

KONTEXTUELLE THEOLOGIE IN MELANESIEN³⁸

von John D'Arcy May

Einleitung: Theologische Anfänge im pazifischen Kontext

Eigentlich müßte ein Melanesier diesen Bericht über theologische Entwicklungen im Südwestpazifik erstatten. In der Tat dürfte die Zeit nicht allzu weit entfernt sein, in der Pazifikinsulaner dies tun werden – auch auf Deutsch! Bis dann muß ein deutschkundiger, in Papua-Neuguinea arbeitender Australier stellvertretend Ihre Einladung annehmen, doch mit einem Zögern, das in der Sache selbst, über die ich reden möchte, begründet ist. In mehr als dreijähriger Tätigkeit in Melanesien¹ habe ich die Kunst des „Helfens“ im Sinne des unaufdringlichen Beistehens lernen müssen; während meines Aufenthalts in Europa übe ich mich in der genau so schwierigen Kunst des Berichtens und Beurteilens in Abwesenheit der Betroffenen. Die zugrundeliegende Schwierigkeit läßt sich geradezu als These formulieren: Wirklich eigenständige „einheimische“ oder „kontextuelle“ Theologie kann weder unter Anleitung von außen noch in der kulturellen Isolierung entstehen, sondern nur im Zuge eines mit viel Feingefühl und gegenseitiger Anerkennung geführten ökumenischen Dialogs.

Inhaltlich kann ich Ihnen keine sozialwissenschaftlich untermauerten, ideologisch ausgerichteten Analysen wie die Lateinamerikaner bieten; auch keine feinsinnigen metaphysischen Textauslegungen wie die Asiaten: wir sind noch nicht so weit. Die Christen im Pazifik werden wohl auch ganz andere Wege gehen wollen, die sie eher mit den bereits entwickelteren Theologien Afrikas verbinden werden. Der Reiz, den ihre Versuche auf mich ausüben, ist vielmehr die Faszination der allerersten Anfänge des Prozesses, durch den die lange anschwelende aber unterschwellig gebliebene theologische Reflexion aus dem Sitz-im-Leben der Dorfgemeinschaft heraustritt, um in wissenschaftlich vertretbare und ökumenisch verwertbare Theologie umgesetzt zu werden. Dieses Erlebnis möchte ich heute mit Ihnen teilen.

Es ist offenkundig unerläßlich, an erster Stelle den Kontext zu skizzieren, in dem sich die zu berichtenden Entwicklungen abspielen, denn ganz abgesehen von einem unvermeidlichen europäischen Informationsdefizit hat der Begriff des Kontextes einen eigentümlichen theologischen Stellenwert: Erst der Bezug zum Kontext bestimmt den „Text“ – sei es der Mythen oder der Volkserzählungen, der Heiligen Schrift oder des Glaubensbekenntnisses – in seiner immanenten Bedeutung. Erst dadurch wird diese Bedeutung, die der Text strukturell in sich birgt, situationsbezogen, sinntragend und handlungsbestimmend (I). In einem zweiten Abschnitt möchte ich die Aufgabe verdeutlichen, vor der die melanesischen Theologen stehen, sollten sie sich von den

¹ Dieser Vortrag wurde auf Einladung der Betriebseinheit Katholische Theologie im Fachbereich Religionswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am 12. 5. 1986 gehalten.

konstruierten „einheimischen Theologien“ freimachen, die wohlmeinende Außenstehende ihnen anbieten, und in eigener Verantwortung theologische Entwürfe vorlegen, die ihren ureigensten Bedürfnissen entspringen (II). Der dritte Teil wird in die Zukunft blicken, denn „down under“, wie wir Pazifikmenschen gezwungen werden, uns räumlich vorzustellen, ist die Zukunft viel aufregender als die für europäische Verhältnisse fast geschichtslose Vergangenheit (III).

I. Der Kontext: Die Suche nach melanesischer Identität²

Ob sie es wissen oder nicht, ob sie als solche anerkannt werden oder nicht: die Völker des Pazifik sind bedrohte Völker. Erst vor der kolonialhistorisch relativ kurzen Zeit von hundert Jahren sind die meisten von ihnen unter den Kolonialmächten und den Missionsgesellschaften aufgeteilt worden;³ erst seit einem oder zwei Jahrzehnten sind sie zu unabhängigen Staaten geworden – politisch, jedoch nicht wirtschaftlich.

Die Indonesier kolonisieren den Ostteil der Insel Timor und den Westteil der Insel Neuguinea, nachdem sie diese Gebiete ohne glaubwürdige Zustimmung ihrer Bevölkerungen zu Provinzen (Osttimor, Irian Jaya) erklärt haben. Die Franzosen gefallen sich in der Fiktion, Neukaledonien und Tahiti seien „Bestandteile Frankreichs“, damit sie ihre Atomtests auf dem Mururoa-Atoll ungestört weiterführen können. Die Amerikaner, nachdem sie Teile der Marshallinseln durch überirdische Kernwaffenzündungen atomar verseucht hatten, benutzen das Gebiet als Zielscheibe für ihre Langstreckenraketen. Die Japaner wollen Atommüll im Pazifik lagern; die Australier versorgen die westlichen Atommächte – zumal Frankreich – mit Uran; beide betreiben wirtschaftliche Ausbeutung im Pazifik unter dem Deckmantel von Entwicklungshilfe. Die Russen strecken Fühler aus, um neben den Amerikanern im Südpazifik strategisch präsent zu sein. Derweilen verschüttet der Massentourismus die letzten Überreste von Kulturen, die noch vor hundert Jahren fast unberührt waren.

