

THOMAS OHMS »ASIENS NEIN ZUM CHRISTENTUM« – DIE GESCHICHTE EINES MISSVERSTÄNDNISSES?

Im Vergleich mit K. Madhu Panikkar und Aloysius Pieris*

von Frans J. Verstraelen

I. Thomas Ohm und die Vasco da Gama Epoche

Ist es möglich, eine Beziehung zwischen Ohm und der Vasco da Gama Zeit herzustellen? Die Biographie Ohms und ein geschichtlicher Rückblick auf die Vasco da Gama Zeit werden uns zu einer Antwort verhelfen. Die Antwort wird mein Frage-Thema »Thomas Ohms ›Asiens Nein zum Christentum‹ – die Geschichte eines Missverständnisses?« erläutern.

1.1. Thomas Ohm

Thomas Ohm, geboren 1892, stammt aus dem Westfalenland. 1912 finden wir ihn im Noviziat in der benediktinischen Erzabtei St. Ottilien. Theologie studierte er in München und in Münster. 1925/26 doziert er Missionswissenschaft in St. Ottilien. 1927 bis 1932 treffen wir ihn als Dozent und Professor für Fundamentaltheologie an der theologischen Fakultät in Salzburg. 1932 bis 1940 hat er eine Professur für Missionswissenschaft an der Universität Würzburg inne. In den 20er und 30er Jahren unternimmt er ausgedehnte Reisen nach Ostasien, Indien, Süd- und Ostafrika. Die letzte Reise (1936) führte ihn nochmals nach Fernasien. 1940 wurde er seines Amtes enthoben (es war während der Nazi-Zeit in Deutschland), erhielt aber im Mai 1946 wieder einen Lehrauftrag in Würzburg. Im September des gleichen Jahres wurde er zum ordentlichen Professor für Missionswissenschaft an die Universität Münster berufen.

* Dieses Referat wurde vorbereitet an der Universität von Zimbabwe, was nur möglich war mit Hilfe der Bibliotheken des Steyler Missionswissenschaftlichen Institutes, St. Augustin, und des Missionswissenschaftlichen Institutes Missio, Aachen. Hilfe in der deutschen Übersetzung des zum größtenteils englischen Originals boten Fr. Albert Plangger SMB (Harare) und Frau Monica Streger des Steyler Missionswissenschaftlichen Institutes (St. Augustin). Zu allen herzlichen Dank.

Als Professor in Münster wurde er weit bekannt durch seine Publikationen, seine Schüler (Doktoranden) und die von ihm angeregten und beeinflussten missions- und religionswissenschaftlichen Forschungen. Sein *opus magnum*, ein Band von 927 Seiten und betitelt: *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, erschien kurz vor seinem Tod im Jahr 1962 (siehe Beckmann 1962 und Schlette 1962).

1.2. Die Vasco da Gama-Epoche

Eigentlich datieren lässt sich das Ende der Vasco da Gama-Epoche nicht. Es ist aber wohl bekannt, wann sie anfang. In Calicut, im Norden von Cranganore, an der Westküste von Indien, ging Vasco da Gama am 21. Mai 1498 an Land. Es ist das Symbol beginnender westlicher Vorherrschaft in Asien. Man muss aber auch festhalten, dass die Portugiesen damals noch nicht die Absicht hatten, Indien zu erobern. Ihr erstes Interesse war Handel, und sie verbanden mit Handel und Verkehr auch ein religiöses Interesse: die Suche nach Christen im Osten unter dem legendären Priester Johannes. Dieser könnte allenfalls helfen, so dachten sie, zum Aufbau einer Allianz gegen den Islam, der nach dem Fall von Konstantinopel (1453) den Westen ernsthaft bedrohte (Mundadan 1989: 237–240; 242–248).

Tatsache bleibt, dass Vasco da Gamas Ankunft die Herrschaft westlicher Mächte über Indien und andere östliche Länder einleitete: Es kamen die Holländer, die Dänen und die Briten, die schließlich den ›Raj‹ begründeten, der ganz Indien zu kolonisieren und zu beherrschen suchte. Höhepunkt der Kolonisation war die Zeit des Imperialismus: 1880–1920 (cf. Christensen und Hutchinson 1982). Ein deutlicher Wendepunkt war der Erste Weltkrieg. Hatte vorher die Mehrheit der Inder die britische Herrschaft akzeptiert, so regte sich nach dem Krieg unter Hindus und Moslem der Widerstand. Der Indische Nationalkongress, gegründet 1885, begann unter der Führung Mahatma Gandhis das Programm der Nicht-Kooperation mit den Briten. Gandhi und viele andere waren nicht zufrieden mit den beschränkten Zugeständnissen einer Selbst-Verwaltung (zugestanden 1919 und 1935). Sie verlangten volle Unabhängigkeit für Indien (cf. India 1992). Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg wurde diese Unabhängigkeit gewährt (1947).

