brahman). Für den Inder ist dies meist der Guru, der Inkorporation des Absoluten ist. Mutter Krishnabai beschreibt ihre Erfahrungen auf dieser Stufe des spirituellen Weges so:

"O Vater, du Verkörperung von Mitleid und Liebe! So hast du dein Kind Krishnabai transformiert in den tiefsten Ausdruck von Seligkeit. Deine personale Form zu sehen, ist Seligkeit, so auch dich nicht zu sehen als solchen, ist Seligkeit. Dich zu erinnern, ist Seligkeit, so auch dich nicht zu erinnern, ist Seligkeit. Daß du in meinem Herzen bist, ist Seligkeit, so auch zu vergessen, daß du in meinem Herzen bist, ist Seligkeit. Seligkeit ist mit dir, so auch ohne dich."

Auf dieser Stufe der Meditationserfahrung ist man jenseits aller Gegensätze angekommen.

Der vierte und letzte Schritt wird von ihr so beschrieben:

"Wie gewöhnlich saß ich zur Meditation in dieser Nacht. Und ich fühlte plötzlich an der Spitze der Zehen eine Erregung, als ob Ameisen emporkriechen würden. Als dies sich allmählich aufwärts ausbreitete, wurden die bereits betroffenen unteren Partien gleichsam tot, und die oberen Partien wurden leichter. Als dieses Gefühl das Herz erreichte, bekam ich einen erschreckenden Schock. Ich betete zum Vater und die Furcht verschwand. Eine Art Freude durchflutete mein Herz, und ich sah ein Licht. Ich dachte in mir selbst, daß ich weder Furcht, noch Wonne noch Licht bin und daß ich jenseits aller dieser Dinge war, diese Gefühle von Furcht, Freude und Licht waren alle verschwunden. Dann begann die Kraft, sich bis über den Nacken zu erheben. Alle meine Gedanken hörten auf. So stieg die Energie auf vom Nacken bis zu den Augenbrauen. Von dort stieg sie auf, durch des Vaters unendliche Gnade, mit größerer Geschwindigkeit und hellerem Glanz als dem des Lichtes. Über die Erfahrung, die ich in diesem Moment hatte, kann nichts gesagt werden, außer, daß ich eine unbeschreibliche Seligkeit hatte. Wie dies geschah! Was ist das alles! Selbst für diese Gedanken war mein Verstand nicht mehr da, weil er sich aufgelöst hatte in sein Ewiges Sein. Wie lange ich in diesem Stadium in jener Nacht verblieb, weiß ich nicht. Als ich daraus hervorkam, d.h. zum Bewußtsein der äußeren Welt, fühlte ich: Ich bin das Universum und auch jenseits davon! Solange ich eine Körpervorstellung hatte, fühlte ich gewöhnlich, daß ich der Körper von Kopf bis Fuß war, und daß es meiner war. In derselben Weise hatte ich nun die Erfahrung gemacht, daß ich das Ewige bin und mein Körper das ganze Universum, und daß es meines ist, und daß ich doch jenseits davon bin."

Dieser letzte Satz deutet auf die tiefstmögliche Gotteserfahrung hin, die es wohl geben kann. Es ist eine Erfahrung von Gott, aber auch eine Erfahrung, die Gott selbst macht, denn das menschliche Selbst hat hier seine Identität mit dem göttlichen Absoluten (nirguna brahman) realisiert. Gott erfährt sich selbst.

Das hier Beschriebene ist eine typische kundalinī-Erfahrung. Wir werden über diesen Begriff noch sprechen. Zu bemerken ist noch, daß die Erfahrung kurz vor dem letzten Durchbruch mit einer Art Erfahrung des eigenen Todes gekoppelt ist. Und für mich war das Unglaubliche Wirklichkeit, daß das Licht, das sie gesehen hatte, noch um ihre Augen zu leuchten schien und auf irgendeine nichtsinnliche Weise in mich einströmte und auch bei mir mit spontaner körperlicher Empfindung, allerdings auf einer weit niederen Stufe meditativer Bewußtheit, verbunden war.

Abzugs-Nummer 1346

So führt bhakti-Yoga zur Gotteserfahrung, wobei der Begriff "Gotteserfahrung" im Zusammenhang mit indischer Spiritualität immer als genitivus objectivus und als genitivus subjectivus zugleich begriffen werden muß, wie ich bereits angedeutet habe.

2. Der Weg des Jñāna-Yoga (Erkenntnis) wird gewiß nur von von wenigen gegangen. Es handelt sich natürlich nicht um eine rationale, sondern um eine meditative und intuitive Erkenntnis. **Als großer Yogi dieses Pfades ragt der gewaltige Ramana Maharshi heraus, den ich zwar nicht selbst kennengelernt habe, weil er 1950 gestorben ist. Aber ich konnte in seinem Āsram meditieren und dort einige seiner glänzendsten Schüler kennenlernen.**

Des Maharshi's erste große religiöse Erfahrung, die sein ganzes Leben bestimmen sollte, ist seltsamerweise auch mit dem meditativen Erlebnis des eigenen Todes verbunden. In tiefer Versenkung spürte er innerlich, wie ihm die Glieder erstarben, bis das Gefühl das Herz erreichte und der Durchbruch des Lichtes und der universalen Weite plötzlich in sein Tiefenbewußtsein trat. Auch eine Schülerin, die heute noch im Āsram lebt, Mrs. Osborne, hatte eine Vision, unter dem Fallbeil zu liegen. Als das Beil niedersauste, kam die Gottes-Erleuchtung. Dies geschah noch zu Lebzeiten des Meisters, und dank seiner Hilfe konnte dieses Erlebnis noch vertieft werden, und ihr ganzes Leben wurde geheiligt - und ist geheiligt. Ich habe es erlebt.

Dem Maharshi werden Kräfte und Wunder zugeschrieben, wie wir sie aus der Welt des Neuen Testaments kennen. Es ist dies in Indien nichts Außergewöhnliches, und einige Phänomene habe ich selbst erlebt. Aber diese äußeren Manifestationen der geistigen Kräfte verblassen vor den inneren: der wirklichen Vertiefung des Bewußtseins, die wir als Inbegriff und Ausdruck der religiösen Erfahrung bezeichnen. Die Wirklichkeit wird in neuen Dimensionen und Zusammenhängen erlebt. Dies betonen die indischen Gurus selbst am allermeisten.

Ramana Maharshi's Methode war im wesentlichen die des vicāra, der Selbst-Prüfung, nicht im ethischen, sondern im ontischen Sinn. Man fragt: wer bin ich? Wer ist es, der diese Frage stellt? Wenn diese Frage in Konzentration gestellt wird, fallen alle äußeren Schalen des ego ab, wie bei einer Zwiebel, die man schält und schält - wer bin ich? Man kommt an einen Punkt, wo es keine rationale Antwort mehr gibt. Diese Übung ist sehr verwandt mit einer Meditationsmethode im Zen-Buddhismus. Dort lautet die Frage: wer war ich vor der Geburt meiner Eltern? Es gibt keine rationale Lösung, der Verstand schweigt nach einer gewissen Zeit vergeblichen Suchens, und die Antwort bricht als Erleuchtung aus dem Tiefenbewußtsein durch. Das Ziel ist, die Wahrheit zu erkennen, daß das Selbst nicht verschieden ist von Gott und daß man frei wird von dem Gefühl, daß ich ständig der Handelnde bin (ahamkāra), sondern daß die göttliche Energie alles tut.

Abzugs-Nummer 1346

Der Maharsi empfiehlt diesen Weg aber nur spirituell fortgeschrittenen Menschen. Die anderen sollten anderen Yoga-Methoden folgen, z.B. denen, die wir schon beschrieben haben (ständiges Rezitieren des Namens Gottes usw.). Das Ziel aller Wege ist aber dasselbe, nämlich die Zerstörung des separativen Gefühls von "Ich" und "Mein" und die Realisierung der universalen Einheit.

Was ist nun das "Ego", das zerstört werden muß? Das Ego ist die individuelle Seele in der Form des Ich, d.h. die Vorstellung, daß Ich etwas Unabhängiges und in sich selbst Bestehendes ist. Das Selbst, das in seiner Natur Geist ist (cid), hat kein Ich-Gefühl in diesem Sinne.

Alle verschiedenen Meditationsanweisungen haben nur das eine Ziel, das Ich-Denken aufzulösen, indem es durch Konzentration auf einen Punkt zurückgeführt wird, an dem es dann selbst verschwindet. In diesem Moment bricht die unbeschreibliche Gotteserfahrung durch.

Im übrigen hängt der erfolgreiche Verlauf eines spirituellen Weges sehr stark vom Lehrer (guru) ab. Der Lehrer aber vermittelt nicht nur Wissen, sondern geistige Kraft. Er ist direkte göttliche Gegenwart. Uns ist in diesem Zusammenhang vielleicht der Begriff der charismatischen seelischen Führung zum Verständnis hilfreich. Daß hier auch große Gefahren liegen, ist dem, der Indien erfahren hat, nur allzu deutlich.

3. Der Weg des karma-Yoga (Handeln) kann kurz beschrieben werden. Das Handeln in diesem Sinne ist Vorübung und Ziel zugleich. Es ist Einübung in konzentrierte Tätigkeit. Wer z.B. einen Weg mit voller Konzentration kehrt, erreicht eine gewisse Absorption des Geistes in sich selbst. Gleichzeitig ist es eine Übung in Hingabe und Dienst, die eine starke Ich-Mauer abubrechen hilft. Und es ist eine Einübung in geringe Arbeiten wie Latrineputzen usw. Denn es gibt nichts Schmutziges, da alles von Gott durchdrungen ist.

Auf der anderen Seite sind Taten der selbstlosen Liebe eine Frucht der Meditation. Jede Erleuchtung würde matt bleiben ohne diese Realisierung im täglichen Leben. Wer die Omnipräsenz Gottes erfahren hat, strahlt überfließende Liebe zur ganzen Schöpfung aus. Als Beispiel für diesen Yoga-Weg möchte ich Mutter Teresa von Calcutta nennen.

Mutter Teresa sagte mir, daß all ihr Dienst, den sie an den Ärmsten der Armen tun, nichts anderes ist als die Frucht intensiven Gebetes und der Meditation. So sehr, wie sie Christus in ihrem Herzen verwirklicht haben, können sie auch nach außen geben. Alles "mehr-wollen" wäre äußerlich und würde aus dem kontemplativen Orden eine äußerlich arbeitende Hilfsorganisation machen, die in dem Maße die Liebe Christi verliert, wie die äußeren Aufgaben und der Stolz, sie bewältigen zu wollen, zunehmen. An der großartigen Erscheinung von Mutter Teresa und den tief leuchtenden Augen ihrer Schwestern wurde mir besonders deutlich, daß es überhaupt keinen Gegensatz zwischen meditativer Verwirklichung und sozialer Arbeit geben muß. Wer von diesem Gegensatz redet, hat wohl weder das eine noch das andere wirklich praktiziert.

Ich möchte nun auf die Frage eingehen, was die Basis der hier beschriebenen religiösen Erfahrungen ist. Was ist diese hinter allem stehende Kraft, die göttliche Urenergie, die sich in materiellen Prozessen wie auch in geistigen Vorgängen äußert?

In Indien nennt man sie Schlangenkraft, Kundalinī, weil man sie sich bildlich vorstellt als eine an der Basis der Wirbelsäule zusammengerollte Schlange, die durch eine Kombination aus leiblichen Übungen (āsanas), Atemkontrolle (prāṇāyāma) und Konzentration des Geistes (dhyāna) erweckt werden kann. Sie schießt dann wie eine aufschnellende Schlange empor durch bestimmte Kanäle bis in den Kopf. Dabei öffnet sie bestimmte Wirkzentren (cakras), und dabei werden geistige Energien besonderer Art frei, die dann bestimmte Phänomene verursachen, die wir aus dem Bereich der Parapsychologie kennen.

Ich möchte nicht im einzelnen auf die Theorie der cakras eingehen, sondern nur soviel sagen, daß bei der Aktivierung des höchsten cakra, des sahasrāra, die Gotteserfahrung als Erfahrung der kosmischen Identität durchbricht in der Weise, wie wir es im Bericht von Mutter Krishnabai hörten. Im einzelnen wäre viel zu den cakras zu sagen. Die Yogis sind durch jahrtausendelange Erfahrung in der Lage, die cakras genau zu lokalisieren. Auch bestimmte psychische Kräfte (siddhi) wie telepathische Kräfte, Fähigkeit, psychische Hitze zu erzeugen usw. können genau einzelnen cakras zugeordnet werden.

Der wissenschaftliche Nachweis für die cakras scheint erbracht zu sein. In Tokyo/Japan verbrachte ich einige Zeit am parapsychologischen Institut unter Dr. Hiroshi Motoyama. Er hat mit Hilfe der Firma Sony eine cakra-Maschine gebaut. Die Physiker der Tokyoter Universität erklärten mir, daß die Versuchsperson in einem Faradayschen Käfig sitzt. Eine Anordnung von Kathoden und Anoden entlang der Wirbelsäule kann elektromagnetische Felder aufzeichnen. Der Körper sendet ja ohnehin elektrische Impulse aus. Genau an den Stellen, an denen nach der kundalinī-Tradition die cakras liegen, ist eine besonders intensive Reaktion der Meßapparate festzustellen, und zwar je nachdem, ob bei der jeweiligen Versuchsperson ein cakra aktiv ist, d.h. von kundalinī-Energie durchdrungen ist oder nicht. Am Rande sei vermerkt, daß fast 100%ige Übereinstimmung der Meßergebnisse mit den von Dr. Motoyama auf intuitivem Wege gemachten Voraussagen über den "Realisierungsgrad" der Versuchsperson besteht.

Es ist nun aber offensichtlich, daß es sich um eine Energie handelt, die nicht elektromagnetischer Natur ist. Es können zwar mit unseren gegenwärtigen Meßgeräten nur elektromagnetische Wellen gemessen werden, andere Versuchsreihen zeigen aber an, daß die elektromagnetische Erklärung nicht ausreicht. Es handelt sich also um eine Energie, die sich zwar auch in elektromagnetische Wellen verwandeln kann,

die aber doch anderer, noch unbekannter Natur ist. Dies entspricht genau der indischen Vorstellung, daß kundalinī eine Art Urenergie ist, die in allen uns bekannten Energie- und Materieformen manifest wird. Es ist auch nicht etwa "geistige" Energie im Gegensatz zu "materieller". Denn sowohl geistige als auch materielle Prozesse sind Ausdrucksformen dieser Basis-Energie (ein Gedanke, der für die philosophische Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Spiritualismus höchst interessant werden könnte).

Ich möchte aus einem Gespräch zitieren, das mein indischer kundalinī-Guru, Swami Muktañanda, mit dem US-amerikanischen Astronauten Edgar Mitchell am 10. Juli 1974 führte:

Mukt.: ...wenn nur einige dieser geistigen Phänomene durch wissenschaftliche Instrumente bewiesen werden könnten, würden die Wissenschaftler das Zeugnis der Instrumente annehmen.

E. M.: Genau das versuchen wir, aber es geht langsam.

Mukt.: Leider sind einige dieser inneren Phänomene so subtil, daß ich zweifle, ob sie jemals selbst mit den feinsten Instrumenten erfaßbar sein werden. Da ist z.B. die ganz außerordentliche Helligkeit in der sahasrar, dem tausendblättrigen Lotus im obersten Teil des Kopfes. Dies Licht besitzt einen Schimmer von Gold und einen Schimmer von Blau. Viele Menschen haben es erfahren. Es strahlt in uns. Genau in der Mitte dieses Lichts ist ein Punkt, den wir die Blaue Perle nennen; er tritt vor die Augen und scheint wie ein wirkliches körperliches Objekt vor Dir zu stehen, bis es wieder durch die Augen an seinen Platz im Gehirn zurücktritt. Das ganze ist so subtil, daß die Augen den Durchgang nicht einmal spüren. Könnte irgendein noch so scharfsinniges Instrument diesen Vorgang erfassen?

E. M.: Auch uns beunruhigt dies Problem, weil wir wissen, daß diese Dinge äußerst subtil sind, aber vielleicht könnten wir das Gemüt durch Meditation still genug werden lassen, daß wir die Einsicht gewinnen könnten, wie ein solches Instrument konstruiert sein könnte. Ich fürchte ebenfalls, daß wir etwas so Feinstoffliches nicht fertigbringen werden, aber wir werden nicht aufhören uns zu bemühen, und eines Tages werden wir es vielleicht erreichen.

Mukt.: Ich beglückwünsche Sie zu Ihrer Ernsthaftigkeit; wenn Sie so weitermachen, glaube ich, daß Sie eine Lösung finden werden. Letzten Endes ist Bewußtsein Materie geworden, und Materie ist in Wirklichkeit Bewußtsein, und es gab eine Zeit, da beide Eins waren.

Die indischen Gurus weisen aber immer wieder darauf hin, daß man nicht bei einem der cakras stehenbleiben soll und sich in der Wunderwelt der siddhi verfangen läßt. Alle äußeren Phänomene sind nichts gemessen an dem der Gotteserfahrung. Darum soll man unbeirrt weiterpraktizieren bis zum Ende und all die "Nebenprodukte" unbeachtet liegen lassen, sonst bestehen große Gefahren.

Ich zitiere einige Anweisungen Swami Muktānandas:

"O unbewußter Mensch, werde bewußt!... Du wirst der Gegenwart Gottes bewußt werden und im Überschwange seiner Liebe tanzen und singen. Du wirst Gott im Geist wahrnehmen... Meditation ist das Herzstück jedes Yoga, die Basis aller geistigen Bemühung... der Suchende wird durch auf Gott gerichtete Meditation selbst zu Gott... Herumdiskutieren ist eine Krankheit... Mache dich gedankenfrei... Was immer deine Augen dir zeigen, sieh es als eine Gestalt des Göttlichen an... Je reiner (moralisch) du bist, desto größer der Fortschritt."

All diese Meditationswege haben in Wirklichkeit nichts Welt- und Sinnenfeindliches an sich, sie sind im Gegenteil der Weg zu höchster Integration. So sagt der Guru:

"Oh Mensch, meditiere auch um der Sinnenfreuden willen, die du in der Welt gesucht hast. Dabei wirst du alle gesuchten Reize finden, denn sie liegen in Wirklichkeit in deinem eigenen Innern."

Die Übertragung der kundalinī durch Swami Muktānanda und ihre Aktivierung entlang der cakras ruft außerordentliche geistige Sensationen hervor. Wärmegefühle, Lichterscheinungen, spontane körperliche Reaktionen usw. merkt man schon in den ersten Stadien. Ich bin selbst von Guru Muktānanda initiert worden und weiß, wovon ich rede. In seinem Āsram habe ich an vielen Übenden genau die Erscheinungen beobachten können, die aus der kundalinī-Tradition bekannt sind.

Die letzte Wirklichkeit, das Absolute, Gott, das, was das Wesen meines eigenen Selbst ist und in der kundalinī-Erfahrung ans Bewußtsein tritt, das Wesen von kundalinī selbst, wird in Indien mit einem dreifachen Begriff umschrieben: saccidānanda - Sein, Bewußtsein, Seligkeit. Das ist der Inbegriff der höchsten religiösen Erfahrung, der Gotteserfahrung, wie sie alle indischen Yoga-Wege anstreben. Ich erinnere noch einmal an Swami Muktānanda:

"Letzten Endes ist Bewußtsein Materie geworden, und Materie ist in Wirklichkeit Bewußtsein, und es gab eine Zeit, da beide Eins waren."

Wer sich an Hegelsche Intuitionen oder v. Weizsäckersche Interpretationen erinnert fühlt, dürfte wohl nicht ganz Unrecht haben. (Im übrigen gibt es ein Buch v. Weizäckers über die kundalinī-Probleme.)

Gott, die Wirklichkeit überhaupt, ist: saccidānanda.

Das Ziel ist, daß wir zu unserer wahren Natur erwachen, die im Buddhismus die Buddha-Natur, die Natur des Erwachten, genannt wird. Wir sollen aufwachen zu der uns innewohnenden Reinheit und Ganzheit. Der Buddha soll nach seiner Erleuchtung ausgerufen haben:

"Wunder über Wunder! In Wirklichkeit sind alle Lebewesen Buddhas, begabt mit Weisheit und Tugend. Aber weil die Vernunft des Menschen verkehrt worden ist durch Trugdenken, verfehlen wir, dies wahrzunehmen."

Ich hoffe, daß wir nach dem Erlebnisbericht Mutter Krishna-
bais und den knappen Ausführungen über kundalinī ahnen, was
mit diesen Worten des Buddha gemeint sein mag.

Ziel der Meditation ist, um es noch einmal mit einem anderen
Begriff zu sagen, eine allmähliche psychosomatische Trans-
formation. Aber dies wirft wohl auch nicht mehr Licht auf die
Sache, weil es eben um eine Erfahrung geht, die jeder selbst
machen muß.

Wie nimmt sich das alles im Zusammenhang unserer Erfahrung als
Christen aus? Haben wir dem etwas hinzuzufügen? Es steht hier
gewiß eine immense theologische Aufgabe vor uns. Aber immer-
hin wären wir ja schon aus dem Dornröschenschlaf erwacht,
wenn wir die Frag-würdigkeit dieser Phänomene aus theologi-
schen Erwägungen erkennen würden.

Wenn der Christ durchdrungen ist von der Erfahrung des per-
sönlichen Gottes, so widerspricht das nicht all meinen Be-
obachtungen in Indien, auch wenn dort die große religiöse
Erfahrung gelegentlich als apersonale Manifestation des Ab-
soluten gemacht wird.

Alle großen Yogis haben beide Aspekte erfahren. Swami Mukta-
nanda sagte mir, er habe Vertrauen in Gott und erwarte alles
von ihm; alles sei Gnade, und das mache ihn glücklich. Aber
wir sollen uns für die Gnade öffnen, fuhr er fort, und das
sei der Sinn aller Yoga-Wege. Die kundalinī trüge uns wie eine
Rakete in die Welt des Geistes, wo Gott mit offenen Armen
auf uns warte.

Swami Rāmdas sagt, das Unendliche sei nichtpersonal, und doch
sei es personal. Er prägt den paradoxen Begriff der unper-
sönlichen Person. Es hängt dieses Dilemma wohl an unserem
unzulänglichen Begriff der Person, der in dem gleißenden und
alles durchdringenden Licht der kundalinī-Erfahrung zerschmilzt.

Doch den vielen theologischen Fragen, die hier aufgeworfen
werden müßten, können wir jetzt nicht nachgehen.

Lassen Sie mich schließen mit dem Gebet der Gebete der
Inder, einer meditativen Vergegenwärtigung dessen, was den
Anfang und das Ende des großen spirituellen Weges markiert,
einem mantra, das sich Millionen von Indern täglich ins
Herz stellen:

asato mā sadgamaya
tamaso mā jyotirgamaya
mṛtyo mā amṛtam gamaya (Bṛhadāraṇyaka
upaniṣad, I,3,28)

(Vom Unwirklichen führe mich in die Wirklichkeit,
von der Finsternis führe mich zum Licht,
vom Tod führe mich in die Unsterblichkeit.)

Zum Dialog des Christentums mit dem Hinduismus -
eine neue Methode der Mission
oder die Ablösung des bisherigen Missionsverständnisses

Dr. Kurt Dockhorn

1. Dialog als Teil der theologischen Ausbildung im indischen Kontext

Ich beginne mit einem Hinweis darauf, daß der Dialog christlicherseits in Indien so ernst genommen wird, daß er seit einigen Jahren sogar zu einem Bestandteil der Theologenausbildung geworden ist. Als Beispiel nenne ich das Tamilnadu Theological Seminary im südindischen Madurai, wo im Laufe des vierjährigen Theologiestudiums der Praktikumsschwerpunkt des dritten Studienjahres auf dem Dialog mit dem Hinduismus liegt. Darüber hinaus wird ein solches Dialogpraktikum im Rahmen des College auch Laien angeboten, die am Programm der Theological Education for Christian Commitment and Action (TECCA) teilnehmen. Die Studenten und Teilnehmer des Programms werden in die großen Tempel von Madurai oder in wichtige Pilgerzentren des umliegenden Landes geschickt, um dort, an Ort und Stelle des Hindugottesdienstes, ins Gespräch mit Pilgern zu kommen.

Die Zielsetzung des Gesprächs ist ein dreifaches: es geht erstens darum, etwas über die religiöse Einstellung des Hindu zu erfahren, zweitens mit ihm über gesellschaftliche Fragen ins Gespräch zu kommen und drittens ihn zu Rückfragen nach dem Christsein zu veranlassen. Im Seminar selbst erfolgt eine Auswertung der im Gespräch gemachten Erfahrungen, und es werden Vorlesungen und Diskussionen mit Vertretern anderer Religionen angeboten. Unter den Stellungnahmen, die die Studenten zu Protokoll geben, finden wir etwa den Ausdruck von Dankbarkeit für die mit Hindus erfahrene Gemeinschaft oder für völlig neue Informationen über den Glauben der Hindus oder die Erfahrung, daß der Dialog den Christus im anderen Menschen und Andersgläubigen entdecken läßt, ohne daß der eigene Glauben entstellt oder gefährdet wird.

Der bisherige Leiter des Dialog-Programms, Dayanandan Francis, (Dialogue at the Grassroot Level, p.280) merkt an, daß der hier auf diese Weise versuchte Dialog von zwei Seiten verdächtigt wird. Manche Hindus halten den Dialog für eine subtilere Form der Verkündigung mit dem Ziel, neue Mitglieder für die Kirche zu werben, während konservative Christen im Dialog keine Evangelisation mehr sehen, da die direkte Proklamation des Evangeliums fehle. Diese beiden Reaktionen markieren genau die Hauptrichtungen, in denen wir Intention und Auswirkung des Dialogs weiter verfolgen müssen. Das Mißtrauen des Hindu ist zu verstehen auf einem Hintergrund militanter christlicher Bekehrungskampagnen und menschenverachtender Einstellung gegenüber dem sog. Heidentum, der es keine Frage war, daß der Weltherrschaft des weißen Mannes die universale Herrschaft seiner Religion, des Christentums, zu entsprechen hatte.

Ein Hindu-Mönch, Sivendra Prakash, schrieb 1970 an einen Missionar zur Begründung seiner Ablehnung, eine Einladung zum Dialog anzunehmen.

Dr. Kurt Dockhorn ist Schulpfarrer in Salzgitter und Dozent in Göttingen.

nehmen: "Habt ihr bereits vergessen, daß das, was ihr den Dialog zwischen den Religionen nennt, ein neuer Charakterzug ist in eurer Art, das Christentum zu verstehen und zu praktizieren? Bis vor wenigen Jahren - und oft heute noch - sind eure Beziehungen zu uns begrenzt gewesen entweder auf die rein soziale Ebene oder darauf, zu predigen, damit ihr uns zu eurem dharma bekehrtet. Und nun möchtet ihr Dialog mit uns haben. Auf einmal erzählt ihr uns sehr artig, daß ihr von uns lernen könnt" (Dialogue between men of living faiths, Geneva 1971, S.22). - Wir tun gut daran, dieses Mißtrauen sehr ernst zu nehmen, das da fragt, wieso ein Christentum, dessen wesentliche Haltung gegenüber andern Religionen in kultureller Aggression bestanden hat, nunmehr, als sei es nie anders gewesen, dialogisch auftritt, als hör- und lernwilliger und teilnehmender Partner sich gibt.

Auf der anderen Seite ist da dieses konservativ-christliche Mißtrauen, der Dialog verleugne den Anspruch des Evangeliums auf das Herz des Hörers und wolle den andern nicht bekehren. Die Teilnehmer eines Pastoralkolloqs der südindischen Diözese Kanyakumari bestätigten diese Angst, als sie am Ende ihrer Tagung im Sommer 1977 in Madurai ihre Besorgnis so ausdrückten: "Wenn der Dialog nicht ein Mittel der Mission ist, führt er nirgendwo hin" (Identität, Dialog und Dienst, 7). Da läßt es aufhorchen, wenn Studenten am selben Seminar aus einem anderen Praktikum, das sie zur Evangelisation auf die Dörfer geführt hatte, die Erkenntnis mitbringen, daß direkte Evangelisationsarbeit ohne Dialog keinen Nutzen bringt. Sie sagten das aus der Erfahrung, daß ihre vorgeprägte theologische Sprache von ihren Adressaten unverstanden blieb, und sie forderten, daß künftig Evangelisation nicht mehr sein dürfe, ohne sich auf Lebensumstände und Denkweisen der angesprochenen Bevölkerung einzulassen: Eintritt in ein dialogisch verstandenes Christentum.

Worum es geht, hat der erste Principal des TTS, Sam Amirtham, schon 1971 in einem Vortrag vor dem Theological Education Fund dargelegt, indem er das Verständnis vom Dialog ausweitete zu einem lebendigen, emphatischen, einführenden Umgang des Theologen und Predigers mit dem gesamten Umfeld des Adressaten. "Diese Begegnung im Dialog ist nur möglich durch ein authentisches Sich-Einlassen auf die Umgebung" (Identität, Dialog und Dienst, S.7f.).

"Nur Teilnahme an den fortlaufenden religiösen, kulturellen, politischen Prozessen in Tamil Nadu kann eine relevante Theologie für Tamil Nadu hervorbringen. Die Tatsache, daß jemand in Tamil Nadu geboren und großgezogen wurde, macht ihn nicht notwendig dessen bewußt, was in der Welt um ihn herum passiert. Noch gibt sie ihm die Empathie für die existentiellen Realitäten der Leute, deren Alltag er teilt. Eine christliche Subkultur isoliert die Christen oft vom Hauptstrom des nationalen Lebens". Genau um die Durchbrechung dieser freilich aus den historischen Bedingtheiten des Christentums in Indien zu verstehenden isolierten christlichen Subkultur geht es, und dazu soll der im TTS angestrebte Dialog zur gesamt-kulturellen Teilnahme am religiösen, geistigen, politischen und sozialen Leben und den damit verbundenen Kämpfen sich weiten. Das meint ausdrücklich auch ein Sich-Öffnen für säkulare und sozial-revolutionäre Strömungen. Damit die Kirche sie selbst werde, muß das noch als Tugend angesehene Absichtsstehen - "be ye apart", heißt das bevorzugte Motto- aufgebrochen werden, denn es verhindert nicht nur Kommunikation, sondern straft die Inkarnation und das biblische Evangelium selber Lügen.

Soweit die Darstellung eines Dialog-Projektes, das in Südindien in die Ausbildung der Theologiestudenten hineingenommen ist. Die bisher angesprochenen Themen werden wiederkehren, wenn ich nun im folgenden auf zwei Ansätze zum Dialog im ökumenischen Kontext eingehe. Beide sind nicht zu trennen von der indischen Situation, aber beide wählen einen sehr verschiedenen Aufgangspunkt.

2. Der Ansatz der Programmeinheit "Dialogue between men of living faiths (and ideologies)" beim ÖRK

In der Begründung des Dialogs, die sich der Zentralausschuß des ÖRK auf seiner Sitzung in Addis Abeba 1971 zu eigen gemacht hat, lesen wir: "Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist der Dialog unumgänglich, dringlich und voller Möglichkeiten. Er ist unumgänglich, weil Christen heute überall in der Welt in pluralistischen Gesellschaften leben. Er ist dringlich, weil alle Menschen in der Suche nach Frieden, Gerechtigkeit und einer hoffnungsvollen Zukunft unter dem gleichen Druck stehen. Er ist voller Möglichkeiten, weil Christen heute auf neue Art und Weise neue Aspekte des Dienstes und der Herrschaft Christi und deren Konsequenzen für die Sendung der Kirche im Kontext der Bewegung zu einer gemeinsamen Menschheit entdecken können". Sodann wird der Dialog christologisch begründet: "Jesus Christus befreit und führt uns heraus aus unserer Isolierung in einen echten Dialog mit anderen Menschen, Wir vertrauen der Verheißung Jesu Christi, daß der Heilige Geist uns in alle Wahrheit leiten wird." (Dialog mit anderen Religionen, hersg. von Margull/Samartha, S.43).

Die Grundorientierung des Dialogs finden wir angegeben in einem Papier, das ein Jahr zuvor auf einer Konsultation in Zürich verabschiedet wurde. Da heißt es (Dialog.S.36): "Die fortschreitende Säkularisierung macht den interreligiösen Dialog nicht etwa überflüssig, sie hat im Gegenteil einen Punkt erreicht, wo die fundamentale Frage nach dem letzten Sinn menschlicher Existenz neu gestellt wird... Der Dialog zwischen den Glaubenden unserer Zeit trifft genau das Verlangen nach Erneuerung jener wahrhaft religiösen Frage, die - wie wir Christen glauben - durch die Heilsabsicht Gottes in Christus ohne Antwort gefunden hat."

So sympathisch die christologische Begründung berührt mit ihrer Erinnerung an die Verheißung, daß der Geist in alle Wahrheit leiten wird, so anfechtbar ist andererseits die Kennzeichnung der Situation, auf die der Dialog reagiert. Da ist die Rede von einer pluralistischen Gesellschaft und einem für alle Menschen gleichen Druck bei einer Suche nach Gerechtigkeit. Auf die Säkularisierung wird ein allgemeiner Verlust der Sinnfrage bezogen, die nun dialogisch neu beantwortet werden soll. Hier wird der religionstheologische Ursprung des ÖRK-Dialog-Programms deutlich, das hervorgegangen ist aus einer ökumenischen Studie über "das Wort Gottes und den modernen nicht-christlichen Glauben". Und so konnte die Dialog-Abteilung des ÖRK noch 1974 einen Band herausgeben mit dem Titel "Living faiths and ultimate goals", in dem etwa das hinduistische Konzept von moksha, Befreiung, das buddhistische Konzept des Nirvana, das jüdische Verständnis von Erlösung diskutiert werden. Die letztendlichen Ziele, die in diesen Konzepten der großen Religionen zum Ausdruck kommen, werden eingebaut in ein Stichwort, das schon in dem ersten Genfer Text zitiert wurde:

die Bewegung zu einer gemeinsamen Menschheit. Common Humanity bzw. World Community ist der Begriff, auf den hin Weltgeschichte sozusagen heilsgeschichtlich konvergiert und um dessentwillen der Dialog notwendig, dringlich und verheißungsvoll ist.

Im April 1974 waren in Colombo, Sri Lanka, 50 Repräsentanten des Hinduismus, Buddhismus, Christentum, Judentum und Islam versammelt zu einem großen sog. multilateralen Dialog, zu dem der ÖRK unter der Überschrift "Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft - Grundlagen und Erfordernisse des Zusammenlebens" eingeladen hatte. Das aus der Konferenz resultierende Memorandum versteht den Dialog anspruchsvoll als eine der Grundlagen der Weltgemeinschaft und sieht im Dialog "ein Mittel, Menschen verschiedener Traditionen füreinander und damit für die gemeinsamen Anliegen der Menschheit aufzuschließen".

Wie sehr dieser Dialog religiös orientiert ist und wie stark er lebt aus der Vorgabe einer wechselseitigen Anerkennung des jeweiligen religiösen Standortes, erhellt aus dem bekenntnisthaften Satz: "Wir glauben, daß in jeder religiösen Tradition genügend Kräfte lebendig sind, um das intuitive Verlangen nach weltweiter Gemeinschaft zu stärken". Dieses wird, wie gesagt, angenommen, ohne daß auch nur der Anschein von Analyse der Funktion von Religion in ihrem jeweiligen sozio-politischen Kontext unternommen wird. Umgekehrt wird Ausschau gehalten nach Kriterien und Maßstäben für den Einfluß religiöser und ideologischer Grundlagen auf die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse und auf die Qualität des Lebens in einem bestimmten Land" (Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft, Geneva, 1974, S.8ff.)

Hier werden Religionen und Ideologien dem Unterbau zugeordnet, der auf Wirtschaft und Politik einwirkt, die Welt wird, wie so oft vom homo religiosus, von den Füßen auf den Kopf gestellt. Zweitens macht die globale Zielsetzung dieses Genfer Dialogs mißtrauisch, was seine Praktikabilität angeht. Mag es ein ehrenwertes Unternehmen sein, unter der Annahme einer auf Gemeinschaft hin konvergierenden Weltgeschichte in allen Religionen die Elemente der Kooperation, der Versöhnung, der Universalität herauszuarbeiten, so kann der Versuch doch wohl nur im Gutgemeinten steckenbleiben, solange eine allgemeine Dialogfähigkeit unterstellt wird, ohne die Frage nach Machtinteressen zu stellen. Das will sagen: ein Dialog, in dem jeder sein Bestes gibt, um vom anderen dessen Bestes zu empfangen, ist nur in einem machtfreien Raum, außerhalb des geschichtlichen Prozesses also, vorstellbar. Mir scheint das Bedenken von Machtinteressen das einfache Handhaben des Dialogs mehr als in Frage zu stellen.

Drittens, und hier sehe ich den begrenzten Wert dieses Dialogansatzes für unseren Zusammenhang Christentum-Hinduismus: in Indien finden sich relativ viele Menschen guten Willens, d.h. mit ihnen kann, sofern auch die Christen ihren traditionellen Herrschaftsanspruch überwunden haben, tatsächlich in einem machtfreien Raum dialogisiert werden, z.B. in einem Ashram. Und ich selbst finde es außerordentlich viel, wenn Partner im Dialog sich gegenseitig in ihrem vollen Menschsein und ihrer ganzen Menschlichkeit entdecken. Angesichts einer Missionsgeschichte, die diese Entdeckung des Menschseins beim anderen für weniger wichtig hielt als seine Bekehrung, freue ich mich über jeden solchen Dialog, wo immer und zwischen welchen Partnern immer er stattfindet.

3. Der Ansatz bei der Frage nach dem christlichen Beitrag im nationalen Aufbau.

Einen ganz anderen, offensichtlich konkreten Ausgangspunkt des Dialogs wählen indische Theologen, die nach den Konsequenzen dessen fragen, daß sich die Christen in Indien seit der Unabhängigkeit in einer kleinen Minderheit innerhalb eines Staates vorfinden, der säkular sein will und dessen Bevölkerung mehrheitlich aus Hindus besteht. Und dieser Staat ruft alle seine Bewohner auf zur Mitarbeit am nationalen Aufbau. Die Konsequenzen, um die es geht, sind protestantischerseits vor allem aufgearbeitet worden im Christian Institute for the Study of Religion and Society in Bangalore. In "Religion and Society", der Zeitschrift des Instituts heißt es 1967 (S.5): "Wir stoßen auf mehr und bedeutsamere Wege der Zusammenarbeit mit unsern nichtchristlichen Nachbarn, und unsere religiösen Differenzen scheinen in den Hintergrund zu treten in dem Maße, in dem wir uns gemeinsam engagieren in dem sich rasch verändernden Leben unseres Volkes und Landes. Wir befinden uns im Prozeß der Wiederentdeckung unserer gemeinsamen Menschlichkeit/Menschheit (common humanity)".