Was können die Insulaner solch gewaltigen Einwirkungen entgegensetzen? Sie können sich immerhin vergewissern, wer sie eigentlich sind, wie viele sie sind, und über welche kulturelle Reserven sie verfügen, was sich unter den beiden Stichworten „Identität“ und „Solidarität“ zusammenfassen läßt. Ich möchte dies verdeutlichen am Beispiel des Gebietes, das die Ethnologen „Melanesien“ („die schwarzen Inseln“) genannt haben. Der Durchschnittsbürger Papua-Neuguineas oder Vanuatus dürfte kaum etwas anfangen können mit der Auskunft, er sei „Melanesier“. Doch diejenigen, die im Unabhängigkeitskampf Neukaledoniens oder in den Grenzspannungen zwischen Papua-Neuguinea und Irian Jaya verwickelt sind, führen das Wort häufiger im Mund. In der Tat verbindet die Menschen von Osttimor und Irian Jaya bis hin zu Fidschi und Neukaledonien eine ethnische und kulturelle Verwandtschaft, die erst angesichts der Nöte der neuen Zeit in ihrem Bewußtsein zu Tage tritt. Diese Völker bestehen aus kleinen, gegeneinander abgeschotteten

aber trotz ihrer Vielfalt durchaus homogenen Stämmen, die mit wenigen Ausnahmen (z. B. auf Fidschi) keine erbliche oder zentralisierte Machtstruktur gekannt haben. Im Unterschied zu den Afrikanern haben sie weder Häuptlinge noch Könige, weder den stammesübergreifenden Staat noch eine Gesellschaft, die von der Gemeinschaft der Stammesangehörigen zu unterscheiden wäre. Der „big man“ auf Papua-Neuguinea führt seinen Stamm an aufgrund von Leistungen bei der Kriegsführung und der Versorgung; wenn er die nicht mehr bringt, wird er abgesetzt. Im Unterschied zu den australischen Ureinwohnern andererseits haben die Melanesier seit 9000 Jahren Gartenbau betrieben. Doch Subsistenzwirtschaft, die für die Versorgung des Dorfes völlig ausreicht, versagt, wenn sie eine auch so kleine Nation ernähren soll.⁴ Dies sind nicht die günstigsten Voraussetzungen, um fast unvermittelt mit der ganzen Komplexität moderner Staatsführung, Wirtschaftsorganisation, Schulbildung und Gesundheitsfürsorge konfrontiert zu werden.

Betrachten wir näher das Beispiel Papua-Neuguinea: aus der ehemals deutschen Kolonie Neuguinea und der britischen Kolonie Papua hervorgegangen und nach dem ersten Weltkrieg von Australien als Treuhandgebiet verwaltet, ist dieses abwechslungsreiche Land mit einer Bevölkerung von höchstens dreieinhalb Millionen der mit Abstand größte melanesische Inselstaat. Als das Land am 16. September 1985 zehn Jahre Unabhängigkeit feierte, hatte es Grund zu berechtigtem Stolz. Welches Entwicklungsland, zumal eins mit 1000 Einzelstämmen, die etwa 700 eigenständige Sprachen sprechen, mit mehreren, ständig neue Koalitionen eingehenden politischen Parteien, die mehr auf die Machtspiele der Hauptstadt als auf die Bedürfnisse der Bevölkerung eingestellt sind,⁵ und mit neunzehn recht wackeligen Provinzregierungen, kann auf drei friedliche Regierungswechsel zurückblicken?⁶

Doch chronische Korruption und Jugendarbeitslosigkeit, die zu steigender und in Ansätzen bereits politisierter Kriminalität führen, deuten auf ernsthafte Schwierigkeiten. Anfang 1986 sind zum ersten Mal auf den Straßen der Hauptstadt Port Moresby Bettler erschienen. In den als „squatter settlements“ bekannten Ansiedlungen am Rande größerer Städte wie Port Moresby und Lae herrscht schon ausweglose Armut.⁷ Im überaus fruchtbaren Hochland gibt es neben cash crops wie Kaffee und Kardamon (auch Marihuana!) bereits Unterernährung. Es ist, als ob ein Laborexperiment veranstaltet würde, um die hinlänglich bekannten Theorien über die Ursachen von Unterentwicklung noch einmal zu bestätigen, als ob ein Land in die dritte Welt förmlich hineingraduiert würde.

Der radikalisierte Premier der bevölkerungsreichsten Provinz Morobe mit Regierungssitz in der Hafengstadt Lae, Utula Samana, analysiert das Kernproblem unter dem Leitbegriff Neokolonialismus: Ein Großteil der Wirtschaft ist effektiv in Händen von Ausländern, so daß den Einheimischen nur noch emsige Dorf- und Provinzpolitik als Weg zu Macht und Einfluß übrigbleibt.⁸ Australien leistet fast ein Drittel des Jahreshaushalts per Barzahlung aus Canberra, was politische Abhängigkeit – etwa in der Auseinandersetzung mit Indonesien um die Grenze zu Iran Jaya – und eine ebenso aufgeblähte wie

verschwenderische Verwaltung geradezu heraufbeschwört.⁹ Doch mindestens der vierfache Betrag fließt nach Australien als Profite zurück.¹⁰ Kein Wunder, daß der Priesterpolitiker JOHN MOMIS schon zur Zeit der Unabhängigkeit 1975 den weitsichtigen Grundsatz formuliert hat: Entwicklung, die über neue Abhängigkeit hinausführt, setzt innere und umfassende, nicht bloß formale Befreiung voraus.¹¹

Menschen mit den kulturellen Voraussetzungen der Melanesier verspüren von sich aus kein Bedürfnis, Religion und Ideologie oder Technik und Wissenschaft als Sachgebiete aus dem impliziten Handlungskonsens herauszudifferenzieren, der den Verhaltensregeln, Tabus und Riten der Stammesgemeinschaft zugrunde liegt. Das Leben dieser Gemeinschaft im täglichen Vollzug *ist* deren Sinn; und diese Gemeinschaft *bedeutet* Leben. Wir „Westler“ müssen uns anstrengen, um die Tragweite dieses uns längst verlorengegangenen Gedankens zu erfassen: daß alle Führungsansprüche und Moralvorstellungen sich nicht aus überweltlichen Instanzen noch aus universalen ethischen Grundsätzen, sondern unmittelbar aus dem Wohlergehen der (eigenen) Gemeinschaft ableiten.¹² Um den Unterschied zum christlichen Gottesbild und Wertsystem scharf herauszuarbeiten, spricht ENNIO MANTOVANI von „biokosmischen“ in Abhebung von „theozentrischen“ Kulturen.¹³ Im Kontext asiatischer Religiosität unterscheidet ALOYSIUS PIERIS „kosmische“ von „metakosmischen“ Sinnsystemen.¹⁴ Der oberste Wert solcher Kulturen ist „Leben“ in einem umfassenden, nicht-dualistischen und durchaus weltlichen Sinn, dem Schalom der hebräischen Bibel nicht unähnlich.¹⁵ Die Konsequenzen dieser Unterschiede für den Dialog zwischen sogenannten „Weltreligionen“ und „Primärreligionen“ werden viel zu wenig beachtet.¹⁶