Der Gründer des Christian Institute, der 1962 gestorbene Paul Devanandan, sah die Grundlage des Dialogs in dem Aufbau einer neuen Gesellschaft, in der Freiheit, Gerechtigkeit und Gemeinschaft verwirklicht sein sollten. "Er rief die indischen Christen auf, die Initiative zu ergreifen und in den kulturellen Interessen und sozialen Belangen ihres Lebens im säkularen Kontext mit anderen zusammen eine neue Identität zu suchen. Er rief sie auf, sich zu bemühen, eine säkulare Gemeinschaft in Indien zu entwickeln, in der die gemeinsame Anstrengung der Menschen aller Glaubensrichtungen resultieren sollte in der wahren Gemeinschaft - gegründet auf der Sorge um soziale Gerechtigkeit, personale Werte und Menschenrechte" (Güthlin, S.16f.).

Die Intention dieser Arbeit wurde aufgenommen und fortgesetzt von dem zweiten Direktor des CISRS, dem aufgrund seiner führenden Rolle in der ökumenischen Bewegung auch in Europa sehr bekannten M.M.Thomas. Nach Thomas kann der entscheidende Punkt in der asiatischen Frage von heute nicht definiert werden in Begriffen wie "Christentum gegen andere Religionen" oder "Religion gegen Säkularismus". Die entscheidende Trennungslinie verläuft zwischen dem Menschlichen und dem Entmenschlichenden, und die geht oft quer durch Christentum und nichtchristliche Religionen und säkulare Ideologie hindurch.

Vielmehr versetzt der gemeinsame Kampf um das Menschliche und dessen spirituelle Begründung alle Religionen und Ideologien sozusagen in denselben theologischen Zirkel. "Die Relevanz eines Dialoges entscheidet sich demnach an der Frage, ob die Partner sich im gemeinsamen Kampf um eine menschliche Gemeinschaft" finden (Güthlin, S.20). Als Kontext der Kirche und ihres Dienstes und somit auch als Ort des Dialogs gibt Thomas "die Teilnahme am Kampf der asiatischen Völker um ein reicheres, menschlicheres Leben in Staat, Gesellschaft und Kultur in einer wirklichen Partnerschaft mit Menschen anderer Glaubensbekenntnisse und mit Glaubenslosen" an (Asien und seine Christen in der Revolution, Theol.Existenz heute 145, München 1968, S.85).

Abzugs-Nr. 1327

Wenn man diese Kontextbestimmung für den Dialog auf Indien projiziert, ein Land, in dem von 650 Mill. Menschen 420 Mill. an und unter der Armutsgrenze leben, dann wird unmittelbar und erschreckend deutlich, wie belanglos ein Dialog ist, der sich interreligiös versteht und eine gegenseitige spirituelle Bereicherung zum Ziel hat. Dann versteht man, daß die Zeiten eines solchen Dialogs schon vorbei waren, ehe er begonnen hatte, oder daß er vertagt werden muß auf eine Zukunft, in der kein Mensch auf Erden mehr hungern muß und seiner Grundrechte beraubt wird,

"Wenn die Priorität die Befreiung der Unterdrückten und Machtlosen ist, dann muß der Akzent (im Dialog) auf der Zusammenarbeit aller sozial und religiös motivierten Gruppen liegen. Durch das gemeinsame Engagement würden die Angehörigen der verschiedenen Religionen auch über ihre Motivation und Identität ins Gespräch miteinander kommen. In einem solchen Dialog bedingt sich Handeln, gemeinsame Erfahrung und Verstehen". Die Synode der Church of South India hat darauf einmal so hingewiesen: "Die Verpflichtung der Kirche auf Christus, den Herrn der Gerechtigkeit, verlangt ihre Identifikation mit der Nation in ihrem Kampf für eine gerechte Ordnung und besonders mit den Unterdrückten und den Opfern der Ungerechtigkeit" (Güthlin S.28).

Pointiert ließe sich im Gegenüber zur Begründung des Dialogs im ÖRK (D. ist unumgänglich, weil Christen in pluralistischen Gesellschaften leben. Er ist dringlich, weil alle bei der Suche nach Gerechtigkeit unter dem gleichen Druck stehen) formulieren: Der Dialog ist für Christen unumgänglich und dringend, weil im weltweiten Klassenkampf die Opfer dieses Kampfes immer noch zersplittert sind und eher auf ihre traditionellen Gegensätze fixiert sind, als daß sie sich gemeinsam gegen ihre Ausbeuter wehren. Der Dialog ist unumgänglich und dringlich, weil eben nicht alle bei der Suche nach Gerechtigkeit im gleichen Boot sitzen, sondern noch immer allzu viele und allzu Mächtige aufgrund ihrer Interessenlage die Gerechtigkeit aufhalten.

Daher scheint es mir nicht von vornherein ausgemacht, wer der Dialog-Partner der Christen ist. Auf jeden Fall scheint es mir kurzschlüssig zu sagen, der Hindu ist, weil er Hindu ist, der Dialog-Partner des Christen. Nicht sein Hindu-Sein, sein Moslem-Sein, sein Buddhist-Sein, sein Atheist-Sein prädestinieren ihn zum Partner im allerdings dringlichen und unumgänglichen Dialog, sondern der gemeinsame soziale Kampf um Gerechtigkeit und die Verwirklichung der Menschenrechte in einer bestimmten Situation fördert zu Tage, wer die Dialog-Partner und Bundesgenossen im Kampf sind. So ist es, im spezifischen Unterschied zur Lage in der BRD etwa, in Indien für viele Christen eine Selbstverständlichkeit und Erfahrung täglicher Praxis, mit Marxisten zusammenzuarbeiten.

Abzugs-Nr. 1327

4. Die Angst der Europäer

Was ich nun aus den Dialog-Dokumenten über die Angst der Europäer vortragen will, erscheint mir, mich selber überraschend, nach den letzten Sätzen, in einem anderen Licht. Die Rede ist von einer bestimmten, vor allem unter Weißen anzutreffenden Angst vor dem Dialog, er könne den Synkretismus fördern und die Proklamation des Evangeliums behindern. Das bereits zitierte Züricher Dokument vom Mai 1970 muß sich gegen dieses doppelte Bedenken aus den Reihen des ÖRK wehren. Während von Dialog-Konferenzen mit Teilnehmern mehrerer Religionen eigentlich immer zu hören ist, wie befreiend die Überwindung der engen, eigen-religiösen Loyalitäten in der Begegnung mit dem anderen erlebt wird, muß sich die Konsultation von Zürich in der Verantwortung vor dem ÖRK sogleich absichern, Dialog sei als Teil der Mission zu verstehen, und diese wiederum aus der missio dei heraus, die eine offene und achtungsvolle Begegnung verlange, Offenheit ausdrücklich auch für die Möglichkeit der Mission des anderen an uns (Dialog S. 37).

Aber bekräftigt wird die Gewißheit, daß Christen nicht aufgefordert sind, in ihrer Missionsgesinnung und ihrem missionarischen Bemühen nachzulassen (S.36), eine Versicherung, die vorher abgegebene, wohl jeden Nichtchristen die Einladung zum Dialog hätte dankend ablehnen lassen, wie es Sivendra Prakash tat. Neben das Verdikt "Verrat an der Mission" (S.35) tritt die Sorge, der Dialog führe zum Synkretismus (S.38). Das Zürich-Papier anerkennt die Sorge, weist aber darauf hin, daß die übertriebene Angst der westlichen Missionare vor dem Synkretismus die Jungen Kirchen in der Dritten Welt in die kulturelle Isolation geführt und sie völlig hilflos gemacht hat gegenüber dem Aufkommen einheimischer, nun wirklich synkretistischer Bewegungen, die abseits von der Mission auf ihre Weise die Frage nach der Einheimischmachung des Christentums beantwortet haben.

Dankenswerterweise wird auf einer späteren Dialog-Konsultation, die im April 1977 in Chiang Mai, Thailand, stattfand, unser bürgerliches Christentum des Westens auch Synkretismus genannt (Dialogue in Community, Geneva 1977, p.21).

Auf der Vollversammlung des ÖRK 1975 in Nairobi hatte die Sektion III das Thema: "Auf der Suche nach Gemeinschaft - Das gemeinsame Streben der Menschen verschiedenen Glaubens, verschiedener Kulturen und Ideologien". Hier ging es also in einer ganzen Sektion um den Dialog, ein Zeichen, welches hohen Stellenwert der ÖRK diesem Bereich inzwischen beimißt (Nairobi - Berichtsband, S.42ff.). Auch dank der Mitarbeit nichtchristlicher Gäste der Sektion wurde ein erfreulicher, weltoffener Sektionsbericht erstellt, in dem beispielsweise gefragt wird, ob es für den Dialog nicht eine gemeinsame, nicht-theologische Grundlage geben muß, die für Menschen anderer Religionen und Ideologien gleichermaßen annehmbar ist. Es wird gesagt, daß die Fähigkeit zur Weltgemeinschaft kein christliches Monopol ist. In der Konfrontation von Zivilisation und Kultur sind die Christen aufgerufen, ihre gemeinsame Verantwortung mit ihren Mitmenschen aus anderen Religionen oder Ideologien zu erkennen. Vor allem in den säkularen Stadtkulturen wird den Christen der Eintritt in den Dialog zugemutet.

Solche beherzigenswerten Sätze der Sektion hatten in der Vollversammlung nur eine Chance, stehen zu bleiben, indem ihnen eine Präambel vorangestellt wurde, in der die ganze Angst der konserva-

tiven Kirche vor zu viel Berührung mit dem Fremden herauskommt:
"Der Bericht der Sektion III sollte unter Berücksichtigung folgender Punkte gelesen werden:

1. Wir stimmen darin überein, daß das Skandalon des Evangeliums immerunter uns sein wird... Wir glauben nicht, daß es jemals in der Geschichte der Menschheit eine Zeit geben wird, in der die Spannungen zwischen dem Glauben an Jesus Christus und dem Unglauben gelöst sein werden. Dies ist die Spannung, die Kirche und Welt trennt...
2. Wir stimmen darin überein, daß wir uns von dem Auftrag Jesu Christi, der uns auffordert, in alle Welt zu gehen und unter allen Völkern Jünger zu gewinnen und sie im Namen des dreieinigen Gottes zu taufen, weder freimachen noch ihn verraten dürfen, daß wir ihm weder ungehorsam noch ihn kompromittieren oder mißbrauchen dürfen. Dialog ist nie nur eine Sache des Hörens und Verstehens des Glaubens anderer Menschen, sondern immer auch Zeugnis vom Evangelium Jesu Christi.
3. Wir wenden uns gemeinsam gegen jede Form von Synkretismus, sei er gerade entstehend, schon gewachsen oder voll verwirklicht, sofern wir unter Synkretismus den bewußten oder unbewußten Versuch des Menschen verstehen, aus Elementen vieler verschiedener Religionen eine neue Religion zu schaffen."

Als repräsentativ für die Kritik, die dieses Dokument der Ignoranz und Obskuranz und Arroganz schon auf der Vollversammlung vor allem von asiatischer Seite erfuhr, seien zwei Stimmen zitiert. Der Principal des United Theological College in Bangalore, Russel Chandran, sagte: "Es sollten diejenigen, die Christus Menschen anderen Glaubens predigen, den Willen und die Erwartung besitzen, über die Fülle Christi zu lernen, indem sie darauf hören, was die anderen in ihrem Glaubenszeugnis zu sagen haben. Nur durch solchen Dialog können wir in die Gegenwart Christi hineinwachsen... Wir bitten sie, den Fehler zu vermeiden, auf der Basis traditioneller Lehren zu urteilen, ohne Kenntnis anderer Völker und deren Glauben, und damit zu versäumen, in die Fülle Christi hineinzuwachsen."

Und der Leiter eines christlich-buddhistischen Studienzentrums in Colombo, Sri Lanka, der methodistische Pfarrer Lynn de Silva, sagte in der Diskussion: "Ich habe guten Grund anzunehmen, daß die Zweifel, Befürchtungen und Ängste über den Dialog vorwiegend bei denen entstehen, die nie Andersgläubigen begegnet sind oder unter ihnen gelebt haben."

Einen Hinweis auf mögliche Verbündete der von Lynn de Silva angesprochenen nordatlantischen Dialog-Kritiker finden wir in den Papieren der Berliner-Spandauer EKD-Synode vom November 1974 zum Thema "Weltmission heute" (Thesen und Texte zur 3. Tagung der 5. Synode, S. 7ff. und 21ff.). Da heißt der letzte Satz in den Texten zum Thema der Arbeitsgruppe I, Mission und Dialog: "'Dialog' ohne Herausforderung zur Bekehrung bleibt unfruchtbares Gerede". Und in den Thesen 3 und 4 lesen wir: "Menschliche Solidarität von Christen und Nichtchristen wird heute, solange sie im Raum des Gemeinsam-Vorletzten bleibt (!!), christlicherseits selten mehr als problematisch empfunden. Dieser Rahmen wird allerdings dort überschritten, wo a) eine gemeinsame Spiritualität als religiöse Basis einer neuen Weltgemeinschaft angestrebt wird, oder b) wo man meint, eine gemeinsame Front der Religionen gegen die anti-religiösen säkularen Kräfte errichten zu müssen." Ist dem Punkt b) auch zuzustimmen, er rennt ohnehin offene Türen ein - auch in der Ökumene, so geht es dieser These doch nur darum, daß gemeinsame

Religiosität nicht die Frage nach der "letzten Tiefe des Menschseins und der religiösen Wahrheit" relativiert, auf die sich der Dialog zuzuspitzen habe - offenbar im Sinne des aggressiven Satzes vom unfruchtbaren Gerede bleibenden Dialog ohne Herausforderung zur Bekehrung.

Die Konsultation von Chiang Mai scheint dann 1977 eine Art Komplementaritätsthese - ähnlich wie die EKD beim "Friedensdienst mit und ohne Waffen" gefunden zu haben, wenn es da heißt (Dialogue in Community, p.18): "Wir sehen keinerlei Widerspruch zwischen Dialog und Zeugnis. In der Tat, wenn wir in der Hingabe an Jesus Christus in den Dialog eintreten, wird die Beziehung des Dialogs immer wieder Gelegenheit zu authentischem Zeugnis bieten. So können wir den Gliedkirchen des ÖRK den Weg des Dialogs aufrecht empfehlen als einen Weg, auf dem Jesus Christus in der Welt von heute bekannt werden kann. Gleichzeitig können wir unseren Dialogpartnern ebenso aufrichtig versichern, daß wir nicht als Manipulateure kommen, sondern als wahre Mit-Pilger, um mit ihnen über das zu sprechen, was nach unserem Glauben Gott in Jesus Christus getan hat für uns, dem wir aufs neue im Dialog begegnen möchten."

Man sieht, Christen, die den Weg des Dialogs gehen, weil sie ihn, wie auch immer begründet, für notwendig halten, haben alle Hände voll zu tun, ihre auf den alten Absolutheits- und Überlegenheitsansprüchen beharrenden Mitchristen zu beruhigen, daß auch Christen im Dialog nicht aufhören, Christen zu sein.

Die Berührungängste sind sehr groß, aber ich will hier keine tiefenpsychologische Deutung eintragen in das Verhalten und die begleitende theologische Anti-Synkretismus- und Pro-Evangelisations-Argumentation in unseren ehemals missionierenden Kirchen. Ich will nur darauf hinweisen, daß die beschriebene Angst ebenso unter den in kultureller Isolation lebenden Christen der Dritten Welt verbreitet ist. Erinnern will ich am Schluß dieses Abschnitts noch einmal an meine erste Bemerkung zu diesem Thema. Ich sagte, die Angst der Europäer schiene mir nun plötzlich in einem anderen Licht. Ich meine es so: die Angst vor dem Synkretismus und vor dem Abflachen des Evangelisationswillens im Dialog könnte eine frühzeitige Warnung vor einer ganz anderen Entwicklung sein. Der Dialog könnte nämlich zu ganz anderen Entdeckungen führen als zur Anerkennung des Menschseins des anderen. Er könnte im Sinne des vorhergehenden Abschnitts ja zur Entdeckung führen, daß die Aktionseinheit mit Vertretern anderer Religionen und Ideologien dringlich, notwendig und verheißungsvoll ist, um in bestimmten sozial unerträglichen Situationen Veränderungen herbeizuführen. Ist es vielleicht das, wovor viele Christen Angst haben?

5. Die Weltkonferenz der Religionen für den Frieden und der Dialogue with Asian Religions as Condition for Total Human Development

Im Interesse einer stärkeren Präzisierung der Frage nach Motiven und Intentionen des multilateralen Dialogs zwischen Vertretern verschiedener Religionen ist es gut zu sehen, daß es außerhalb unseres protestantisch-verengten und kirchlich-institutionellen Blickwinkels eine Reihe von Dialoginitiativen gibt, die offenbar den Zusammenhang von Dialog und Weltsituation analytisch viel schärfer bestimmen als wir das in den ökumenischen Verlautbarungen fanden.

Die Löwener Erklärung der 2. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden 1974 (Neue Perspektiven des Friedens, hrsg. von M.A. Lücker, Jugenddienstverlag 1975), an der Vertreter von mehr als 10 Religionen teilnahmen, thematisierte die globalen Bedrohungen wie Rüstung, Abhängigkeit, Menschenrechtsverletzung und Umweltzerstörung. Einige Sätze der Erklärung mögen zeigen, unter welche Herausforderungen die religiösen Traditionen der Menschheit und die spirituellen Werte der Religionen heute gestellt sind:

"Wir sind in unseren Überlegungen so weit gekommen, daß wir Befreiung des Menschen, wirtschaftliche Entwicklung und Weltfrieden als einen dynamischen Entwicklungsprozeß sehen. Menschen, die sich selbst befreien, werden fähig, anderen zu helfen, auch frei zu werden. Ein wirklich freies Volk bildet aber eine produktive und kooperative Gesellschaft als eine ausbeuterische und dominierende Oberherrschaft über seine Nachbarn... Tyrannische Systeme, elitär regierende Gruppen und einige transnationale wirtschaftliche Unternehmen hindern die Volksmassen, an der Planung ihrer eigenen Zukunft selber mitzuwirken. Wir ermutigen jede Religion, ihre Gläubigen anzuregen, entschieden ihre eigene integrierte Befreiung und Entwicklung zu suchen, ebenso die ihrer Mitmenschen. Mit besonderem Nachdruck wenden wir uns an jene religiösen Gemeinschaften, die zahlreiche Anhänger unter den reichen und mächtigen Nationen haben, und bitten sie, sich mutig einzusetzen für die Beendigung jeglicher Form der Oberherrschaft bei den asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Völkern..." Und der Aufruf zur Aktionseinheit wird unüberhörbar laut: "Die religiösen Gemeinschaften sollten frei mit allen denen zusammenarbeiten, die aufrichtig versuchen, die Sache des Friedens, der Gerechtigkeit und der Menschenrechte in ihrem eigenen Land und darüber hinaus voranzutreiben." (Neue Perspektiven, S. 15ff.)

Was an dieser Löwener Konzeption des Dialogs besticht, ist, daß zunächst gefragt wird, was an politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Kräften - die religiösen wären hier eher beiläufig zu nennen - am Werk ist, um die Gemeinschaft, den Frieden und die Freiheit für alle Menschen zu verhindern, was also die Verwirklichung von World Community aufhält. Und erst mit dieser Frage hat der interreligiöse Dialog sein Thema gefunden und kann versuchen auszuloten, welche Kräfte in den religiösen Traditionen wie auch bei allen Menschen guten Willens zum Aufbau der Weltgemeinschaft frei gemacht werden können.

Wenn es stimmt, daß Hunger, Imperialismus, nukleare Rüstung und Umweltzerstörung die Themen sind, die über die Zukunft der Menschheit entscheiden, dann fragt sich, was der Beitrag der Religionen in diesem weltweiten Kampf um die Erhaltung und Rettung des Menschlichen sein kann. Daß dies und nichts anderes Anlaß und Inhalt des Dialogs ist, fand ich am deutlichsten erfaßt in dem Berichtsband über eine von Franziskanern veranstaltete Dialog-Konferenz in Colombo, Sri Lanka, im November 1977 (Sri Lanka Foundation Institute: Dialogue with Asian Religions as Condition for Total Human Development). Der Name der Konferenz zeigt, wie der Dialog der Frage der Entwicklung untergeordnet wird. Die Entwicklung zum menschenwürdigen Leben hin hat Priorität,

Können die Religionen in diesem Prozeß oder vielmehr diesem Kampf einen Beitrag leisten? Darum geht es im Dialog untereinander. Es gehört zu den fruchtbarsten Neuansätzen der Theologie, die heute in Asien aufkommen, die Frage nach der kulturell-religiösen Transformation innerhalb des umfassenden sozialen Revolutionsprozesses zu stellen.

Arnulf Camps (Dialogue with Asian Religions, p.29) leitet aus dieser Erkenntnis die Notwendigkeit ab, nach Entwicklungswerten innerhalb der verschiedenen Religionen Ausschau zu halten und sie, wenn möglich, virulent zu machen im Dialog mit dem Wertsystem der jüdisch-christlichen Tradition. Es gehe darum, die Menschen, aus welcher Religion auch immer, zu infizieren mit dem Geist der Hoffnung, der Liebe und der Weltverantwortung. Darin liege das neue Ziel der Mission der Kirche in der heutigen Welt.

Auf Indien bezogen heißt das: unter dem Druck der sozialen Probleme und dem Einfluß westlicher Technologie und säkularer Ideologien kommt der Hinduismus selbst in Bewegung, in ihm vollzieht sich eine kulturelle Transformation, eine Akzentverschiebung von mehr kontemplativen zu eher aktiven Werten und Verhaltensweisen. Am deutlichsten ist das vielleicht in der Gandhischen Sarvodaya-Bewegung. Aber es gibt auch eine Reihe von neueren Bewegungen, in denen die Verbindung von hinduistischer Spiritualität mit bestimmten sozialen und politischen Programmen charakteristisch ist. Hier zeigt sich in Umrissen das Feld, auf dem Christen, die die Not zur Einsicht in die Notwendigkeit revolutionärer Veränderungen treibt, ihre natürlichen Dialogpartner in Indien finden (vgl. Scaria Varanath, Dialogue between Hinduism and Christianity as Condition for Total Human Development, in: Dialogue with Asian Religions, p. 45ff.).

6. Schluß- Rückkehr zur Themafrage

Hören wir in diesem Zusammenhang noch einmal Sam Amirtham. Er fordert den "inter-kontextuellen Dialog", von dem aus "die Theologien, die im Dialog engagiert sind, zu einer grundsätzlichen Kritik fortschreiten können, anstatt sich wechselseitig ihre Kulturen und Ideologien grundsätzlich zu bestätigen. Die Bemühung um Einheit in der ökumenischen Bewegung wurde herkömmlicherweise verfolgt, indem man den Konsens erstrebte. Die neue ökumenische Aufgabe ist es, die Konvergenzpunkte zwischen verschiedenen sozio-kulturellen und theologischen Kontexten herauszufinden, die eine Position für soziale Gerechtigkeit und gegen Armut und Unterentwicklung bezogen haben" (I, Du.D., S.8f.).

Dialog wird zum Ziel der Mission selbst (A.Camps), und damit läßt sich die Frage, ob es sich im Dialog um eine neue Methode oder um die Ablösung des bisherigen Missionsverständnisses handelt, klar wie folgt beantworten: Die Mission, die sich als Ziel die Gewinnung von Seelen für Christus durch Bekehrung, Taufe und Einkirchung setzt, ist zu Ende. Dialog ist Mission selbst- und zwar ohne Absicherungsklausel: sofern es zur Proklamation des Evangeliums kommt -, da Dialog die angemessene Methode ist, die christliche Präsenz in der Welt zu verdeutlichen. Wobei

christliche Präsenz der Intention nach nichts anderes heißen kann als sich im Kampf der Völker um Gerechtigkeit zu engagieren. Denn die Summe der Exegese des Alten Testaments wie des Neuen Testaments heißt: Gott erkennen heißt Gerechtigkeit üben (vgl. José Miranda, Marx and the Bible).

Es gibt Christen, die sich weigern, woanders sich als Christen zu erkennen zu geben oder von Jesus zu erzählen, es sei denn, daß sie gefragt werden: Warum tut ihr das, was ihr tut? Dann ist die Stunde des Zeugnisses da.

Zu den Literaturangaben:

1. Identität, Dialog im Dienst in Indien und in ökumenischer Perspektive, Ms, wird veröffentlicht in Festschrift für H.W.Gensichen
2. Güthlin: Ulla Güthlin, Der ökumenische Dialog, Examensarbeit Göttingen Frühjahr 1979

Abzugs-Nr. 1327

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch

ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHES ZENTRUM
- Materialdienst - Hg/Sr.

1017 Berlin, Februar 1982
Georgenkirchstraße 70

Indien
Wirtschaft

Der Aufbau indischer Dorfgemeinschaften
in Geschichte und Gegenwart
(H. Sames)

1. Formen ländlicher Siedlungen

- 1.1. Mannigfaltigkeit und funktionale Gliederung
- 1.2. Gemeindegrößen
- 1.3. Gemarkungsflächen

2. Sozialökonomische Strukturen

- 2.1. Der primäre Sektor
- 2.2. Der sekundäre Sektor
- 2.3. Das Siedlungsbild
- 2.4. Schichtung der Anrbarerbevölkerung und Kastenzugehörigkeit
 - 2.4.1. Landlords
 - 2.4.2. Ryots
 - 2.4.3. Pächter
 - 2.4.4. Lendarbeiter
 - 2.4.5. Jajmani-System

3. Politische und soziale Organisation

- 3.1. Dorfbmann
- 3.2. Dorfrat (Panchayat)
 - 3.2.1. In Nordindien
 - 3.2.2. In Südindien
 - 3.2.3. Wichtigste Aufgaben des Panchayats
 - 3.2.4. Reformversuche des Verwaltungssystems bis zum Ende der Kolonialzeit
 - 3.2.5. Entwicklung und örtliche Selbstverwaltung in der Indischen Union heute

1. Formen ländlicher Siedlungen

1.1. Mannigfaltigkeit und funktionale Gliederung

Die Formen ländlicher Siedlungen in Indien sind sowohl strukturell sehr unterschiedlich, was Größe, Grundriß, Dichte und Wohnstätten anbelangt, als auch in ihren funktionalen Gliederungen. Wir finden z.B. 1) Pfahlbausiedlungen im regenreichen und dichtbesiedelten Südwesten, 2) Hausbootsiedlungen im Gangesdelta, 3) Weiler- und Einzelhofstrukturen im Norden (Himalaya-Vorland), 4) planmäßig angelegte Kolonistendörfer in Neubewässerten Gebieten des Punjab, 5) städtisch wirkende Siedlungen geschlossenen Charakters in offenen, ungeschützten Gegenden des Deccan und der Wüste Thar, 6) viele Sonderformen unter den zahlreichen "tribes" in den verschiedenen Landesteilen.

Abz.Nr. 8981

-2-

1.2. Gemeindegrößen

Ebenfalls variieren die Gemeindegrößen (Gefälle Nord-Süd) von Weilern und Einzelhöfen im Himalaya-Vorland bis zu Großgemeinden im Südwesten (z.B. Kerala: 16 "Dorf"-Gemeinden haben mehr als 30 000 Einwohner!). Dazu muß gesagt werden, daß die in den Statistiken angegebenen Einwohnerzahlen über die tatsächliche Größe einer Siedlung nicht informieren. Es wird nur die Zahl der Bevölkerung der gesamten Gemeinde - genauer die der "mauza" bzw. des "revenue village" (revenue = Einkommen, Staatseinkunft), der untersten administrativen Einheit - angegeben, nicht aber die eines Dorfes. Von einer gewissen Größe an besteht die Gemeinde aus einer Mittelpunktsiedlung (kasba), um die sich eine Anzahl von Weilern (hamlets = "Dörfchen") unterschiedlicher Größe gruppiert (1).

1.3. Gemarkungsflächen

Die Gemarkungsfläche weist ebenfalls erhebliche Schwankungswerte auf: In dichtbesiedelten Gebieten beträgt sie wenige 100 ha, dagegen über 100 000 ha in der Wüste Thar, wo die einzelnen Hofgruppen (Dhanis) oft 10 km und mehr voneinander entfernt liegen.

Das indische Dorf dürfte somit ein Mythos sein. Es gibt es ebenso wenig wie das europäische Dorf.

2. Sozialökonomische Strukturen

2.1. Der primäre Sektor

Die Gliederung der Erwerbsstruktur der Bevölkerung auf dem Lande entspricht nach wie vor fast immer der Kastengliederung. Im Arbeitsplatzangebot überwiegt der primäre Sektor. Außer den direkt in der Landwirtschaft Beschäftigten gehören hierzu Schäfer, Palmsaftzapfer, Fischer und Erderbeiter (2).

2.2. Der sekundäre Sektor

Berufstätige, die Gewerbe-, Handwerks-, Handels- und Dienstleistungsfunktionen ausüben, bilden den Sekundärsektor. Sie sind zeitweise während eines Teils des Jahres auch in der Landwirtschaft beschäftigt. Deshalb ist es schwierig, exakte Angaben über die Erwerbsstruktur, insbesondere über das Verhältnis der eigentlichen Agrarbevölkerung zu den übrigen Erwerbstätigen zu erlangen. Genau wissen wir nur, daß ca. 80 % der Erwerbstätigen in ländlichen Gebieten im primären Sektor tätig sind (3).

2.3. Das Siedlungsbild

Die Kastengliederung bestimmt auch das Siedlungsbild. Die einzelnen Berufskasten haben ihre eigenen Siedlungsviertel, die Brahmanen oftmals eigene Brunnen und Tempel. Die ausgeprägten sozialen und wirtschaftlichen Gegensätze werden am deutlichsten, wenn man sich ein zweigeschossiges, ziegelgedecktes Steinhaus eines Brahmanen ansieht und dagegen die einräumige, strohgedeckte, fensterlose Lehmhütte einer Paria-Familie.

2.4. Schichtung der Agrarbevölkerung und Kastenzugehörigkeit
Indiens Agrarbevölkerung gliedert sich in folgende Kategorien:

2.4.1. Landlords

Hierunter sind Großgrundbesitzer (4) zu verstehen, die ihr Land nicht selbst bewirtschaften, sondern nur Einkünfte daraus beziehen. Der überwiegende Teil rekrutiert sich aus den zwei höchsten "varnas", Brahmanen und Kshatriyas. Dazu kommt noch ein großer Teil aus in der Kastenhierarchie höherstehenden Bauernkasten, die in den meisten Landesteilen über einen erheblichen Anteil des Grundbesitzes verfügen (5).

2.4.2. Ryots

Das sind selbständige Bauern, die ihr eigenes Land selbst bewirtschaften. Sie kommen überwiegend aus den oben angegebenen Bauernkasten. Landlords und Ryots machen etwa $\frac{1}{5}$ bis $\frac{1}{3}$ der Gesamtbevölkerung aus, verfügen aber über 75 - 85 % des gesamten Landes.

2.4.3. Pächter

Pächter sind "Landverwalter" mit sehr unterschiedlichen Nutzungsrechten. Man führt die Bezeichnung "Pächter" mehr als Sammelbezeichnung, nicht so sehr als Bezeichnung für eine festumrissene sozialökonomische Schicht. Sie kommen aus den Bauernkasten, vorwiegend aber aus den mittleren und tiefer rangierenden Sudras.

2.4.4. Landerbeiter

Sie sind entweder landbesitzende oder landlose Arbeiter, Die große Masse dieser stärksten sozialökonomischen Schicht wird von den landlosen Gelegenheitsarbeitern (Kulis) gestellt, die bei wechselnden Grundeigentümern im Tagelohn arbeiten. Sie kommen aus den am tiefsten stehenden Sudra-Kasten, insbesondere aber aus der Bevölkerungsschicht der Unberühmbaren (Parias). In der horizontalen Ebene spielen sich die sozialen und rituellen Beziehungen nahezu ausschließlich innerhalb einer Kaste oder Subkaste ab. Hier wird deutlich, daß die Kaste den Charakter einer weitgehend exklusiven Lebensgemeinschaft hat. In der vertikalen Ebene geschieht die Interaktion der Kasten untereinander. Das Beziehungssystem zwischen landbesitzenden Kasten, Dienstleistungskasten und Handwerkskasten, das nach festen Spielregeln erfolgt, heißt Jajmani-System (6) und hat folgende Merkmale:

2.4.5. Jajmani-System

- 1) Die tieferstehenden Handwerks- und Dienstleistungskasten stehen vorwiegend im Dienst landbesitzender höherer Kasten. Letztere tragen durch Naturalentlohnung für die Sicherung der Existenz der dienenden Kasten Verantwortung. Diese wiederum sind verpflichtet, alle in ihrem Beruf anfallenden Arbeiten für oben-angegebene Kasten zu verrichten.
- 2) Der Kamin (6) hat sich das ganze Jahr über für die Verrichtung aller, einschließlich zusätzlicher Dienste im religiösen und zeremoniellen Bereich, auf Abruf bereitzuhalten.

- 3) Der Kamin bietet seine Dienste mehreren, stets jedoch bestimmten Jajman-Familien an, wie diese umgekehrt stets die gleichen Mitglieder der Handwerks- und Dienstleistungskasten beschäftigen.
- 4) Zwischen Jajman und Kamin werden feste, in der Regel unkündbare Verträge abgeschlossen, die man als herrschendes Gewohnheitsrecht ansieht.
- 5) Für die Einhaltung der Verträge ist der Dorfrat (Panchayat) (7) zuständig.
- 6) Die Entlohnung des Kamins erfolgt meist in verschiedenen Naturalien. Zusätzliche Dienste außerhalb der bestehenden Verpflichtungen (z.B. Anfertigen eines Ochsenkarrens) werden mit Bargeld entlohnt.
- 7) Das Einkommen der Kamin ist abhängig von der Zahl der ererbten Kunden und von der Zahlungsfähigkeit und Zahlungswilligkeit. Hier liegt der Schlüssel für die Machtposition des Jajman: Das ist sein Landbesitz und sein hierarchischer Rang (8). Nicht jedes Dorf hat alle Gewerke, so daß enge Verbindungen im Handwerks- und Dienstleistungsbereich mit Nachbargemeinden bestehen. Die Dorfgemeinden sind also keine autarken Organismen, zumindest nicht wirtschaftlich.

3. Politische und soziale Organisation

Da bis zur britischen Kolonialzeit, die im 17. Jahrhundert begann, die indischen Dörfer sich weitgehend selbst überlassen waren und nur als Steuerzahler in Berührung mit der jeweiligen Zentralgewalt kamen, ist die ländliche Selbstverwaltung auf dem indischen Subkontinent so alt wie die Dörfer selbst. Schon in den Rigveden um 1200 v. Chr. (9) werden Formen dörflicher Selbstverwaltung erwähnt, die sich jedoch sehr unterschiedlich entwickelt haben. Allerdings scheinen fast überall Dorfbömmänner und Panchayats existiert zu haben.

3.1. Dorfbömmann

Er ist in der Regel das Oberhaupt der angesehensten Kaste. Über ihn vollzogen sich - wenn vorhanden - die politischen und verwaltungsmäßigen Beziehungen zwischen Dorf und höherer Staatsebene. So bildet der Dorfbömmann eine Art Zwischenposition und ist weniger der Vertreter der Dorfbewohner. Diese Funktion hat der Panchayat.

3.2. Dorfrat (Panchayat)

Die Zusammensetzung des Panchayats reflektierte im allgemeinen die Verteilung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Führungskräfte im Dorf.

3.2.1. In Nordindien

Wir finden in Nordindien vier Grundtypen.

1) Kastenpanchayats: Sie wurden teilweise auf sozialem Sektor tätig; Sorge für sozial schwache und kranke Kastenangehörige, Organisation von Festveranstaltungen, bisweilen sogar Unterhaltung von Brunnen für die Kaste. Die Kastenpanchayats können also zur Lokalverwaltung im weitesten Sinne gerechnet werden. Sie funktionierten oft länger, effektiver und in größerer Anzahl als die Dorfpanchayats.

2) Dorfpanchayats: Ihrer Jurisdiktion unterlag eine breite Skala von Fällen zivil- und strafrechtlicher Natur; ebenso übten sie Verwaltungsfunktionen aus, wie z.B. die Sorge für Brunnen- und Wegebau. Ihre Bedeutung lag jedoch vorwiegend in ihrer Funktion als Ordnungs- und Schlichtungsorgan. Sie wurden kontrolliert von den Führern der höheren Kasten oder auch allein vom Dorfbmann, der auch das Recht hatte, die Kastenpanchayats zu kontrollieren, wenn sie "zu Gericht saßen" über zerstrittene Angehörige einer Kaste.

3) "Einzel-Zweck-Panchayats": Das sind gelegentliche Versammlungen von Vertretern verschiedener Kasten, um Angelegenheiten im Verhältnis dieser Kasten zueinander zu beraten.

4) Panchayats für Streitigkeiten zwischen Dienern verschiedener Bauern oder zwischen Bauer und Diener: Auch diesen Panchayats gehören nur Vertreter der oberen Kasten an, so daß die unteren Kasten und Berufsgruppen völlig unter ihrer Kontrolle stehen.

3.2.2. In Südindien

Nach Jain (11) bestanden die dörflichen Selbstverwaltungseinrichtungen vor dem 16. Jahrhundert (vorislamische Zeit) in Südindien aus Dorfversammlungen (Gram Sabha) und Fünfferrat (Panchayat) als Exekutivorgan. Ebenso wie in Nordindien gibt es keine formelle Mitgliedschaft oder festgelegte Mitgliederzahl (man findet Berichte, wo durch Los entschieden wurde). Die Qualifikation für die Mitgliedschaft ist allerdings an bestimmten Mindestbesitz gebunden. Bettler, Landstreicher und Unberührbare konnten keine politische Macht ausüben (12). In der nachvedischen Zeit gingen die Schutzfunktionen, die vorher meist der Dorfbmann ausgeübt hatte, mehr und mehr auf Dorfversammlung und Panchayat über. Die Dorfversammlung stellte bewaffnete Patrouillen zum Schutz gegen Überfälle auf. Sie verfügte über Brach- und Gemeindeland zum Bau von Tempeln, Straßen, Bewässerungsanlagen und bestimmte, was mit dem als Strafe für Steuerschulden oder -verstöße oder sonstige Verbrechen gegen die Dorfgemeinschaft enteigneten Land zu geschehen hatte. Dorfbmann und Dorfrat bildeten die "Regierung". Sie organisierten zusammen den Bau und die Unterhaltung von Brunnen, Wegen, Brücken; sie regelten die Nutzung der Gemeindeweiden und unterstützten die Steuerverwaltung bei der Veranlagung und Eintreibung der Steuern.

3.2.3 Wichtigste Aufgaben des Panchayats

Zu den wichtigsten Aufgaben des Panchayats gehört die Tätigkeit einer Ordnungsfunktion, die polizeiliche und richterliche Funktionen in sich vereinte. Brauchtum und Religion verliehen den Panchayats ein solches Gewicht, daß ihre Stellung geradezu sakrosankt war, obwohl man sie nicht als unparteiische und objektive Gremien bezeichnen konnte. Ihre Beschlüsse faßten die Panchayats

nie mit Hilfe von Abstimmungen, sondern man kam mit Hilfe eines Kompromisses zum Konsens. Mehrheitsbeschlüsse, denen sich eine Minderheit beugen mußte, sind der politischen Tradition fremd. Naturgemäß gaben die reichen Landbesitzer auf Grund ihres Ansehens weniger nach als die ärmeren Bauern. Aber die unteren Kastenangehörigen nahmen auch das hin wie ihre eigene Stellung im Kastensystem. Konsens und Kompromiß als Grundsätze des traditionellen Panchayats kamen so in idealer Weise dem Streben der "konservativen" Dorfführerschaft entgegen, die den Status quo in der Dorfgemeinschaft erhalten wollte, um die Kontrolle über sie zu erleichtern. Die Verflechtung der Panchayats mit der Religion und der zum großen Teil durch sie bedingten ländlichen Sozialstruktur trug dazu bei, daß die Panchayats, deren Blütezeit in Indien zwischen dem 6. und 14. Jahrhundert lag, in einigen Gebieten so bis in die heutige Zeit existierten, immer freilich unter dem Vorzeichen der hierarchisch bedingten Führungsrolle der oberen Gesellschaftsschichten.

3.2.4. Reformversuche des Verwaltungssystems bis zum Ende der Kolonialzeit

Seit der Zeit der frühen Hindu-Königreiche um 500 v. Chr. waren gesicherte Steuereinnahmen für den jeweiligen Herrscher das wichtigste. Klapperte die Organisation des Steuersystems, so wurden die Dörfer in Ruhe gelassen, und sie konnten auf althergebrachte Weise Jahrhunderte weiterleben wie gewohnt. Erste bedeutsame Reformversuche machte Shah Sher Suri (1529-1545). Er teilte sein Reich in 74 "Sarkars" (Distrikte) und 113 000 "Parganas" (alte hinduistische Steuerbezirke). Jedem Sarkar stand neben einem zivilen Beamten noch ein Militärkontrollleur vor. Sher Suris Versuche einer großangelegten Landvermessung blieben allerdings in den Anfängen stecken. Kaiser Akbar (1555-1605) führte viele Ideen Sher Suris aus. Er verdoppelte z. B. den jahrhundertlang geltenden Abgabensatz von $\frac{1}{6}$ auf $\frac{1}{3}$ und stellte ihn auf eine Geldebasis um. Die Dörfer wurden in der Regel in ihrer Gesamtheit veranlagt. Das Land war jetzt eingeteilt in Provinzen (mit Gouverneur), die sich aus Sarkars zusammensetzten. Die Sarkars wurden wiederum in Parganas eingeteilt, in denen eine Gruppe von Dörfern und Kleinstädten zusammengefaßt war (13). Gesetz und Ordnung herrschten auf dem Lande vor.

Ansonsten mischten sich auch die späteren Moghuln kaum in die althergebrachten Formen dörflicher Verwaltung ein. Das Dorf als Einheit versuchten sie nur in ihr Steuer- und Polizeiwesen einzubeziehen. Die zentralistischen Tendenzen des relativ straffen islamischen Verwaltungssystems wirkten jedoch unterschiedlich auf die Dorfverwaltungen. In einigen Gegenden scheint die Übernahme polizeilicher Aufgaben durch die Zentralverwaltung die Ordnungsfunktion der Panchayats eingeschränkt zu haben. In anderen Dörfern nahm die Autorität der Panchayats zugunsten der Aufwertung des Dorfobmanns ab. In anderen Dörfern wiederum waren die Panchayats so stark, daß die neuen Ämter völlig in die bisherige Machtstruktur integriert wurden. Im Laufe der Zeit allerdings bildete sich eine Schicht von Steuerpächtern (Zamindars) als Mittler zwischen Steuerzahler und Steuerverwaltung. Da ihre besonderen Verdienste belohnt wurden, waren sie bestrebt, möglichst viel aus ihren Steuerbezirken herauszupressen. Als Anfang

des 18. Jahrhunderts (Kaiser Aurangzebs Tod 1707) das Verwaltungssystem der Moghuln zu verfallen begann, gerieten vor allem in Nordindien viele Dörfer in die Abhängigkeit von Landlords und Zamindars.

Die Zeit des Vordringens der Britischen Ostindischen Kompanie brachte etliche Versuche, eine eigene Hierarchie von Steuernehmern bis hinab zu den Steuerzahlern zu errichten, die aber sämtlich scheiterten. Deshalb entschied sich die Kompanie unter Lord Cornwallis mit dem "Permanent Settlement Act" 1793, die Zamindars als Mittler zwischen Kolonialregierung und Bauern beizubehalten und sie (die Zamindars) als Großgrundbesitzer aufzuwerten (das sogenannte Zamindari-System). Es entstand eine von den Briten bewußt geförderte neue Klasse mächtiger Landlords, die mit ihnen gemeinsam gegen nationalistische "Elemente" zu Felde zog. Die Bauern sanken zu schutzlosen Pächtern herab. Die Dörfer verloren ihre Autonomie als soziale Einheit. Die Herrschaft der Landlords ersetzte in vielen Gebieten Indiens bald umfassend die alten Institutionen dörflicher Selbstverwaltung (vorwiegend in Nordindien). Die Pachtbauern (Ryotwaris) in Südindien hatten zwar vererbliche Besitzrechte und zahlten Steuern direkt an den jeweiligen Landbesitzer (das sogenannte Ryotwari-System), da sie aber bestrebt waren, ihr Land an rechtlich ungesicherte Unterpächter weiterzuverpachten, um ähnlich wie die Zamindars ihr Einkommen ohne eigene Arbeit zu beziehen, litten die eigentlichen Bauern hier ebensolche Not wie die im Norden unter dem Zamindari-System. Spätere Versuche Lord Mayos (z.B. mit dem "Bengal Village Chaukidari Act" 1870), die Panchayats erneut zu beleben bzw. neu eingesetzten größere Kompetenzen zu verleihen, scheiterten am Widerstand der britischen Lokalbürokratie (14).

Den bedeutsamsten Versuch, die dörfliche Lokalverwaltung zu reaktivieren, unternahm 1862 Generalgouverneur Lord Ripon mit der "Resolution on Local-Self-Government". Dort vertrat er die Grundidee, daß die Hauptaufgabe die sei, die Landbevölkerung zur politischen Selbstverantwortung und Eigeninitiative zu erziehen! 1883 und 1884 wurden Gesetze zur Neuordnung der Lokalverwaltung erlassen. Die Idee der politischen Erziehung wurde in den folgenden sechs Jahrzehnten nach Lord Ripon mehrfach wieder aufgegriffen und zur Grundlage der Umgestaltung der dörflichen Selbstverwaltung zu machen versucht. Gesetze zur (Neu-) Errichtung von Panchayats wurden erlassen: 1921 im Punjab, in Bihar und Orissa, 1926 in Assam. Zögernd folgten den Provinzen die Fürstenstaaten mit entsprechenden Verordnungen: der "Travancore Village Panchayat Act" 1925, Gesetze von Mysore 1926 und Indore 1928. Die hauptsächlichliche Bedeutung der gesetzlich bestimmten Panchayats in der Zwischenkriegszeit lag in ihrer Tätigkeit als Bagatellgerichte. Ansonsten werden ihre Erfolge und ihre Anzahl als gering beurteilt. Zur Zeit der Unabhängigwerdung Indiens gab es in den ca. 500 000 Dörfern nicht einmal in 1/10 Panchayats. Und auch diese wenigen Dorfräte waren meist der Kampfplatz für dörfliche Interessengruppen und konnten kaum sinnvolle Arbeit leisten. Hinzu kamen die sich immer mehr zuspitzenden Unruhen zwischen Hindus und Moslems in ganz Indien

und die wirtschaftlichen Probleme der Weltwirtschaftskrise, die auch Indien nicht unberührt ließen. Ende des II. Weltkrieges stand es fest, daß es trotz langer Jahre ernsthafter Anstrengungen nicht gelungen war, in Britisch-Indien eine dynamische, von der Bevölkerung getragene ländliche Selbstverwaltung zu schaffen. Etwas anders war die Lage in den halbautonomen Fürstenstaaten, in denen unter den konservativen einheimischen Herrschern mehr Panchayats erhalten blieben und die neuerrichteten; insbesondere in ihrer Funktion als Rechtssprechungsorgan, umfangreicher und erfolgreicher gewesen sind als diejenigen unter britischer Verwaltung.

3.2.5. Entwicklung und örtliche Selbstverwaltung in der Indischen Union heute

In den letzten Jahrzehnten britischer Herrschaft hatte die Entwicklungsfunktion der Lokalverwaltung völlig im Schatten ihrer Aufgaben als Steuer-, Sicherheits- und Ordnungsbehörde gestanden. Im unabhängigen Indien gewinnt sie allmählich derart an Bedeutung, daß sie alle anderen Funktionen überschattet. "Community Development" wird geradezu zu einem Schlagwort, zu einer Ideologie, die den wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt in den ländlichen Gebieten durch bestmögliche Verbindung von Staatshilfe und Selbsthilfe der Bevölkerung zu erreichen sucht. Es gab eine feierliche Proklamation des "Community Development Movement" 1952. Seine wichtigsten Grundsätze waren bereits in der Veröffentlichung des ersten Fünfjahresplanes (1951-1956) im Jahre 1951 enthalten:

- 1) Wesentliche Verbesserung der Lebensverhältnisse der Bevölkerung in den Dörfern durch ein entsprechendes Programm,
- 2) Erhöhung der landwirtschaftlichen Produktion,
- 3) Ausbau des Gesundheits- und Schulwesens vornehmlich auf dem Lande.

Der Mitarbeit der Bevölkerung wurde entscheidende Bedeutung beigemessen. Der zweite Fünfjahrplan (1956-1961) stellte die Beteiligung der Bevölkerung noch stärker heraus. Er enthält eine lange Liste von Entwicklungsaufgaben, die den Panchayats übertragen werden sollten. 1957 nun erschien der "Balwantaray Mehta Report" (15), ein Bericht über eine umfassende Untersuchung, die auf Feldstudien beruhte. Dieser Bericht bringt viele Mißstände der Reformbestrebungen auf dem Lande zutage. Der Optimismus der ersten fünfziger Jahre wurde gedämpft, denn es stellte sich heraus, daß man beispielsweise schnelle, statistisch erfaßbare Erfolge grundlegenden Reformen vorgezogen hatte. In der ländlichen Selbstverwaltung funktionierten nur etwa 10 % der Panchayats gut, 50 % durchschnittlich und 40 % mangelhaft. Im allgemeinen seien die Panchayats weder an Gemeinschaftsarbeiten noch an Landreformen und der Förderung der landwirtschaftlichen Produktion interessiert. Trotz vorbereiteter Gesetze hatten wiederum nur die wohlhabenden, einflußreichen Dorfbewohner im Panchayat Gewicht und Stimme. Die Panchayats könnten sich daher nicht auf die Loyalität aller Dorfbewohner stützen. Es fehle an ausgebildeten Beamten, die helfend und korrigierend eingriffen. So der Report. Man hatte den entscheidenden Fehler gemacht, Panchayats zu konstituieren, die nicht von der

Basis her gewachsen waren, um sie dann ohne Führung und Hilfe sich selbst zu überlassen. Die Entwicklungsprogramme waren ein Weg "von oben" geblieben. Die Verbindung zu den Massen auf dem Lande fehlte auch den "Advisory Committees" (16), die auf höherer regionaler Ebene eingesetzt wurden, um bessern zu helfen. Ende der fünfziger Jahre wurde der Ruf nach umfassenden Reformen im Bereich der Entwicklung und Verwaltung im ländlichen Bereich erneut laut. Man hatte die Erfahrung gemacht, daß der wachsende Zentralismus in Indien und der damit zwangsläufig verbundene Bürokratismus in der Planung und in der Ausführung des Community Development Programms die Teilnahme des Volkes und somit die Erreichung der Planziele verhindert hatte. So strebte man nun eine starke Dezentralisierung der ländlichen Verwaltungsebene an. Auf Grund der Empfehlungen der Balvantray-Mehta-Kommission erließen die meisten Bundesländer zwischen 1959 und 1962 Gesetze zur Einführung des "Panchayati Raj" (Herrschaft des Panchayats), die allerdings in den Ländern unterschiedlich durchgeführt wurden. Grundsätzlich gilt folgender organisatorischer Aufbau:
Basis: "Gram" oder "Village Panchayat" in den Dörfern
Blocks: ca. 100 Dörfer mit 60 - 80 000 Einwohnern mit "Panchayat Samiti" an der Spitze

Distrikte: Höchste Verwaltungsebene unterhalb der entsprechenden Ministerien der Zentralregierung;
324 Distrikte in ganz Indien

Die unteren Institutionen sind mit den oberen in hierarchischer Form verbunden. Direkte Wahlen gibt es nur auf der unteren Ebene der Dorfpanchayats. Die Block- und Distrikträte gehen aus indirekten Wahlen hervor, wobei die unteren Räte meist aus ihren Reihen Vertreter in das nächsthöhere Gremium entsenden. Koordination, Beratung und Aufsicht gestalten sich schwierig, da die Vielfalt der Instanzen groß ist und es häufige Kompetenzüberschneidungen gibt (z.B. gleichzeitige Mitgliedschaft in Dorf- und Blockpanchayats).

Die schwer zu überwindende hierarchische Struktur der Verwaltung in Indien macht in den ländlichen Verwaltungsgremien deutlich, daß auch die der Entwicklung zugedachten Gelder immer wieder der Besitzerschicht zugute kommen und nicht den Kleinbauern und Landarbeitern, die 80 % der Landbevölkerung bilden. "Community Development" und "Local Self-Government" bleiben Programme zur Förderung der ländlichen Führungsschicht, wenn nicht der übersteigerte Bürokratismus zugunsten stärkerer Politisierung und Befähigung zur Eigenverantwortlichkeit der Menschen auf dem Lande zum Schwinden gebracht wird. Dies aber ist nicht eine Frage der Organisation, sondern eine Frage der Ideologie.

Anmerkungen

- (1) Z.B.: In S von Andhra Pradesh und in Tamil Nadu gehören zu einer Großgemeinde häufig ein oder mehrere Dutzend hamlets, wobei die Zahl ihrer Bewohner die der Kasba um ein Vielfaches übertrifft.
- (2) Ausschachten von Bewässerungsgräben und Trinkwasserbrunnen, Anlage und Reparatur von Tankas usw.
- (3) Vgl. Zahlenmaterial Census of India, 1971.
- (4) Der Begriff "Großgrundbesitzer" ist relativ. In einem Land mit vorherrschendem Kleinbesitz - die Durchschnittsgröße des Grundeigentums liegt bei ca. 2 ha! - sind dazu schon Landeigentümer mit über 20 ha zu rechnen.
- (5) Z.B. die Jats im Punjab, die Reddies in Andhra Pradesh, die Lingayats in Mysore, die Vellalas in Tamil Nadu.
- (6) Jajman = derjenige, dem die Dienstleistungen zu erbringen sind. Kamin = derjenige, der Dienste verrichtet.
- (7) S.u. 3.2.ff.
- (8) Unberührbare haben ein eigenes Dienstleistungssystem ausgebaut, da sie von höheren Kasten nicht bedient werden.
- (9) Vgl. Government of India, Ministry of Law, Report ..., Delhi 1962, S. 7, wo auf Rig Veda X, 62-II Kherassara Jatakas Bd. I, S. 354, verwiesen wird.
- (10) Berichte über traditionelle Panchayats in: Government of India, Planning Commission, Some successful Panchayats, Delhi 1961, S. 7 (Bihar), S. 44 (Madhya Pradesh), S. 155 (Gujarat).
- (12) Allerdings darf man dies m.E. nicht nur negativ sehen; denn eine wichtige Aufgabe des Dorfrates war ja, Steuerabgaben festzulegen. Und zur Steuerveranlagung gehört ein gewisser Überblick über Besitzverhältnisse.
- (13) Zwischen Sarkars und Dörfern gab es auch teilweise noch Polizeibezirke (Thanas).
- (14) Cheukidari sind Dorfpolizisten, die aus dem durch den Panchayat eingetriebenen Steuerfundus bezahlt werden sollten.
- (15) Balvantray Mehta war der Leiter der von der Zentralregierung einberufenen Untersuchungskommission.
- (16) to advise = raten, empfehlen, ermahnen.

Empfehlenswerte und greifbare Literatur

B l e n c k , Jürgen, D.Bronger, H.Uhlig (Hrsg.) Fischer
Länderkunde: Südasien. Fischer-Handbücher 6121, Frankfurt/M.,
Fischer-Taschenbuchverlag 1977.

F a u l w e t t e r , H., Gandhis Vision der ökonomischen
Entwicklung Indiens und die heutige Wirklichkeit, in:
Mitteilungen d. Instituts f. Orientforschung 16, 1970, 400 ff.

H a f n e r , A., J. Heidrich usw., Studien zum Kampf um den
sozialen Fortschritt in Indien. Berlin 1975.

H e i d r i c h , Joachim, Zur Entwicklung der indischen
Dorfgemeinschaft, in: Agrarethnographie. Vorträge der Berliner
Tagung v. 29.Sept. bis 1.Okt. 1955, S. 214-222. Veröffent-
lichungen d. Inst. f. dtsh. Volkskunde, 13. Berlin: Akademie-
Verl. 1957.

R u b e n , Walter, Das indische Dorf in Sklavenhalter-
gesellschaft und Feudalismus, in: Agrarethnographie 1957,
113-124.

- - , und J. Heidrich (Hrsg.), Die ökonomische und soziale
Entwicklung Indiens, Berlin: Akademie-Verl. 1959 u. 1961
(Sowj. Beiträge zur ind. Geschichte, 2 Bde.).

Dienst für das hungernde Indien

- I. Dienst durch wen? Hier wird Dienst von seiten der Christen erwartet. Selbstverständlich dienen die nichtchristlichen Inder dem hungernden Indien. Wir haben hier jedoch zu untersuchen, wie die Christen kollektiv dem hungernden Indien dienen können. Der Dienst des einzelnen Christen ist keineswegs aufgehoben; an dieser Stelle aber wollen wir sehen, wie die christliche Kirche als Ganzes dem hungrigen Indien einen Dienst erweisen kann.
- II. Nach dem Neuen Testament hat "Dienst" hauptsächlich zwei Bedeutungen:
1. das Predigen des Evangeliums
(z. B. Apg. 1, 17 + 25; 20, 24; Römer 11, 13; Apg. 6, 4; 2, 19; 1. Kor. 16, 15; 2. Kor. 6, 3 etc.)
 2. Beistand oder Versorgung mit Lebensnotwendigkeiten
(Luk. 10, 4; 2. Tim. 4, 2; Hebr. 1, 14 etc.
Apg. 6, 1; 11, 29; 2. Kor. 8, 4; 9, 1 etc.)
- III. Was bedeutet "hungerndes Indien"? Es bedeutet, zumindest hier, sowohl geistlichen als auch physischen Hunger. Und Indien hungert in der Tat geistlich und physisch.
- Da im Neuen Testament "Dienst" sowohl die Bedeutung "Predigen des Evangeliums" als auch "Versorgung mit Lebensnotwendigkeiten" hat, müssen wir Christen das Evangelium predigen, um gründlich den geistlichen Hunger Indiens zu stillen, und ebenso müssen wir das physisch hungrige Indien mit den Notwendigkeiten des Lebens versorgen.
- Es gibt hier nicht die Frage eines Entweder-Oder, sondern beides muß Hand in Hand gehen. Beide Aspekte des Dienstes sind in Indien gefordert.
- IV. Wenn wir uns mit dem ersten Aspekt des Dienstes befassen, müssen wir gleich am Anfang zugeben, daß der Dienst, das Evangelium zu predigen, zum Teil erfüllt und zum Teil nicht erfüllt wird.

Es ist wahr, daß seit dem ersten Jahrhundert unseres christ-

lichen Zeitalters die frohe Botschaft verkündigt wird, zumindest in einigen Teilen Indiens. Und in diesem Jahrhundert sind wir Christen über ganz Indien verstreut. Wir sind auch froh darüber, daß die Zahl der Christen trotz vieler Prüfungen und Versuchungen ständig wächst.

Wenn wir aber kritisch gegen uns selbst sind, dann fallen uns folgende Mängel auf:

1. In den meisten Teilen Indiens sind nur die unteren Kasten oder Familien Christen geworden, und die große Zahl der hohen Kasten steht außerhalb des kirchlichen Bereiches.
2. Mit einigen Ausnahmen stehen die indischen Christen den hohen Kasten beinahe gleichgültig gegenüber.
3. Mit wenigen Ausnahmen sind die meisten Christen in einer Mauer von Denominationalismus und Individualismus gebunden und begrenzen die universale Botschaft auf einen sich nach ziemlich westlichem Muster entwickelnden Nationalismus des 16. Jahrhunderts.

Mit diesen Mängeln vor Augen haben wir Christen mit neuem Anlauf allen Menschen das Evangelium zu verkündigen. Das muß natürlich von den Indern selbst ausgehen. Wir müssen alles für eine wachsende Gemeinschaft der verschiedenen christlichen Kirchen in Indien tun und uns nach Möglichkeit um eine einheitliche Kirche und eine bessere Evangelisation bemühen. Weiterhin müssen wir darauf achten, daß die Art und Weise und die Formen unseres Predigens nicht einfach unsere subjektiven und selbstgefälligen Gedankenmodelle wiedergeben, sondern daß sie wirklich ^{der} objektive und positive Ausdruck der Verwirklichung des Auftrages unseres Herrn Jesus Christus sind, wie Matthäus es in seinem Evangelium im 19. Vers des 28. Kapitels schreibt.

- V. Wir wollen uns nun mit dem zweiten Aspekt des Dienstes befassen, nämlich der Versorgung mit den Notwendigkeiten des Lebens.

Wenn wir uns prüfen, stellen wir fest, daß wir in einem bestimmten Maß diesen Aspekt des Dienstes zu erfüllen versucht

haben. Verschiedene Kirchen haben z. B. gute Hospitäler, Heime für Leprakranke, Blindenschulen, Zimmermannslehrwerkstätten, Armen- und Waisenanstalten usw. eingerichtet. Andererseits müssen wir aber zugeben, daß es die oben erwähnten Heime, Institutionen und medizinischen Einrichtungen nur sporadisch gibt. Man hat den Eindruck, daß solche Unternehmen dem christlichen Pflichtbewußtsein nur als sekundär erscheinen. Infolgedessen gibt es keinen systematischen Versuch - weder von Kirchen und Missionen außerhalb Indiens noch der einheimischen Christen - diesen zweiten Aspekt des Dienstes, nämlich den der Versorgung mit den Notwendigkeiten des Lebens, zu verwirklichen.

Lassen Sie uns versuchen, die Möglichkeiten und Gelegenheiten für die Verwirklichung des zweiten Aspektes des Dienstes zu umreißen:

1. Neben theologischen Colleges müssen wir a) Diakonenschulen für Studenten und b) Diakonissenschulen für Studentinnen einrichten.

Wenn wir mehr über die Arbeit der Diakone und Diakonissen erfahren möchten, werden Kirchen und Missionen in Europa und Amerika uns dazu verhelfen. Es gibt sogar schon Schulen für Diakone und Diakonissen in einigen jüngeren Kirchen wie Indonesien usw.

Wir wollen Partner-Kirchen und Missionsleitungen darum bitten, systematisch die Einrichtung von Diakonen- und Diakonissenschulen zu unternehmen, damit jüngere Männer und Frauen ausgebildet werden können, um Menschen auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Situationen zu dienen. Wir müssen zugeben, daß unsere theologische Ausbildung es uns nur gestattet, bestimmten Gruppen aus der grossen Menge der Männer und Frauen zu dienen. Sicherlich erfüllt die theologische Ausbildung ihre Aufgabe und wird dies auch in Zukunft tun. Aber die Pastoren in den Gemeinden brauchen Diakone und Diakonissen, um den Menschen in einer vielschichtigen Gesellschaft von heute zu dienen und zu helfen. Der Katechet kann dem Pastor nicht helfen, weil er auch nur eine theoretische Ausbildung hat.

2. Wir wissen, daß wir nicht genügend Krankenhäuser im Verhältnis zur wachsenden Bevölkerung Indiens haben. Wir brauchen die Hilfe der Kirchen und Missionen von außerhalb, um gute Krankenhäuser in verschiedenen Teilen Indiens und besonders in ländlichen Gebieten einzurichten.
3. Wir sind froh darüber, daß die indische Regierung in zunehmendem Maße die Ausbildung der Inder fördert, jedoch beobachten wir noch immer Disziplinlosigkeit in Schulen und Colleges und sogar an Universitäten. Wir brauchen daher Theologische Schulen und Colleges mit guter Disziplin, und im Zusammenhang damit brauchen wir ordentliche Wohnheime, ebenfalls mit guter Disziplin.
4. Es ist wahr, daß wir auch manchmal zeitlich begrenzte Hilfsprogramme für Indien brauchen. Aber alle ausländischen Missionsgesellschaften sollten merken, daß zeitweilige Hilfsprogramme viel Kritik von seiten der Nichtchristen hervorrufen. Wir brauchen daher dauerhafte Hilfsprogramme verschiedener Art.
Wir brauchen Heime für Arme und Waisen, Witwenheime, Altersheime. Man sollte systematisch darangehen, solche Heime und Einrichtungen zu schaffen. Selbstverständlich kann an jede dieser Institutionen etwas manuelle Arbeit angeschlossen werden.

- VI. 1. Dauerhafte Unterstützungsarbeit wird niemals Kritik nach sich ziehen, sondern Indien wird solche Hilfen begrüßen. Wir wollen uns ins Gedächtnis rufen, was Swami Vivekananda auf der Konferenz des Parlaments der Weltreligionen im Jahre 1893 in Chicago gesagt hat: "Sie (die Inder) bitten uns um Brot, aber wir geben ihnen Steine. Es ist eine Beleidigung für ein hungerndes Volk, ihm Religion anzubieten; es ist eine Beleidigung für einen hungernden Menschen, ihm Metaphysik zu lehren. Warum versuchen Sie nicht, ihre Körper vor dem Hungertod zu retten?" (s. "Hinduism through the Ages" v. D. S. Sarma, Bharatiya Vidya Bhavan, 1. Ausg., Bombay 1956, SS. 155 - 156).

Nach Swami Vivekananda ist das schreiende Elend im Osten

kein Verlangen nach Religion, sondern nach Brot. Das war der Grund dafür, daß er die Christen Amerikas, die so eifrig Missionare zur Rettung der Seelen aussandten, fragte: "Warum versucht ihr nicht, ihre Körper vor dem Hungertod zu retten?".

Natürlich sind wir Christen nicht dazu da, mit dem Predigen aufzuhören; andererseits mögen die Kritiken der Inder uns an unser Versagen bei der Erfüllung der christlichen Pflichten erinnern.

2. a) Wenden wir uns der Kritik Radha Krishnans zu:

"Es ist nicht leicht zu erkennen, daß das Hauptanliegen des Christentums die Bejahung der Welt und des Lebens und daß die Verneinung der Welt und des Lebens nur ein gelegentlicher oder am Rande unterlaufener Irrtum ist (s. "Eastern Religion and Western thought, S. 73).

Hier begegnet Radha Krishnan einer Herausforderung der Christen, daß die hinduistische Auffassung die Welt und das Leben bejaht. Radha Krishnan verfolgte die Geschichte der christlichen Kirche von ihrem frühen Stadium bis zum heutigen Tage, er wandte sich sogar biblischen Untersuchungen zu und kam zu der Schlußfolgerung, daß er tatsächlich nicht überzeugt sei, daß das Hauptanliegen des Christentums welt- und lebensbejahend und daß Welt- und Lebensverneinung lediglich ein zufälliger oder am Rande unterlaufener Irrtum ist. So wie er die Dinge sieht, hat die Kirche nicht genügend Sozialarbeit getan, zumindest nicht an den Indern. Nach seiner Studie verleugnet das Christentum das Leben auf der Erde bzw. hat eine negative Einstellung zum Leben.

Es ist richtig, daß uns diese geistreiche Bemerkung Radha Krishnans nicht überzeugen kann, doch haben wir Christen uns selber zu prüfen, wo unsere Versäumnisse und unser Versagen liegen und wie wir der Herausforderung unserer indischen Brüder und Schwestern begegnen, die nicht zur christlichen Kirche gehören.

b) Wir wollen noch eine weitere Kritik Radha Krishnans betrachten:

"Viele soziale Idealisten, in deren Herzen ein ehrlicher Glaube an den Dienst für die Menschheit brennt, wenden sich von der christlichen Kirche wegen ihrer asketischen Tradition ab." (a. a. O. S. 72)

Laut Radha Krishnan hat das Christentum so viel asketische Tradition, daß jemand, dem es wirklich um sozialen Dienst und um den Dienst an der Menschheit geht, keinerlei Antrieb von der christlichen Kirche erhält.

Diese Bemerkung Radha Krishnans unterstreicht ganz deutlich, warum in Europa die Arbeiter-Klasse die Kirche verlassen hat: wegen ihrer asketischen Tradition und ihrer orthodoxen und engherzigen Handlungsweise, wo es um menschliche Not ging.

Wir mögen dieser Bemerkung nicht zustimmen; trotzdem kann sie uns eine Hilfe sein, uns selbst zu prüfen und zu versuchen, der Herausforderung menschlicher Nöte in heutiger Zeit zu begegnen.

VII. Abschließend können wir sagen, daß, obgleich wir den geistlichen Hunger Indiens durch das Predigen des Evangeliums zu stillen haben, wir trotzdem kühne und neue Schritte unternehmen müssen, um dem physischen Hunger der Inder zu begegnen, indem wir sie mit den Notwendigkeiten des Lebens versorgen.

Prof. Saban Surin, Luth. Theol. College,
Ranchi, Bihar, India

+ am 4. 10. 1968

4. V Kl 5 anzulieben

Verantwortung und Hoffnung.

Kein "politisches Buch"¹...eine geistige und theologische Auseinandersetzung" hatte Otto Waack geliefert, als 1973 der Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg seine Habilitationsschrift annahm.

In sechs großen Kapiteln stellt der Verfasser die Probleme im Denken und Handeln Nehrus dar und analysiert sie. Vier (vom Umfang her) kleinere Kapitel sind der theologischen Auseinandersetzung gewidmet und begründen Waacks These, daß (speziell Nehrus) säkularer Humanismus und christlicher Glaube sich gegenseitig "etwas zu sagen haben", daß sie sich "wechselseitig herausfordern zu Antworten und neuen Fragen" - so übersetzt Waack seinen Untertitel "korrelative Relevanz".

Nehrus Denken und Handeln ist geschichtsbewußt. So kann Waack im Sinne Nehrus "Verantwortung als Verstehen der Vergangenheit" definieren. Weil Nehru Geschichte als dynamisches Geschehen auffaßt, das begreifbaren Gesetzen unterliegt, ist er bemüht, diese Gesetze und die in ihnen wirkenden Kräfte zu erkennen und zu verstehen. Er kennt aber - im Gegensatz etwa zu Marx - kein Prinzip oder einheitliches Gesetz, das die Geschichte letztendlich erklärt. Für ihn spielen Persönlichkeiten auch eine Rolle, wie die "unpersönlichen Kräfte,...die das Geschick von Nationen und Völkern gestalten". "Wir alle mhen in größerem oder kleinerem Maße Geschichte. Letztlich ist die Geschichte eine Art Resultante wäler Millionen von Menschenleben:::". Die Geschichte nach Nehrus Auffassung ist aber auch Resultante der verschiedenen anderen Geschichtskräfte. Für ihn ist Geschichte nie fertig und eindeutig. So hat z. B. der Imperialismus nicht nur Zerstörung über Indien gebracht sondern auch Dynamik und Wissenschaft des Westens dorthin geführt. Auch die "bösen Kräfte" können einige positive Wirkungen hervorrufen. Ebenso bergen im Grunde "gute Kräfte" der Geschichte (wie beispielsweise "Befreiung") Gefahren in sich, auf die es zu achten gilt, damit sie nicht ihr Gegenteil bewirken (neue Knechtschaft).

Verantwortung bedeutet für Nehru auch "Auseinandersetzung mit der Gegenwart". Er war sich dessen bewußt, daß seine Zeit Mitte des 20. Jahrhunderts dynamischer als je eine verlief und von Katastrophen bis dahin unbekanntem Ausmaßes bedroht war. Dieses Bewußtsein forderte ihn heraus, sich d i e s e r Welt zu stellen, wie sie sich ihm darstellte und in der Auseinandersetzung neue Orientierung zu gewinnen.

Besonders interessiert uns Nehrus Verständnis von Sozialismus und sein Verhältnis zu ihm. Während Liberalismus und Demokratie geistige und politische Freiheit brachten, versagten sie auf wirtschaftlichem Gebiet. Freiheit und Gleichheit können ohne soziale Gerechtigkeit nicht verwirklicht werden. Haupthindernis für diese Gerechtigkeit aber ist der Kapitalismus. "Im Sozialismus sieht Nehru den einzigen Weg, auf dem die drückende Last der wirtschaftlichen Not den großen Massen abgenommen werden kann." Schon 1936 hatte sich Nehru in einem Aufsatz mit dem Sozialismus beschäftigt. Er schrieb: "Um der Armut, der Arbeitslosigkeit und der Degradierung und Unterwerfung des indischen Volkes ein Ende zu machen, sehe ich keinen anderen Weg als den des Sozialismus". Es geht ihm keineswegs um einen utopischen Sozialismus (den er gekannt hat!) sondern, mit einem heutigen Schlagwort zu reden, um einen real existierenden. Er ist allerdings nie Marxist. Der Klassenkampf ist für ihn nicht der Antrieb der Geschichte, vielleicht nicht einmal der wichtigste. Aber des Aufbau des Sozialismus in der Sowjetunion hat ihn immer beschäftigt und auch beeinflusst.

Trotz seiner vernichtenden Kritik der Religion sieht Nehru in Menschen wie Buddha, Jesus und Mohammed geschichtsmächtige Kräfte, die das Recht des Armen gegen den Reichen, des Neuen gegen das Alte, des Menschen gegen die Religion durchzusetzen suchten. Letztendlich hält sich Nehru mit dem Urteil über den Wahrheitsgehalt der Religion zurück als einer Sache, von der er nichts versteht.

Als unabdingbare Voraussetzung für Verantwortung gilt Nehru die Freiheit, und "Verantwortungslosigkeit ist nichts anderes als ein Mangel an Freiheit". Welches sind die Merkmale der Freiheit?

- Freiheit ist niemals ein Geschenk anderer Menschen oder Nationen.
- Freiheit schließt immer ein Wagnis mit ein.
- Wer wirklich Freiheit will, muß sich immer den Bereichen des Lebens zuwenden, in denen sie am wenigsten zu finden oder am meisten bedroht ist.

Politische und wirtschaftliche Freiheit, so wichtig sie sind, bilden für Nehru doch nur Voraussetzungen einer größeren, der "sozialen Freiheit", die "Freiheit des Lebens der Menschen in Gemeinschaft" ist - so Waack.

Nach der Unabhängigkeit Indiens im Jahre 1947 konnten und mußten sich Nehrus Leitbilder bewähren. Die Strukturen und Institutionen einer dynamischen, verantwortlichen Gesellschaft, wie sie Nehru er-

hofft und erkämpft hatte, mußten in die politische und verfassungsrechtliche Praxis des freien Indien überführt werden. Dreierlei war klar: das neue Indien mußte ein säkularer Staat sein; das neue Indien mußte dem ungeteilten Frieden der ganzen Welt verpflichtet sein; das neue Indien mußte dem "Socialist Pattern of Society" entsprechen (was ebenso wie das schon vor dem 2. Weltkrieg benutzte "Socialist Structure of Society" mit "sozialistische Gesellschaftsform" übersetzt werden kann).

Anhand der Planwirtschaft und des "Community Development Programme" zeigt Waack, was "Socialist Pattern of Society" praktisch bedeutet. Mit den Fünfjahrplänen und dem "Gemeinschaftsentwicklungsprogramm" sollte der Sozialismus für alle aufgebaut werden. Unter Aufnahme der sowjetischen Erfahrungen, aber mit parlamentarischer Demokratie statt Diktatur des Proletariats wollte Nehru den neuen Menschentyp schaffen und mit ihm die neue Gesellschaft bauen. Daß Sozialismus für Indien mehr und mehr zur hohlen Phrase wurde, liegt sicher nicht daran, daß Indien nicht den sowjetischen Weg beschritten hat; 1917 ist nicht 1947, Rußland nicht Indien, die Oktoberrevolution nicht Unabhängigkeit von Jahrhundertelanger Kolonialherrschaft. Waack kommt zu dem Schluß, daß Nehru "im Glauben und in der Hoffnung auf einen neuen und besseren Menschen" plante und handelte. Aber die errungene politische Freiheit zerstörte die Solidarität des um seine Freiheit kämpfenden Volkes und schuf neue Bedingungen, die nun gerade nicht zu einer besseren Gesellschaftsordnung und zu einem neuen Menschen führten, wie besonders die letzten Jahre zeigen (dies soll nicht den ungeheuren Fortschritt leugnen, der das heutige vom kolonialen Indien trennt).

Wie steht es nun um die "korrelative Relevanz"? Es geht Waack nicht um eine christliche Antwort, die auf die Fragen des Nehru'schen säkularen Humanismus zu geben wäre. Ihm geht es um mehr: um wechselseitige Herausforderung und Verantwortung.

Trotz aller Einschränkungen über den Erfolg der Nehru'schen Politik stellt Waack fest, daß Nehru sein "säkulare(r) Humanismus eine schöpferische Kraft von eminenter Bedeutung ist". Nehru stellt sich offenen Fragen, die auch Fragen christlicher Theologie sind - ohne sie immer beantworten zu wollen. Er beschuldigt die Religionen (dabei leider auch mit gewissem Recht die christliche Kirche) der Antwort- und Verantwortungslosigkeit gegenüber den Fragen unserer Zeit.