Die oben beschriebenen sozialen und kulturellen Voraussetzungen gelten genauso für die Christen, die mehr als 80 Prozent der meisten melanesischen Bevölkerungen ausmachen:¹⁷ Sie bilden den Kontext ihrer theologischen Anstrengungen. Melanesische Christen werden ihre Probleme ganz anders begreifen und angehen, als wir das von unseren Voraussetzungen aus täten. Die Situation, die ich „von außen“ geschildert habe, sehen sie „von innen“. Die Problematik kontextueller Theologie in Melanesien ist also eine zweifache. Sie besteht einmal darin, ob es diesen Christen gelingen kann, angesichts dieser Situation zu einem Selbstverständnis zu gelangen. Aber sie beinhaltet auch die genau so wichtige Frage, ob sie in der Lage sein werden, uns – den Christen der übrigen Ökumene – dieses Selbstverständnis mitzuteilen, denn nicht mitteilbare Selbstauffassungen bleiben verdächtig.

II. Die Aufgabe: Eigenständige Theologie aus verschütteten Quellen

Die bleibende Quelle aller Theologie ist Gottes Wort im Leben der Gemeinde, die sich in der Kraft des Heiligen Geistes um den Tisch des Herrn sammelt. Dies gilt auch unter melanesischen Christen als ausgemacht. Doch „Gemeinde“, „Ortskirche“ existieren jeweils nur in sehr konkreten und bisweilen sehr unterschiedlichen Verhältnissen. Dies gilt auch und gerade für

unsere westlichen Ortskirchen, die es weitgehend verlernt haben, sich als solche und nicht als ewig gültige Vorbilder zu begreifen. Damit gehören „die Verhältnisse“ mit zur Quelle der Theologie.

Allerdings haben die historischen Traditionen des Christentums die Relevanz kultureller und gesellschaftlicher Faktoren für die Theologie sehr unterschiedlich gewertet. Die Tradition, die sich konfessionsübergreifend als „katholisch“ bezeichnen läßt, hat es zwar an Erweisen ihrer Weltlichkeit nie fehlen lassen, doch erst in moderner Zeit – etwa seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung und dem II. Vatikanischen Konzil – hat sie die theologische Relevanz der „Welt“ lehrmäßig anerkannt. Die „Evangelikalen“ haben die Verantwortung der Laien (auch Frauen und Farbigen) immer wie selbstverständlich in den Vordergrund gestellt, doch gerade die Fundamentalisten unter ihnen bekämpfen aufs Erbittertste jedwede Beziehung zwischen dem allein seligmachenden Glauben und der sich vermessen als „religiös“ gebenden menschlichen Kultur. Die „Ökumeniker“ hingegen versuchen, den mühsameren Weg zu gehen, gemeinsam Zeugnis über die Hoffnung und das Bekenntnis zum apostolischen Glauben abzulegen, was die Übersetzung dieses Glaubens und dieser Hoffnung in zeitgemäße sozioethische und politische Handlungsanweisungen miteinbezieht.¹⁸

Alle drei Strömungen christlicher Tradition sind im Pazifik höchst wirksam; die Schwierigkeit bei der Begleitung einheimischer theologischer Anstrengungen ist, daß die Beteiligten selbst sich oft nicht im Klaren sind, welchen Standort innerhalb dieses möglichen Spektrums sie beziehen. Die unmittelbaren Herausforderungen und das brüderlich-schwesterliche Auskommen mit den Leidensgenossen/innen sind ihnen allemal wichtiger als theologische Grenzziehungen!¹⁹

Das Urereignis für die Melanesier war nicht – wie wir Theologen uns gerne einbilden – das Wort der Predigt oder der Inhalt des Evangeliums, sondern die Ankunft der Weißen überhaupt. Daß unter ihnen auch Missionare waren, stellte sich bald heraus, aber nur insofern ihre Lebensweise sich von der der Händler und Regierungsbeamten vorteilhaft abhob.²⁰ Der Prozeß des Reagierens und Reflektierens hat am Tage der ersten Begegnungen mit den ersten Weißen eingesetzt, und er setzt sich bis heute intensiv fort. Er könnte auch nicht anders geführt werden als im Medium der Mythen und Riten, die für die Melanesier Gemeinschaft erneuern, Lebensfülle sichern, eben Identität stiften. Damit ist die „melanesische Theologie“, wenn auch nicht immer im ausdrücklich christlichen Sinne, bereits hundert Jahre alt. Sie wird abends ums Feuer, im Männerhaus oder am Strand, auf Kanufahrten oder bei der Jagd erzählend entworfen. Ihre Themen sind die Themen melanesischer Kultur, die mit den christlichen Motiven verflochten werden: Gemeinschaft, die die Ahnengeister einschließt; Feste, die die Fülle allumfassenden Lebens darstellen und herbeirufen; Ängste, die von der dunklen Welt des Todeszaubers herrühren; Bedürfnisse, die sich auf den ersehnten Frieden mit traditionellen Stammesfeinden erstrecken. Die gegenwärtige Problematik melanesischer als kontextueller Theologie wird darin ersichtlich, daß diese Themen, so weit ich sehen kann, kaum oder gar nicht in den theologischen Ausbildungsstätten der verschiedenen Kirchen aufgenommen werden.²¹

Diese „people's religion“, diese Theologie des Volkes äußert sich grundsätzlich sozial, in neuen Akzentuierungen des gemeinschaftlichen Lebens, das implizit aber handlungsbestimmend von einem sozialen Konsens über den Sinn von Handlungen getragen wird.²² Doch Theologie, die aus diesem impliziten Konsens nicht hinausfindet und kontextübergreifend – eben „ökumenisch“ – wird, läuft Gefahr, versklavend und mystifizierend statt befreiend und begnadend zu wirken. Wenn die mündliche Überlieferung den Anschluß ans schriftliche Medium verpaßt, können die Dorftheologen die in ihren Erzählungen zum Ausdruck gebrachten Werte gegenüber Außenstehenden nicht verteidigen, und sie erscheinen vor allem der jüngeren Generation als minderwertig und überholt. Die „offizielle“ Theologie der konfessionell festgelegten Kirchenleitungen und der westlich-akademisch ausgerichteten Seminare verdrängt die „populäre“ Theologie.²³ Urwüchsige Äußerungen religiöser Bedürfnisse an der gesellschaftlichen Basis werden von elitär-organisierten Formen der Religion schizophorenisch auseinandergerissen.