Vom säkularen Humanismus erwartet Waack, daß er in Konsequenz seiner

seiner eigenen Fragestellung auch nach "dem Anteil des christlichen Glaubens an der Bildung eines säkularen Weltverständnisses" fragt und sich herausfordern läßt "durch Überzeugungen, die sich auf Wahrheitsbegegnung gründen". Seine "Frage nach dem Sinn und Ziel der Geschichte" beantwortet der säkulare Humanismus mit: "Hoffnung und Glaube". Eben diese Antwort sehen wir in dem konkreten Geschichtsereignis Jesus von Nazareth gegeben; hier ist doch Religion als "Weltverneinung und ausschließliche Jenseitsorientierung" überwunden und christlicher Glaube ernstzunehmender Partner für den säkularen Humanismus.

Waack zeichnet kein Idealbild eines Geschichtsheros Nehru. Er weist auf dessen schwerwiegende politische Fehlentscheidungen dort (hin), wo er aus seinem säkularen Denken ausbrach".

Als wesentlichen Unterschied zwischen christlichem Glauben und säkularem Humanismus, die beide "Antwort auf einen Anruf und...Wagnis der Verantwortung" sind, nennt Waack einerseits die "Antwort auf den Anruf der unbestimmten Möglichkeiten der offenen Zukunft", andererseits "Antwort auf einen Anruf durch ein ganz bestimmtes Ereignis in der Geschichte". Vor wem ist der Mensch verantwortlich? Nehru sagt: vor der Geschichte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es fragt sich, wie weit asiatischer Säkularismus überhaupt fähig ist, sich vom zyklischen Verständnis der Geschichte zu lösen und die Einmaligkeit menschlichen Lebens und der Menschheitsgeschichte zu erkennen und anzuerkennen. Vor einer Geschichte, die nur ein immerwährender Ablauf letztendlich gleichbleibender Ereignisse ist, gibt es keine Verantwortung.

Nehru sieht den Menschen in einem "Feld dynamischer Koordination. Im Schnittpunkt der Linie Glaube - Vernunft und der Linie Individuum - Gemeinschaft" (Waack). Hier findet sein verantwortliches Denken und Handeln statt. Ähnliches findet der Verfasser bei Bonhoeffer und Gogarten. Bei ihnen wird Jesus Christus als der schlechthin Verantwortliche zum Ursprung aller Verantwortung für die von Gott geliebte Welt. Waack schließt sein Buch mit einer "richtungweisenden Antwort eines indischen Christen" (M. M. Thomas): "Die Christen müssen...sich auf den geistigen Kampf mit ihren Nachbarn der anderen Glaubensbekenntnisse einlassen, die um seine Rettung ringen, die überfließendes Leben und Versöhnung ist. Gerade in diesem Prozeß wird eine eingeborene asiatische Christenheit geboren werden, die im modernen Asien zuhause ist, und die imstande ist, die Botschaft des Evangeliums den modernen

Asiaten mitzuteilen."

Dieses Buch ist wichtig für Theologen, die sich mit indischer Theologie und den indischen Partnerkirchen befassen. Es ist wichtig für Theologen, die im Gespräch mit Marxisten, Humanisten und anderen bewußten A-Religiösen stehen. Es scheint mir wichtig vor allem für die indischen Theologen, die ja z. T. immer noch mit ihren Kirchen im (selbstgewählten oder von der Mission überkommenen) Getto leben - ob es wohl eine englische Übersetzung gibt? Nur wenige werden sich diese aufwendige Lektüre leisten können - aber vielleicht lassen sich einige anregen, (wieder) Nehru selbst zu lesen - vor Jahren ist einiges bei uns erschienen.

¹ Otto WAACK: ~~Samkhaminixkähkik~~ Verantwortung und Hoffnung.
Jawaharlal Nehrus säkularer Humanismus und der christliche Glaube.
Ein Problem korrelativer Relevanz.
Missionswissenschaftliche Forschungen ~~xxxxix~~ Band 11,
Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1976, 328 Seiten

Ernst-Gottfried Buntrock

Indien
Kirche

Das Kastenwesen - auch Problem der Kirche

Erklärung der Generalversammlung der Indischen Bischofskonferenz

In den vergangenen Monaten ist das Bewußtsein für das Problem der Kasten im Land gewachsen als Ergebnis der Flut der vielberedeten Rück-Bekehrungen und der Unruhen in Deoli, Sadhapur und anderen Städten. Die Katholische Bischofskonferenz von Indien hat auf ihrer Generalversammlung in Tiruchirapalli im Januar 1982 die Frage der Kasten behandelt und auch ihre verderbliche Wirkung in der Gesellschaft in allgemeinen wie auch innerhalb der Kirche.

An der Schwelle zur Unabhängigkeit veröffentlichte das Volk von Indien seine Charta der Menschenrechte, die in die Verfassung von Indien aufgenommen wurde, und verpflichtete sich mutig, für Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit und Gerechtigkeit für alle zu arbeiten - ohne Diskriminierung durch Kaste oder Glaubensbekenntnis. In voller Harmonie mit diesem nationalen Ziel hat die Kirche mit dem Problem der Kaste gerungen, indem sie besondere Aufmerksamkeit auf die unteren Klassen richtete und versuchte, deren tragische Lebensbedingungen zu verbessern und ihre menschliche Würde wiederherzustellen. Die Entschlüsse des All-Indischen Seminars und periodische Erklärungen der CBCI haben immer wieder die Übel des Kastenwesens beklagt. Die National-Konferenz Christlicher Führer, die im Juni 1978 von der CBCI in Bangalore veranstaltet wurde, die Katholische Union Indiens (jetziger Name: All-Indische Katholische Union) und der Nationale Christenrat von Indien richteten in besonderer Weise ihre Aufmerksamkeit auf die Notlage der Christen, deren Kasten-Herkunft festgehalten ist.

Trotz all dieser Anstrengungen bleibt noch viel zu tun, innerhalb der Kirche und außerhalb, insbesondere in der Ausrottung dessen, was als "Kasten-Mentalität" bekannt ist, die häufig ihren Ausdruck in eindeutig unchristlichen Aktionen findet und darüber hinaus in einigen Bereichen die Sphäre der religiösen Praxis infiziert. Die aus der "Kasten-Mentalität" erwachsenden Spannungen sind nicht beschränkt auf die Unterdrückung der niederen Kaste durch die höhere, sondern sie finden sich auch in den Kasten selbst.

Wir erklären kategorisch, daß die Kaste mit ihren zwangsläufigen Wirkungen der Diskriminierung und "Kasten-Mentalität" im Christentum keinen Platz hat. In der Tat ist sie eine Verleugung des Christentums, denn sie ist unmenschlich. Gott erschuf

den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis. Er akzeptiert und liebt jedes menschliche Wesen ohne Unterschied. So sehr hat er die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn sandte, Jesus Christus, der ganz Mensch wurde und starb, um alle Menschen zu retten. "Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus ... Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie ..., denn ihr alle seid "einer" in Christus Jesus" (Gal. 3,26-28). Auf diese Weise gebühren jeder Person Menschenwürde und Achtung, und jede Verleugnung dessen ist eine Sünde gegen Gott und den Menschen. Sie ist eine glatte Verleugnung der Vaterschaft Gottes, die in ihrer Konsequenz die Brüderlichkeit der Menschen bedeutungslos macht.

Insbesondere Katholiken sind zum Nachdenken darüber aufgefordert, ob sie sinnvollerweise an der Eucharistie teilnehmen können, ohne Kasten-Vorurteile und ähnliche Traditionen und Empfindungen innerhalb und außerhalb der Kirche zu verwerfen und ernsthaft auszurotten zu versuchen. Es ist untragbar, daß die Kaste ein bestimmender Faktor sein sollte für die Mitgliedschaft in Pastoral- und Pfarrgemeinde-Räten und anderen kirchlichen Vereinigungen; und schlimmer noch - bei kirchlichen Ernennungen und verantwortungsvollen Positionen in religiösen Kongregationen.

Keine der oben erwähnten National-Konferenzen hat konkrete Vorschläge insbesondere für die gemacht, die zu den untersten Klassen gehören, z.B. Beseitigung aller Formen der Trennung, größere Fraternisierung auf sozialem Gebiet usw. Besondere Vorsorge - vielleicht auf prioritärer und garantierter Basis - sollte für sie bei der Zulassung zu Erziehungs-Institutionen getroffen werden, wo man ihnen besondere Aufmerksamkeit schenken sollte, wenn nötig, durch Einrichtung von Hilfs- und Trainings-Klassen.

Caritas India, die bereits Hilfsprojekte für die unteren Klassen verlangt hat, ist aufgerufen, ihre Programme in dieser Hinsicht anzukurbeln, um die Hilflosigkeit zu beseitigen, die aus ökonomischen, sozialen und anderen Ursachen resultiert. In allen Fällen müssen unsere Anstrengungen darauf gerichtet sein, die Haltung der Inferiorität zu beseitigen, unter der sie seit Jahrhunderten leiden, und ihr Bewußtsein stärken, freie Bürger Indiens zu sein.

Insbesondere appellieren wir an die Pfarrer und Ordensoberen, der Förderung von Berufen für das Priestertum und das Ordensleben aus den unteren Klassen nachhaltige Unterstützung zu gewähren.

Wir begrüßen die Anstrengungen der Regierung zur Emanzipation der verzeichneten Kasten. Wir teilen die Sorge der nationalen Führer um den Schutz der "Unberührbaren" und unteren Klassen vor der Art von Gräueltaten, wie sie kürzlich an ihnen an verschiedenen Orten begangen wurden. Wir fordern jedoch von der Zentralregierung und den Staatsregierungen nachhaltig, der fortwährenden Diskriminierung von Christen aus verzeichneten Kasten in Fragen der Reservierung, der Stipendien und der Arbeitsmöglichkeiten ein Ende zu setzen.

Mit Genugtuung beobachten wir unter unseren Hindu-Brüdern die jüngsten Bemühungen, verstärkt für die Integration der Mit-

glieder der verzeichneten Kasten in die Gesellschaft zu arbeiten. Das ist eine religiöse Hauptaufgabe, die wir alle teilen; sie bietet uns ein fruchtbares Feld für interreligiöse Zusammenarbeit. In der Tat reicht die Kirche all den Männern und Frauen guten Willens im Land die Hand, die sich derselben Aufgabe widmen, und deren Zahl wächst. Insbesondere sollte unser Klerus und Ordensvolk, sollten auch unsere diözesanen Hilfswerke bemüht sein, die notwendige Unterstützung zu gewähren, so daß schwächere Teile der Bevölkerung in die Lage versetzt werden, die zahlreichen Vorteile zu nutzen, die das Gesetz für ihre Förderung vorsieht.

Die Frage der Kaste und ihrer zwangsläufig üblen Wirkung ist nicht peripher für die Kirche oder die Gesellschaft insgesamt. Ein Aufschub, sie ins Auge zu fassen - oder manchmal sogar die Weigerung, das zu tun - ist mehr als eine Frage der Menschenrechte. Es ist ein Verrat an der christlichen Berufung. Wir können nicht länger selbstzufrieden zuschauen, während Millionen unserer Brüder und Schwestern die Rechte verweigert werden, die aus ihrer Würde als menschliche Wesen und Kinder Gottes erfließen.

Aus:
Weltkirche 3/82, S. 7f (Quelle: Vidyaajyoti, Journal of
Theological Reflection, Nr. 3 März 1982)

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch

ÖKUMENISCH - MISSIONARISCHES ZENTRUM
der Ev. Kirche der Union und der Ev. Brüder-Unität

- Materialdienst -
- Hg/Rei. -

1017 Berlin, Juli 1975
Georgenkirchstraße 70

Indien
Länderbericht

Ist die Idee des Mahatma tot ?

Indien heute: eine Bestandsaufnahme der Situation im Lande Gandhis

Indien befand sich im Kampf um die Unabhängigkeit. Auflehnung gegen die Gewalt der Kolonialherrscher kostete das Leben Tausender. Täglich wurden neue Todesurteile und Ermordungen bekannt. Freiheit war ein Wort, das in Indien wie Ironie klang.

Die Kolonialherren waren recht geschickt. Sie unterstützten das Raja-System, also die Aufsplitterung in kleine Königreiche. Sie unterstützten auch das Kastensystem, die Aufsplitterung in Gesellschaftsgruppen. "Einigkeit macht stark", und darum mußte sie vermieden werden. So lange jeder gegen jeden kämpfte, waren die Kolonialmächte sicher.

Gandhi, der westlich gebildete Inder aus Afrika, durchblickte sehr schnell diese Politik und er wußte, daß ein armes und nur wenig gebildetes Volk, das uneinig ist, nie eine Chance haben würde, sich gegen Fremdherrscher aufzulehnen. Ihm ging es vor allem um die Vereinigung der Inder.

Gandhi wollte den Menschen helfen zu verstehen, daß es auf jeden einzelnen ankommt. Und darum wanderte er von Süd nach Nord, von Ost nach West, und überall redete er von der Einheit der Menschen, von der Gleichbewertung und Gleichberechtigung. Es spielt keine Rolle, so sagte er, "zu welchem Rajatum (Königreich) ihr gehört! Ihr seid vor allem Inder"! Und er sagte auch: "Es spielt keine Rolle, welcher Kaste ihr angehört. Ihr seid alle von Gott geliebte Menschen." Besonders wichtig erschien es ihm, daß jeder verstand, daß die "Unberührbaren", die nach hinduistischer Lehre nur ein Recht haben, nämlich auf die nächsten Leben zu warten und jetzt zu leiden, daß diese Entrechteten und Geächteten auch "von Gott geliebte Menschen" sind.

Gandhi war sehr deutlich, daß entrechtete Menschen keine guten Mitkämpfer für die Freiheit sind. Gandhi war Politiker, und es ging ihm bei seiner Politik immer wieder um sein Volk und um sein Land. Nicht mit Waffen konnte dieses unterdrückte und uneinige Volk gegen die Fremdherrscher kämpfen. Woher sollten diese Waffen kommen? Wer hätte sie gebraucht? Wäre es nicht viel eher zu einem Bürgerkrieg gekommen, als zu einem Krieg gegen die Fremden? Die Gefahr eines Krieges mit Waffen war viel zu groß. Darum rief Gandhi auf zum "gewaltlosen Widerstand".

Jeder weiß, wie hart es trifft, wenn der Gegner sich nicht wehrt, sondern einfach nicht reagiert, so weiterlebt, als hätte er Befehle, Anordnungen, Argumente und Drohungen gar nicht gehört. Freundlich,

friedlich, seiner täglichen Arbeit nachgehend. Dieses ist aber nur in einer Gruppe möglich, wenn man sich durch Einigkeit stark weiß.

Einigkeit über die Grenzen der kleinen Königreiche hinweg war relativ einfach zu erreichen. Einigkeit über die Grenzen der Kasten hinweg war fast eine Unmöglichkeit. Hier ging es um uralte Religionsgesetze, die man nicht einfach beiseite schieben konnte. Gandhi, selbst Angehöriger der obersten Kaste, solidarisierte sich mit den "Unberührbaren", er nannte sie Kinder Gottes und behauptete, daß sie Menschen waren wie alle anderen. Diese Haltung war denn auch der Grund für die Ermordung Gandhis. Der Mörder Gandhis war ein fanatischer Hindu, der dieser Lehre der Kastenauflösung nicht zustimmen konnte. Gandhi beschwor, so glaubte er, die Rache der Götter auf sein Volk, und darum mußte er beseitigt werden. Heute redet man von Gandhi, dem gewaltlosen Revolutionär, als dem "Mahatma", dem Heiligen. Seiner Lehre ist es letztlich zu verdanken, daß die Inder gemeinsam gegen die Fremdherrscher siegen konnten. Aber was ist aus dieser Einigkeit geworden?

Nur einmal national

Frägt man heute einen Inder, von wo er komme, wird er meistens seinen Bundesstaat nennen, selten aber das Land Indien. Dem Bengalen etwa ist der Punjabi ein Fremder. Rasse, Sprache, Religion und Gesellschaftsordnung sind verschieden.

Nur einmal habe ich es deutlich erlebt, daß ein "indischer Nationalismus" zu spüren war, und nicht der übliche Lokal-Patriotismus, das war, als man im Dezember 1971 Bangladesh von der Herrschaft der Pakistani befreit hatte. Da hatten die "Inder" gesiegt, und jeder war stolz auf sein Land.

Das Kasten-System ist dem Gesetz nach aufgehoben in Indien. Aber lebt man auch nur kurze Zeit in den Dörfern Indiens, erkennt man, daß dieses System nach wie vor existiert. Die Unberührbaren werden heute zwar fast immer Harijans, also Kinder Gottes, genannt, aber sie haben weiterhin keine Rechte - zum Beispiel das Wasser am Dorfbrunnen zu schöpfen.

Harijan zu sein, bedeutet heute, zwar Kind Gottes genannt zu werden, aber trotzdem verachtet zu werden. Nur sehr langsam kann man in den Städten eine Auflösung dieser Trennung erkennen. Das Kastensystem ist eben nicht nur eine äußerliche Gesellschaftsordnung, sondern ein Religions-System und dieses aufzulösen erscheint fast unmöglich.

Zu Gandhis Lebzeiten wurden Ashrams gegründet, Dorfgemeinschaften, in denen Angehörige aller Kasten friedlich zusammen und unabhängig von anderen leben sollten. Gandhi selbst lebte in einem reichen Ashram, in Sevagram in Mittelindien.

Die Sarvodaya-Bewegung versuchte schon vor der Gandhi-Bewegung für die Entrechteten der Gesellschaft zu arbeiten. Den Landlosen sollte Land gegeben werden, für die arme Dorfbevölkerung wurden Schulen gebaut, Tempelgrundstücke sollten den Unberührbaren zur Bearbeitung zur Verfügung gestellt werden.

Nach Gandhis Tod arbeiten seine Anhänger weiter. Das berühmte Gandhi-Institut wurde gegründet und manch andere Arbeit begonnen. Gandhis Idee von der Gleichheit der Menschen lebte weiter, obwohl er ermordet worden war.

Abzugs-Nr. 5708

Besucht man heute Sevagram, das Ashram, in dem Gandhi einst wohnte, so wird man leicht an ein "Freilichtmuseum" erinnert. Die Hütten sind noch in Stil erhalten, wie sie einst von Mahatma gebaut wurden. Man lebt in der Erinnerung und vergißt so leicht die Zukunft. "Hier unter diesem Baum saß der Mahatma und lehrte uns", so sagte uns der Mann, der uns durch Sevagram führte.

Geht von Sevagram heute noch ein Einfluß aus? Gibt es Hilfe für den Menschen heute? Ja, man hat eine Landwirtschaft, da können die Bauern der Umgebung kommen und sich Rat holen. Mit ihnen zusammen arbeiten? Pläne gibt's viele, aber eigentlich geschieht nichts.

Die Jarvodaya-Bewegung versucht auch heute noch Tempelland für die Landlosen zu bekommen und ihnen zu geben. Sogenanntes "Government West Land" (Überflußland der Regierung), wird manchmal für die Unberührbaren zur Verfügung gestellt. So kommt es dann, daß wie in Shanti-Purma sieben Familien aus der Kaste der Unberührbaren ein neues Dorf gründen. Ihnen steht viel Land zur Verfügung und eigentlich müßten diese Menschen glücklich sein. Aber daß sie aus dem Dorf, in dem sie früher lebten, weg mußten, und hier, etwa drei Meilen vom nächsten Dorf entfernt, in einer trostlosen Steinwüste einen Neuanfang wagen mußten, macht sie nicht glücklich.

Keine Schule, kein Strom

In dem alten Dorf hatten sie zwar kein eigenes Land, sie hatten aber ihr Auskommen und laut Gesetz konnten ihre Kinder zur Schule gehen. Hier in ihrem neuen Dorf Shanti-Pram, das übersetzt Friedensdorf heißt, gibt es keine Schule, keinen Kindergarten. Das Dorf hat keinen Stromanschluß. Man ist allein auf sich gestellt.

Das Programm, das sich Rehabilitations-Programm nennt, begnügt sich damit, den Landlosen Land zu geben. Eine Rehabilitation aber bezüglich der gesellschaftlichen Anerkennung und Eingliederung hat nicht stattgefunden.

"Kinder Gottes?" Oder Ausgestoßene, in der Einsamkeit lebende, auf sich selbst gestellte, von der Gnade anderer Abhängige? Die sieben Familien von Shantipuram verstehen nicht, wenn man ihnen sagt, daß die Probleme Indiens auch ihre Probleme sind, denn die Probleme Shantipurams, sind sie denn Indiens Probleme?

Von Ghandigram aus versucht man in einem Dorfprogramm den Unberührbaren zu helfen. Man hilft ihnen Wohnungen für sich zu schaffen. Man baut Brunnen für sie. Es geht ihnen sicher besser als vorher. Aber sind sie deswegen keine Unberührbaren mehr?

Ihre Häuser oder Hütten werden nicht in den Dörfern gebaut, sondern nach wie vor außerhalb der Dörfer. Sie haben auch heute noch nicht das Recht, am Dorfbrunnen Wasser zu schöpfen, darum muß man ja Brunnen für sie bauen. Manchmal dürfen ihre Kinder in die Dorfschule gehen, aber mit den anderen Kindern des Dorfes zusammen spielen dürfen sie auch heute noch nicht.

Gandhis Idee von der Einigkeit der Inder scheint also nicht mehr zu leben? Aufstände der Besitzlosen, Streiks der Industriearbeiter, Waffengebrauch der Polizei, all das gehört heute zum indischen Alltag. Der gewaltlose Widerstand ist Sage geworden. Gandhi ist gescheitert.

Nicht mehr weltabgewandt

Und doch! Wer Indien kennt und Gelegenheit hatte, es während der letzten zehn oder fünfzehn Jahre öfter zu besuchen, muß feststellen, daß fast jedes Dorf heute eine Schule hat. Die Analphabetenzahl sinkt rapide. Die meisten Dörfer haben Anschluß an das Stromnetz. Immer neue Straßen werden gebaut. Zeitungen werden gedruckt und gelesen.

Indien ist nicht mehr der Kontinent der Menschen, die nichts von einer anderen Welt wissen. Unzufriedenheit kann erst im Vergleich mit anderen wachsen. Erst wenn ich weiß, daß ich nicht weniger wert bin als der andere, wage ich es, für mein Recht zu kämpfen. Erst wenn ich weiß, daß der andere durch meine Arbeit verdient, wage ich zu streiken, um dadurch meinen Verdienst zu steigern.

In Indien war die Not vielleicht noch nie so groß, wie sie jetzt ist. Aber in Indien gab es wahrscheinlich auch noch nie so viele Menschen, die bereit sind, mit Verantwortung zu tragen, wie jetzt. Gandhi hat mit seiner Idee nicht erreicht, daß die Inder ein einiges Volk wurden. Aber ganz sicher hat er den Grundstein gelegt für ein gesundes Selbstbewußtsein und für die Bereitschaft, am Aufbau des eigenen Landes mitzuarbeiten.

Nein, Indien ist nicht das Land der "aufstrebenden Nation", aber Indien ist ein Land, dessen Menschen auch von Gott geliebt werden. Und wir, die wir von dieser Liebe Gottes täglich reden, wir dürfen diese Menschen nicht alleine lassen in ihrem Kampf um Gerechtigkeit.

Dorothea H. Friederici

(Aus: "Das Wort in der Welt" - 1974 Nr. 5 - Oktober.)

Abzugs-Nr. 5708

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch

ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHES ZENTRUM 1017 Berlin, September 1978
- Materialdienst - Hg/Sr. Georgenkirchstraße 70

Indien
Kirche

Christen wachen in Indien über Menschenrechte

"Vigil India Movement" - eine Bürgerrechtsbewegung wird aktiv
Von epd-Redakteurin Heidemarie Pandey

Bangalore, 29. August 78 (epd). In einem Dorf in Südindien gelingt es einer Gruppe aktiver junger Leute, Grundstücke zum Häuserbau für 40 landlose Familien zu beschaffen. Die Dorfältesten sehen ihre Autorität gefährdet, ein junger Mann wird niedergeschlagen. Weitere Zusammenstöße folgen. Der Gründer der Gruppe, ein Student der Sozialarbeit, erhält von seinem College abendliches Ausgangsverbot. Die Familie entzieht ihm ihre finanzielle Unterstützung. In einem Brief an Pfarrer M.A. Thomas, Direktor des Ökumenischen Christlichen Zentrums in Bangalore, schreibt er dieser Tage, daß er nunmehr seine Uhr für 350 Rupien verkauft habe.

Das ist ein Beispiel für die Aktivität und Einsatzbereitschaft der "Vigil India Movement", einer indischen Bürgerrechtsbewegung, die vor einem Jahr von Thomas ins Leben gerufen wurde. Der 65jährige, in dessen Institut gegenwärtig die Kommission "Glauben und Kirchenverfassung" des Weltkirchenrates tagt, ist entschlossen, den Rest seines Lebens dem Ausbau dieser "Wächterbewegung" zu widmen, die für eine gerechte und demokratische Gesellschaftsordnung in Indien eintritt. Sie arbeitet unabhängig vom Christlichen Zentrum, das von 23 indischen Kirchen und kirchlichen Organisationen unterstützt wird, ist aber - so Thomas - ein "natürliches Ergebnis" der Anstrengungen dieser Einrichtung auf dem Gebiet der Bewußtseinsbildung.

Das Zentrum wurde vor 15 Jahren auf Betreiben von Thomas gegründet und mit Unterstützung der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe in Bonn aufgebaut. Im Mittelpunkt seiner Tätigkeit stand zunächst die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den indischen Kirchen. Inzwischen hat sich der Schwerpunkt jedoch auf den gesellschaftlich-politischen Bereich verlagert. Durch Ausbildungsprogramme, Seminare, Konferenzen und Veröffentlichungen will das Zentrum den Aufbau einer "säkularen und egalitären Gesellschaft" fördern, Menschen zu sozialem Handeln und zur Beteiligung an Entwicklungsvorhaben motivieren und "neue Formen christlichen Gehorsams" entdecken.

Abz.Nr. 7574

-2-

Der von Indira Gandhi verhängte Notstand war mit diesen Zielen unvereinbar. "Wie kann ein durch Terror eingeschüch- tertes Volk sein Bestes für den Aufbau einer Nation geben?" schrieb Thomas noch vor den Wahlen im März 1977, die die jetzige Janata-Regierung an die Macht brachten. Ohne Bitterkeit, aber mit großer Nüchternheit, spricht er heute vom Verhalten der indischen Kirchen in jener Zeit. Sie hätten darum gewetteifert, Indira Gandhi zu gefallen. Aus Angst um ihren Fortbestand hätten sie zu Grausamkeiten geschwiegen und behaupteten heute, nichts davon gewußt zu haben. Mehr noch: Auch in Zukunft, so glaubt M.A. Thomas, werde die indische Kirche auf Grund ihrer Minderheitssituation unfähig zum Widerstand gegen irgendeine Regierung sein.

Diese Erfahrung gab den Anstoß zur Gründung der "Vigil India Movement", die sich nicht nur an Christen wendet, sondern an alle, die - wie auch immer geartete - Einschränkungen der Menschenrechte nicht hinnehmen wollen. Mehr als 150 junge Männer und Frauen aus verschiedenen Teilen Indiens haben bisher an zweiwöchigen politischen Bildungskursen im Christlichen Zentrum teilgenommen. Sie sind inzwischen auch aktiv geworden. Nach dem Wirbelsturm in Andhra Pradesh versuchten sie, dort den Schwarzhandel mit Lebensmitteln zu unterbinden, in Dehra Dun organisierten sie eine Unterschriftenkampagne gegen Eingriffe der Regierung in die Bürgerrechte. Auf nationaler Ebene beteiligten sie sich an den Protesten gegen die Beibehaltung der Vorbeugehaft.

Pfarrer Thomas strebt eine weltweite "Wächter-Bewegung" an, mit amnesty international vergleichbar, aber mit weiter gestrecktem Tätigkeitsfeld. Sie soll überall auf den Plan treten, wo Mächtige sich auf Kosten von Machtlosen bereichern, wo Menschen diskriminiert und von der Beteiligung an politischen Prozessen ausgeschlossen werden.

(aus: epd ZA Nr. 166 vom 29. August 1978)

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch

ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHES ZENTRUM
- Materialdienst - Hg/Sr.

1017 Berlin, August 1981
Georgenkirchstr. 70

I n d i e n
B e v ö l k e r u n g

Die langen Schatten,
unter denen man lebt.

Kindsein in Indien
- - - - -
von Gabriele Dietrich

Indien ist ein kinderreiches Land. "Kinderreich" klingt auf deutsch fast anrühlich, man denkt ans Sozialamt. Hier in Indien ist die Einstellung wirklich, daß man reich ist an seinen Kindern. Es gibt ja auch kein Sozialamt.

Kinder unter 15 Jahren machen 42 % der indischen Bevölkerung aus. Da sie der Welt der Erwachsenen wehrlos gegenüberstehen, sofern nicht eben diese Erwachsenen sie behüten, erfahren Kinder die Härten der indischen Gesellschaft wie im Vergrößerungsglas. Sie erleben zuerst, was es heißt, unter der sogenannten Armutsgrenze zu leben (was für etwa 60 % der Bevölkerung zutrifft), d.h. das Minimum an Nahrung, Kleidung, Schutz vor Hitze, Staub und Regen sowie dem menschenmordenden, verunreinigten Wasser eben nicht zu haben.

Man muß aber gleichzeitig hinzufügen, daß die Kinder die Hoffnung einer jeden Familie sind, insbesondere die Hoffnung fast aller Frauen. Kinder sind grundsätzlich willkommen. Die Gesichter der müden Arbeiter auf dem Heimweg erhellen sich, wenn meine Tochter ihnen zuwinkt, sie beginnen mit ihr zu spielen. Jeder freut sich an Kindern. Man kann Kinder problemlos überallhin mitnehmen. Sie sind nie lästig. Man hat Geduld mit ihnen. Vielleicht werden sie oft benutzt als Ersatz für anderes, unerreichbares Glück. Vielleicht bürdet man ihnen große Erwartungen auf. Kinder sind so etwas wie der kostbarste Besitz: Besitz, ja, das heißt autoritäre, starke Bindung, aber auch kostbar, und das heißt, jedenfalls am Anfang, auch ziemlich viel goldene Freiheit. Man weiß ja auch, daß man sein Kind jederzeit verlieren kann.

Die größten Probleme indischer Kinder

Das schwierigste Problem indischer Kinder ist zweifellos zunächst das Überleben. Von 1000 Kindern überleben 125 nicht das erste Jahr. Die schwere Gefährdung dauert an bis zum fünften Lebensjahr. 17 % der Bevölkerung sind Kinder unter fünf Jahren, aber 40 % aller Todesfälle stammen aus dieser Altersgruppe. Selbst wenn die Kinder überleben, sind ihre Lebensbedingungen oft katastrophal. Schätzungsweise 12 000 Kinder erblinden jedes Jahr an Vitamin A Mangel. 140 Millionen Kinder unter fünf Jahren haben Symptome von Vitamin A

Mangel. Siebzig Millionen Kinder, d.h. 50 % aller Kinder im Vorschulalter, haben Anämie und andere Erscheinungen von Eisenmangel. Es gibt drei Millionen behinderte Kinder, von denen nur 20 000 Zugang zu einer Schulbildung haben. Die Kinder haben zu wenig zu essen, und was sie haben, wird auch noch wieder durch Würmer und Parasiten im eigenen Körper verzehrt. Sie leiden unter ständigen Infektionen. Da es in den meisten Behausungen keine sanitären Anlagen gibt, hocken Kinder auf den Feldern und am Straßenrand, in sich versunken oder in nachbarlichen Klatsch verwickelt und hinterlassen ihr großes Geschäft, meist wässerig, gelb, oft mit Blutspuren.

Sobald die Kinder aus dem sogenannten Größten heraus sind, müssen sie Verantwortung übernehmen. Das nächste Geschwister kommt bestimmt. Jeder muß anpacken. Es gibt keine separate Welt für Kinder. Das hat den großen Vorteil, daß man die Kinder auch nicht so leicht abschieben kann. Sie sind voll ins Erwachsenenleben integriert, wie es in Europa in der vorindustriellen Gesellschaft auch der Fall war. Wenn beide Eltern arbeiten müssen, werden schon die Säuglinge von den Müttern aufs Feld, auf die Baustelle oder in den Steinbruch mitgenommen, damit sie dort gestillt werden können. Mutter knotet ein Tuch zusammen und hängt es als Wiege an einen Baum. Sonne, Wind und Regen muß ein Baby aushalten. Sowie die Kinder aus dem Säuglingsalter heraus sind, sind sie älteren Geschwistern oft ganz überlassen. Kleine Mädchen tragen Brüderchen auf der Hüfte, die nicht wesentlich kleiner sind als sie selbst (kleine Jungen ihre Schwesterchen manchmal auch). Das geht auf Kosten der Schulpflicht der älteren Kinder.

Überhaupt können viele Kinder nicht zur Schule gehen, weil sie arbeiten müssen. Die Ausbeutung von Kinderarbeit spottet jeder Beschreibung. Ende Dezember '78 ging der Skandal eines Unfalls in Shivakasi durch die Zeitungen, bei dem 35 Kinder, meist Mädchen, ertranken. Sie waren im Bus auf dem Wege zu einer weit entfernten Streichholzfabrik, wo sie unter härtesten Bedingungen für ein jeden Mindestlohn unterbietendes Trinkgeld arbeiteten. Der Bus geriet, als er einen brückenlosen Fluß überquerte, in eine Flutwelle. Der Fahrer hinderte die Kinder daran, abzuspringen, weil er sie als Ballast benötigte, um den Bus zu retten. Die Geschichte machte Schlagzeilen, weil sie zufällig am Anfang des Jahres des Kindes stand, aber sie ist nur zu alltäglich. (Die Angaben in diesem Abschnitt stammen aus den indischen Tageszeitungen The Hindu und Indian Express).

Wie fängt die Familie die Probleme auf?

Die Familie in Indien ist, jedenfalls der Intention nach, immer noch die Großfamilie, d.h. drei oder mehr Generationen unter einem Dach oder jedenfalls in Reichweite, daher auch die Nähe von Onkeln und Tanten, Cousins und Cousinen. Obwohl die Bindung der Kinder an die Mutter sehr stark ist, wächst ein Kind normalerweise mit einer Fülle ziemlich naher Bezugspersonen auf. Der Druck der Eltern auf die Kinder ist dabei

geringer als in der Kleinfamilie und auch die Belastung, als die die Eltern die Kinder erfahren. Mit kleinen Kindern ist man zärtlich und zu vielen Späßen aufgelegt. Der Gott Krishna, der den Milchmädchen als Kind Butter stahl und tollkühne Streiche spielte, ist ein Archetyp für das indische Kind (allerdings mehr für das männliche). Sowie die Kinder herumkrabbeln können, hört man immer wieder Erwachsene strahlend vor Stolz sagen: "Er (sie) ist sehr ungezogen!" Erst etwa vom dritten Lebensjahr an werden die Kinder mehr diszipliniert. In vielen Familien der unteren Klassen wird da auch mal kräftig zugeschlagen. Vorher haben die Kinder einen Großteil an Narrenfreiheit und dürfen auch ihre frühkindliche Sexualität ungehindert ausleben, was auf die Persönlichkeit offenbar stabilisierende Auswirkungen hat.

Die Familie bewältigt die ökonomischen Probleme, deren sie nicht wirklich Herr werden kann, indem sie die Kinder so weit wie möglich emotional stabilisiert und ihnen einen Sinn von Sicherheit und Rückhalt vermittelt. Natürlich brechen auch, insbesondere in städtischen Slums, Familien auseinander. Aber das Wunder ist immer wieder, unter wie extremen Bedingungen die Familien zusammenhalten. Das kann auch oft zur großen Belastung werden. Wer ein ältestes Kind ist, hat es oft besonders schwer. Die Kinder müssen für die Altersversorgung der Eltern aufkommen. Die älteren Kinder sind für die jüngeren mitverantwortlich. Seine Geschwister zur Schule zu schicken, seine Schwestern zu verheiraten (mit Mitgift, versteht sich), das sind die langen Schatten, unter denen man lebt. Und wenn Geschwister und Eltern versorgt sind, geht es schon wieder um die Sicherheit der eigenen Kinder und um den eigenen Lebensabend. Es ist fast unmöglich, diesen engen, aber relativ sicheren Horizont der Familie zu durchbrechen. Unabhängige Persönlichkeit ist daher kein Wert, denn es geht um das Überleben des Clans. Wichtig sind kollektive Entscheidungen, individuelle Wünsche fast unmöglich.

Frauen und Kinder

Natürlich sind Frauen und Kinder in einer weitgehend traditionellen Gesellschaft noch viel stärker voneinander abhängig als sie es selbst in der Industriegesellschaft noch sind. Eine alleinstehende Frau ist beinahe undenkbar und hat von vornherein die herrschenden Werte der Gesellschaft gegen sich. Ehe ist selbstverständlich, und der Zweck der Ehe sind Kinder. Es gilt als normal und wünschenswert, binnen einem Jahr nach der Eheschließung das erste Kind zu haben, und zwar auch in solchen sozialen Schichten, wo Geburtenkontrolle zur Verfügung steht. Kinder, insbesondere Söhne, werten den Status der Mutter auf, schon weil sie Sicherheit für die Zukunft versprechen (Töchter heiraten in andere Familien und brauchen dann eine Mitgift, sind also eher eine Belastung). Man kann beinahe verallgemeinernd sagen, daß die vorherrschende Idee von "Frau" mit "Mutter" identisch ist. Oft ist die Bindung des Ehemannes an seine Mutter stärker als die an seine Frau

und die Bindung der Frau an ihre Kinder stärker als die an ihren Mann. Das hat Vor- und Nachteile. Unabhängigkeit als Wert existiert weder für Frauen noch für Kinder. Aber im Rahmen der akzeptierten Abhängigkeiten sind die Positionen der Frauen wie die der Kinder relativ stark. Eine Frau als Mutter hat auch Autorität, und ältere Frauen in Machtpositionen sind durchaus akzeptabel. Kinder werden daher kaum als Konkurrenz zur Mutter empfunden, auch wo es eventuell um Berufstätigkeit oder politischen Einfluß geht. Natürlich wird von den Frauen klaglos Akzeptieren der Doppelbelastung erwartet, aber sie können auch oft auf die Großfamilie zurückfallen. Letzteres gilt auch für die Kinder. Kinderlosigkeit als freiwillige Entscheidung, oder gar Ablehnung von Kindern ist selbst bei radikalen Feministinnen in der Regel nicht anzutreffen. Die Herausgeberinnen einer radikalen Frauenzeitschrift in Delhi baten mich, ich solle unbedingt das Baby mitbringen, wenn ich sie besuchen käme: nicht nur aus Prinzip und aus Verständnis für meine Lage, sondern weil sie wirklich schrecklich gern das Kind sehen wollten. Obgleich dies vermutlich ein Resultat der Unterdrückung von Frauen als selbständiger Persönlichkeit ist, hat es auch sehr befreiende Wirkungen auf Mütter und Kinder. Es hilft beiden Teilen, einander gegenseitig nicht zu behindern. Daß dagegen noch viel getan werden muß, um indischen Männern zu einem ähnlich freien Verhältnis zu ihren Kindern zu verhelfen, daran ist kein Zweifel. Väter spielen durchaus gern mit ihren Kindern, aber ihnen allein ausgeliefert zu sein und wirklich Verantwortung für sie zu übernehmen, davor haben sie Angst.