Daß diese Überlegungen keine methodologischen Spitzfindigkeiten sind, zeigen die zu anthropologischem Ruhm gelangten melanesischen Cargo-Kulte, die ein sachkundiger Kollege als den „village-Christian dialogue“ apostrophiert.²⁴ Dieses Dialogangebot seitens der Dorftheologie ist vom missionarischen Establishment jahrzehntelang verkannt und abgelehnt worden. Die Kulte waren durchaus auch eine Form des Protestes gegen diese Verweigerung des Dialogs unter melanesischen, nicht westlichen Bedingungen.²⁵ Die Fragestellung der Dorfleute schloß den Wunsch nach Zugang zu westlichen Konsumgütern ein, aber sie sahen darin ein neues Symbol für allumfassendes Leben, eben für „Heil“ im biblischen Sinne, und sie fingen an, nach den Initiationsriten zu suchen, die auch ihnen die Quelle dieser bisher unvorstellbaren Lebensfülle erschließen würde.²⁶ Die Kulte waren soziale Experimente, die ihren Sinn aus einer magischen, nicht aus unserer wissenschaftlich-technischen Rationalität bezogen.

Weit abseits von den Themen der moralisierenden christlichen Predigt wurden also auf geradezu explosive Weise die apokalyptisch-millennaristische Komponente christlicher Eschatologie in der Dorftheologie wirksam. Zudem wurde die christliche Predigt von der Sünde oft mißverstanden als rassistischer Tadel wegen der ontologischen Unterlegenheit der Melanesier, die die Weißen als ihre zurückgekehrten Ahnen und folglich als Geister betrachteten.²⁷ Der weitverbreitete Mythos von den zwei Brüdern, der eine klug, der andere töricht, wurde in diesem Sinne umgedeutet.²⁸ Obwohl die Cargo-Kulte in klassischer Gestalt unter heutigen Bedingungen der Modernisierung immer mehr zurückgedrängt werden, ist die ihnen zugrundeliegende „cargoistische Mentalität“²⁹ in den verschiedensten Lebensbereichen durchaus noch wirksam, nicht zuletzt im religiösen, wie die geradezu stürmische Ausbreitung pfingstlerischer Volksbewegungen („Holy Spirit Movements“) zeigt.³⁰ Dieser unterirdische Cargoismus erklärt wahrscheinlich auch die Anziehungskraft fundamentalistisch-adventistischer Sekten. Die meist amerikanischen oder australischen Prediger und Heiler, die diese aggressiv-evangelistischen Grup-

pen in melanesische Länder einführen, interessieren sich überhaupt nicht für die einheimischen Kulturen als solche, doch sie erregen von neuem die Sehnsucht der Melanesier nach der Offenbarung des Geheimnisses westlichen Wohlstands.³¹

Aus der Perspektive der Dorftheologie oder der „Leutereligion“ gesehen sind die theologischen Leistungen der Melanesier bereits beachtlich. Um die für sie erschütternde Begegnung mit der vollen Wucht westlicher Zivilisation – zumal im zweiten Weltkrieg – zu verkraften, haben sie ihre Lebensgewohnheiten, ihre gesellschaftlichen Einrichtungen (nicht zuletzt die Sprache in Form der Erschaffung des melanesischen Pidgin) und ihre Mythen drastisch umgekrempelt. Sie lenken unsere Aufmerksamkeit auf die ganzheitlichen – sagen wir ruhig „ökologischen“ – Aspekte der christlichen Botschaft und namentlich der Schöpfungslehre. Die Aufgabe heißt also keineswegs, die Melanesier mit theologischer Reflexion überhaupt vertraut machen oder sie in westliche Begrifflichkeit und akademische Gepflogenheiten einführen. Bedingung ihrer weiteren theologischen Entwicklung ist vielmehr, daß sie ihre leidenschaftliche Suche nach einer melanesisch-christlichen Identität und einer über den Stamm hinausgreifenden Solidarität in Dialog und Gemeinschaft mit anderen Christen – eben „ökumenisch“ – fortsetzen. Der Glaube, der dem Hören des Wortes entspringt (vgl. Röm 10,14), wird nur „kontextuell“, durch diesen nach innen und nach außen gerichteten Dialog vermittelt. Ein Urteil über die Verantwortlichkeit, mit der die Melanesier ihre theologische Aufgabe erfüllen, steht letztlich nicht allein der Fachwissenschaft, sondern diesem Dialog mit der Ökumene zu.

III. Die Zukunft: Die Suche nach einer melanesisch-christlichen Entwicklungsethik

Mit der Entwicklung verhält es sich ähnlich wie mit dem Radfahren: Wer aufhört, auf die Pedale zu treten, kippt um; wer es unterläßt, sich der Umgebung anzupassen, geht unter. Dieser Prozeß des Sich-Anpassens schließt das Sich-Entwickeln notwendig ein. Völker, die wie die Melanesier bis zu fünfzigtausend Jahren unter schwierigsten Umweltbedingungen überlebt haben, haben sich in dieser Zeit selbstverständlich entwickelt, indem sie auf Invasionen und Vertreibungen reagiert und neue Erzeugnisse und Techniken aufgenommen haben.³²

„Entwicklung“ ist also nicht gleich Entwicklungspolitik und erst recht nicht gleich Entwicklungshilfe. Es hat daher keinen Zweck, „Entwicklung“ mit manchen Befreiungstheologen als imperialistisches Komplott einer kapitalistischen Ideologie pauschal zu verdammen, wohl aber die typisch abendländische Ideologisierung des *Entwicklungsbegriffs* („Fortschrittsglauben“, „Überleben der Tüchtigsten“, „Dauerwachstum“ u. ä.) zu kritisieren. Die heutige Entwicklungsproblematik dürfte darin bestehen, daß einer ganzen Reihe von Völkern die überlebensnotwendige Möglichkeit des Sich-Anpassens gewaltsam genommen oder durch vermeintlich Überlegene arrogant vereinnahmt worden ist. Das Ergebnis ist der soziale Zustand – oder Mißstand –, den wir

„dritte Welt“ nennen und – irrtümlich – geographisch möglichst fern von uns lokalisieren.³³ Doch dieser Zustand wird unweigerlich dort produziert, wo Modernisierung in Form von Bürokratisierung der Gesellschaft, Technisierung der Produktion und Politisierung der Beziehungen überwiegend im Zeichen der Profitmaximierung forciert wird. In Europa, Nordamerika und Australasien sind chronischer Analphabetismus, sich ausbreitende Armut und Dauerarbeitslosigkeit längst fest eingeplant; im Südpazifik beobachten wir den Prozeß der „Produktion von dritter Welt“, wie er von Monat zu Monat voranschreitet. Ehemals selbständige Völker, die sich selbst ernährten, regierten und feierten, werden in Bereichen wie Grundnahrungsmittel und kulturelle Werte immer abhängiger. Statt daß sie, wie in der Vergangenheit, *sich* entwickeln, indem sie sich den neuen Gegebenheiten von ihren inneren Reserven her anpassen, *werden* sie „entwickelt“, indem Fremde, ihren eigenen Zwecken folgend, sich von außen in die kulturellen und wirtschaftlichen Belange dieser Völker einmischen.

Nun ist es die historische Leistung des Christentums in Europa gewesen, für den gesamten abendländischen Kulturkreis einen allgemein anerkannten Grundkonsens über moralisch verantwortbares Handeln als einen Bestandteil des Heilsweges geschaffen zu haben. Heute nennen wir dies „Sozialethik“, und wir meinen damit die prinzipielle Übertragbarkeit christlicher Glaubensinhalte auf das öffentliche Leben in der Gesellschaft. Die Politische Theologie, über die herkömmliche Sozialethik hinausgehend, hat die Dogmatik „entprivatisiert“; heute geht die Befreiungstheologie bei ihrer Schriftauslegung wie selbstverständlich von der öffentlichen Dimension des christlichen Glaubens aus.³⁴

Der sozialethische Konsens stellt einen Zwischenschritt dar, der den aufs Heil ausgerichteten Glauben rückübersetzbar macht in Handlungsanweisungen für den Alltag, durchaus auch in spezialisierten Bereichen wie Wirtschaft und Wissenschaft. Von vielen, zumal evangelikalten Christen wird jedoch ungerne daraus gefolgert, daß Entwicklungen im politisch-sozialen wie im wissenschaftlich-technischen Bereich dann ihrerseits auf den Glauben zurückwirken. In einem Land wie Papua-Neuguinea, das – unter welchem Vorzeichen auch immer – in der „Entwicklung“ voll begriffen ist, müßten diese Formulierungen weiter präzisiert werden in Richtung einer ausdrücklichen „Ethik der Entwicklung“.³⁵

Allerdings hat der sozialethische Konsens des abendländischen Christentums den Herausforderungen der Neuzeit nur teilweise standgehalten. Er hat die ethischen Systeme der durch die Entdeckungsreisen bekanntgewordenen Kulturen und Religionen bis heute nicht anerkennen und integrieren können, obwohl er daraus manche Anregung zu einer ganzheitlich-ökologisch ausgerichteten Ethik hätte beziehen können; er hat die Erschütterung des biblischen Weltbildes durch Natur- und Geschichtswissenschaft nur schwer verkraftet, was im obskuren Erbe des Fundamentalismus weiterwirkt; er hat vor den neuen Techniken der Geldwirtschaft und des internationalen Handels weitgehend kapituliert; er hat die Ansprüche des aufstrebenden Bürgertums wie später die des Proletariats argwöhnisch betrachtet und die universalen

Menschenrechte gegen Sklavenhandel, Rassismus und Imperialismus recht spät eingeklagt. Hinzu kommt, daß die soziale Gestaltungskraft des Christentums in den nachreformatorischen Glaubenskämpfen weitgehend verbraucht wurde, so daß es immer schwieriger wurde, einen unmittelbaren Bezug zu gesellschaftlichen Belangen herzustellen, sei es von Seiten des kompromißlosen *sola fidei* der Protestanten, sei es vom immer abstrakter anmutenden Naturrecht der Katholiken her. Je abstruser die Argumentation, desto ferner wurde der Wirklichkeitsbezug; und die Wirklichkeitsferne drängte die ethische Theorie immer weiter in die Abstraktion hinein.

Obwohl diese Zusammenhänge den jungen Theologen in Melanesien nicht immer vertraut sind, ermahnen sie zur Vorsicht, sollten wir die in Europa erwachsene christliche Sozialethik als Lösungsmodell für die Probleme der dritten Welt anbieten wollen.³⁶ Eine Lösung wird nicht leichter gemacht, wenn zahlreich vorhandene und aggressiv missionierende Fundamentalisten jegliche Einbindung des christlichen Glaubens in die Dialektik soziokultureller, geschweige denn sozioökonomischer Prozesse lauthals verwerfen.³⁷ Die Lücke, die hier mit „Entwicklungsethik“ angezeigt ist, muß also dringend gefüllt werden; aber genauso dringend müssen es melanesische Christen sein, die den „melanesischen Weg“ dazu finden. Von ihrer ganzen Anlage her neigen sie dazu, einem „ethischen Fundamentalismus“ zu verfallen. Die Verderbtheit der (melanesischen) menschlichen Natur voraussetzend, stellen sie strenge Tabus und Verbote auf, ob moralisch oder dogmatisch; wer diese verletzt, wird drakonisch bestraft. Das Paradoxon des Kreuzes, in dem in der äußerlichen Form von Strafe Gottes unüberbietbare Liebe, die gerade den sündigen Menschen rechtfertigt, offenbart wird, ist ihnen – wie letztlich allen Menschen überall – völlig fremd. Es hat also wenig Zweck, voreilig von „Anwendung“ zu sprechen, bis Erlösung als Befreiung erfahren wird.