Junge oder Mädchen

Natürlich wird zwischen Jungen und Mädchen diskriminiert, und zwar nicht zu knapp. Es gibt einen Ausdruck in Tamil: pattachi, "blindes Kind". Diesen Ausdruck benutzt man abwertend für "Mädchen", auch wenn diese ausgezeichnet sehen. Eine ältere Freundin aus einem Slum, selbst Mutter dreier erwachsener Töchter (die, soweit sie können, für sie sorgen), sagte zur Geburt unserer Tochter mitleidig: pavam!, d.h. "armes Ding" oder eigentlich: "Sünde", "Schande", "wie schrecklich". Wieso, wollte ich wissen. "Sie wird mehr leiden müssen", kam die sich selbst erfüllende Prophezie. Mädchen müssen oft härter arbeiten und werden schlechter ernährt als Jungen. Deswegen unterliegen sie auch höherer Kindersterblichkeit. Die Kinder werden auch von früh an strikt geschlechtsspezifisch gekleidet. Als meine Tochter neulich mal eines jener unvermeidlichen, als Geschenk erhaltenen Rüschenkleider anhatte, kam der neunjährige Nachbarnjunge angerannt und rief mit Genugtuung aus: "Na endlich sieht sie mal so aus, wie es sich gehört!"

Merkwürdigerweise gibt es aber auch Ausgleichsmechanismen in dieser Diskriminierung. Oft habe ich in Dörfern beobachtet, daß kleine Mädchen von sieben oder acht Jahren kesser und cleverer sind als gleichaltrige kleinere Jungen. Das kann damit zu tun haben, daß die Mädchen um Anerkennung kämpfen

mußten, während die Jungen verwöhnt und beschützt wurden und sich weniger behaupten mußten. Natürlich werden die Mädchen in der Pubertät dann drastisch in die Schranken gewiesen. Trotzdem haben sie oft eine erstaunlich starke Persönlichkeit. Wenn indische Frauen sich radikalisieren, werden sie oft besonders militant.

Die Freuden indischer Kinder

Trotz der wirtschaftlichen Schwierigkeiten, der Widrigkeiten des Klimas und der damit einhergehenden Krankheiten ist besonders die frühe Kindheit eine Periode, in der Kinder viel Befriedigung erfahren. Sie werden gestillt, wann immer sie hungrig sind, sie wachen, schlafen und spielen, wann immer ihnen danach zumute ist - ganz ohne feste Zeiten. Sie sind im allgemeinen durch keine Windel und durch äußerst wenig Kleidung behindert, sind daher nie naß, wund oder eingengt, können sich frei bewegen und ihren eigenen Körper und den der Mutter genießen. Sie werden auch nicht durch frühes Toilettentraining eingengt. Jeder wischt lachend hinter ihnen her. Sie schlafen nicht allein, sondern mit der Mutter oder anderen Verwandten. Sie haben zwar keine Spielsachen oder jedenfalls sehr wenige, aber sie spielen mit allem, was ihnen in die Finger kommt: Sand, Steine, Kokosnußschalen, Küchengerät, Zweige und Blätter. Sie sind mehr an menschlichen Beziehungen orientiert als an Dingen. Sie freuen sich mehr am Sein als am Haben. Sie brauchen keinen Zoo, denn die Esel, Kühe, Ziegen, Hammel, Hunde, Katzen und Affen laufen überall frei herum, selbst Elefanten sind in Tempeln und auf Baustellen ohne weiteres anzutreffen. Es gibt kein Fernsehen, aber viel Klatsch, zahllose Geschichten und Lieder. Ob sich die Kinder mehr freuen, wenn sie nicht zur Schule zu gehen brauchen oder wenn sie hingehen dürfen, das ist schwer zu sagen. Es gibt ja immer noch 70 % Analphabeten; aber viele der existierenden Schulen sind auch sehr unzulänglich. Hier beginnt die Bürde der indischen Kinder: eine kurze, unbeschwerte Zeit - vorausgesetzt man überlebt sie - dann die Last unfassender Perspektivlosigkeit und des nicht endenwollenden Kampfes ums Überleben. Vielleicht ist es für ein indisches Kind am schwierigsten, sich vorzustellen, daß das Leben auch eine helle Zukunft haben könnte.

Einschränkung

Natürlich habe ich hier nur einen Ausschnitt beschrieben: die Situation der armen Kinder, aber die sind in Indien weit in der Mehrheit. Die anderen Kinder gibt es natürlich auch, die privilegierten, weniger bedrohten, deren Leben mehr durch Haben als durch menschliche Beziehungen bestimmt ist. Es liegt mir fern, die menschlichen Dimensionen im Leben der armen Kinder zu idealisieren. Viele von ihnen werden unter dem Druck des Elends geschlagen und vernachlässigt. Dennoch steckt in dieser menschlichen Dimension ein Potential an Solidarität, die hoffentlich auch mit einer politischen

Zukunftsperspektive zu verbinden sein wird. Vergleicht man die Situation der indischen Kinder mit der der Kinder in Ländern wie China, Vietnam oder auch Cuba, so ist keine Frage, daß - selbst bei ungünstigeren wirtschaftlichen Voraussetzungen in diesen Ländern - die anfangs beschriebene Dimension wirtschaftlichen Elends weitestgehend reduziert ist, ohne deswegen die menschliche Isolierung und oft soziale Verelendung heraufzubeschwören, deren Opfer viele Kinder in den sogenannten "entwickelten" Nationen werden. Die ökonomische und die menschlich-soziale Verelendung der Kinder gleichzeitig zu bekämpfen ist eine der wichtigsten politischen Aufgaben der Zukunft.

- - - - -

(aus: "der Überblick" 4/79)

Christliches Zeugnis
und der Kampf um eine gerechte Gesellschaft in Indien

Einige Diskussionspunkte von Stanley Samartha

1. Die Debatte über Dialog und Mission wird seit vielen Jahren in der Kirche geführt. Es ist noch nicht erwiesen, daß die theoretische Diskussion darüber, ob der Dialog die scharfen Kanten der Mission abschwächen kann oder ob er als neues Werkzeug in der Mission gebraucht werden sollte, für die Kirchen hilfreich ist. Ein theoretisches Verständnis dessen, was diese Termini bedeuten, ist natürlich notwendig. Einen Versuch dazu kann man in den "Leitlinien" sehen, die unlängst vom Zentralkomitee (Jamaika 1979) angenommen wurden. Anstatt die bekannten Punkte zu wiederholen, sollte man die Frage in konkrete Worte kleiden: Was bedeutet christliches Zeugnis in dem Kontext des Kampfes um eine gerechte Gesellschaft, an dem Menschen verschiedenen Glaubens und unterschiedlicher ideologischer Überzeugungen teilnehmen?
2. Sehr oft ist der Ausgangspunkt für diese Diskussion selbst anfechtbar. Sollte man mit der Bibel beginnen, mit der Gemeinschaft, die Gott ins Leben gerufen hat und deren Zeugnis für die Nationen? Oder sollte man mit zeitgemäßer Geschichte beginnen, dem Kampf der Menschen überall für eine gerechte Gesellschaft? Diese Debatte ist nicht nötig. Auch wenn man mit der Bibel beginnt, wird man nicht biblisch. Gerade wenn jemand den heutigen historischen Kontext ernst nimmt, sollte er nicht angeklagt werden, er sei humanistisch. Der wichtigste Punkt ist die Beziehung zwischen biblischen Einsichten und heutigen Nöten. Die Bibel gibt uns kein Modell dafür, wie man als Zeuge in der Gesellschaft von heute leben soll. Aber sie erhellt die gegenwärtige Situation und gibt uns Hinweise, die uns anleiten. Zusammen mit der Autorität der Bibel muß man auch die historischen Erfahrungen der Kirche in Betracht ziehen - die Irrtümer, die sie überliefert, die Lektionen, die sie gelernt und den Beitrag, den sie zum Entstehen einer gerechten Gesellschaft geleistet hat. Zusätzlich dazu sollte die Kirche die Führung durch den Heiligen Geist ernst nehmen, sogar dann, wenn es uns scheint, als ob er uns zu unbekanntem Gebieten und zu neuen Beziehungen mit Nachbarn führt, die einen anderen Glauben und andere ideologische Überzeugungen haben.
3. Eine der historischen Konsequenzen des Dienstes Jesu Christi - sein Leben, Sterben und Auferstehen - ist das Entstehen der Kirche als neue Gemeinschaft. Vielleicht kann das wichtigste Merkmal dieser Gemeinschaft beschrieben werden mit dem Wort Koininía - dem Zusammenkommen um den Tisch des Herrn. In Beziehung dazu steht, daß Kerygma, Diakonia und Martyria lebendig und wichtig werden.

Dr. Samartha, Pfarrer der Kirche von Südindien, ist Direktor des Dialog-Programms des Weltrats der Kirchen/Genf.

Im Verlauf der Geschichte wurde die Kirche zu einer Institution. Sie verband sich mit der Staatsmacht. Der erobernde Christus überschattete den gekreuzigten Messias. Durch ihre Ausbreitung zerschlug die Kirche andere Gemeinschaften. Ihre Mission wurde zur Bedrohung für andere Religionen. Sie trug zur Uneinigkeit unter den Menschen bei anstatt zur Einigkeit. Ohne Zweifel brachte sie Menschen in den verschiedenen Teilen der Welt großen Nutzen, aber viele Menschen fühlen, daß dieser Gewinn zweideutige Konsequenzen für die Gemeinschaften anderer Religionen und Kulturen hat.

4. Auf diesem Hintergrund muß man sich die Kirche und ihr Zeugnis in Indien denken. Die christliche Gemeinde ist zusammengewürfelt aus Menschen der verschiedensten Kasten und Klassen, zum größten Teil aus den Armen und Unterdrückten. Sie ist eine Minorität - ungefähr 16 Mill. bei einer Gesamtbevölkerung von fast 640 Mill. Sie ist eine abhängige Gemeinschaft, und zwar mit einer doppelten Abhängigkeit - einerseits von den reichen und mächtigen Kirchen des Westens und andererseits von der großen Gemeinschaft, nämlich den Hindus, deren guter Willen für ein Zusammenleben in der größeren Gemeinschaft notwendig ist. Trotzdem ist die Kirche in Indien keine Randgemeinschaft. Ihr Beitrag für das Leben der Nation ist größer als es ihre zahlenmäßige Stärke vermuten läßt. Sie kann und sollte eine kreative und kritische Minorität in dem Kampf für eine gerechte Gesellschaft sein, in dem Kampf der die Barrieren der traditionellen Gemeinschaften durchbrechen sollte.

5. Vielleicht ist heute die Zeit gekommen, den Gebrauch des Wortes 'Mission' zu vermeiden. Mission war jahrhundertlang mit dem Kolonialismus verknüpft. Von Menschen anderer Religionsgemeinschaften wird ihre praktische Arbeit in militanten und aggressiven Formen als eine Bedrohung empfunden. Gegenwärtig gibt es vor dem indischen Parlament eine Gesetzesvorlage, die Bekehrungen mittels 'Betrug', 'Gealt' und 'Anreize' verbietet. Diese Vorlage nennt sich 'Gesetz zur Religionsfreiheit, 1978!'

Die Katholische Bischofskonferenz und der NCCI haben gegen diese Gesetzesvorlage protestiert. Dazu muß jedoch bemerkt werden, daß die indische Verfassung jedem Bürger das Recht zuspricht, seine Religion "zu bekennen, zu praktizieren und zu propagieren". Man verdächtigt, daß die vom Ausland finanzierten missionarischen Aktivitäten die anderen Gemeinschaften unterminieren, die einheimischen Religionen und kulturellen Werte ablehnen, die Idee des Weltchristentums beleben und als Träger der westlichen Zivilisation wirken.

Das 'Leitliniendokument', das im Januar 1979 durch das Zentralkomitee angenommen wurde, vermeidet den Gebrauch des Wortes 'Mission'. Dazu heißt es: "Das geschieht nicht, um der christlichen Verantwortung zur Bezeugung von Christus heute zu entgehen, sondern um andere Wege zu sondieren, die die Ziele des christlichen Zeugnisses und Dienstes klarmachen". Der Ausdruck 'Zeugnis' ist besser. Er ist biblischer und umfassender und schließt beides, Worte und Taten, ein. Zeugnis ist die fortdauernde Handlung, in der die christliche Gemeinschaft mit ihren Nachbarn das neue Leben teilt, das sie von Gott in Christus empfangen hat. Einer der Wege, wie das geschehen kann, ist die Teilnahme am Kampf um eine gerechte Gesellschaft.

6. Vielleicht wird im heutigen Indien wie in vielen anderen Entwicklungsländern eine gerechte Gesellschaft, am nötigsten gebraucht; eine Gesellschaft, wo jeder Mann, jede Frau und jedes Kind in Freiheit, Freude, Selbstachtung und Würde leben kann. Die ungerechten Unterschiede zwischen den Reichen und Armen, den oberen und unteren Kasten, den Privilegierten und Nichtprivilegierten müssen beseitigt werden. In dieser Sache kann die Kirche nicht neutral bleiben; sie kann auch nicht die sozialen Aspekte dieses Kampfes negieren, indem sie sich hinter einer falschen Idee von Spiritualität verbirgt. Inmitten von Armut, Ungerechtigkeit und Leiden, das menschliches Leben zerstört, muß die Kirche durch konkrete Aktionen ein Zeuge sein für die Liebe Gottes in Jesus Christus.

Der Kampf um eine gerechte Gesellschaft wird an verschiedenen Punkten durchgeführt, z.B. dort,

- wo Arbeiter für angemessene Löhne und Wohnungen, eine erforderliche Gesundheitsfürsorge und minimale Ausbildungsmöglichkeiten kämpfen;
- wo die sogenannten Unberührbaren (Harijans) und die eingetragenen Kastenangehörigen (Girijans) Gleichheit im Status und die Möglichkeit einer Gemeinschaft suchen;
- wo es innerhalb traditioneller Gemeinschaften, einschließlich der christlichen, neue Bewegungen gibt, die versuchen, die alten Strukturen zu öffnen, um neuen Werten Platz zu machen;
- wo Bemühungen unternommen werden, den 'säkularen' Charakter des Staates in dem Sinne zu bewahren, daß Unparteilichkeit und Offenheit herrschen und die religiösen und säkularen Menschen die Möglichkeit haben, ihren Beitrag zur nationalen Entwicklung zu leisten;
- wo Menschen trotz sichtbarer religiöser oder säkularer Barrieren zur Erreichung menschlicher Werte in der Gesellschaft zusammenarbeiten;
- wo inmitten ökonomischer, sozialer und politischer Arbeit Bemühungen stattfinden, die spirituellen Quellen der Religion wieder zu entdecken, nicht um dem Kampf zu entfliehen, sondern um ein individuelles und gemeinschaftliches Leben zu rechtfertigen.

Jeder dieser Punkte und auch vielleicht noch andere bieten einzelnen Christen, kleinen christlichen Gruppen und der Kirche als Ganzes Möglichkeiten, am Kampf um eine gerechte Gesellschaft teilzunehmen. Sicherlich gibt es Begrenzungen dafür, was eine Minoritätsgemeinschaft unternehmen kann. Christen sollten sich keine übertriebenen Ziele stellen. Aber es gibt immer Möglichkeiten, mit den Nachbarn anderer Glaubensrichtungen und ideologischer Überzeugungen zusammenzuarbeiten. Christen sollten sich nicht aus dem Kampf um die Bildung einer gerechten Gesellschaft heraushalten und sich nicht von ihren Nachbarn isolieren. Es ist möglich, mit säkular oder humanistisch geprägten Partnern zusammenzuarbeiten; Christen aber nehmen an diesem Kampf auf Grund ihrer christlichen Überzeugung teil und erkennen an, daß die in Jesus Christus manifestierte Liebe Gottes in konkrete Aktionen für eine gerechte Gesellschaft umgesetzt werden kann.

7. Das soll nicht bedeuten, daß das christliche Zeugnis im Kampf um eine gerechte Gesellschaft allein auf soziale Aktionen begrenzt ist. Der Kampf um Gerechtigkeit ist ein Teil des christlichen Zeugnisses. Die christliche Kirche sollte nicht auf eine Art

religiöses Rotes Kreuz reduziert werden, das spirituelle Ambulanzen in Unruheherden unterhält. Was die Kirche den Menschen anbieten sollte, sind nicht in erster Linie Mittel für den Lebensunterhalt, sondern einen Glauben, mit dem sie leben können. Die Kirche ist aufgerufen, Salz und Sauerteig zu sein - und diese arbeiten ruhig und sicher, ihre Gegenwart kann unmißverständlich erkannt werden.

Die Kirche muß ein Zeuge sein für die erlösenden Taten Gottes in der Geschichte, indem sie besonders auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus hinweist. Sie hat die Verpflichtung und das Privileg, von dem neuen Leben Zeugnis abzulegen, das sie in Jesus Christus erhalten hat. Solidarität mit dem Nächsten ist wichtig, aber die Kirche als eucharistische Gemeinde bietet eine Gemeinschaft mit Christus und jedem, der eingeschlossen ist, an. Diese Gemeinschaft ist tiefer als menschliche Solidarität. Ohne die Einladung an den Nächsten, an dieser Gemeinschaft teilzuhaben, ist das christliche Zeugnis weniger wert.

8. Wie können ausländische Kirchen der indischen Kirche bei dieser Aufgabe helfen?

Erstens, indem man die Verdächtigungen hinsichtlich eines westlichen Einflusses oder der Kontrolle durch unkritischen und zu umfangreichen Gebrauch von Gold, Ideen und Menschen, die 'helfen' wollen, abbaut. Es sollte der Anschuldigung entgegengetreten werden, daß die Kirche in Indien ein 'westlicher Agent' ist, der andere Religionsgemeinschaften unterminieren und die alte Idee von einem Weltchristentum wieder neu beleben will.

Zweitens, indem man die Christen ermutigt und unterstützt, durch ihren Lebensstil in ihrer speziellen Gemeinde ein Zeugnis für das Evangelium abzulegen. Es muß dazu bemerkt werden, daß die indischen Bürger die Freiheit haben, ihren Glauben zu 'propagieren', nicht aber die Bürger anderer Länder, die sonst Missionsaktivitäten entfalten, die vom Westen finanziert werden.

Drittens, indem man den 'Minoritätskomplex' abbaut und jede Behauptung über Verfolgung zurückweist. Heute gibt es in Indien keine Verfolgung religiöser Minderheiten. Die Kirchen des Westens sollten nicht den Eindruck erwecken, daß sie ihre privilegierte und freie Situation wieder herstellen wollen, die sie während der Kolonialzeit innehatten.

Viertens, indem nachdrücklich festgestellt wird, daß sich die 'Fellowship' aller Kirchen in der ökumenischen Familie über alle geographischen Grenzen hinweg ausdehnt, und daß es immer ein gemeinsames Teilen und gegenseitiges Tragen der Lasten gibt in Christus, und daß der Kampf für eine gerechte Gesellschaft, an dem alle Christen im Namen Jesu Christi teilnehmen sollten, weltweit ist.

(Übersetzung)

Die Teilnahme der christlichen Kirche am Kampf um Entwicklung in Indien

J.W.Gladstone

Die All-Indische Christliche Konsultation über Entwicklung definierte Entwicklung folgendermaßen: "Entwicklung ist die Befreiung der Menschen von den verschiedenen Kräften, die ihre menschliche Existenz einengen und unterdrücken, so daß sie frei sind und zur Erfüllung gelangen. Entwicklung schafft die Möglichkeit zu spontaner Kreativität, indem sie jedem den Zugang zu allen Lebensnotwendigkeiten zusichert einschließlich Wissen und Kultur" (1)

Diese Definition ist für unsere Diskussion über die Frage nach Entwicklung in Indien wichtig. So muß Entwicklung als der universale Drang nach Befreiung und Wachstum zur Erfüllung gesehen werden. "Sie ist fast ein Synonym für Humanismus" (2). Aus diesem Verständnis von Entwicklung kann man zwei Dinge ableiten:

1. Das Problem der Entwicklung kann nicht allein auf materielle Entwicklung begrenzt werden.
2. Entwicklung schließt eine theologische Fragestellung ein und ist ein Teil der Mission der Kirche. Die Mission der Kirche sollte in einer weiteren biblischen Perspektive gesehen werden als nur die Befreiung der Menschen von ihren verschiedenen Fesseln.

Das bemerkenswerteste Phänomen für Indien ist die äußerste Armut von Millionen. Armut, Epidemien und Naturkatastrophen sind seit altersher einige der Geiseln dieses Landes. Bis zu einem gewissen Grad kann der Mensch die Epidemien kontrollieren, jedoch nicht die Armut und die Naturkatastrophen. Deshalb hat das Problem der materiellen Entwicklung im indischen Kontext Priorität, obgleich die anderen Aspekte auch wichtig sind.

Diese Arbeit ist ein Versuch, Schwierigkeiten und Unklarheiten aufzuzeigen, die in dem Problem der Entwicklung in Indien eingeschlossen sind; sie konzentriert sich auf ökonomische Probleme und die Rolle der christlichen Kirche in diesem Kampf. Der größte Teil dieser Arbeit überprüft die sozio-religiösen und ökonomischen Faktoren, die die Grundlage für die Unterentwicklung bilden, und wo die Rolle der Kirche konkreter wird.

Das Problem der Unterentwicklung

Die Frage der Entwicklung in Indien ist äußerst komplex, weil sie mit vielen Faktoren vermischt ist, wie sozialen, religiösen, politischen, ökonomischen usw. Darüber hinaus heben die historischen und traditionellen Modelle des ökonomischen und sozialen Lebens, die kaum durchbrochen worden sind, das Problem besonders hervor. Die sozio-ökonomische Situation zeigt ein äußerst beunruhigendes Bild.

J.W.Gladstone ist Pfarrer der Vereinigten Kirche in Südindien, z.Zt. Stipendiat der Missionsakademie in Hamburg

Trotz Planung, Investitionen und ausländischer Hilfe gibt es eine große Anzahl von Menschen, die nicht über das Existenzminimum verfügen. Hunger und Unterernährung sind das Ergebnis dieser ökonomischen Situation. Sie gehören auch zu den Hauptfaktoren, die für die hohe Sterblichkeitsrate und Krankheiten verantwortlich sind.

"65% der indischen Kinder (1-5 Jahre) in der unteren Einkommensskala leiden an gemäßigter Unterernährung und 18% an schwerer... Ungefähr 60 Mill. Kinder dieser Gruppe sind schwer unterernährt... Man schätzt, daß nahezu 1 Mill. Kinder jährlich sterben. Obgleich diese Gruppe (1-5 Jahre) nur 16,5% der Bevölkerung ausmacht, bildet sie 40% der Gesamtdesrate. Eine große Anzahl der Kinder dieser Gruppe sind zu körperlich und geistig gestörter Entwicklung verurteilt, falls sie die Hungersnot in der Kindheit überhaupt überleben." (3)

In solch einer Situation bedeutet Entwicklung in erster Linie Kampf gegen Armut, obwohl die anderen Aspekte der Entwicklung nicht ignoriert werden dürfen. In Indien ist das Problem noch erschütternder infolge der enormen Bevölkerungszahl von 640 Mill. und der massiven Arbeitslosigkeit.

Das Programm zur Familienplanung scheint unter den gebildeten Bevölkerungsgruppen erfolgreicher zu sein. Zum Beispiel wurde im Staat Kerala, wo der Prozentsatz der Alphabeten hoch ist, die Familienplanung freiwillig angenommen und war effektiver. (4)

Aber Tatsache ist, daß der Prozentsatz der Alphabeten schockierend niedrig ist bezogen auf den gesamtindischen Standard. Entsprechend der letzten Volkszählung beträgt die nationale Bildung nur 29,3%. "Absolut ausgedrückt, ist die Zahl jedoch anders zu sehen. Während es im Jahre 1951 nur 298 Mill. Analphabeten gab, zählte man 1971 386 Mill., d.h. ein Anwachsen von 88 Mill. in 20 Jahren" (5).

Hindu ismus und Entwicklung

Wie in jeder anderen traditionell geprägten Gesellschaft spielt auch in Indien die Religion bei der Gestaltung des Lebens der Menschen und der Aufrechterhaltung der sozialen Strukturen eine große Rolle. Da der Hinduismus die traditionellste Form der Religion und die Grundlage der sozialen Struktur ist und 83% der indischen Bevölkerung ihm angehören, ist ein Blick auf den Hinduismus für das bessere Verständnis dieses Problems hilfreich.

Nach Dr. Radhakrishnan ist "Religion für die Hindus eine Erfahrung oder eine Geisteshaltung. Sie ist keine Idee, sondern eine Kraft, keine intellektuelle Behauptung sondern ein Leben der Überzeugung. Religion ist das Bewußtsein einer endgültigen Realität, nicht eine Theorie über Gott." (6) Deshalb ist der Hinduismus als Religion individualistischer und liefert gleichzeitig keine Perspektive für Entwicklung als solche.

Der philosophische Hinduismus sagt, "daß die spirituelle Erfahrung wichtiger ist als es äußerliche Anbetung und Dogmen sind, und daß sich in den Seelen eine innere Erfahrung realisiert als eins mit der allerletzten Realität" (7). Bei der praktischen Ausübung dieser Religion kam es zur Teilung der Gesellschaft in Kasten. Der Prozeß der 'Arianisierung' machte sie besonders streng und unangreifbar. Es stimmt, daß man in jeder Gesellschaft eine Aufteilung in verschiedene Klassen beobachten kann. Aber die extrem unterdrückende und trennende Natur des Kastensystems stand

als eine Macht da, die die soziale Ungleichheit und Unterdrückung andauern ließ. Die Schatten dieser sozialen Strukturen verfolgen die indische Gesellschaft heute noch. Die Interpretation einer der allgemeinen Auffassungen des Hinduismus, wie die Lehre vom 'Karma', festigte auch die sozialen Ungleichheiten.

Bis zum Ende des letzten Jahrhunderts akzeptierten es viele Könige als ihr "Dharma" (Mission), zum Hüter dieser sozialen Ungleichheit bestimmt zu sein. Was durch die traditionellen Strukturen des Hinduismus versucht wurde, war die Aufrechterhaltung der Gesellschaft und nicht ihre Entwicklung. Die religiösen und sozialen Praktiken wie Feste, Zeremonien und Feierlichkeiten trugen auch in gewisser Weise dazu bei, daß die Menschen die traditionellen Strukturen akzeptierten. Eine erneute Interpretierung der populärsten Lehren des Hinduismus könnte bei der Gewährung einer perspektivischen Entwicklung für das Volk hilfreich sein.

Man sollte anerkennen, daß einige der modernen Trends im Hinduismus bis zu einem gewissen Grad ein Interesse für die Gesellschaft zeigen, was durch die Bildung von zwei Bewegungen zum Ausdruck kommt: 1. Bewegungen, wie die Ramakrishna-Mission, die umfassendere Perspektiven haben und 2. lokale Bewegungen, die sich hauptsächlich auf ihre eigenen Gemeinschaften beschränken.

Übergangszeit und ökonomische Unsicherheit

Während der letzten 150 Jahre fanden in der indischen Gesellschaft radikale Veränderungen statt. Die jahrealten traditionellen Strukturen wichen neuen Formen der Gesellschaft. Westliche 'Werte' waren der wichtigste Einzelfaktor für diese Übergangszeit. Die Einführung des englischen Erziehungssystems, die soziale Auswirkung der Arbeit der christlichen Missionare usw. bildeten Hilfsmittel für diesen Übergang. Auch der Kolonialismus hatte beim Zustandekommen dieses Übergangs eine bedeutende Auswirkung auf die Gesellschaft ausgeübt.

Während dieses Zeitraum wurden eine Reihe sozialer Gesetze in Kraft gesetzt. Zum Beispiel wurde 1842 die Sklaverei in Britisch-Indien verboten, und während der folgenden zwei Jahrzehnte wurden in vielen Königsstaaten Gesetze gegen die Sklaverei verfügt. Solche sozialen Gesetze führten gemeinsam mit anderen Faktoren dazu, daß viele der traditionellen Strukturen zerbrochen wurden, und eine große Anzahl der arbeitenden Menschen bis zu einem gewissen Grade von ihren sozialen Fesseln befreit wurde. Sie erhielten aber keine ökonomische Macht. Man teilte mit den Menschen, die die soziale Befreiung erhalten hatten, nicht die Ressourcen des Landes. Das traditionelle Modell des Arbeitsverhältnisses war verschwunden, und die neue Ordnung konnte dieser großen Anzahl von Menschen keine Beschäftigung bieten. Der sozialen Erneuerung folgten keine ermutigenden ökonomischen Maßnahmen wie die Industrialisierung; die Menschen wurden in der neuen sozio-ökonomischen Ordnung ausgebeutet. Das Ergebnis dieses Übergangs war eine ökonomische Unsicherheit, aus der die Menschen jetzt noch befreit werden müssen.

Infolge der ökonomischen Unsicherheit und Arbeitslosigkeit waren die meisten Menschen zu Arbeiten verurteilt, die mit der Landwirtschaft zusammenhingen, Ein geringer Prozentsatz ging in die Städte auf der Suche nach einem besseren Leben; eine große Anzahl von ihnen bildet die Slum-Bewohner und 'pavement dwellers'.

Der landwirtschaftliche Sektor

Die indische Wirtschaft ist wie in vielen Entwicklungsländern hauptsächlich von der Landwirtschaft abhängig. Sie umfaßt etwa 50% des gesamten Nationaleinkommens und beschäftigt 75% der gesamten indischen Bevölkerung (8). Man schätzt, daß etwa 55% des Exporteinkommens direkt und indirekt aus der Landwirtschaft kommen. Den Hauptanteil der Landwirtschaft bilden die Feldfrüchte (75% der bebauten Fläche) (9).

Obwohl der landwirtschaftliche Sektor für Indien eine große Bedeutung hat, ist er vielen Schwierigkeiten unterworfen. Land war in Indien immer ein Statussymbol, und das führte zur Teilung von erbtem Besitz in unökonomische Flächen. Darüber hinaus war der Landbesitz so geordnet, daß das Land in den Händen weniger konzentriert war. Die Geldverleiher und Großgrundbesitzer, die über einen großen Grundbesitz verfügten - meist in verstreuten Parzellen - verpachteten das Land an Pächter, wiederum in Fragmenten, und eine ganz neue Klasse von kleinen Pächtern entstand. "Diese zerkleinerten Grundstücke und ihre kleinen Landwirte waren der Ruin der indischen Landwirtschaft" (10). Das Ergebnis ist, daß dieser Sektor weder entsprechende Arbeitsmöglichkeiten noch ein ausreichendes Einkommen für die Landbesitzer hervorbringt.

Den meisten Kleinbauern steht keine Finanzierungsmöglichkeit auf einer gerechten Basis zur Verfügung. Das Bankwesen hat sich nicht darauf orientiert, die finanziellen Erfordernisse der Kleinbauern zu befriedigen. Sie sind vielmehr gezwungen, bei privaten Geldverleihern Anleihen zu einem hohen Zinssatz aufzunehmen (sogar bis zu 120 %). Auf der nationalen Ebene wird das Einkommen aus dem landwirtschaftlichen Sektor nicht völlig für Investitionen für die Landwirtschaft verwendet, sondern teilweise zugunsten des industriellen Sektors.

Landwirtschaft ist in Indien ein 'Schön-Wetter-Gewerbe' (fair weather craft). Da nicht genügend Bewässerungsmöglichkeiten vorhanden sind, hängt die Landwirtschaft größtenteils von der Gnade der Natur ab, und die Natur ist nicht sehr oft gnädig. Auch fehlt ein organisierter Markt. So werden die Bauern von Mittelsmännern ausgebeutet. Aus dieser Erkenntnis heraus schlug Mahatma Gandhi ein Programm zur Entwicklung auf dem Dorf vor. Aber die Realität ist leider so, daß sich weder Landwirtschaft noch Industrie genügend entwickelt haben. Die landwirtschaftlichen Probleme zeigen, daß jedes Entwicklungsprogramm den Sektor Landwirtschaft ernsthaft in Betracht ziehen sollte.

Ungerechte ökonomische Machtstruktur

Wenn die Mehrheit der Menschen in äußerster Armut lebt, müssen die ökonomischen Ressourcen in den Händen weniger konzentriert sein. Nach der letzten Zählung besitzt die Oberschicht (2,85%) auf dem Land 28,84% der Gesamtfläche, die untere Schicht (44%) nur 1,59%. Dieser Unterschied zeigt sich auch in den Vermögensverhältnissen: 57 % des Vermögens konzentrieren sich in den Händen von 10% der Bevölkerung, die unterste Schicht (10%) besitzt nur 1%.

* der Stadtbevölkerung
Dasselbe Phänomen zeigt sich auch in der Industrie. Hier konzentriert sich der Besitz noch mehr in einer Schicht als der Landbesitz.

Abzugs-Nr. 1326

"...die Vermögenswerte von 86% der Gesellschaften entsprechen 14,6% des Industriekapitals insgesamt. Andererseits kontrollieren 1,6% der Gesellschaften 53% des gesamten Industriekapitals" (11).

In einem Land mit einer derartigen Struktur "sind zentralisierte Investitionen nur möglich, wenn die Ersparnisse des Privatsektors an den Staat überführt werden... Kürzliche Beobachtungen haben gezeigt, daß das Sparverhalten in unserer Wirtschaft sehr weit von dem entfernt sein mag, was wir erwartet haben..." (12)
Niemand sollte sich der Illusion hingeben, daß eine gerechte Verteilung des Nationaleinkommens das Problem lösen wird. Es ist eine Frage der ökonomischen Macht. Die Konzentration der Ressourcen in den Händen weniger läßt die Mehrheit der Bevölkerung ohne ökonomische Macht. Dieses und das Fehlen zentraler Ersparnisse bildet die Grundlage für die Armut in Indien.

Entwicklungspläne

Wie wir wissen, ist die Regierung in Bezug auf die ökonomische Entwicklung nicht passiv. Sie hat eine definitive ökonomische Politik, die darauf abzielt, einen 'Wohlfahrtsstaat' auf der Grundlage der politischen Ideologie eines 'demokratischen Sozialismus' aufzubauen. 5-Jahrespläne sind für die wirtschaftliche Entwicklung des Landes vorgesehen. Viele Studien wurden durchgeführt, um das Wachstum im Lande abzuschätzen. Sie ergeben kein klares Bild. Eine der Studien hat gezeigt, daß zwischen 1960/1961 und zwischen 1967/1968 eine Verminderung der Zahl der unter der Armutsgrenze Lebenden von 50% auf 48% stattfand, aber in Zahlen ausgedrückt, bedeutet das, daß die Anzahl der Menschen in dieser Kategorie von 207 auf 235 Mill. angestiegen ist. Eine andere Studie ergab, daß der Kapitalaufwand während der sechziger Jahre fast um 4% angestiegen ist; aber die Vergünstigungen des Wachstums waren so verteilt, daß in den ländlichen Gebieten der Aufwand um 5% fiel.

Das städtische Bild war noch krasser. Der Kapitalaufwand der 16% Ärmsten sank um fast 15%; die untere Schicht (40%) hatte überhaupt keinen Vorteil, während die obere Schicht (20%) ihre Position um mehr als 5% verbessern konnte. Das Bild hat sich gegen Ende der 70iger Jahre nicht sehr verändert. Es zeigt die Art des Wirtschaftswachstums in Indien. Die Vorteile haben die reicheren Schichten, und dadurch wird der Unterschied zwischen den Reichen und Armen noch größer.

Hier müssen noch die unerwünschten Ergebnisse der 5-Jahres-Pläne genannt werden. Die Pläne waren hauptsächlich ideologischer Art. Als sie aufgestellt wurden, waren die Pläne wegen der Erfolge in anderen Ländern sehr enthusiastisch. Sie erwarteten für Indien das gleiche Ergebnis. Aber im indischen Kontext sind diese Pläne vorher kaum getestet worden. Die sogenannten 'Modelle' für Entwicklung, die die Wirtschaft so vieler entwickelter Nationen der Welt förderten, wirkten sich für Indien ungünstig aus. Auch die finanzielle Hilfe durch andere Länder brachte nicht die entsprechenden Ergebnisse. C.T. Kurien kommentiert: "... ausländische Hilfe, besonders wenn sie in Konstruktionsprojekten über längere Wirkungsperioden lief, konnte nur dann effektiv genutzt werden, wenn wir einen koordinierten Aktionsplan hatten" (14).

Es muß auch erwähnt werden, daß die meisten Entwerfer der Pläne und die 'Propheten des Sozialismus' nur dem Intellekt nach Sozialisten sind. Meistens entstammen sie der höchsten Spitze der Gesellschaft oder stiegen zu ihr auf. Sehr oft werden die Entwicklungsideen nur zu einem 'Spielzeug' in der Politik, während sie doch eine Hauptaufgabe sein sollten.

Hier müssen noch die 'Land Ceiling Acts' erwähnt werden, die in vielen indischen Bundesstaaten auf allgemeinen Prinzipien beruhen, die von der Planungskommission festgelegt wurden. Diese Gesetzgebung trat in den 60iger Jahren in Kraft, und 1972 wurde eine Revision vom 'Central Land Reform Committee' empfohlen, als deren Ergebnis viele landlose Arbeiter kleine Landstücke oder das Land, das sie bis jetzt bewirtschaftet hatten, erhielten. Es konnte beobachtet werden, daß in vielen Bundesstaaten die Durchführung dieses 'Gesetzes' ziemlich verzögert wurde; außerdem gab es viele Lücken, die ein Nichteinhalten dieses Gesetzes ermöglichten. Die Frage nach einer weiteren Aufteilung des Landes könnte hier gestellt werden. "Im Augenblick kann nichts getan werden, um die kleineren Landbesitze zu vergrößern, aber die größeren Besitze können in der Größe reduziert werden." (15)

Kampf um Entwicklung

Eins der positiven und hoffnungsvollen Merkmale der indischen Situation ist die Tatsache, daß Indien über Ressourcen verfügt. Es besitzt eine Übermacht an menschlicher Kraft; ebenso verfügt er über materielle Ressourcen. So ist es die Hauptaufgabe, Wege und Mittel zu finden, wie man die vorhandenen Ressourcen für produktive Zwecke in solch einer Weise nutzt, daß man Nahrung und Dienstleistungen hervorbringt, die die Bedürfnisse der Durchschnittsmenschen befriedigen. Zweitens müssen die Menschen mit der notwendigen Kaufkraft ausgestattet werden. Das erfordert eine totale Veränderung in der Machtstruktur der Gesellschaft, was keine leichte Aufgabe ist. Es setzt in der Tat einen Prozeß in Bewegung, durch den die Menschen in der Lage sein werden, die Fesseln ihrer Knechtschaft abzuschütteln.