Den Melanesiern ist dabei nicht unbedingt geholfen, wenn viel Zeit und Mühe darauf verwendet wird, ihnen jeweils ausschließlich Katholikentum, Luthertum, Anglikanertum, Methodistentum usw. einzuprägen, ohne daß auf ihre besonderen Bedürfnisse als Melanesier, deren ureigenste Traditionen noch leben, besonders eingegangen wird. Inzwischen behandeln die Studenten in ihren Diplomarbeiten zwar die sie bedrängenden Fragen wie Geisterglaube, Vielehe, Heilkunst und Verwandtschaftsbeziehungen (hier allgemein als „Wantokism“ bekannt),³⁸ aber sie werden neben den biblischen Inhalten her abgehandelt, und der Bezug zu handfesten politischen Entscheidungen in Bereichen wie Umweltschutz, Gesundheitswesen, Investitionspolitik, Geldwirtschaft, Medien- oder Schulpolitik fehlt oft völlig.

Den Christen in Melanesien wird eine Theologie abverlangt, die auf mehreren einander bedingenden Ebenen befreiend wirkt, auch wenn Befreiung als theologisches Thema noch nicht sehr geläufig ist. Politisch gesehen, mit Ausnahmen wie Osttimor, Irian Jaya und Neukaledonien, sind die Kernländer Melanesiens im Sinne der formalen Unabhängigkeit frei: demokratisch gewählte Regierungen erlassen Gesetze und werden von einer freien Presse und Gerichtbarkeit kritisch zur Rechenschaft gezogen.³⁹ Doch die innere Freiheit zur Selbstbehauptung und zum entschlossenen Handeln ange-

sichts der am pazifischen Horizont heraufziehenden Bedrohungen tut not. Die tatsächliche Befreiung aus diesen Zwängen und Gefahren ist ja nicht allein Sache der Melanesier, und damit ist eine im wahrsten Sinne des Wortes ökumenische Aufgabe angezeigt. Es ist geradezu das Spezifikum unseres christlichen Glaubens, die koinōnia oder innere Bindung um den Tisch des einen Herrn hervorzubringen, in der Völker wie die Melanesier im ständigen Austausch mit Christen im übrigen Pazifik, in Asien, Afrika und Australasien – und selbst im alten Europa! – ihren Weg finden, während wir gefordert sind, sie ein Stück dieses schwierigen Weges zu begleiten. Ihnen in diesem Sinne beizustehen ist für mich jedenfalls ein Privileg, auf das ich nicht leicht verzichten würde.

SUMMARY

The emergence of contextual theology in Melanesia, or the transition from „village theology“ in the oral medium to academically sound and ecumenically orientated theology, is in its very early stages. The Melanesian context is characterised by the struggles of tiny island nations (Papua New Guinea, by far the largest, has a population of slightly over three million) to cope with the problems of nation-building, development and modernity. New Caledonia, West Papua (the Indonesian province of Irian Jaya) and East Timor regard themselves as still under colonial rule, but the newly-independent nations have relationships to their former colonial powers that can only be described as neo-colonial. Culturally, these nations are made up of small, homogeneous groups whose ethical norms do not extend beyond the kindship community and whose religion is „biocosmic“ rather than „theocentric“.

The broad currents of contemporary Christianity, Catholic, Evangelical and Ecumenical, are all influential throughout the Pacific, but their theological significance is not always appreciated by Melanesian Christians. At bottom, Melanesians are still responding to the advent of white, western, Christian civilisation as a single overwhelming event, traditionally in the form of „cargo cults“, more recently in the rapid spread of new religious movements with strong charismatic elements. The „popular“ religion of the villages is often far different from the „official“ religion of the churches. Yet the synthesis of Melanesian religion and Christian theology could make rich contributions to ecumenical thinking, e.g. in the area of ecology and the theology of nature and creation.

A key theme in Melanesian theology at present is the ethical implications of development. The western Christian ethic is by no means the most appropriate for peoples struggling to find their identity, establish solidarity and regain self-confidence. The formulation of these themes by Melanesians will determine the meaning given to „liberation“ in Melanesia.

¹ In dreifacher Rolle: als ökumenischer Forschungsbeauftragter des Melanesischen Kirchenrats in Port Moresby; als theologischer Berater und Herausgeber der ersten Veröffentlichungen der „Melanesian Association of Theological Schools“ mit Sekretariat in Lae; und als Mitwirkender am ökumenisch getragenen „Melanesian Institute“ in Goroka, auf dessen Campus ich seit Mitte 1984 mit meiner Familie wohne.

² Einige der folgenden Überlegungen wurden unter dem Titel „Papua-Neuguinea nach Zehn Jahren Unabhängigkeit: Wohin?“ vorgetragen als Einleitung zur Tagung „Hundert Jahre deutscher Mission in Papua-Neuguinea“ am Missionskolleg der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau, 30. 4. bis 4. 5. 1986. Die Vorträge sind unter dem Titel *Wok Misin* (Neuendettelsau 1986) veröffentlicht worden.

³ Den besten Gesamtüberblick bietet JOHN GARRETT, *To Live Among the Stars. Christian Origins in Oceania*, Genf: ÖRK/Suva: University of the South Pacific, 1982; siehe auch die knappe aber kenntnisreiche Zusammenfassung von RUFUS PECH, *The Acts of the Apostles in Papua New Guinea and Solomon Islands*, in: BRIAN SCHWARZ (Hg.), *An introduction to Ministry in Melanesia*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 7) 1985, 17–71; außerdem CHARLES W. FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific. Emergence in the Twentieth Century*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books (American Society of Missiology Series 5) und DARRELL L. WHITEMAN, *Melanesians and Missionaries. An Ethnohistorical Study of Social and Religious Change in the Southwest Pacific*, Pasadena: William Carey Library, 1983. Zur deutschen Kolonialgeschichte siehe PETER J. HEMPENSTALL, *Pacific Islanders under German Rule. A Study in the Meaning of Colonial Resistance*, Canberra: Australian National University Press, 1978.