Abgesehen von den politischen Ideologien gibt es unterschiedliche Meinungen darüber, wie die Armut zu beseitigen ist. Es gibt Menschen, die glauben, daß Massenerziehung und -organisation der einzige Weg sei. Andere wiederum glauben, daß dieses Ziel durch Maßnahmen der Regierung erreicht werden könnte. Wieder andere sind der Meinung, daß eine Neustrukturierung des Erziehungssystems die Lösung sei. Unter den herrschenden Umständen sollte das Entwicklungsprogramm einer Politik folgen, die die Menschen zu wirklichen Teilnehmern im Kampf macht. Dazu wären Massenerziehung und -organisation unerläßlich. Ein Prozeß der Bewußtseinsbildung ist auch für die Menschen bei der Verteidigung ihrer Rechte hilfreich; denn ein Kampf um Entwicklung schließt auch ein Auflehnen gegen Strukturen der Ausbeutung ein.

Nach M.M.Thomas "ist die Überwindung der Armut mit den ökonomischen, sozialen und kulturellen Strukturen des status quo verbunden und verlangt ein Auflehnen dagegen. Ohne einige Aufstände und Konflikte, die daraus resultieren, daß die Menschen versuchen, ihre Sklaverei und Strukturen der Ausbeutung abzuwerfen, wird Armut für immer bleiben" (16). Die Frage ist, inwieweit die christliche Kirche ein wirkungsvoller Teilnehmer im Kampf um Entwicklung ist.

Kirche im Kampf um Entwicklung - Eine theologische Aufgabe

Kampf um Entwicklung bedeutet in Indien Kampf für soziale Gerechtigkeit, und dieser Kampf ist für ein sinnvolles Leben der Kirche unvermeidlich. "In der Bibel... und in der Geschichte der Kirche wird Glauben im Kontext des Kampfes der Menschen für ein sinnvolles Leben und das Ergreifen der Wahrheit offensichtlich. Eineder wichtigsten Dimensionen ist der Kampf um Gerechtigkeit. Tatsächlich sind im christlichen Glauben das Suchen nach Wahrheit und der Kampf um Gerechtigkeit miteinander verbunden" (17).

Die Befreiung des israelitischen Volkes von den Fesseln in Ägypten und die Stimme des Protestes des Amos gegen die soziale Unterdrückung sind Beispiele für diesen Kampf.

Das Neue Testament vertieft diese Hoffnung, da das Programm der menschlichen Befreiung, das Jesus zu Beginn seines Dienstes annahm, die Entlassung der Sklaven und die Befreiung der Unterdrückten einschließt. Er erklärte: "Der Geist des Herrn hat von mir Besitz ergriffen. Denn der Herr hat mich erwählt, den Armen die Gute Nachricht zu bringen; er hat mich gesandt, den Gefangenen zu verkünden, daß sie frei sein sollen, und den Blinden, daß sie sehen werden. Den Unterdrückten soll ich die Freiheit bringen und das Jahr ansagen, in dem Gott sein Volk retten will" (Lukas 4, 18-19). Der revolutionäre Charakter des Dienstes von Jesu kommt auch in dem Gesang der Maria, dem Magnifikat, zum Ausdruck (Lukas 1, 52-53) (19).

Solange Unterdrückung und Ausbeutung in den sozio-politischen Strukturen verbleiben, sind sie Ausdruck eines gemeinsamen Maßes an Sünde. "Was Jesus vorschlug, war eine integrale persönliche und soziale Befreiung. Dafür lebte und starb er" (20). In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung von Gutierrez von Bedeutung.

"Elend und soziale Ungerechtigkeit decken eine 'sündhafte Situation' auf, eine Auflösung der Bruderschaft und Gemeinschaft; indem uns Jesus von der Sünde befreit, greift er die Wurzeln einer ungerechten Ordnung an... Die tiefe menschliche Wirkung und die soziale Umwandlung, die das Evangelium enthält, sind dauerhaft und lebensnotwendig, weil sie die engen Begrenzungen der spezifisch historischen Situation überschreiten und bis zu den Wurzeln der menschlichen Existenz zurückgehen; das Verhältnis mit Gott in Solidarität mit den anderen Menschen" (21). Die Identifizierung Jesu mit den unterdrückten Menschen auf dem Lande ist ein integraler Teil seines einzigartigen Lebensstils.

In jeder Gesellschaft und besonders in Situationen wie in Indien ist Teilnahme am Kampf um Entwicklung ein Teil der theologischen Aufgabe der christlichen Gemeinde. Dr. Chandran behauptet: "Christliche Theologie und christliche Verkündigung von Jesus als 'Gute Nachricht' werden in Indien nur dann glaubwürdig sein, wenn die Kirchen einen unerschrockenen Standpunkt hinsichtlich Identität und Solidarität mit den Unterdrückten und Machtlosen, die befreit werden müssen, einnimmt. Teilhaben am Leib Christi bedeutet, bei denen zu stehen, bei denen Christus heute steht" (22).

Abzugs-Nr. 1326

Da dieses Bestreben ein Ziel des Kampfes für den Aufbau der Nation ist, geschieht der Kampf nicht nur um Nahrung und die Befriedigung anderer Bedürfnisse, sondern auch um Freiheit, Würde, Schöpfertum und Teilnahme an der ihr Leben betreffenden Entscheidungsfindung. Weil die Armut ihre Wurzeln in ungerechten Systemen und Strukturen hat, die die Armen zwingt, die Reichen zu unterstützen, schließt der Entwicklungsprozeß unumgänglich Bemühungen ein, die auf "ein systematische Veränderungen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene abzielen" (23). Das schließt auch ein, daß man den Menschen eine Perspektive für die Entwicklung mitteilt, was man in der indischen Gesellschaft oft vermißt. Nach M.M.Thomas bedeutet das auch, daß "eine materielle Basis für Einrichtungen des Gesundheits-, Sozial- und Kulturwesens bereitgestellt werden muß" (24).

Das sollte jedoch nicht als einzige theologische Aufgabe der Kirche mißverstanden werden. Es ist ein Teil der theologischen Aufgabe und bildet so einen Teil der Mission der Kirche.

Kirche in Indien - eine Kraft, die am Kampf um Entwicklung teilnimmt

Obwohl die Meinungen darüber unterschiedlich sind, gibt es in Indien für die Regierung, die lokalen Behörden und Freiwilligenorganisationen eindeutige Rollen, die sie hinsichtlich der Entwicklung der Gesellschaft spielen. Solange die sozio-politischen Strukturen dieselben bleiben, ist es realistisch anzunehmen, daß alle die oben erwähnten Körperschaften ihre eigenen Arbeitsgebiete haben. Unser besonderes Anliegen ist es, hier die Wirksamkeit der Teilnahme der Kirche am Kampf um Entwicklung als eine der Freiwilligenorganisationen herauszustellen.

Wenn wir über Teilnahme der Kirche am Kampf um Entwicklung sprechen, dann sollten auch einige Begrenzungen genannt werden. In Indien bilden die Christen nur 2,6% (in absoluten Zahlen = 15 Mill.) der Gesamtbevölkerung. Christen teilen mit den anderen Menschen die gleiche Armut. Ein großer Prozentsatz der indischen Christen kommt aus den unteren Reihen der sozialen und ökonomischen Schicht. Sogar die Pastoren - die die Leiter der christlichen Gemeinden sein sollten - teilen dieselbe wirtschaftliche Situation und sind sich sehr oft der Frage nach Entwicklung nicht bewußt. Die Kirchen kämpfen auch in vielen Fällen um ihre eigene Existenz.

Die Kirche geht auch durch eine Zeit der Angst; sie fürchtet um den Fortbestand der Freiheit ihrer Aktivitäten. Neuere Entwicklungen veranlaßten die Christen dazu, in ganz Indien Demonstrationen zu inszenieren, um damit gegen die Haltung der Regierung ihnen gegenüber zu protestieren. Hervorgerufen wurde diese Angst durch die Ereignisse in Arunchal Pradesh 1974 und durch die bereits/erfolgte Inkraftsetzung des 'Gesetzes über religiöse Freiheit' in einigen Bundestaaten, sowie durch die noch drohende Inkraftsetzung in ganz Indien usw. In diesem Kontext haben wir die Teilnahme der Kirche am Kampf um Entwicklung zu sehen.

Der Beitrag der Kirche zur Entwicklung in Indien ist jedoch nicht unwesentlich. In der Vergangenheit wurde er als etwas angesehen, was für die Gesellschaft getan wurde, in der Meinung, daß die Kirche außerhalb der Gesellschaft steht. Jetzt akzeptiert man aber, daß die Kirche eine Funktion der Teilnahme hat und zwar mit dem Verständnis, daß sie in der Gesellschaft steht.

Die Kirche hat die Möglichkeit, an dem Entwicklungsprozeß teilzunehmen -- auf ideologischer Ebene als kritischer Teilnehmer und auf dem 'grass root level' als aktiver Katalysator. In Indien kann die Kirche bei der Aktivierung von Menschen für Entwicklung ein tatkräftiger Vermittler sein. In diesem Bemühen hat die Kirche die Beratung und Unterstützung der weltweiten Familie der Christen.

Die Teilnahme der Kirche am Kampf um Entwicklung sollte die Teilnahme aller Menschen einschließen - die ganze Kirche. Sehr oft stehen die sog. christlich sozialen Dienste und die Kirche bei der praktischen Arbeit auf zwei verschiedenen Ebenen. Die 'soziale Aktion' sollte ein Teil des Lebens der christlichen Gemeinde werden. Dadurch wird aus der Teilnahme der Kirche eine Teilnahme des Volkes. Die Kirche sollte auch darauf bedacht sein, ihre sozialen Anliegen nicht zugunsten des Aufbaus von "status symbol-Einrichtungen" einzuengen. Sie sollten auch als etwas anderes als 'charity' verstanden werden.

Die Kirche in Indien wirkte als eine Kraft im Kampf um die Befreiung der Menschen. Die Geschichte der Christenheit in Indien ist eine Geschichte dieses Kampfes. Die Kirche war in der Lage, das Bewußtsein der Menschen im Blick auf viele der traditionellen "Esseln, wie Sklaverei, Unberührbarkeit usw. zu wecken, abgesehen von vielen anderen Beiträgen für die Gesellschaft. Aber es sollte die Aufgabe der Kirche sein, in neue Aktivitäten einzutreten, wie es die Zeit erfordert. Wir in Indien haben einen weiten Weg zur Entwicklung des Volkes vor uns. Die Kirche ist in diesem Kampf sicher eine effektiv teilnehmende Kraft.

(Übersetzung)

-
1. Christian Understanding of the concern for development: Statement on the Theology of Development, All India Christian Consultation on Development, quoted in C.T.Kurien, Goals of Development in India, Religion and Society, Sept. 1972, p.15
 2. Ibid.
 3. Malayala Manorama Year Book, 1975, p.427
 4. Cf. Bastiaan Wielenga, Social and Economic Situation in India.
 5. Malayala Manorama Year Book, 1975, p.265
 6. S.Radhakrishnan, in A Cultural History of India, p.63
 7. Contribution of Hinduism to National Development, p.2
 8. Malayala Manorama Year Book, p.349
 9. Ibid.
 10. " p.341
 11. D.Barreto, Analysis of the present situation in India
 12. C.T.Kurien, in India Today, Madras 1967, p.30
 13. Cf. C.T.Kurien, Goals of Development in India, Religion and Society, Sept. 1972, p.19
 14. India Today, p.40
 15. Malayala Manorama Year Book, p.343
 16. M.M.Thomas, The Guardian, Aug. 15, 1975
 17. J.R.Chandran, The Church in the Struggle for a Just Society, The South India Churchman, March 1974, p.4
 18. J.R.Chandran, The South India Churchman, March 1974, p.4
 19. T.M.Philip, in The Church: A Peoples Movement, p. 46
 20. Quoted in Ibid., p. 49
 21. J.R.Chandran, The South India Churchman, March 1974, p.6
 22. C.I.Itty, The South India Churchman, Jan. 1977, p.9
 23. Christian Participation in Nation Building, p.203

zum
evangelischen
Dienstgebrauch!

Ökumenisch-missionarisches Amt
- Indienhilfsdienst -

1017 Berlin, (3) 1972
Georgenkirchstr. 70
Psch-Konto-Nr. 140 77

Liebe Freunde!

Heute sende ich Ihnen zur Information keine aktuellen Nachrichten, sondern etwas zum Nachdenken und zum Verwenden in Ihren Gemeinden. Es sind Berichte wie indische Menschen ihr Christsein gestalten und sich mit ihrer Umwelt auseinandersetzen.

Sie wissen, daß ich für den Reisedienst mit den verschiedensten Themen über Indien zur Verfügung stehe:

"Gemeinde zwischen gestern und morgen"

"Partnerschaft der Generationen"

"Verhältnis der jungen Kirchen zu ihren Missionsgesellschaften"

"Alte und junge Kirchen in Partnerschaft" und der Rassenproblematik.

Es grüßt Sie herzlich

Ihre gez. K. Schreck

Wenn man nach 5 Jahren Arbeit in Indien nach Deutschland zurückkommt, dann soll man an vielen Stellen davon berichten. Dabei erlebt man häufig, daß Meinungen und Fragen sich immer wieder besonders um einen Punkt bewegen: Wie kann man dort wirklich helfen? Das ist die Frage, vor der auch wir dort ständig standen. Eine klare Antwort läßt sich wohl auch darauf kaum finden. Je länger man dort mit Menschen zusammenleben und -arbeiten kann, um so mehr beginnt man zu ahnen, wie tief Armut, Krankheit und Not mit dem weltanschaulichen Verständnis, mit Heidentum, Geisterglauben und Furcht verbunden sind. Es geht dort in der Arbeit nicht nur darum, daß den Menschen mit guter Behandlung und Medizin und äußeren Hilfsmitteln geholfen wird. - Solange der Leprakranke noch als ein Ausgestoßener aus der Gesellschaft leben muß, weil er den Fluch der Götter trägt, da er vielleicht im Vorleben schuldig wurde, - solange der Geist der Krankheit mit dem glühenden Eisen aus dem Körper gebrannt werden muß, - solange Pockenkrankheit der Besuch einer Göttin ist und darum eine Ehre für das Haus, - solange das Opfer von Kindern noch in einem Brücken- oder Brunnenbau als notwendig angesehen wird, auch wenn es gesetzlich verboten ist, - solange eben Furcht und Kastengeist und vieles mehr die Menschen beherrschen, ist alleine mit Aufklärung und aller Entwicklungshilfe wenig gewonnen. Als Christen ist uns der Missionsbefehl gegeben, und als Christen ist uns ein Weg gezeigt, wie wir frei werden können von den oben genannten Dingen und wie wir frei werden können für den Dienst am Nächsten. Für uns war es deshalb in der Arbeit dort nie eine Frage, ob man heute helfen kann oder soll ohne Worte - der scheinbare Gegensatz zwischen diakonischer Arbeit und evangelistischer Arbeit war uns kein Problem - wohl aber, wie sich beide Seiten des Dienstes in einem Missionskrankenhaus in echter Weise zusammen erfüllen lassen könnten - wie Helfen, Heilen und Weitersagen der frohen Botschaft bei uns gleichwertig miteinander geschehen könnten. Daß es dabei oft an beiden Seiten weit gefehlt hat und manchmal vielleicht nur Ansatzpunkte vorhanden waren, ist mir klar. Der Schritt oder die Entscheidung, auf die der uns Christen gegebene Missionsauftrag hinführt, ist menschlich gesehen so groß und schwerwiegend, daß man immer neu daran erinnert wird, daß es nicht ein Auftrag in menschlicher Autorität und Verfügung ist und daß es nicht wir Menschen sind, die es erreichen und machen könnten, daß andere zu diesem Schritt der Entscheidung zum Christwerden finden. Wie sieht es mit dem Christwerden aus in Indien? Was für Folgen kann das für den Einzelnen haben? Welche Fragen und Probleme tauchen da auf? Wie werden Menschen damit fertig?

An einigen Beispielen möchte ich hier einiges davon erzählen.

Premo: Vor einigen Wochen bekam ich von Premo einen Brief. Premo ist eine unserer Mitarbeiterinnen. Sie kam als krankes Kind ins Hospital; sie hat eine angeborene Blutkrankheit. Weil sie immer schwach und kränklich war, haben die Eltern sie dem Hospital "geschenkt". Sie blieb, als es ihr besser ging, im Hospital, wuchs in die Gemeinde und Gemeinschaft der paar Christen hinein und bat schließlich um die Taufe. Statt ihres alten Namens "Heubuse" wählte sie den neuen Namen "Premo" = Liebe; denn sie hatte in ihrem Leben die Liebe Christi erfahren und möchte mit ihrem Leben, dem Arbeiten und Reden dieses bezeugen und anderen weitersagen. - Wie kann das geschehen? Zunächst bedeutet die Taufe für sie den Ausschluß aus Familie und Kaste. Mit dem Christwerden verbunden ist

die Trennung vom Hinduismus, und damit wird der Christ ein Kastenloser, ein Unreiner, der nicht mehr wie früher zur eigenen Familie dazugehören kann; denn im Hinduismus darf der enge menschliche Kontakt sich nur zwischen Menschen aus gleicher Kaste vollziehen. Premo hat im Lauf der Jahre ganz alleine und selbständig einen Weg gefunden, das Verhältnis zu ihrer Familie neu zu ordnen. Die Eltern wohnen in einem Nachbardorf. An freien Tagen geht Premo oft zu ihnen. Wenn keine anderen Leute aus dem Dorf oder der Bekanntschaft dabei sind, darf Premo mit der Familie zusammen essen. Dann darf sie auch beim Kochen helfen. Sind Besucher dort, dann muß sie alleine essen und darf auch beim Kochen nicht helfen und nichts anrühren - sie würde sonst die Mahlzeit unrein machen. Wird gerade, wenn sie zu Hause ist, ein Opferfest gefeiert, dann geht sie an diesem Tag die Kühe der Familie im Dschungel hüten, dann kocht sie auch ihren Reis extra; denn von dem Reis, der zum Opfer gehörte, will sie nichts essen. - Manchmal nimmt sie ihrer Familie Geschenke mit, oft hilft sie ihnen mit ihrem verdienten Geld weiter. Gelegentlich nimmt sie auch christliche Schriften mit nach Hause. Sie ist nie in der Schule gewesen. Letztes Jahr hat sie es endlich geschafft, lesen zu lernen. Es war ein großer Tag für sie, als sie zum ersten Mal im Hospital die Morgenandacht lesen konnte. Ich schenkte ihr damals die langersehnte und für diesen Tag versprochene Bibel. - Lassen Sie mich kurz aus ihrem eigenen Brief zitieren: "In der Privatstation liegt ein Mann, der ist vom Baum gefallen. Dem haben sie Gips auf den Rücken getan. Er fängt an, einen Dekubitus zu bekommen. Seine Beine sind abgestorben; er kann sie nicht hierhin und nicht dorthin bewegen. Auch weiß er nicht, wann er Stuhlgang hat. Sie sind sehr, sehr arme Leute. Ma, Sie wissen, wie arm es in unserem Land ist. Sie haben nichts zum Essen und finden nichts zum Anziehen. Wenn man ihre Armut sieht, dann möchte man weinen. Sie haben kein Essen für den Leib, und auch für die Seele haben sie keine Nahrung. Bitte, Ma, beten Sie für sie." - Keine Nahrung für den Leib und auch keine Nahrung für die Seele - dieses sind die Worte einer ungebildeten und ungelernten Helferin im Hospital. Sie hat erkannt, daß es nicht reicht, nur materiell zu helfen, genau so wenig als nur mit Worten zu helfen. In ihrem Leben und Arbeiten versucht sie dieses zu verwirklichen. Sie ist viel krank, aber sobald es ihr nur einigermaßen gut geht, arbeitet sie mit Sorgfalt und Verantwortung an ihrer kleinen Stelle mit. Säuglingsmilch, Obst, Gemüse verteilen und die Spritzen reinigen und kochen, das ist ihre Arbeit. Manchmal unterhält sie sich mit den Patienten an Hand der christlichen Bilder in den Krankenzimmern. Oft gibt sie ihre Bibel an Patienten, die mehr wissen wollen und lesen können. Gelegentlich kommt sie mit Fragen, die ihr gestellt wurden und wo sie die Antwort nicht so recht weiß. - Gibt es unter den Mitarbeitern Streit, dann ist es gerade Premo, die bereit ist, mit denen zu wohnen und zu schlafen, mit denen sonst keiner gerne zusammen sein mag. Sicher, Premo ist keine Idealgestalt; diesen Eindruck möchte ich auch nicht erwecken. Nöte und Fehler sind auch ihr nicht unbekannt. Aber sie hat in ihrem Leben Hilfe und Liebe gefunden, die sie wohl aus Hinduismus, Familie und Kaste herausgeführt haben. Sie fand etwas, das auch ihr Sinn und Ziel und ihren kranken Leben neue Hoffnung gab, und sie versucht, davon anderen weiterzusagen und weiterzugeben.

Parboti: Sie ist Premos Schwester. Parboti ist der Name einer hinduistischen Göttin. Etwa sechs Jahre hat sie bei uns im Hospital mitgearbeitet. Auch sie wollte so gerne mit Premo zusammen getauft werden - sie nahm auch schon am Taufunterricht teil. Aber dann

gaben die Eltern ihr keine Erlaubnis zur Taufe. Premo war ja als krankes Kind dem Hospital geschenkt worden; da lag die Sache anders. Parboti aber sollte sich nicht von Familie und Kaste lösen. Diesen Widerstand der Eltern konnte sie nicht überwinden. Zunächst konnte sie sich noch für ein paar Jahre gegen die drohende Verheiratung mit einem Hindu, den der Vater nach indischer Sitte ausgesucht hatte, wehren. Aber vor zwei Jahren war es dann doch so weit; der Vater zwang Parboti, einen Mann aus einer ganz strengen Hindufamilie zu heiraten. Noch am Hochzeitsmorgen war sie aus Verzweiflung von zu Hause fortgelaufen - aber wurde bald von der Familie gefunden und zurückgeholt. Nun muß sie wieder zum Tempel gehen, am Opfer für Götter und Geister teilnehmen. Sie darf ihr Neues Testament nicht mit ins Haus bringen. Parboti wohnt 15 Minuten vom Hospital entfernt. Sie darf uns und auch ihre Schwester Premo nicht alleine besuchen. Versucht sie es, dann kommt gleich die Schwiegermutter hinter ihr hergelaufen und holt sie zurück. Premo darf auch sie nicht besuchen, denn sie ist ja Christ und darum nicht gerne dort im Haus gesehen. Wenn sonntags die Kirchenglocke läutet oder wenn Weihnachten getrommelt und getanzt wird, dann kann Parboti es bis in ihre Hütte hören und darf doch nicht dabei sein. Lange Zeit hat sie in der Gemeinde mitgelebt, jetzt ist sie ganz alleine in dieser besonders strengen Hindufamilie. Nur wenn sie krank ist, dann darf sie plötzlich zu uns kommen. Im Januar hatte sie einen schweren Typhus. Mit ihrem einjährigen Sohn auf dem Arm hat sie sich bis vor das Grundstück geschleppt - keiner aus der Familie war mit ihr gekommen, um ihr zu helfen. Am Eingangstor brach sie zusammen. Wir haben sie dann von dort zu uns ins Hospital geholt. Solange sie krank war, hat niemand aus der Familie nach ihr gefragt. Da durfte sie plötzlich wieder bei uns sein und auch das Essen der Christen essen. Für die Medizin bezahlte die Familie keinen Pfennig. Aber kaum war sie gesund, wurde sie auch schon wieder von der Familie nach Hause geholt.

Parboti lebt am Rande der Verzweiflung - sie hat lange mit uns Christen gelebt, viel gehört und angenommen. Jetzt soll sie wieder als Hindu leben - den Göttern opfern, die Geister fürchten Das alles kann sie ihrem Verstehen und Glauben nach nicht mehr und wird doch dazu gezwungen. Sie möchte als Christ leben und darf es nicht tun. Wie groß die Not, wie groß die Verzweiflung ist, kann man nicht beschreiben. Zwei Tage vor meiner Abreise hat sie mich noch einmal heimlich besucht. Sie weiß nicht aus noch ein - der Hinduismus ist eine starke, finstere Macht, die sie gefangen hält.

Was kann und soll man ihr sagen? Wie kann man einen Menschen in dieser Lage trösten? - Sollte sie von zu Hause weglaufen und wohin? - Oder soll sie wieder ganz den Hinduismus mitmachen? Kann und darf man denn das gehörte Evangelium wieder ganz abstreifen? - Sie wäre so gerne getauft worden. Kann sie denn nun Christ sein auch ohne Taufe?

Diese Fragen bedrängen sie und auch uns. Wie soll man darauf antworten?

Elisabeth: Auch sie kam als krankes Mädchen ins Hospital. Als sie wieder gesund war, blieb sie dort, half mit und wollte schließlich getauft werden. Gegen den furchtbaren Widerstand der Eltern hat sie diesen Schritt denn auch getan. Sie war die erste neugetaufte Christin dort. Der Vater schrieb ihr damals, es wäre besser, sie hätte sich im Fluß ertränkt, als der Familie und Kaste diese Schande und diesen Schmerz anzutun. Natürlich wurde sie von Familie und Kaste ausgestoßen. Wie hart und schwer dieses für einen Menschen sein muß,

können wir wahrscheinlich niemals verstehen oder uns nur annähernd vorstellen. Elisabeth möchte in ihrem Leben Missionarin sein, anderen weitersagen, was sie erfahren hat. Lange Zeit, als es im Hospital noch keine ausgebildeten Schwestern gab, hat sie als tüchtigste und verantwortlichste Helferin mitgearbeitet. Schließlich hat sie noch die nötigste Schulbildung nachgeholt und eine Ausbildung gemacht. Bei den Patienten und auch in den Dörfern sucht sie immer neue Wege, das Evangelium weiterzusagen. Aber wie ging es mit dem Verhältnis zur eigenen Familie weiter? Seit ein paar Jahren suchen die Eltern und die Geschwister wieder Kontakt zu ihr. Sie wollen sie nicht zwingen, wieder in den Hinduismus zurückzukehren, aber doch wenigstens dann und wann mal die Tochter und Schwester sehen und sprechen. Aber Elisabeth kann und will nicht mehr. Als ihr Vater und auch ihre Schwester schwer krank waren und lange bei uns im Hospital lagen, schrieben sie mehrere Briefe an Elisabeth. Alle blieben ohne Antwort. Elisabeth will keinen Kontakt mehr zur eigenen Familie haben. Mit sturer Selbstsicherheit behauptet sie ihre Einstellung. Sie begründet es auch biblisch: In Mt. 12, 48 - 50 spricht Jesus davon, daß die, die den Willen seines Vaters tun, seine Brüder, Schwestern und Mutter sind. In Lukas 14, 25 ff spricht Jesus von dem Zusammenhang zwischen Kreuz und Nachfolge. Dort heißt es sogar: "So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Brüder, Schwestern und auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein". -

Hat Elisabeth nicht recht, wenn sie sich weigert, wieder Kontakt mit der Familie zu haben, die ihrer Taufe mit so starkem Widerspruch entgegenstand? Oder gibt es auch dort noch eine Aufgabe für sie? Wie sähe es aus, wenn sie die bitteren Worte und Taten ihrer Familie vergeben könnte, die sie so tief verletzt haben müssen? Unsere Mitarbeiter reden oft untereinander und miteinander darüber. Premo und Christina, die beiden anderen neugetauften Mädchen meinen: Wenn Elisabeth nicht vergeben kann und den Kontakt, den die Eltern und Geschwister jetzt so sehnlich suchen, verweigert, dann wird sie schuldig. Ihre Aufgabe sei es ja auch, in ihrer Familie ein Zeuge und Bote des Evangeliums zu sein - nicht nur unter fremden Patienten und in anderen Dörfern. Haben sie recht damit? Was und wie sollte und könnte man ihr sagen und raten? Oder darf man dazu lieber gar nicht Stellung nehmen? Immerhin kann man nicht übersehen und es fällt allen auf, daß Elisabeth nicht so fröhlich und frei sein kann, wie zum Beispiel Premo, die in dieser Sache einen anderen Weg gefunden hat. Kann man mit dem Schritt zur Taufe und der Verstoßung von Familie und Kaste die Verantwortung für diese Familie ganz loswerden?

Sita: Auch dies ist der Name einer indischen Göttin. Ihre Not scheint genau das Gegenteil von Elisabeths Problem zu sein. Sita ist unsere erste vollausgebildete Schwester. Vor über drei Jahren kam sie zu uns. Nie werde ich aufhören können, Gott dafür zu danken, daß in der Zeit von schweren Krisen und Nöten in unserer Arbeit - als wir ohne Arzt auskommen mußten, gerade so eine liebe und tüchtige Mitarbeiterin wie Sita bei uns war. Wir haben auch gut zwei Jahre zusammen gewohnt. Sie stammt aus einem kleinen Dorf bei Sambalpur. Als Sita drei Jahre alt war, wurde der Vater aus Neidgründen von der eigenen Verwandtschaft vergiftet. Sitas Mutter ist nie in der Schule gewesen, kann nicht lesen und schreiben. Mit unvorstellbarer Mühe und Opfern hat sie es dennoch als Witwe geschafft, daß ihre Tochter als einziges Mädchen damals im Dorf in die Oberschule ging. Das Abschlußexamen schaffte sie nicht, denn es war ja niemand im Dorf, der ihr beim Lernen hätte helfen

können. Sie machte dann in Südorissa in einem Missionshospital ihre Ausbildung. Das war ein langer und schwerer Weg - die erste lange Trennung von Mutter und Tochter. Damals aß die Mutter aus Trauer drei Wochen keinen Reis und wurde schwerkrank. Doch als das Examen erreicht war, überwog Freude und Stolz, daß die Tochter nun als einziges Mädchen im Dorf eine Ausbildung geschafft hatte. In diesen Jahren wuchs Sita in die Gemeinde und Gemeinschaft der Christen sehr hinein. Sie hat erfahren, welches Angebot das Christentum auch für sie ist. Sie ging deshalb auch nicht nach der Ausbildung in das Regierungskrankenhaus der Stadt Sambalpur, was die Mutter so sehr erhofft und gewünscht hatte, sondern sie suchte eine Stelle in einem christlichen Hospital und kam zu uns. Sie hätte jetzt endlich in der Stadt leben können, wo es Strom, Wasser, Kino, Geschäfte und all das gibt, was man im Dschungel noch entbehren muß. Aber sie wollte die Gemeinschaft mit Christen nicht missen. Ihrer Mutter ist dies die ganzen Jahre ein Grund zur Traurigkeit - zu gerne möchte sie die Tochter in der Nähe und auch in der Stadt haben. - Sita ist nicht getauft. Sie lebt so bei uns mit, daß man fast meinen könnte, sie sei Christin. Sie nimmt an den Bibelstunden teil und bereitet sie auch gelegentlich mit vor, wenn die Reihe an sie kommt. Manchmal scheint sie mehr verstanden und behalten zu haben, worum es im Christentum geht, als unsere Mädchen, die schon in christlichen Familien aufgewachsen sind. Sie ist es, die die Mädchen an ihre Aufgaben und Pflichten als Christen mahnt - zu Andacht und Bibellesen oder an die Aufgabe, davon den nichtchristlichen Patienten weiterzusagen. Als es zum Beispiel darum ging, wie die vielen Kranken das Weihnachtsfest bei uns erleben, war es Sita, die den Mädchen sagte: "Wollt ihr denn, daß die Kranken denken, euer Weihnachtsfest sei nur zum Tanzen und Kuchenessen da? Wie sollen sie denn wissen, warum ihr feiert und euch freuen könnt, wenn ihr es ihnen nicht sagt." - Erst dann kam schließlich die Bereitschaft, die ich nicht finden konnte, ein kleines schlichtes Krippenspiel für die Patienten einzuüben. - In den schwersten Zeiten der Arbeit dort haben wir uns gegenseitig gemahnt und erinnert, daß wir unser Vertrauen nicht wegwerfen, und manchmal konnten wir auch zusammen die Hände falt n.

Und doch - wenn ein Hindufest zu Hause ist, fährt Sita gerne hin. Die Zugehörigkeit zu Familie und Kaste und vor allem die Liebe zu ihrer alten Mutter, die so viel für sie getan hat, fordern dies. Sita hängt mit aller Liebe an ihrer Mutter und kümmert sich rührend um diese alte, ungebildete Frau. Das ist in Indien nicht selbstverständlich, wo viele junge Menschen, wenn sie zu Bildung und Beruf gekommen sind, sich ihrer eigenen Verwandten schämen. - Kommt Sita dann von so einem Hindufest zurück, dann ist diese tüchtige und so zuverlässige Schwester häufig einige Tage kaum zu gebrauchen und auch kaum ansprechbar. Die Macht des Hinduismus, der Opferfeste, der Gebundenheit sind stärker und finsterer, als man beschreiben kann. Sita braucht dann immer einige Tage, bis sie zurückfindet in die Arbeit und Gemeinschaft im Hospital. Sicher kann man kaum verstehen, wie stark die Spannung zwischen diesen beiden Welten - dem Hinduismus und Christentum - ist für jemand, der es ernst meint, wie Sita. Auch sie kennt Elisabeth und erlebt, wie sie hart und bitter gegen die eigene Familie bleibt. Manchmal hat sie gesagt: "In euren zehn Geboten und an anderen Stellen der Bibel steht doch davon, daß wir die Eltern lieben und ehren sollen. Wie kann Elisabeth nur so hart reagieren?" -

Zwei entgegengesetzte Meinungen, die von beiden Schwestern mit biblischen Argumenten begründet werden. Was soll oder darf man da sagen? Nebenbei in einem Gespräch erzählte mir Sita einmal, daß eine der Folgen, wenn jemand in ihrem Dorf die Kaste verläßt - ein Schritt, den die Taufe auf jeden Fall mit sich bringt - sei, daß dann nicht nur der Kastenlosgewordene, sondern auch dessen Familie den Dorfbrunnen nicht mehr benutzen darf. Der Dorfbrunnen gehört aber zur wichtigsten Lebensquelle in heißen Indien, wo oft die nächste Wasserquelle viele Kilometer weit entfernt sein kann. Schon alleine diese eine Folge, die dem Schritt zur Taufe haben könnte! Kann man jemand wie Sita dazu raten oder es gar von ihr verlangen? Ganz sicher kann man es nicht machen. Aber doch bleibt es klar - sie kann genau so wenig wie Parboti wieder in ihr Dorf und alles zurückkehren und dort fröhlich sein. Schon die finstere Stimmung nach jedem Besuch zeigt es. Heidentum - Christentum, zwei Welten, die sich nicht miteinander verbinden lassen. Sita steht zwischen ihnen. Wohin wird der Zug stärker sein? Wird die Liebe zur Mutter verhindern, daß sie dem Ruf in die Nachfolge Jesu, den sie kennt, einmal folgen können? Kann sie Christ sein auch ohne die Taufe?

Christwerden und Christsein in Indien -. Wer es wagt, sich dort in die Arbeit und das Leben mit den Menschen zu begeben, wird vor vielen tiefen Fragen stehen - oft ganz unvorbereitet. Nur an wenigen Beispielen habe ich versucht, etwas davon zu erzählen. Leichte, eindeutige Antworten lassen sich wohl auch von außen nicht geben. Aber ist uns nicht darüber Besinnung und Gespräch und gegenseitige Hilfe und Rat nötig? Wenn wir mit den Mitarbeitern singen und tanzen, dann hat Sita immer wieder ein Lied, daß sie besonders gerne wünscht und singen will. Ich will versuchen, es hier am Schluß kurz zu übersetzen.

"Wenn du in den Tempel gehst und den Götzen opferst,
dann nützt es dir nicht - deine Sünden kann das nicht
auslöschen.

Dein Blut, Herr, macht mein Herz rein und frei.

Das Blut von Hühnern hilft dir nichts,
es kann deine Sünde nicht auslöschen.

Dein Blut, Herr, macht mein Herz rein und frei.

Das Blut von Schafen nützt dir nichts,
es kann deine Sünde nicht auslöschen.

Dein Blut Herr, macht mein Herz rein und frei.

Der Zauber des Priesters hilft dir nichts,
er kann deine Sünde nicht auslöschen.

Dein Blut, Herr, macht mein Herz rein und frei."

Glaubensbekenntnis aus der Kathedrale in Kalkutta Indien
(Subir K. Biswas)

(Erster Versuch einer Übersetzung)

Ich glaube an e i n e W e l t, voller Reichtum, um jedermann zu erfreuen.

Ich glaube an e i n e R a s s e, die Familie der Menschheit die es lernt, auf dem harten Weg der Selbhingabe miteinander zu leben.

Ich glaube an e i n L e b e n, spannend und sinnvoll, welches alle Schönheit, Ganzheit und Weisheit enthält. In anstrengender Arbeit macht es die Gesellschaft reicher, in Übereinstimmung mit dem Leben Jesu entwickelt es sich zu vollkommenem Glück.

Ich glaube an e i n e M o r a l, die L i e b e, die darin heilig ist, daß sie die Sorgen und Freuden der andern teilt. Sie bringt Menschen als treue-Freunde zueinander, sie arbeitet daran, Armut, Ungerechtigkeit, Unwissenheit und die Ursachen der Angst zu überwinden; die Liebe prüft alle meine Gedanken und Motive. Und Liebe ist das Mittel der Gewißheit von Gottes Vergebung und Vertrauen in die Kontrolle des Heiligen Geistes.

Ich glaube an Jesus und das Zeugnis der Bibel über ihn, dessen Leben, Tod und Auferstehung Gottes dauernde Liebe zur Welt erweist. Er verbindet in sich selbst Leben, Liebe, Wahrheit, Menschlichkeit, Wirklichkeit und Gott, indem er alle Menschen, die seinem Weg folgen, rettet, bewahrt, erneuert, und vereint.

Ich glaube an die A b s i c h t G o t t e s, alles in Christus zu vereinen, das Geistliche und Weltliche, eine konstruktive Revolution in der Gesellschaft anzustiften, und in jedem Einzelnen und in den Nationen, und eine Weltregierung unter seiner väterlichen Führung aufzurichten.

(P.S. Ich finde dieses Bekenntnis so anregend, daß ich es gern weitergeben möchte. Dazu sollte es sprachlich besser sein. Bitte geben Sie mir Verbesserungen bekannt. Martin Richter 1276 Buckow Neue Promenade 34)

Glaubensbekenntnis aus der Kathedrale in Kalkutta Indien
(Subir K. Biswas)

Creed: (All)

I believe in one W O R L D, full of riches meant for everyone to enjoy:

I believe in one race, the family of mankind, learning how to live together by the hard way of self-sacrifice:

I believe in one L I F E, exciting and positiv, wich enjoys all beauty, integrity, and science, uses the discipline of work to enrich society, harmonizes with the life of Jesus, and develops into a total happiness:

I believe in one Morality, LOVE, the holiness of sharing the sorrows and joys of others, of bringing people together as true friends, of working to get rid of poverty, injustice, ignorance, and causes of fear; L O V E, the test of all my thoughts and motives, and the means of my certain forgiveness by God and confidence in the Holy Spittits control:

I believe in J E S U S and the B I B L E ' s evidence about Him, whose life, death, and resurrection prove God's permanent love for the world, who combines in himself life, love, truth humanity, reality and God, saving, guiding, reforming, and uniting all people who follow his way:

I believe in the Purposes of God to unite in Christ everything, spiritual, and secular, to bring about constructive revolution in society, individuals, and nations, and to establish world government under his fatherly direktion.

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch

ÖKUMENISCH - MISSIONARISCHES ZENTRUM
der Ev. Kirche der Union und der Ev. Brüder-Unität

- Materialdienst -
- Hg/Rei. -

1017 Berlin, Juni 1975
Georgenkirchstraße 70

Indien
Mission

Nur die Liebe Gottes macht uns frei

Eine Geschichte um einen sterbenden indischen Jungen

Weinend stand sie vor mir, Shyam Maya, die Witwe, die wohl die ärmste Frau des Dorfes war. Ihr etwa zehnjähriger Sohn war sehr krank. Sie wollte, daß ich ihm helfe, gesund zu werden. - Shyam Maya gehört der untersten Kaste an, denn meine Nachbarn sind Hindus.

Der Hinduismus kennt vier Hauptkaste. Die Priester und Lehrer, die Soldaten, die Kaufleute und schließlich die Bauern und Handwerker mit ihren vielen Unterkaste. Und dann gibt es noch Wesen, die wir zwar Menschen nennen, der Hindu aber kaum noch. Diese Wesen sind für den Hindu schmutzig und unwürdig, sie sind "unberührbar" - ausgestoßen.

Die Unberührbaren dürfen kein Wasser aus dem Dorfbrunnen schöpfen, weil dieser dann verschmutzen würde; sie dürfen nicht in einem Raum mit Angehörigen anderer Kaste gleichzeitig essen, das würde das Essen der anderen verschmutzen. Sie sind gerade gut genug, die Straßen zu fegen, den Kuhmist an die Hauswände zu schmieren, damit er trocknen und dann als Brennstoff benutzt werden kann. Gandhi hat sich um diese Unberührbaren besonders bemüht, er nannte sie nicht mehr Parias (Ausgestoßene), sondern er nannte sie "Harijans" - Kinder Gottes. Als solche wollte er sie behandelt wissen.

"Göttliche" Gesetze

Aber was ist das Wirken eines Mannes, selbst wenn er zur obersten Kaste gehört, gegen Jahrtausende alte Religionsgesetze? Auch die Regierungen in Indien haben inzwischen offiziell das Kastensystem aufgehoben, aber was soll eine weltliche Regierung tun, wenn es sich um "göttliche Gesetze" handelt?

Der einzige Trost, den die Ausgestoßenen haben, ist der, daß sie nach ihrem Tode wieder geboren werden. Und wenn sie dieses Leben mit all seiner Not und all seinem Elend ohne Murren angenommen haben, wenn sie alles getan haben, um die Götter gut zu stimmen, dann haben sie die Aussicht, als Angehörige einer höheren Kaste wiedergeboren zu werden. Durch dieses "Leben - Sterben - Wiedergeborenwerden" erhofft man sich eines Tages - nach vielleicht sehr vielen, mühsamen Leben - doch zu der obersten Kaste zu gelangen und all ihre Privilegien zu haben. Auf diese Hoffnung hin leben die Menschen im Hinduismus. Mit dieser Hoffnung lebte auch Shyam Maya.

Sie wußte ganz genau, wenn sie alt würde, dann würde vielleicht ihr Sohn, der ja auch nur ein Unberührbarer war, für sie mitbeteln, für sie mitarbeiten. Er würde für sie sorgen, so gut er es konnte, wenn sie nicht mehr für ihn sorgen konnte. Und dann käme

Abzugs-Nr. 5705

die Erlösung - der Tod, und damit ihre Wiedergeburt auf der nächst höheren Lebensstufe.

Im nächsten Leben

Für dieses Leben gab es so gut wie keine Hoffnung, aber für das nächste. Alles, was sie für dieses Leben erhoffen konnte, war, daß der Junge später, wenn er erwachsen sein würde, Arbeit bekäme und daß sie gemeinsam darum bemüht sein würden, die Götter gut zu stimmen - um es im nächsten Leben besser zu haben. Und dieser Sohn, der so zu ihrem Leben gehörte, der war nun krank geworden. Die Aussicht, für ein krankes Kind sorgen zu müssen, schien besonders hart zu sein. War es nicht genug Not, die sie jetzt schon hatten?

Shyam Maya wußte, daß ich Kranken helfe, ohne zu fragen, welcher Kaste sie angehören. Sie wußte auch, daß sie bei mir Medizin erhalten würde, ohne sie zu teuer bezahlen zu müssen. Wie es sich für eine Unberührbare gehörte, wartete sie, bis alle anderen Patienten die "Dispensary" verlassen hatten, dann kam sie und brachte ihren kranken Sohn.

Ich untersuchte das Kind, und es war mir klar, daß hier nur Spritzen helfen würden. Das Kind würde kaum länger als 24 Stunden leben, wenn ich nicht sofort eine Spritze verabreichen würde. - Ich war froh, das nötige Medikament zu haben und während ich Shyam Maya erklärte, wie ernst es um ihr Kind stand, machte ich die Spritze fertig. Aber dann geschah das Unglaubliche.

Shyam Maya erlaubte mir nicht, ihrem Sohn die lebensrettende Spritze zu geben. Ich erklärte ihr immer wieder, daß der Junge sterben würde, bekäme er diese Spritze nicht - aber sie erlaubte es nicht. Ich schimpfte mit der unverständigen Frau, ich schrie sie an und sagte ihr, daß sie brutal sei.

Ein langer Kampf

Ich wollte sie beiseite schieben, und die Spritze dem Kind gegen den Willen der Mutter verabreichen. Aber wie eine Hyäne verteidigte sie das Kind. Nein, nicht sie sei brutal, ich sei es! Und sie hätte sehr wohl verstanden, daß das Kind sterben würde, aber lieber wolle sie das, als daß der Junge die Spritze bekäme.

Nach langem Kampf gab ich auf. Was sollte ich tun? Ich war verzweifelt. Und dann erklärte mir Shyam Maya, warum sie nicht wollte, daß der Junge die lebensrettende Spritze bekäme:

"Wir sind Unberührbare", sagte sie, "der Junge wird nie in seinem Leben zur Schule gehen dürfen. Der Junge wird nie in seinem Leben ein eigenes Stück Land besitzen dürfen. Er wird nie Wasser aus dem Dorfbrunnen schöpfen dürfen. Er wird immer der Unberührbare, der Schmutzige bleiben. Und seine Familie, seine Kinder, die er vielleicht mal haben wird, auch. Wenn mein Kind jetzt stirbt, dann besteht die Aussicht, daß er in einer höheren Kaste wiedergeboren wird. Soll ich dieses Glück meinem Kind nicht gönnen?"

Das Kind ist gestorben. Die Mutter hat das einzige, was ihrem Leben noch Sinn gab, verloren. Hilflos stand ich als Christ daneben.

Ich habe nach diesem Erlebnis, das ich bis heute nicht ganz überwunden habe, erst verstanden, was es heißt, wenn wir sagen, daß Christi Liebe uns frei macht. Und ich habe auch damals erst begriffen, daß wir einen Gott haben, der uns liebt.

Sie beten Götter an

Die Menschen, bei denen ich lebte, kannten viele Götter. Sie beteten diese Götter an und brachten ihnen Opfer dar, denn diese Götter bestimmten ja das nächste Leben. Dieses Leben, wie immer es sein mochte, galt es nur zu akzeptieren. Wer immer versucht, das jetzige Leben zu verbessern, greift damit in das von den Göttern gegebene System ein, verärgert diese und wird bestimmt bestraft, vielleicht damit, daß das nächste Leben noch schlechter, noch mühsamer wird. Hier gilt das "Mach Dir die Erde untertan und herrsche über sie" nicht. Hier gilt nur, die Macht der Götter ganz anzuerkennen, sich ihrer Macht zu beugen und auf ein besseres nächstes Leben zu hoffen. Durch diese Religion - die gleichzeitig das Gesellschaftssystem ist - sind die Menschen dazu verurteilt, das Leben als nicht veränderlich anzunehmen. Sie leben in ständiger Angst vor den unbekanntem Göttern, die in einer unbekanntem Zukunft ein unbekanntes neues Leben für sie bereit haben.

Einige wenige Menschen, die mit diesem Glauben aufgewachsen sind, wagen es, unseren Gott als den alleinigen Gott anzuerkennen und Jesus Christus als seinen Sohn, der für unsere Sünde gestorben ist. Das Umdenken, daß meine bösen Taten nicht im nächsten Leben erst, sondern an der Vergangenheit von dem Sohn Gottes gesühnt wurden, fällt nicht leicht. Es kommt einer Revolution gleich und Fragen, Zweifel, Schwierigkeiten zeigen sich immer neu.

Wir aus einer vom Christentum geprägten Welt, wir nehmen es so selbstverständlich hin, daß unser Leben aus dem Heute besteht. Wir leben aus dem Gestern im Heute, der Hindu lebt aus dem Heute für morgen.

Eine christliche Kirche, wie wir sie so normal finden, kann in einem Land, in dem die Menschen anders denken, nicht existieren. Seit vielen Jahren predigen Missionare in fremden Ländern die Liebe Gottes. Sie erklären den Menschen dort, daß Jesus Christus auch für sie gestorben ist.

Und doch gelingt es uns so selten, diesen Menschen wirklich zu helfen, in vollkommener Freiheit zu leben. Sehr oft scheint es, als befreien wir sie von der Angst vor den Göttern, um sie in die Angst vor Kirchengesetzen, vor Ge- und Verbote zu stürzen.

Eine frei machende Liebe Gottes muß auch frei machen von unseren Denkschemata. Wenn es uns gelänge, Jesus Christus als den alleinigen Herrn zu predigen, dann würde es uns vielleicht auch gelingen, klar die Bruderschaft unter den Menschen dieser Welt zu leben, von der wir so gerne reden.

Jesus ist das Leben

Christen wird oft vorgeworfen, sie seien arrogant. Wir sollten bereit sein, den anderen mit seiner Denkweise, mit seiner Eigenart zu akzeptieren. Eine Kirche Jesu Christi ist nicht gebunden an Strukturen, wie sie hier, im Westen, gültig sind. Missionsarbeit der Kirche Christi darf sich keineswegs beschränken auf die Arbeit in anderen Ländern.

Jeder Mensch, egal wo und wie er lebt, lebt in einer religiösen Bindung. Wir sollten versuchen, den Menschen mit dieser Bindung ernst zu nehmen. Nur dann dürfen wir erwarten, daß wir mit unserem Glauben an Jesus Christus ernst genommen werden. Und erst damit kann das Gespräch beginnen, und vielleicht versteht dann auch eines Tages unser Gesprächspartner, daß Jesus Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.

Dorothea H. Friederici

Abzugs-Nr. 5705

1. Aus: Walter Ruben

"Kulturgeschichte Indiens"

Akademie-Verlag

Berlin 1978

S. 37 f.

2. Aus: Schaposchnikowa

"Bei den Australoiden Südindiens"

Brockhaus-Verlag Leipzig und

Verlag Progress Moskau 1981

1. Der Gangesraum war nicht nur geographisch mannigfach unterteilt, sondern auch ethnisch - sprachlich und historisch - gesellschaftlich, wobei etwa die australoiden Birhor die unterste, die drawidischen Uraon und mundaischen Santal die oberste Stufe, eben die der militärischen Demokratie, erreicht hatten bzw. haben. Der Raum und der Reisanbau sorgten dafür, daß Munda und Drawida und die jägerische Vorbevölkerung sich einander annäherten, sogar nur zum Teil ihre Sprache als Besonderheiten beibehielten; andererseits verlief die gesellschaftliche Entwicklung hier wie auch sonst sehr ungleich. Immerhin ~~schufen~~ schufen, was die Kultur angeht, sowohl die jägerischen Birhor wie die bäuerlichen Uraon und Santal uralte Voraussetzungen für die spätere indische Kultur. Reaktionäre Kräfte in Indien bestreiten dies heute im allgemeinen mit Entschiedenheit, nicht aus historischen, anthropologischen oder sonstigen wissenschaftlichen Überlegungen, sondern aus Rassenstolz und religiösem Vorurteil, denn sie wollen Arya sein, wie ~~es~~ es ihnen die Brahmanen seit drei Jahrtausenden einreden.
2. Das Problem der gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Kulturen Indiens ist kompliziert und vielschichtig. In dieser Wechselbeziehung nehmen die alten Australoidenstämme eine wichtige Stellung ein. ~~Diese näher zu bestimmen ist nur möglich, wenn man die Kultur der Überreste der ältesten Bevölkerung Indiens erforscht...~~ Was hat dazu beigetragen, daß sie sich ihre Stammesorganisation und ihre Lebensweise bis heute erhalten haben? „Die Aufteilung ~~in~~ der indischen Gesellschaft in isolierte Kasten, in denen jeweils eigene strenge Gesetze herrschten, behinderte eine soziale und ethnische Verschmelzung dieser erhalten gebliebenen Stämme mit höher entwickelten Gemeinwesen Indiens. Das Kastenwesen herrschte viele Jahrhunderte lang im Lande, und während dieser Zeit sind die australoiden Stämme, von dem Kastensystem abgelehnt, abseits der Hauptwege geblieben, auf denen die Entwicklung Indiens verlief.“

Evangelische
Versöhnungs-Kirchengemeinde
Berlin-Marzahn
Pastorin Tietsch

1140 Berlin, den
Prignitzstraße 50
PSP 216-22
Tel. 524 6610

Tgb.-Nr.:

[The body of the document contains several paragraphs of text that are extremely faint and illegible due to the quality of the scan. The text appears to be a formal letter or administrative document.]

Stammesunruhen - wer ist schuld ?

=====

von V. T. Rajshekar Shetty

Warum diese Broschüre?

Diese Monographie erscheint zu einem Zeitpunkt, da Indien sich zwei größeren Problemen gegenüber sieht - eins die Muslim, das andere die Christen betreffend. Das erste ist die Reihe von Zusammenstößen der Hindu - und der Muslim, die mit dem Massenmord von Moradabad am 13. August 1980 (Id day) begann.

Das zweite ist das Nebenprodukt des Stammesaufstandes im äußersten Nord-Osten und in Teilen von West-Bengalen, Bihar und Orissa. Angeklagt sind die Christen, daß sie für die Stammesunruhen verantwortlich seien. Wie dem auch sei - Hunderte unschuldiger Muslim und Stammesangehörige sind bei diesen Vorgängen getötet worden.

In beiden Fällen haben die Regierung, die herrschende Klasse und sogar einige nationale Zeitungen - wie gewöhnlich - "Ausländer" und "ausländische Gelder" für dieses Problem verantwortlich gemacht. Aber bis zur Niederschrift dieser Broschüre haben weder die Zentral- oder die ~~Staatsreg~~ Staatsregierungen noch die herrschende Klasse irgendwelche Beweise dargelegt. Das ist in Indien die Regel geworden. Wann auch immer es irgendwelche Unruhe und Gewalt gibt, werden ausländische Kräfte entdeckt.

Nach der Volkszählung von 1971 stellen die Muslim etwa 12 % der indischen Bevölkerung dar - die zweithöchste muslimische Volksgruppe in der Welt - und die Stämme weitere 8 %. Inoffizielle Schätzungen liegen weit höher. Und beide Gruppen bilden die Ärmsten der Armen.

Diese Broschüre befaßt sich mit den Stammesunruhen. Bis jetzt ist die offizielle Sorge und Sympathie auf Papiere beschränkt; und nicht eine einzige Staatsregierung kann glaubhafte Bemühungen um das Wohl der Stämme für sich in Anspruch nehmen. Die beiden Hauptprobleme, denen die Stämme begegnen sind: 1. ihr Land wird ihnen weggekauft von den Nicht-Stammesangehörigen, die sie überfluten, und sie verarmen. 2. Die Wälder, von denen ihr Lebensunterhalt abhängt, werden systematisch zerstört. Mädchen aus den Stämmen werden zur Prostitution fortgeholt. Der Autor, der die Stammesgebiete

zusammen mit einer Gruppe von Journalisten Anfang 1979 besuchte, bekam dies persönlich von den Stammesführern bestätigt.

So ist es natürlich, daß Unzufriedenheit sich schnell unter den Stämmen ausbreitet. Wie lange können die unschuldigen, hilflosen Wesen solch brutale Behandlung ertragen?

"Die Girijan Revolte in Andhera Pradesh, die Hinwendung der Santhal zur Naxalitischen (maoistisch, bauernrevolutionär) Propaganda in Siliguri und Birbhum, die Jharkandbewegung in Chota Nagpur und Midnapur, die Klagen der Rajbhans in Cooch Behar und einige der Aufstände in Nordost - Indien zeigen das Bestreben der Stämme, dem zu widerstehen, was nicht unberechtigterweise als gesetzwidrigen Angriff auf ihre Rechte ansehen". (Leitartikel des "Statesman" vom 31. August 1980).

Aber anstatt ihre Schwierigkeiten zu verstehen, mit ~~denen~~ deren Lösung sie allein gelassen sind, versucht die Regierung und unsere herrschende Klasse ihren Kampf gewaltsam zu unterdrücken. "Aber während die Behörden die Ursachen der Mißstände ignorieren, scheinen sie darauf fixiert zu sein, für ihre Unzufriedenheit Ausländer und Missionare anzuklagen" (Leitartikel des "Statesman" vom 31. August 1980).

Eine Anzahl von Anklagen wurde gegen Christen erhoben, und einige christliche Organisationen wurden aufgefordert, ihre Tätigkeit einzustellen. Aber die von Mr. Dinesh Singh (MdP) geleitete sechsköpfige Zentrale Studiengruppe, welche nach den Stammesaufständen Tripura im Juli (1980 l. Ü.) besuchte, hat jeden wirksamen Einfluß ausländischer Missionare bestritten: "Sie sagte in ihrem Bericht, daß die christliche Missionstätigkeit in Tripura von sehr begrenzter Bedeutung sei. In Tripura gibt es nach dem 71-er Zensus nur etwa 16.000 (1.01 %) Christen" (Statesman 28. August 1980).

Wie dem auch sei, die Muslim und die Christen, die beiden wichtigsten religiösen Minderheiten Indiens, fühlen sich als Bürger 2. Klasse. Der Beitrag der Minderheiten und ihr selbstloser Dienst für die Wohlfahrt der Armen des Landes werden (von den Inhabern "verbriefter Rechte") nicht zur

Kenntnis genommen - und wenn, dann wird er verdächtigt. Die Monographie will die gegenwärtige Situation (in ihrem genauen Ausmaß) beschreiben.

Bangalore, 6. September 1980 V.T. Rajshekar Shetty

1. Christen, die CPM¹ und der RSS²

Als Unruhe und soziale Spannung zu wachsen begannen und die unterdrückten Gruppen anfangen, ihre Ansprüche anzumelden, wurde es Mode für die herrschende Klasse Indiens, in all und jeder Unruhe die "ausländische Hand" zu sehen. Seien es die Stammesagitation oder die kommunalistischen Tumulte zwischen Hindus und Muslim - die herrschende Klasse entdeckt ständig eine "ausländische Hand". Sogar ein verantwortlicher Autor wie Mr. Girilal Jain von der "Times of India" beschuldigte so die muslimische Berichterstattung über den 13. August 1980, dem Tag des kommunalistischen Blutbades in Moradabad. In einem gezeichneten Leitartikel in Nr. 17-8-80 versuchte nicht einmal, die tiefen Risse in unserer Gesellschaft zu verstehen. Ob sie unberührbare Stammesangehörige, rückständige Shudra,³ Muslim oder Christen seien - sie haben nicht das Gefühl, gleichberechtigte Bürger Indiens zu sein. Die Spannungen innerhalb des Kastensystems steigen. Mehr und mehr Menschen verarmen. Ausbeutung und Diskriminierung jeder Art sind an der Tagesordnung. Leben und Eigentum der Minderheiten und anderer schwacher Schichten sind in Gefahr. Die eigentlichen Hüter von Gesetz und Ordnung, Regierung, Polizei, Justiz und sogar ein Teil der Presse sind meist auf der Seite der Ausbeuter. Dies ist die Ursache für Unruhe und die daraus folgende Gewalt. Das Dinesh Singh Komitee, das die Indische Regierung zur Untersuchung des Stammesaufstandes in Tripura eingesetzt hatte (der Bericht wurde dem Parlament in der zweiten Augustwoche 1980 vorgelegt), war zu dem gleichen Ergebnis über die Ursache der Stammesunruhen gekommen.

¹CPM = Communist Party (Marxist), 1964 von der KPI abgespalten.

²RSS = rechtsradikale Hindu-Organisation

³Shudra = die unterste Gruppe der Kasten-Hindus, deren Aufgabe das Dienen ist

Der Bericht des "Statesman" (14. August 1980) über das Dinesh Singh ^{Komitee} sagt: "Das Grundproblem Tripuras, wie der Nordost-Region insgesamt, besteht nach Meinung des Komitees ^{im} ein Mangel an Verständnis für die wahren Bedürfnisse der Stämme und darin, daß sie nicht in das Leben der Nation integriert werden. Es gab einen emotionalen Abgrund, der noch überbrückt werden muß. Bisher lag der Ton mehr ^{auf} ihrer materiellen und politischen Entwicklung als auf psychologischer und kultureller Integration." Der Bericht fügt hinzu: "Die Stammesangehörigen fühlen sich in ihren Häusern nicht mehr sicher; sie fürchten Überfremdung und Ausbeutung in jeder Hinsicht."

2. Die "Gesetzesvorlage zur Religionsfreiheit"

Während der Janata-Regierung, als der RSS an der Macht war, gab es den Versuch, durch die infame "Gesetzesvorlage zur Religionsfreiheit" (persönlich eingebracht durch ein Mitglied der Jan Sangh Partei) den Glaubenswechsel unmöglich zu machen. Dieser Entwurf entzündete eine landesweite Agitation von ~~8~~ Christen und anderen und spaltete die Zentralregierung selbst. Schließlich starb die Vorlage einen stillen Tod und mit ihm die Janata-Regierung.

Die Minderheiten, speziell Muslim und Christen litten Albträume während der kurzlebigen Janata-Herrschaft. Wie die RSS-Elemente, die die Janata kontrollierten, mit Menschenleben umgingen, ist jetzt Geschichte. Christliche Missionare wurden das Ziel der Angriffe. Es gab auch einen großen Ausbruch von Gewalt gegen Minderheiten.

Auf Veranlassung des RSS hatte die Janata Partei ein Einreise-Verbot für ~~XXXXXX~~ "Fremde" nach Arunachal Pradesh erlassen "mit dem Ziel Konversionen zu unterbinden". Strenge Beschränkungen für die Aktivitäten christlicher Missionare wurden in allen von der Janata-Partei regierten Staaten, wie Madhya Pradesh, erlassen. In einigen Teilen Bihars wurden Priester und Nonnen angegriffen und Kirchen geplündert.

Wir können verstehen, daß die vom RSS kontrollierte Janata-Partei die christliche Missionare verfolgte. Aber die Geschichte wiederholt sich unter der Congress (I) - Regierung Indira Gandhis.

Was noch mehr erstaunt, sind die Linksregierungen unter der CPM in West Bengalen und Tripura, die die Sprache des RSS sprechen, in-dem sie die christlichen Missionare kritisieren unter Bezug auf den gegenwärtigen Stammesaufbruch im Nord-osten Indiens.

Zwar müssen antinationale, gegen das Volk und gegen die Gesellschaft gerichtete Aktivitäten verurteilt und mit allem Ernst unterbunden werden, aber wir können nicht verstehen, wie die ganze Kirche und christliche Missionare wie Mutter Theresa solcher Aktivitäten beschuldigt werden können. Der RSS hat der Verleihung des Ordens "Bharata Ratna" an Mutter Theresa widersprochen!

Wilde Beschuldigungen wurden von den durch die CPM kontrollierten Regierungen West Bengalens und Tripuras gegen christliche Institutionen erhoben; aber bis zum heutigen Tag waren sie nicht in der Lage, einen einzigen Beweis für ihre Anklagen vorzubringen. Nicht nur das: Eine angeblich vom Chefsekretär der Westbengalischen Regierung erlassene Anordnung gegen bestimmte christliche Institutionen wurde vom Ministerpräsidenten Jyoti Basu zurückgezogen, weil sie auf Lügen beruhte. Wir geben zu, daß Religion - christlich oder hinduistisch - Opium der Massen ist. Wie die Hindu - so hat sich auch die christliche Religion an die Seite der Konterrevolution gestellt. Und es ist durchaus möglich, daß unter den in Indien tätigen christlichen Organisationen einige die Konterrevolution unterstützen. Die müssen benannt und drastische Maßnahmen ergriffen werden.

3. Marxistische Priester

Aber die Kritiker der christlichen Organisationen haben falsche und völlig grundlose Beschuldigungen erhoben und einige benannte Anklagepunkte sind nicht existent - wenigsten zum Zeitpunkt dieser Niederschrift.

Es stimmt: es ist nicht alles in Ordnung mit der Kirche. Radikale oder marxistische Christen, wie sie in der Presse beschrieben werden (Times of India, 16. Juni 1980), kritisieren die Kirche, weil sie sich nur mit religiösen Dingen befaßt und dabei ihre soziale Aufgabe vergißt.

In Teilen von Kerala, Tamil Nadu und Karuataka war der Autor Zeuge, wie die Kirche selbst Unberührbarkeit beachtete. Unberührbare, die zum Christentum übergetreten waren, waren nicht in der Lage, das Stigma der Unberührbarkeit abzulegen und sie wurden "Harijan¹ Christen" genannt. In einem Dorf (Korayur) bei Madurai traten diese "Harijan Christen" mit anderen Unberührbaren zum Islam über, weil sie von der Art enttäuscht waren, in der die Kirche auch sie diskriminiert hatte. Die radikalen Gruppen innerhalb der ~~katholischen~~ protestantischen und der katholischen Kirchen sehen den Weg der Kirche kritisch, die so sehr mit "Gott" beschäftigt ist, daß sie den "Menschen" vergißt.

Die Kritiker der Kirche und der christlichen Mission sollten die Revolte innerhalb der Kirche nicht übersehen. Zwischen den verschiedenen christlichen Gruppen selbst findet ein ernsthaftes Gespräch statt über die dunklen Seiten der Kirche. Deshalb sollten wir auf die Fehler der Kirche achten auch wenn - ihre gute Arbeit honorieren. Mindestens hat ein Teil der Kirche öffentlich dagegen Protest erhoben, daß die Kirchenleitungen den Kontakt zur sozialen Wirklichkeit verloren haben und nicht bereit sind das Schicksal des kämpfenden Volkes zu teilen.

Tatsächlich hat der durch die Christen ausgelöste Bildungsdrang zu einem großen Erwachen unter den Stämmen geführt. Dies gilt für Staaten wie Nagaland, Arunachal Pradesh, Tripura, Meghalaya, Assam, Westbengalen, Bihar und andere Stammesgebiete. ~~Kannax sich der Autor persönlich davon~~ Im Stammesgebiet von Bihar konnte sich der Autor persönlich davon überzeugen, daß die christlichen Stammesangehörigen im Verhältnis zu der nicht zum Christentum übergetretenen Masse enorme Fortschritte machen konnten, bestätigte dem Autor Kartik Oraon, heute Unions-Minister und selbst nichtchristlicher Stammesführer aus Ranchi, in einem Interview. In Nagaland hat durch Wirken der Christen die Alphabetisierungsrate 10 % erreicht. Es mag stimmen, daß einige Stammesangehörige zu der Zeit zum Christentum übergetreten sind, als die Stämme eine Menge von den sozialen Bildungs-, Wirtschafts- und kulturellen Aktivitäten der Kirche profitierten. Wir behaupten nicht, daß die Kirchen

¹Harijan = "Gotteskinder" von Gandhi eingeführte Bezeichnung für die Unberührbaren

keine Bekehrungsversuche machen. Aber der Wechsel der Religion ist von der Verfassung erlaubt, und so lange wie Konversion in Indien nicht verboten ist, sind Christen oder irgendjemand sonst völlig im Recht, wenn sie sich darum bemühen. Bekehrung ist nicht Sache der Christen allein. Der RSS selbst bemüht sich darum und hat eine Kette von "Ashram-Schulen" in Madhya Pradesh, Bihar, Westbengalen usw. um animistische Stammesangehörige zum Hinduismus zu bekehren. RSS-Zeitschriften haben kundgetan, daß sie sich um Hinduisierung der Stammesangehörigen bemühen. Die Ramakrishna-Mission setzt ebenso wie die Arya Samaj ihre Missionsarbeit fort. Wenn wir die Mission der Christen ablehnen, müssen wir ebenso die Missionsarbeit der RSS, der Hindu Vishwa Parishad, Arya Samaj und Ramakrishna Mission ablehnen. Hier darf es keine doppelte Moral geben.

4. Subversive Aktivitäten

Hier ist die Frage, was Konversion mit dem Stämmen und ihrer Kultur zu tun hat. Ob die Kirche das Herz der Stämme gewonnen hat dadurch, daß sie gegen deren Unterdrücker kämpfte? Die KPM, die RSS oder die Regierung können nicht für die Stämme sprechen. Die Stämme selbst müssen sagen, was die Christen ihnen angetan haben.

Die besten Bildungseinrichtungen in jeder indischen Stadt - ob groß oder klein - werden von den Christen betrieben; und viele unserer führenden Leute in Behörden und Industrie, Politik und Wirtschaft, Professoren, Journalisten und Künstler sind selber durch diese Schulen gegangen. Daß die Alphabetisierungsrate in Kerala, Tamil Nadu und Korpatoka und in vielen anderen Staaten gestiegen ist, ist das Verdienst der Kirche. Einige der besten Krankenhäuser in Indien gehören den Christen. Wenn wir unsere Kinder in diese Schulen schicken und uns selbst in diesen Krankenhäusern behandeln lassen und ihre Arbeit loben - warum verurteilen wir sie dann, wenn sie uns nicht passen? Haben sie als Inder nicht auch das Recht, für die Verbesserung des Lebens der Armen zu arbeiten? Haben sie kein Recht, die schwachen Bevölkerungsschichten zu studieren und für sie Programme einzurichten? Sollten sie sich nicht um das Leiden der Unberührbaren und der Stämme sorgen dürfen, die von der Hindu-Religion ausgestoßen wurden?

Warum werden nur die Christen als "subversiv" und "politisch" diskriminiert, wenn sie solche Programme für Stammesangehörige, Unberührbare und andere unterdrückte Schichten starten? Wissen wir, daß trotz all der sogenannten Bekerungsanstrengungen der Kirche die christliche Bevölkerung unter den Stämmen in Tripura nicht einmal 5 % beträgt?

Nach einer Verlautbarung eines Innenministers der Zentralregierung, Mr. Makerana, vor dem Parlament (1. August 1980) sind es die christlichen Missionare, die hinter der Jharkhand-Agitation steht. Er sagte, die Missionare hätten die Stämme organisiert, um für Stammesangelegenheiten zu agitieren. Er gab jedoch zu, daß seine Erklärung auf Berichten der Regierung von West Bengalen beruhe, deren Richtigkeit von den Stämmen selbst angezweifelt wird.

Was wir von dem Minister wissen wollen ist, seit wann es in Indien ein Verbrechen ist, den Stammesangehörigen und Unberührbaren Bewußtsein zu geben und sie über ihre Rechte aufzuklären und ihnen zu helfen, diese Rechte wahrzunehmen. Nach allem verlangen die Stämme einen eigenen Staat (Jharkhand) - nicht mehr. Wenn eine solche Forderung antinational und subversiv genannt wird - warum wurde nicht auch die Forderung der Punjabis nach einem eigenen Staat mit ähnlichen Worten beschrieben und abgelehnt? Während die Politiker ein böses Spiel mit den Stämmen in Bihar und anderswo spielten, brachten die Missionare ihnen die Hilfe und führten sie zu einem großen Erwachen.

5. Forschung

Schwere Anschuldigungen wurden gegen christliche Organisationen erhoben, die in der Forschung arbeiten. Sind aber Christen nicht genauso Teil Indiens wie irgendjemand sonst? Seit wann ist es für christliche Organisationen ein Verbrechen, Forschungen zu treiben?

Eine solche christliche Forschungsorganisation ist von 1978 bis 1980 in 70 Forschungsprogrammen engagiert; und sie gibt pro Jahr durchschnittlich fünf Bücher heraus. Einige ihrer Publikation über das Problem der Unberührbaren fanden den Beifall vieler Dalit-Organisationen und Sozialwissenschaftler.

Nicht nur ist diese Zahl unerreicht; sondern es arbeiten mit dieser Organisation viele Forschungsinstitute von Regierungen und Universitäten zusammen.

Was die Anklage der Annahme ausländischer Gelder - ja sogar "Weltlicher" - betrifft, so nehmen von der Regierung betriebene Organisationen weitaus höhere Beträge von der Ford- und der Rockefeller-Stiftung und anderen europäischen und amerikanischen Quellen. Viele Universitäten und sogar die Regierungen erhalten ausländische Mittel.

Wer erhält schon keine Auslandsgelder? KPM und KPI werden auch beschuldigt, von einem arabischen Land Geld zu erhalten. Die RSS hat auch gewaltige Fonds vom Ausland gesammelt. Das Christentum ist eine internationale Religion im Gegensatz zum Hinduismus. Christen in Wohlstandsländern geben ihr Scherflein für das Wohlergehen ihrer weniger glücklichen Leute in anderen Teilen der Welt. Ausländer, die durch den Hare - Krishna-Kult und andere Institutionen wie die Rajneesh-Stiftung "Hindus" wurden, geben ihre Beiträge nach Indien. Der Satya Sai Baba bekommt Million Dollar von amerikanischen Anhängern.

Jedoch hat die Kirche von Nordindien in ihrem Brief vom 8. Juli 1980 dem Präsidenten von Westbengalen, Jyoti Basu erklärt, daß "sie aufgehört habe, ausländische Hilfe für den Betrieb von Kirchen und normalen Programmen anzunehmen. Nur für spezielle Projekte wird ausländische Hilfe noch angenommen; so selbstverständlich bei vielen Einrichtungen, die von verschiedenen nicht-christlichen Gruppen organisiert werden, z.B. von der Zentral- und sogar von einigen Staatsregierungen."

Aber all diese "ausländischen Spenden" werden genau von der Staatsbank kontrolliert, und jede Empfangsorganisation muß jährlich ihre Abrechnungen an das Unions-Innenministerium einreichen. Dieses genehmigt sie, nachdem sie über die Verwendung der Mittel zufriedenstellend informiert wurde. Das heißt: Es gibt genaue Kontrollen auf verschiedenen Ebenen. Wo bleibt da die Frage nach der Verwendung dieser ausländischen Mittel für "subversive Zwecke?"

6. Ausländer

Ähnlich können die "Ausländer" nach völliger Klärung ihrer Einreisebedingungen durch die Regierungsbehörden; und sie bleiben in Indien, solange die Regierung es ihnen genehmigt. Deshalb sind die Anklagen gegenstandslos, daß "Auslandsgeld" in die Kirchen fließt und "Ausländer" subversive Aktivitäten" unternehmen. Wenn es aber solche gibt, können sie jederzeit mit den geltenden Gesetzen unterbunden werden. Unsere KPM - Führer und die RSS, die diese Anklagen gegen die Christen erheben, täten gut daran, diese Anschuldigungen zu erklären und die Schuldigen zu benennen, anstatt sie als Entschuldigung für ihre eigene Schwäche zu mißbrauchen.

In diesem Zusammenhang wollen wir einen Leitartikel des "Statesman" zitieren, der sich auf die Beschuldigungen der KPM und der Kongreß-Partei gegen die Kirche bezieht: "Die Missionsarbeit mag manchmal zu unbequemen Situationen für die Regierung führen, aber man muß ihre humanitären Zielsetzungen verstehen, bevor man urteilt. Z.B. wurde die assamesische Sprache als Dialekt des Bengali betrachtet, bis die Missionare von Serampore ihnen die Bedeutung einer selbständigen Sprache beimaßen. Dies mag indirekt beigetragen haben zu dem späteren kulturellen Erwachen, und zu dem gegenwärtigen Umbruch; aber es wäre wahrscheinlich unfair, die Pioniere der Sprachwissenschaft von Serampore für die \ddagger heutigen Unruhen in Assam. Andere Missionare haben ähnlich rückständigen und die Stammesgemeinschaften ermutigt, ihr eigenes Erbe wiederzuentdecken, stolz auf ihr Volk zu empfinden und ihre nationale Identität zu beanspruchen. Der Fortschritt kann nicht verurteilt werden, weil er auch zu politischem Anspruch führt." (Statesman, 28. Juni 1980).

Unsere Freunde der KPM und des Rss sollten wissen, daß der Ruhm für die Entwicklung der verschiedenen Sprachen in Indien den Christen gebührt. Die Buchdruckerei selbst ist von den Christen eingeführt worden. Sie waren es, die das Wörterbuch veröffentlicht haben. Hindus seien allgemein narzistisch, wird gesagt; aber wie können historische Fakten unterdrückt werden?