⁴ So ist es bisher nicht gelungen, Port Moresby – Hauptstadt eines Landes, das zum Gemüsegarten des Südpazifik werden könnte – mit Frischgemüse zu versorgen. Trotz eines von der Regierung erlassenen Einfuhrverbots muß Gemüse von Australien eingeflogen werden, vgl. LYNN GIDDINGS, *Social Impact Study of the Yonki Hydro Scheme. Youth Rehabilitation Services Report*, in: GERNOT FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development in Papua New Guinea*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 9) 1986, 149–201, 200.

⁵ Die Ungereimtheiten im politischen Leben Papua-Neuguineas, die die Stabilität des Landes ernsthaft bedrohen, werden mit aller Offenheit dargelegt von einem Beteiligten, dem katholischen Priesterpolitiker JOHN MOMIS, *The Dimming Vision. Papua New Guinea Ten Years After Independence*, in: National Outlook (Sydney), Juli 1986, 19–21.

⁶ Selbst wenn zwei davon durch Mißtrauensvoten im Parlament zustandekamen: die Ablösung des Gründungspremierministers MICHAEL SOMARE durch JULIUS CHAN, 1980; und der Sturz des wiedergewählten SOMARE durch PAIAS WINGTI, 1985.

⁷ Erst die Forschungen der Anthropologin Sr. M. JOHN PAUL CHAO vom Melanesischen Institut hat die Augen vieler, auch kirchlicher und politischer Führer, für diese Tatsache geöffnet, siehe ihren Aufsatz *Life in a Squatter Settlement. An Epistle to the Christians in PNG*, *Catalyst* 15 (1985) 168–207. Für Kenner der dritten Welt sind solche Zustände nicht neu, doch im Pazifik sind sie neu und bedrohlich.

⁸ Vgl. UTULA SAMANA, *The Political and Economic Development of Papua New Guinea*, in: *Political Issues Linking the Pacific and Asia*, Genf: CCIA/WCC, 1982, 45–54.

⁹ Vgl. JOHN MOMIS, *Towards a Responsible, Accountable and Ethical Administrator*, in: G. FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development*, 141–147.

¹⁰ Vgl. YAUNGERE GIPE, *Economic Development and Ethical Implications for Society*, in: G. FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development*, 97–131.

¹¹ Vgl. JOHN MOMIS, *Values for Involvement: Theology and Politics*, in: JOHN D'ARCY MAY (Hg.), *Living Theology in Melanesia. A Reader*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 8) 1985, 78–94, urspr. in: *Catalyst* 5 (1975/3) 3–8.

¹² Vgl. ENNIO MANTOVANI, *Traditional Values and Ethics*, in: DARRELL L. WHITEMAN (Hg.), *An Introduction to Melanesian Cultures*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 5) 1984, 195–212.

¹³ Vgl. ENNIO MANTOVANI, *Celebrations of Cosmic Renewal*, in: E. MANTOVANI (Hg.), *An Introduction to Melanesian Religions*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series 6) 1984, 147–168, 150; die kritische Diskussion durch CHRISTOPHER GARLAND, *Is Traditional*

Religion in Papua New Guinea Theistic?, in: Catalyst 16 (1986) 127–145; und die Replik von MANTOVANI in Catalyst 16 (1986) 352–366.

¹⁴ Vgl. ALOYSIUS PIERIS, *Asien: Welches Inkulturationsmodell?*, in: Orientierung 49 (1985) 102–106, 103.

¹⁵ Vgl. ENNIO MANTOVANI, *What is Religion?*, in: E. MANTOVANI (Hg.), *Introduction*, 23–47, 28ff.

¹⁶ Vgl. JOHN D'ARCY MAY, *Einige Voraussetzungen interreligiöser Kommunikation am Beispiel Buddhismus und Christentum*, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 40 (1984) 26–35, 29.

¹⁷ Nach JAN SNIJDERS, *Towards a Religious Map of Papua New Guinea*, Melanesian Journal of Theology 2 (1986) 208–213, geben bis zu 95 Prozent der Bevölkerung bei Volkszählungen an, sie seien Christen irgendwelcher Art, was den immer noch einströmenden Evangelisten zu bedenken geben müßte.

¹⁸ Für ein gelungenes Beispiel dieses Ansatzes aus melanesischer Sicht, siehe JOHN KADIBA, *Ethics and Development. A Theological Perspective*, in: G. FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development*, 51–66.

¹⁹ Diese konfessionell-dogmatische Gleichgültigkeit kann allerdings verhängnisvoll werden, wenn die Christen im Pazifik mit den verlockenden Angeboten reichlich ausgestatteter und verschwommen christlicher „Entwicklungs“-Organisationen wie World Vision konfrontiert werden; siehe J. D. MAY, *World Vision: Partner or Problem?*, in: Times of P.N.G. 19.–25. Feb. 1987, 19.

²⁰ Vgl. THEODOR AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat: Studien zur Identitätsproblematik in Melanesien*, Erlangen: Verlag der ev.-luth. Mission (Erlanger Monographien aus Mission und Ökumene 4) 1986, bes. 45 zur Lebensweise der Weißen, 100 zur Erschließung der Begriffe Wandel und Zukunft; siehe auch meine Rezension in: Melanesian Journal of Theology 2 (1986) 226–229.

²¹ Ich habe alle Examensarbeiten an den Seminaren der katholischen und lutherischen, und einige an denen der anglikanischen und methodistischen (United) Kirchen auf der Suche nach Beiträgen für das Lesebuch, J. D. MAY (Hg.), *Living Theology*, durchgesehen.

²² Vgl. H. G. STOBBE und J. D. MAY, *Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung*, in: P. LENGFELD (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart: Kohlhammer, 1980, 301–337; JOHN D'ARCY MAY, *Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication. A Study in the Construction of Meaning*, Berne-Frankfurt on the Main-Nancy-New York: Peter Lang (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 31) 1984, 6. Kapitel.