7. China und die CIA

Sunanda K. Datta-Ray, stellvertretender Herausgeber des "Statesman", unterstützt in einem unterzeichneten Artikel seiner Zeitung (16.7.80) völlig den gerechten Kampf der Stammesangehörigen; und er kritisiert die Anstrengungen der Regierung, der Kirche die Schuld für den Aufstand der Stämme anzukreiden, die ihre eigenständige Kultur bewahren wollen. "Eine weise Führung hat die Pflicht, hinter der Agitation die Wurzeln der Mißstände zu sehen. Es ~~sieht~~ sieht kaum so aus, daß diese langfristige Perspektive unsere Führung interessiert. Sie operieren mit der Behauptung, daß es das Volk gewinnen könnte einige Guerilla-Führer unschädlich zu machen. Aber auch eine wilde Jagd nach Sündenböcken - China, die CIA, Wohlfahrtsgesellschaften und christliche Missionare - zeigt wenig Gefühl für die Tatsache, daß auch mit den größten Mitteln und einem eisernen Willen kein Bösewicht in der Lage ist, eine Rebellion anzuzetteln, wenn nicht bereits Unzufriedenheit existiert."

Wir können verstehen, daß eine rechtsgerichtete, bourgeoise Partei wie die Kongreß-Partei die Volksbewegung unterdrückt; aber im gegenwärtigen Kampf in Ostindien haben selbst die Linksparteien, wie die KPM, Polizei und CRP benutzt, um den Kampf der Stämme zu ersticken - obwohl sie einst die Kongreß- und die Janata Partei kritisierten, weil die Polizei und das Militär zur Unterdrückung der Volksbewegung benutzt hatten. Hier ist nicht nur die Zentralregierung angefragt, weil sie Militär nach Tripura, Assam und in andere Gebiete gesandt hat, ~~wo~~ die Stämme gegen Ungerechtigkeiten rebellierten. Ist das Marxismus? Deshalb sind wir nicht überrascht, wenn all diese Stammesangehörigen, die ursprünglich in der KPM waren, diese Partei verlassen und eigene Stammesparteien gründen, um für Selbstbestimmung und kulturelle Sicherheit zu kämpfen - Themen die plötzlich zum Tabu für die KPM geworden sind. Wie kann man eine Partei revolutionär und marxistisch nennen, wenn sie nicht den gerechten Kampf, die Gefühle und Ideale der beiden Klassen des Landes vertritt, die die revolutionärsten sind - nämlich die Unberührbaren und die Stämme? Wie kann man sie als Freund der Minderheiten

bezeichnen, wenn in Mallapuram (Kerala) Muslime im Feuer der Polizei niedergeschossen werden?

V. N. Gopa Kumar schreibt am 19.7.80 im linksgerichteten "Mainstream" unter dem Titel "Westbengalens Stammesunruhen":

~~XXXXXXXXXXXX~~ "Die Stämme betrachten die Kommunisten nicht mehr als ihre Favoriten; diese Rolle haben jetzt die Jharkhand-Partei und die Jharkhand Mukti-Morcha übernommen." In Bezug auf die Anschuldigung der "Subversion" gegenüber der Kirche sagt er: "Daß die Kirche in diese Bewegung verwickelt ist, wird gegarwöhnt, obwohl der ~~KK~~ katholische Bischof von Darjeeling diese Beschuldigung energisch zurückgewiesen hat. ~~KK~~ Die Kirche hat viele Kulturorganisationen in dieser Region, besonders Schulen. Die Kirchenbehörden stehen dafür ein, daß ihre Erziehung die Ideale des Volkes hervorgehoben hat, und sie können dafür nicht angegriffen werden." Er fügt hinzu: "Die Kommunisten sind nicht mehr die Beschützer der Stämme, wie es früher war." Bihuram Boro, amtierender Präsident des gesamt-assanesischen Aktions-Komitees zum Schutz der Stämme sagt: "Die Linksregierung in Tripura hat total versagt beim Schutz von Leib und Leben der Angehörigen des Tipari-Stammes, die die ursprünglichen Einwohner von Tripura sind" (Statesman, 25. Aug. 1980).

Ein anderes seltsames Zusammentreffen ist folgendes: Die Beurteilung dieses Stammesaufstandes, durch den (rechten) RSS und die KPM ist erstaunlicherweise identisch! Beide haben die Forderung der Stämme nach Selbstbestimmung als "separatistisch" und "Sezessionistisch" diskriminiert. Sumarta Bannerjee schreibt im "Deccan Herald" am 25.6.80 unter der Überschrift "Indiens Linke ohne Basis im Nordosten": "Die Situation im Nordosten spriegelt so die völlige Isolation der Linken vom Geist der örtlichen Bevölkerung."

Die indische Linke wird exponiert sich in besorgniserregender Weise. In der Frage der Unterdrückung des Volkskampfes im Nordosten geht die KPM Hand in Hand mit Indira Gandhi. Und sie geht Hand in Hand mit dem RSS und anderen kommunistischen Organisationen, indem sie ~~mit~~ mit Fingern auf die Kirche zeigt und sie anklagt. Einige Erklärungen der KPM-Führer gegen die Christen liegen genau auf der Linie

der Tiraden des "Organiser", des offiziellen Organs des RSS, gegen die Kirche. In Fragen der Außenpolitik haben KPM und RSS ebenso zu totaler Identität mit Mrs. Gandhi gefunden. Deshalb werden wir nicht überrascht sein, wenn die von den oberen Kasten beherrschte Linke einen totalen Zusammenbruch erleben wird, wenn die Minderheiten und andere kulturell unterdrückte Gruppen wie Unberührbare und Stammesangehörige aufstehen, um Recht zu fordern. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, "wie Marx in Hindu-Indien versagte."

Wie kann man den Marxismus vor unseren indischen Marxisten retten?

Rohüberstzung: Buntrock

Angesichts der Schwierigkeiten und Rückschläge bei den Versuchen, die Menschenrechte zu verwirklichen, breiten sich bei vielen Resignation und Hoffnungslosigkeit aus.

Christen können in dieser Lage jedoch einander daran erinnern, daß sie aus einer Hoffnung leben, die die Möglichkeiten geschichtlicher Verwirklichung übersteigt...

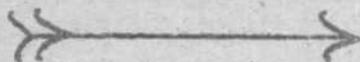
GOTTESDIENST

mit gleichzeitigem
Kindergottesdienst

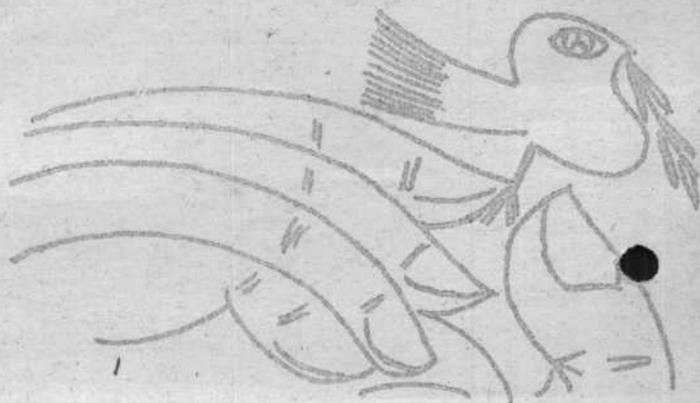
Predigt:

Superintendent Dr. Schröter
Sonneberg

Sonntag, 5.2.84, 10⁰⁰ Uhr



FRIEDEN
IST EIN
MENSCHENRECHT!



Gemeindeseminar

Januar / Februar
1984

im
evangelischen Gemeindehaus
Eichwalde

MENSCHENRECHTE
IN CHRISTLICHER
VERANTWORTUNG



Recht
auf
Nahrung

1. ABEND

ENTWICKLUNG
UND INHALT
DER MENSCHENRECHTE

Dozent Dr. Vogel
Berlin

Freitag, 20.1.84, 19³⁰ Uhr



Recht
auf
Freiheit

2. ABEND

MENSCHENRECHTE
IN
ÖKUMENISCHER
SICHT

Generalsuperintendent Krusche
Berlin

Freitag, 27.1.84, 19³⁰ Uhr



Recht
auf
Arbeit

3. ABEND

MENSCHENRECHTS-
PROBLEME
IN INDIEN

Pfarrer Buntrock
Berlin

Freitag, 3.2.84, 19³⁰ Uhr



Recht auf
Religionsfreiheit

Nicht eine stolze Erfolgsbilanz, sondern die in Jesus begründete Verheißung eines Reiches der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude ist der Grund für Christen, zuversichtlich im Kampf um die Menschenrechte mitzuwirken.

Huber/Tödt

Thesen machen

India: Nichteinmischung

aber Verantwortung auch der Christen in der DDR

Recht auf Briefgeheimnis für Analphabeten

noch so in Stamm, Sippe = Clan. Kaste eingebunden.

• auf wenig Verständnis für indiv. MR

St. Kurien in Boston 1979 (ZdZ - hier fehlt
Hinweis auf fehlende Partizipation im Soz.)

Nur ein einriges Leben

Reich Gottes - satt sein, keine Bettler

Standpunkt: ~~adivasi, Uota Nagpur, GELC~~

Ev. Kirchengemeinde
Berlin-Marzahn/Nord

Berlin im Oktober 33

Liebe Frau Buntrock

Wir wollen uns wieder treffen in unserem Hauskreis
an Freitag, dem 20. Jan., um 20.00 Uhr
bei Familie Schottstädt in der Sella-Masse-Str. 23¹⁶

Thema: "Frömmigkeit u. Dienst"

Ref.: Pf. Maechler, WB

Herzliche Grüße in der Hoffnung auf ein gutes Wiedersehen

Ihr (gez. J. Huhn, Pf.)

gez. B. Schottstädt, Pf.

St. Bülten: "Basisrechte"

Mr. Töth: Freiheit, Gleichheit, Partizipation

LWB Konstruktive und kritische Mitarbeit
im Bereich der Menschenrechte

Individuum kein dem menschen innerwohnendes Abstraktum
sondern das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.
K. Marx

Nur ein einziges Leben, das die Geschöpfe haben

wo Kreuz \times zum Partizipium wird,
~~wird es nun~~ \circ ist es nicht mehr \times !

Unterschied: Christen wissen, daß sie Schuld auf
sich laden - Finger dreckig machen.
Wer nichts tut, kann nicht irren!

Unsere Arbeitsgruppe für Hilfsdienste hat eine kleine Dokumentation zu Algerien und einen ersten Algerieninformationsbrief angefertigt. Das Material kann bei uns angefordert werden. Eine Tonbild-Serie ist in Vorbereitung.

MITARBEITERKONFERENZ

Die kommende Tagung der Mitarbeiterkonferenz, in der Pfarrer und Laien zusammenarbeiten, findet vom 8. - 10.10.71 hier in Berlin statt.

Vorsitzender der Konferenz ist seit Anfang des Jahres 1971 Pfarrer Jürgen Michel, Erfurt. Zum Leiterkreis gehören weitere drei Personen: die Tierärztin Dr. I. Schreier, Bitterfeld, der Dipl.-Landwirt H.J. Welk, Ferdinandshof, und der Pfarrer G. Rottmann, Plauen. Sekretär der Konferenz ist unser Mitarbeiter Pastor M. Richter. Das Jahresthema: "Erziehung zur Gesellschaft". Die Konferenz möchte mit dieser Thematik ein brennendes Problem aufgreifen und in vielen Gemeindekreisen nacharbeiten. Sie möchte außerdem einen neuen Arbeitsstil versuchen und nicht nur einzelne Pfarrer und Laien, sondern Gemeindegruppen in die Arbeit mit einbeziehen. Sie versteht sich als eine offene Konferenz, in der die gesellschaftliche Verantwortung der Christen und die Erneuerung der Gemeinden Hauptthemen bleiben.

Wer an diesem Gespräch interessiert ist, lasse es uns wissen; er kann eventuell noch eingeladen werden.

Günter Mörke

1186 Berlin
Eichwalder Aue 1
Tel. 68.58 690
den 29.12.1983

Herrn

Pfarrer Buntrock

1142 B e r l i n
Ludwig-Renn-Strasse 64

Lieber Bruder Buntrock!

Anliegend übersende ich Ihnen wie vereinbart ein Programm
unseres Gemeindefeminars 1984.

Wir danken Ihnen für Ihre Bereitschaft, uns am 3. Seminar-
abend zu helfen und freuen uns auf Ihr Kommen !

Mit guten Wünschen für das neue Jahr grüßt im Namen unseres
Vorbereitungskreises

Ihr

G. Mörke

1.85.87
2
50.11.24.3+4

Ergänzung Verbrennung Kasten - Gandhi? Arier - Kasten
herankommen Unterschiede innerhalb der Kasten
Menschenrechte? Nat Feier Gandhi Menschliche
Hunger + Revolution Rev undinkbar? Ruck

Hoffnung CP? Integration irgendeine Rel? Hind = E

0.0 Parteilich und eng

- für scheduled tribes and castes
- von GEZC in Chota Nagpur; von D → DDR
- von abendländisch = friedlich - mit Tradition

S. 3



1.1 Indien - klassisches Land der apartheid
 aber nicht von oben sondern verinnerlicht
 anders als in SAR - aber in Auswirkungen
 viel fruchtbarer } verinnerlicht
 hoffungsloser }

1.2 Größte funktionierende Demokratie = Aarlie
 720 Mio auf 3 Mio km² > 200 km² (DDR 155)
 Kapitalistisches Land
 50% unter Armutsgrenze = 1500 cal/Tag
 Bihar (Land) 1960/61: 38% 1967/68: 80,5%

- 1/3 Geschichte
- | | |
|------------------|--------------------|
| a) Indus-Kultur | (Rind Weizen) |
| b) Ganges-Kultur | (Munda leben Reis) |
| c) Dravida | (Mittelmeer?) |
| d) arya | ☞ |

Nord W → S: Hinduisierung

S. 3



4. Kastensystem 

5.

-2-

5.0 Beschäftigung mit den Menschenrechten in Indien -

- weil Menschenrechte unteilbar sind.
- nicht: wie viel höher stehen wir
- unsere Probleme sind nicht die einzig möglichen
- wir können die MRP Indiens nicht lösen - wenn wir wenigstens davon verstünden, wäre es gut!
- wir sind mit verantwortlich als eine Kirche, die das Evangelium dorthin gebracht hat!

5.1 Recht auf Leben: 5.1.2 Polizei terror Randri

5.1.3 Mord an Unehelichen

5.1.4 Hunger

5.1.5 Harijans - keiner im Parlament gewählt
- nur Berufene! so auch Angehörige

5.1.1 Friedenspolitik

5.2 Recht auf Selbstbestimmung

Staatslich: ja

innerstaatlich: Föderation der Völker

aber schutze für scheduled tribes & casts

5.3 Religionsfreiheit: story Singh (SMMG?) Kühle
- freedom of religion act -
Friderici - Bericht

5.4 Pressefreiheit - für Analphabeten?

5.5 Freiheit: bürgerschaftlich verstanden - Polizei + Verwaltung: colonial style

5.6 Gleichberechtigung der Frau: Ehe durch Eltern geschlossen.

6. Indien weitgehend noch vor-individualistische
Hoffnung vor: Gleichheit

Dakota

2 Größte parlament. Demokratie mit > 720 Mio Eur

[50% unter Armutsgrenze (30Rs = 30,- €) = 1500 cal/h

[Bihar (Land) 1960/61 38%, 1967/68 80,5%

3 Geschichte: 3000 a. Chr. n. Induskultur = östlichster Ausläufer der Mittelmeer-Kultur (Kreta - Babel - Sumat)
Weizen und Rind:

1500 munda -> Ganges-Gesellschaft Zebu + Reis

500: Buddha, munda -> Chota Nagpur

1500 -> Arier verdrängen adivasi + hinduisieren

2000 Dravida -> hinduisieren Dravida

4. Kasten-Gesellschaft = Klassengesellschaft
aber: Urgesellschaft kennt noch keine Klassenkämpfe!

Brahmanen

Kshatriya

Vaishya Handelt

Shudra Diener

harijan = pasia -> muslim-tribals

1. Klassisches Land der Apartheid 1959

Aber: nicht Regierungsprogramm sondern religiöse kulturelle Grundhaltung

Ursprünge in Urgesellschaft: adivasi-Dorf

Aus dem Lichtbildervortrag von Dr. Fink
über die Länder des Nahen Ostens
im Zusammenhang mit seiner Besuchsreise
mit einer Delegation der C F K
(Notizen von Pf. Scheidacker)

1. Ursprungsmotive der CFK
2. Beschäftigung mit Israel erfordert zugleich
3. " " Ägypten, Syrien und Nahem Osten. Auch Ägypten dabei.

Koptische Kirche sehr stark christozentrisch.
Aufeständene in einer Glorie entscheidend, nicht d. Vater (?) ..
Bedenken: z-B. daß Chr. Sohn Israels
(Bischof Samuel: Kopt. Kirche: Ja, Kreuzigung JxX ebenso Wichtig wie
Aufestehung. Nur durch sie Vergebung)

4. Einladung nach Ägypten, um a) Krieg und Frieden an Ort und Stelle
b) die Koptische Kirche zu studieren
5. April/Mai 74 Flug nach Ägypten. Finanziert von der Russ. Othod. Kirche
Ägypten 2 Kriege

K o p t e n von Nasser toleriert, von Sadat gefördert (50 Kirchen
In Kairo gebaut

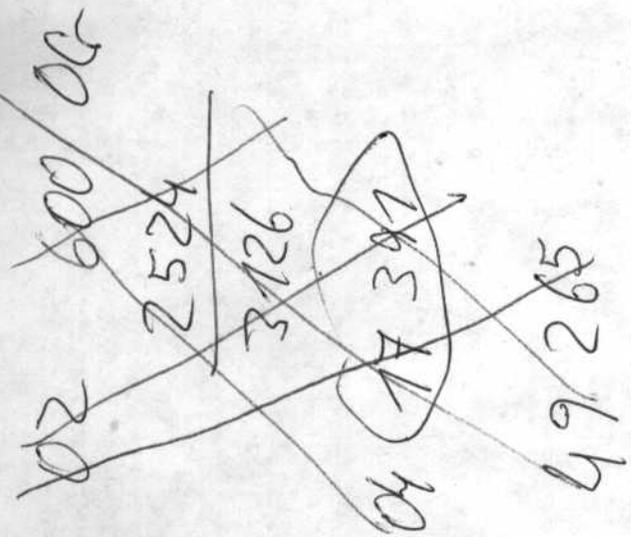
12 Christen im Parlament, 3 Minister
Eeb. Kirche mit lebendiger Jugendarbeit (am So. bis 18 J.)
Jeden Freitag abd. Off. Abd. von Papst Schenuda III.V..
mit 8000 Menschen, immer voll
8 Tage Fasten (Wasser und Brotfladen) ganz selbstverständlich
zur gleichen Zeit wie Ramadan.
Überzeugt, daß die Juden in die Christen.... eingebracht (?) - ihr
Unglück. Staatsgründung 48 erkennen sie nicht an = Unrecht-
Auf ihrem Rücken USA und UaSSR (weil Amerika-freundlicher als pro-sowjet)
Überall DDR-Hilfen (....., Schulbücher usw., Schulsystem der
DDR weithin übernommen)
Kein Aber bescheidenes Leben.
Vor.....(Kampf gegen Hunger u. Analphabetismus)
"Hätten wir Palästina noch dazu, ginge es uns besser"
Geschichtliche Vorgänge werden einfach nivelliert: "Wir haben den Krieg
gewonnen" (Alles andre gilt nicht). Krieg gegen SU geführt, die erst ein-
griffen, als 0 000 km ... - ... - Linie eingenommen.
Überall Antisemitismus - emotionales Denken.
Bischof Samuel :Atheisten für mich keine Menschen (Wer nicht an ein
höheres Wesen glaubt) SU als areligiös auch von daher abgelehnt.

DDR-Kulturzentrum. 3 Filme gezeigt 1) Kreuzchor Dresden 2) Fest in Kairo
3) Wiederaufbau der Kirchen.

Frage Naher Osten durchaus religiöse Frage !!!

Daß Mitzenheim und Ulbricht zusammen - Phaenomen für die Sowas im
Sozialismus !

Großes Erlebnis für Fink : PLO im Denken der Ägypter : meinen (?)
Palästinensern geht es, obwohl nicht in ihrem Land, besser als uns!
So tatsächlich in dem Lager der Palästinenser : ... Palästinenser:
geboren in Haifa (selbst nie dagewesen, aber Vater und Großvater dort
geboren)



- 0 Indien
- 1 menschenrechte
bis 1789: Ständerechte
1789 ... 1945 bürgerliche: Freiheit
Gleichheit
F + Eigentum (inschl. PM) ^{Bürgerlichkeit}
ab 1945: Rechte für alle unter Vorbehalt auf F
- 2 Kollektive
Arbeit, wirtschaftl + soz + kulturelle Rechte
Armut: S. 159 VIII
- 3 Individuell
- 4 universal

Stories: Bant Singh Kaste

Freedom of religion act: pro-hindu

Green revolution

Schildklaverei

Grundrecht auf Leben: Frieden, Ökologie, Wohlstand

2. Oktober 1983
Erntedankfest
(18. S. n. Trinitatis)

Für die Ausbildung von Mitarbeitern in der Diakonie

Beschenkte Menschen, die für ihr Brot danken, wollen gern anderen Menschen helfen, denen lebensnotwendiges fehlt. Leider können wir oft nicht helfen, wo wir es gern möchten. Kranken, Behinderten und alten Menschen im eigenen Land aber können wir helfen, indem wir die Diakonie unserer Kirche mittragen.
Die Diakonie aber braucht nichts dringender als Mitarbeiter, die mit Herzenshingabe und Fachkenntnis und zugleich den Dienst an Kranken, Behinderten und Gefährdeten tun. Auf 12 diakonischen Ausbildungsstätten haben wir in unserer Berlin-Brandburger Kirche die Möglichkeit, Diakone, Heilziehungsdiakone, Fürsorge, Krankenschwestern, Psychiatrie-Diakone, Wirtschaftsdiakoninnen, Kinderdiaakoninnen und Geriatriepfleger auszubilden. Etwa 500 junge Menschen stehen gegenwärtig in einer diakonischen Ausbildung. Wer Kranken und Behinderten helfen will, kann es kaum besser tun als dadurch, daß er die Ausbildung diakonischer Mitarbeiter für Gemeinden und Einrichtungen fördert.
Helfen Sie helfen mit Ihrer Erntedankfest-Kollekte, und haben Sie herzlichen Dank!

9. Oktober 1983
19. S. n. Trinitatis

Für die Betreuung von Alten und Pflegebedürftigen, Kranken, psychisch Gestörten sowie geistig und körperlich Behinderten in den Einrichtungen:

- Diakonissenhaus Teltow
- Wächernheim Frankfurt/Oder
- sowie für das diakonische Jahr und die Internatsjugendarbeit des diakonischen Werkes Innere Mission und Hilfswerk der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg

Diakonissenhaus Teltow:

1982 haben Sie uns bei der Rekonstruktion der für Ausbildung und Rehabilitation wichtigen Lehrküche geholfen. Dafür danken wir und bitten, uns mit den heutigen Gaben beim Ausbau des Obergeschosses zu helfen, in dem eine Erweiterung des Schwesterwohnheimes erfolgen soll. Die ausgebildeten Schwestern, ohne welche aller Dienst nicht möglich ist, brauchen unbedingt diesen Wohnraum.

Wächernheim Frankfurt/Oder:

Wir bauen seit 2 Jahren ein neues Haus. Das ist nötig, weil immer noch 4 geistig Behinderte viele Jahre in einem Zimmer leben müssen. Das macht krank. Wir wünschen uns, daß alle ein Einzelzimmer haben oder sich in einem Zweibettzimmer wohlfühlen und entfalten können. Dieser Bau kann nur mit Ihren Spenden weitergeführt werden. Bitte, helfen Sie uns!

Diakonisches Jahr und Internatsjugendarbeit:

Seit einiger Zeit ist bei vielen Jugendlichen das Interesse an diakonischen Jahr in einer Einrichtung der Inneren Mission sehr gewachsen. Um Ihnen dieses Jahr des Dienstes zu einer wirksamen Hilfe und Berufsfindung dienen zu lassen, werden diese Jugendlichen durch Besuchsdienst von Mitarbeitern, durch regelmäßige Kurkuren und Seminare begleitet. Dazu erbitten wir Ihr Opfer!
Die Erfahrung lehrt, daß durch das diakonische Jahr viele Jugendliche ihre Lebensaufgabe in der Diakonie gefunden haben.

ENTWICKLUNG UND INHALT
DER IDEE DER MENSCHENRECHTE

0. Das Interesse christlicher Ethik an der Idee der MR
- 0.1. Die Christenheit braucht zur Wahrnehmung ihrer politischen Verantwortung einen Orientierungsrahmen, damit sie ökumenisch zwar in jeweils verschiedener Weise, aber in der gleichen Richtung handeln kann. Unter Orientierungsrahmen soll hier verstanden sein eine auf weitere Ausarbeitung hin offene politische Zielvorstellung, die Kriterien sozial-politischer Systeme nennt. Er wäre mehr als ein Katalog allgemeiner Prinzipien wie z.B. die Forderung nach Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit etc, und er wäre weniger als eine bestimmte sozial-politische Strategie. Er übersetzt die allgemeinen Prinzipien in politische Zielvorstellungen und fordert die Ausarbeitung von Strategien.
- 0.2. Ein solcher Orientierungsrahmen muß folgenden Bedingungen genügen :
- er muß sozial und politisch ausgelegt sein und rechtliche Relevanz haben, ohne von vornherein mit einem politischen System identisch zu sein,
 - er muß am Menschen orientiert sein (" Der Mensch das Maß aller Dinge "),
 - er muß offen sein für die Dimensionen der Menschlichkeit, die die Sphäre des Sozialen und Politischen überschreiten,
 - er muß der Möglichkeit nach offen sein für die Zustimmung von Menschen mit verschiedenen weltanschaulichen Voraussetzungen (innerhalb der Kirche von Gruppen mit verschiedenen konfessionellen und theologischen Positionen).
- 0.3 Die Idee der MR in ihrer heutigen prozessualen Konkretisierung kann diesen Bedingungen genügen und wird deshalb heute ökumenisch als Orientierungsrahmen der politischen Willensbildung und des politischen Handelns der Christenheit aufgenommen.
1. Das Novum der MR und seine Wurzeln
- 1.1 Die erste Erklärung von MR ist die Virginia ' Bill of Rights ' (1776), neu daran ist gegenüber vergleichbaren Erklärungen von Rechten :
- man erklärt Rechte, die dem Menschen als Menschen, nicht dem Angehörigen eines bestimmten Standes oder einer bestimmten Rechtsordnung zu-kommen,
 - diese Rechte gelten als vorstaatlich (2 angeboren ") und unveräußerlich,
 - sie werden aber in einer Staatsverfassung als Grundrechte zu positivem, einklagbaren Recht und zu Normen, die die staatlich-gesellschaftliche Ordnung regu-lieren.

1.2 In dem weit verzweigten Wurzelgrund dieser Idee sind zu nennen :

1.2.1 das antik-christliche Naturrecht

Die Frage nach der Legitimation einer Rechtsordnung wurde in der Antike nicht mehr personal (Könige, Götter), sondern sachlich-" prinzipiell " mit dem Rückgriff auf die Ordnung und das Wesen der Dinge (ihre " Natur ") beantwortet. Dieses Naturrecht kann das positive Recht stabilisieren, indem es ihm den Schein zeitloser Gültigkeit verleiht, es kann aber auch als Rechtsgrund der Kritik am positiven Recht in Anspruch genommen werden. Im christl. Glauben wurde die Idee des Naturrechts verschmolzen mit dem Schöpfungsglauben und mit dem Gedanken des Gesetzes und der Ordnung, die Gott dem Geschaffenen gegeben hat.

1.2.2 die bürgerliche Emanzipationsbewegungen der Neuzeit

Der Wille, das gesellschaftliche Zusammenleben nach rationalen Prinzipien aufzubauen, knüpfte an die überlieferte Naturrechtslehre an. Theoretischer Grundgedanke war die Idee einer Gesellschaftsvertrages, den die einzelnen zum allgemeinen Nutzen miteinander eingehen. MR und moderne Demokratie entstammen gemeinsam diesem Ansatz.

1.2.3 Bei der Durchsetzung dieser Ideen - zuerst in der amerikan. Unabhängigkeitsbewegung - spielen das Ethos der durch die " Große Erweckung " geprägten Gemeinden und die Forderung nach Religionsfreiheit, vorgetragen v.a. von religiösen Randgruppen, eine große Rolle. Damit werden auch Motive der Reformation aufgenommen.

2. Die Ausgestaltung der Idee der MR

In der sehr unterschiedlichen und spannungsvollen Ausgestaltung der Idee der MR (die zugleich die der Demokratie ist) kann man drei Grundmuster unterscheiden :

2.1 die liberal-demokratische Konzeption

Fundamental ist hier die Unterscheidung zwischen der bürgerlichen Privatsphäre (dem Bereich der MR) und der Gesellschaft bzw dem Staat (dem Bereich der Bürgerrechte). Die MR sind hier primär als Freiheitsrechte des einzelnen gegenüber Staat und Gesellschaft gedacht (Idee des Rechtsstaats). (v.a. die angelsächsische Tradition, ihre wichtigsten Theoretiker J. Locke und A. Smith)

2.2 die radikal-demokratische Konzeption

Sie setzt bei der gemeinsamen Willensbildung des Volkes und bei dem Recht auf Teilhabe des einzelnen am staatlichen Leben an, sie ist kritisch gg die unkontrollierte Selbstentfaltung des einzelnen und favorisiert deshalb einen ganz anderen Typ von Rechten, die Staatsbürgerrechte. Elemente davon finden sich in den franz. Verfassungen von 1789 und 1793, hier auch ein Ansatz zu sozialen Rechten. (Wichtigster Theoretiker : J.J. Rousseau)

2.3 die sozialistische- marxistische Konzeption

Hier setzt die Kritik an bei der Differenz zwischen dem theoretischen Anspruch der modernen bürgerlichen Gesellschaft (Freiheit und Gleichheit aller Bürger) und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die durch die unterschiedlichen Besitzverhältnisse geprägt ist. Der Mensch ist gespalten in den idealen Citoyen (Staatsbürger) und den realen Bourgeois (dessen Rechtstitel nach Marx die MR sind, das Recht auf Eigentum, Freiheit vom anderen, Religionsfreiheit etc). Diese Konzeption favorisiert die sozialen Rechte als die Basis, auf der erst staatsbürgerliche Teilhabe und individuelle Freiheit gedeihen können. Diese sind nur durch eine soz. Revolution der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu verwirklichen, d.h. auch nur in einer soz. Gesellschaft.

3. Zum Verständnis der MR heute

3.1 Die drei skizzierten Konzeptionen sind mit ihrem jeweiligen Grundanliegen in der heutigen Diskussion präsent. Obwohl sie untereinander in Spannung stehen, sind sie ihrer Intention nach eine Vertiefung und Präzisierung dessen, was " eigentlich " mit MR gemeint ist. Insofern stehen sie auch in einem Verhältnis wechselseitiger Korrektur.

3.2 Aus den verschiedenen MR-Katalogen läßt sich die Grundstruktur von drei verschiedenen Typen von Rechten herausarbeiten, die Grundbedürfnissen und Grundlagen des Menschseins entsprechen :

3.2.1 Freiheitsrechte (Glaubens- und Gewissensfreiheit, Rechtssicherheit etc), sie sind primär Abwehrrechte, die auf den Schutz der Privatsphäre des einzelnen zielen. Mit und in ihnen spricht sich ein Wissen um die Unverfügbarkeit und Freiheit des Menschen aus.

3.2.1 Gleichheitsrechte (Rechtsgleichheit vor dem Gesetz, soziale Chancengleichheit, sozialer Schutz, Recht auf Arbeit, Bildung etc), sie sind primär Anspruchsrechte, sie fordern ein bestimmtes Handeln vom Staat und von der Gesellschaft für den einzelnen. In ihnen meldet sich das Wissen um die Bedürftigkeit des Menschen als Naturwesen, um seine Sozialität.

3.2.1 Teilhaberechte (politische Mitbestimmung), es sind Mitwirkungsrechte, die bestimmte Institutionen und Verfahrensweisen für die politische Willensbildung voraussetzen. In ihnen spricht sich das Wissen um die Solidarität, um das wesenhafte Mit-Sein des Menschen, sein Recht auf politische Mündigkeit aus.

3.3 Die drei Grundelemente müssen notwendig in einem Verhältnis der Korrektur und Ergänzung stehen, weil in der konkreten Gestaltung sozial-politischer Systeme eine innere Spannung der verschiedenen Ansprüche nicht zu vermeiden ist. Die Idee der MR ist ein regulatives Prinzip, um die komplexen Anforderungen an ein menschenwürdiges Leben zu artikulieren

4. Der Rechtscharakter der MR

- 4.1 Was sich an der Struktur der MR im Blick auf ihre Mehrdimensionalität beobachten läßt, spiegelt sich auch in der Aufnahme der MR in die politisch-sozialen Systeme der Gegenwart.
- die bürgerlichen Demokratien kommen von der liberal-demokratischen Tradition her und verbinden sie auf verschiedene Weise mit radikal-demokratischen und sozialstaatlichen Elementen.
Die MR vom Typus der Freiheitsrechte stehen in den meisten Verfassungen als Grundrechte an der Spitze (zB GG-Bonn Art. 1 - 19), sie sind regulative Prinzipien für die weiteren Verfassungsinhalte. Hier besteht die Tendenz, nur die individuellen Freiheitsrechte fest als einklagbare Rechte zu formulieren, weil in diesem System nur diese Rechte vor Gerichten einzuklagen sind.
 - die sozialistischen Staaten verstehen die MR im Kontext der sozialistischen Ordnung und von dieser her. In der Verfassung der DDR zB werden die Grundrechte der Bürger aufgeführt (Art. 19 - 40), nachdem die Grundsätze über die Gesellschaftsordnung genannt sind. Die Grundrechte der Bürger sollen " widersprüchliche Teilinteressen " zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft " harmonisieren " (vgl. PhW 1975¹¹, Sp. 782 f).
 - die jungen Nationalstaaten heben v.a. das Recht auf nationale Selbstbestimmung hervor, das Verständnis für individuelle Freiheitsrechte ist noch wenig ausgeprägt.
- 4.2 Die Idee der MR zielt auf eine universale menschliche Rechtsgemeinschaft, sie drängt auf Völkerrecht und auf eine dem Völkerrecht konforme Durchdringung des Staatenrechts. Dabei muß man den rechtlichen Verbindlichkeitsgrad der verschiedenen Dokumente genau unterscheiden.
- die ' Allgemeine Erklärung der MR ' (1948) ist kein rechtsverbindliches Dokument. Das zeigt auch ihre sehr moralisierende Sprache. Sie spiegelt weitgehend die liberale Tradition (keine Erwähnung des Selbstbestimmungsrechtes der Völker - angesichts der vielen Kolonien der damaligen Zeit !).
 - ein Schritt zu verbindlicher Fixierung sind die beiden Konventionen von 1966, die seit 1976 für die zustimmenden Staaten in Kraft stehen (Konvention über bürgerliche und politische Rechte ; Konvention über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte). Daneben gibt es eine ganze Reihe weiterer Konventionen über Teilbereiche.
 - Bezugnahmen auf die MR finden sich auch in dem Schlußdokument der KSZE- Helsinki 1975 als Selbstverpflichtung der Staaten, man beachte aber das ebenfalls dort ausgesprochene Prinzip der Nichteinmischung.

5. Menschenrechte und Politik

In den MR werden in rechtlich gesicherter Form die Bedingungen formuliert, denen ein politisches System genügen muß, um im Horizont des neuzeitlichen Denkens über Staat und Gesellschaft legitimiert zu sein.

Das heißt aber auch, daß die MR auf solche Systeme zu ihrer Durchsetzung angewiesen sind. Sie definieren diese Systeme nach ihrer Struktur aber nicht. Es besteht hier vielmehr ein Verhältnis von Mittel und Zweck. MR sind "regulative, nicht konstitutive Prinzipien" für das politische Leben (Huber / Tödt). Die Frage bleibt offen - und muß angesichts der Vielschichtigkeit des Politischen offen bleiben, ob die MR auf Dauer nur durch ein bestimmtes oder durch mehrere Systeme verwirklicht werden können. Jede Verwirklichung ist aus der Sache heraus ohnehin nur approximativ. Es gehört aber zur Substanz der MR, daß sie sich nur in einer Demokratie verwirklichen lassen. Verwirklichung der MR ist der Zielbegriff der Demokratie!

Die Behaftbarkeit auf Demokratie und MR schließt bei aller Unterschiedenheit heute bürgerliche und sozialistische Demokratie zusammen, und sie schließt feudale und faschistische Staats- und Gesellschaftsformen aus.

MR als Kriterium eines Systems relativieren dieses auf seine erweisbare Leistung für die Menschen hin! Das ist auch der unverzichtbare Wahrheitskern des "Individualismus" der MR-Tradition.

Aus dem Kriteriumscharakter der MR läßt sich auch ihr Umfang tendenziell bestimmen. Nicht jedes wünschenswerte Postulat ist ein MR. Es geht um die elementaren Kriterien die man heute beschreiben kann als

- die Anforderungen an die Sicherung des Lebens der Menschheit:
Frieden, soziale Sicherheit, ökologisches Gleichgewicht,
- die Anforderungen an die Entfaltung des Lebens der Menschheit:
Freiheit und Demokratie.

6. Menschenrechte - philosophisch

Die Interpretation und die Anerkennung der MR kann und muß bei aller Gegensätzlichkeit, die dabei herrscht, begriffen werden als eine geschichtlich wachsende Übereinkunft der Menschheit über die Grundsätze der Gestaltung ihrer Gegenwart und Zukunft.

Die Behauptung universal zeitloser Normen, wie sie aus der Naturrechtstradition kommt, ist heute nicht mehr nachzuvollziehen. Man muß vielmehr mit einem Lernprozeß der Menschheit rechnen, also geschichtlicher Wandelbarkeit, die dennoch nicht beliebig ist. Es gibt Einsichten, hinter die man nur um den Preis der Menschlichkeit zurückfallen kann. Die Gültigkeit der MR und ihres anthropologischen Fundamentbegriffes: der Menschenwürde ist kaum philosophisch zu beweisen, er ist mit der Anerkennung von Vernunft und rationaler Kommunikation identisch (Kant!). Der Begriff der Menschenwürde, aus dem Personalität und Sozialität folgen, setzt Evidenz voraus, die sich v.a. in den Negativverfahren der verletzten Menschenwürde immer wieder vermittelt. Wenn Menschenwürde auch nie positiv endgültig umschrieben werden kann, kann sie doch als Grenz begriff unmittelbar eingesehen und erfahren werden.