²³ Vgl. P. H. VRIJHOF und J. WAARDENBURG (Hg.), *Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religious Studies*, The Hague-Paris-New York: Mouton, 1979, und meine Rezension in: Theologische Revue 79 (1983) 150–152. Bereits 1974 hat THEODOR AHRENS, *Christian Syncretism. A Study from the Southern Madang District of P.N.G.*, in: Catalyst 4 (1974/1) 3–40, zwischen der „basic form of religion in society“ und der „special or organised form of religion“ unterschieden, 29–30.

²⁴ PATRICK GESCH SVD in einem Vortrag während des Orientierungskurses am Melanesischen Institut, Januar 1985. Für ein umfassendes Standardwerk siehe FRIEDRICH STEINBAUER, *Melanesische Cargo-Kulte*, München: Delp, 1971.

²⁵ Zur weiteren Interpretation siehe THEODOR AHRENS und WALTER J. HOLLENWEGER, *Volkschristentum und Volksreligion im Pazifik. Wiederentdeckung des Mythos für den christlichen Glauben*, Frankfurt a. M.: Lembeck (Perspektiven der Weltmission 4) o. J., und TH. AHRENS, *Unterwegs nach der verlorenen Heimat*.

²⁶ Vgl. PATRICK F. GESCH, *Initiative and Initiation. A Cargo Cult-Type Movement in the Sepik*

Against its Background in Traditional Village Religion, St. Augustin (Studia Instituti Anthropos 33) 1985.

²⁷ Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen, dem Direktor des Melanesischen Instituts, PASTOR GERNOT FUGMANN; siehe seinen Aufsatz *Fundamental Issues for a Theology in Melanesia*, in: BRIAN SCHWARZ (Hg.), *An Introduction to Ministry in Melanesia*, 72–103, 86–88.

²⁸ Vgl. RUFUS PEGH, *Myth, Dream and Drama. Shapers of a People's Quest for Salvation*, Illustrated by the Devolution of the Myth of the Two Brothers Manub and Kilibob in New Guinea, Columbus/Ohio: Trinity Lutheran Seminary, 1979 (Magisterarbeit, Mimeo), und die bereits zitierten Arbeiten von AHRENS.

²⁹ Dieser nützliche Ausdruck wurde geprägt von JOHN G. STRELAN, *Search for Salvation. Studies in the History and Theology of Cargo Cults*, Adelaide: Luth. Publishing House, 1977, der als erster eine theologische Deutung der Kulte versucht hat.

³⁰ Siehe WENDY FLANNERY (Hg.), *Religious Movements in Melanesia Today 1–3*, Goroka: The Melanesian Institute (Point Series Nos. 2–4), 1983–84; JOHN BARR, A Survey of Ecstatic Phenomena and "Holy Spirit Movements" in Melanesia, in *Oceania* 54 (1983) 109–132; JOHN BARR and GARRY TROMPF, *Independent Churches and Recent Ecstatic Phenomena in Melanesia*, in: *Oceania* 54 (1983) 48–50 (Lit.); GARRY TROMPF, *Independent Churches in Melanesia*, *Oceania* 54 (1983) 51–72.

³¹ Vgl. JOHN D'ARCY MAY, *Christian Fundamentalism and Melanesian Identity*, Goroka: Melanesian Institute (Occasional Paper 3) 1986.

³² So wurde vor etwa 9000 Jahren, gleichzeitig mit den Völkern am Euphrat und am Gelben Fluß, der Gartenbau erfunden; vor etwa 400 Jahren wurde die aus Südamerika stammende Süßkartoffel (patata; kaukau) von portugiesischen Seefahrern nach Neuguinea gebracht; und im Laufe mehrerer Jahrhunderte wurde das Schwein aus Asien eingeführt, auch die Banana und etliche Knollenfrüchte, angefangen vor mindestens 5000 Jahren; vgl. PAMELA SWADLING (Hg.), *Papua New Guinea's Prehistory. An Introduction*, Port Moresby: National Museum and Art Gallery, 1981.

³³ Für eine gründliche Infragestellung der gängigen Auffassung von ‚dritter Welt‘ siehe PETER WORSLEY, *The Three Worlds: Culture and World Development*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1984, und meine Rezension in *Catalyst* 15 (1985) 262–265. Melanesien hat kein Bauerntum im Sinne der Feudalstruktur gekannt; folglich fehlen die Voraussetzungen für Bürgertum und Proletariat als Träger sozialen Umsturzes.

³⁴ Weitgehend unabhängig von beiden Ansätzen hat JOHN MOMIS diesen Gedanken formuliert, siehe seinen ursprünglich 1975 erschienenen Aufsatz *Values for Involvement*, in J. D. May (Hg.), *Living Theology*, 78–94, und neuerdings *Ministry in Politics*, in: B. SCHWARZ (Hg.), *An Introduction to Ministry*, 279–286.

³⁵ Ein Seminar für melanesische Führungskräfte mit dem Thema „Ethics and Development“ wurde vom Melanesischen Institut im November 1985 veranstaltet, und das Waigani Seminar der Universität von Papua-Neuguinea im September 1986 hatte das Thema „The Ethics of Development“.

³⁶ So werden westliche Vorstellungen von Staat, Gesetz, Philosophie, Gott und Moral durch BERNARD NAROKOBI, *The Old and the New*, in G. FUGMANN (Hg.), *Ethics and Development*, 3–16, aus melanesischer Sicht radikal in Frage gestellt.

³⁷ Diese Zusammenhänge werden weiter ausgeführt in meiner bereits erwähnten Arbeit *Christian Fundamentalism and Melanesian Identity*.

³⁸ Vgl. KASEK M. KAUTIL, *Wantok-System on Karkar Island*, in: *Catalyst* 16 (1986) 27–41.

³⁹ Im Vergleich zu anderen Dritte-Welt-Ländern, vor allem im Hinblick auf die wirtschaftliche Unterstützung, die die Melanesier erfahren, ist man sogar versucht, von Verwöhnung zu sprechen, vgl. YAUNGERE GIPE, *Economic Development and Ethical Implications for Society*, 107: „As an economic unit, Papua New Guinea has become like a spoiled child.“