Nochmals die Frage: Wann endete die Vasco da Gama-Epoche? Formell mit der Unabhängigkeit, aber vor allem in der Zwischenkriegszeit regte sich unter vielen Indern bereits das Bewusstsein und der Drang nach politischer Freiheit ohne jede ausländische Einmischung. Der Zweite Weltkrieg alarmierte das Bewusstsein der ›Dritten Welt‹, ein Begriff, der in den 50er Jahren aufkam.¹ Zunächst deckte dieser Begriff alle Länder am Rand der industrialisierten und kapitalstarken Zonen der Ersten Welt (d.h. vor allem Europa und Nordamerika) sowie am Rand der sozialistischen Staaten der Zweiten Welt

¹ Es ist vielleicht nützlich, hier anzumerken, dass in der Sicht Afrikas die Kolonialzeit bereits 1935 endete und nicht erst 1945 (oder 1960). 1935 war das Jahr der Eroberung Äthiopiens durch die Faschisten Italiens unter Mussolini – ein Ereignis, das Afrikaner tief beleidigte und Widerstand anfachte (siehe BOAHEN 1985: 18).

(Sowjetunion, Europäische Oststaaten). Aber die Erschütterungen des Zweiten Weltkrieges machten vor keiner Grenze Halt. Die ganze Welt war betroffen und damit auch die ganze »missionarische Welt«. Der holländische Missiologe Janssen Schoonhoven spricht diesbezüglich von einer »kopernikanischen Revolution« (Janssen Schoonhoven 1970). In Missionskreisen war die Dritte Welt der 60er Jahre »not so much a geographical concept as it is an emerging consciousness on the part of deprived and relatively powerless people – an emerging awareness of their condition and a growing conviction that it need not and must not continue« (quotation in Anderson/Stransky 1976: 2).

Auf Grund dieses neuen Bewusstseins, dieses neuen Gespürs, begannen Völker der Dritten Welt einen Prozess der Selbstfindung, der Situationsanalyse, und dies nicht nur im je eigenen Kreis, sondern auch in Bezug auf die westlichen Nachbarn – in staatlich-politischer wie auch in religiöser Hinsicht. Anders ausgedrückt: Dritte-Welt-Völker öffneten ihren Blick für die Realitäten – weltliche und religiöse – bei den Völkern der Ersten und Zweiten Welt aus einer Perspektive, die sie selber entwickelten. – Natürlich gibt es Gradunterschiede und viele Varianten dieses Prozesses. Im Blick auf Indien möchten wir festhalten, dass der Prozess bereits in der Zwischenkriegszeit einsetzte.

1.3. Die Beziehung Ohms zur Vasco da Gama-Epoche

Wo plazieren wir unseren Missiologen Thomas Ohm in Bezug auf die Vasco da Gama-Zeit? Ohm erlebte noch die Blüte des Kolonialismus – auch des deutschen Kolonialismus. 1912 trat er bei den Benediktinern ein und begann bald auch seine akademischen Studien. Seine ersten Reisen nach Asien, 1926–1936, fallen in die Zwischenkriegszeit. Kolonialbeamte und auch viele christliche Missionare waren sich damals eines Zieles sehr stark bewusst: Europäische Zivilisation und europäisches Christentum sind im Kontext der Kolonialvölker dermaßen überlegene Größen, dass sie vorzüglich ihrer Verbreitung dienen müssen. Arteigene, genuine Kulturwerte der Kolonialvölker waren für die meisten damals eine noch unbekannte, unerforschte Welt.

Thomas Ohm gehört zu den wenigen, die eine positive Haltung entwickelten, sich offen zeigten für die asiatische Welt, ja sogar bereit waren, auf asiatische Kritik einzugehen – auch auf Kritik am westlichen Christentum. – Die Erfahrungen im Zusammenhang der zwei Weltkriege erklären allerdings nicht zur Genüge die neue, noch ungewohnte Sicht von Ohm. Wir wissen doch auch, dass sogar nach dem Zweiten Weltkrieg zum Teil nochmals die alten »Vorkriegsplatten« aufgelegt wurden. Es gab immer noch Leute, auch Missionare, die eben nichts gelernt hatten.

Thomas Ohm hatte offensichtlich jene Einfühlungsgabe für das allgemein Menschliche, für das speziell Spirituelle »im Andern«, das er vor allem auf seinen Reisen in sich anreichterte. Er war auch fähig, das Erlebte in Worte zu fassen, darüber zu meditieren und

das Meditierte weiter zu schenken.² Ohm blieb zeitlebens der beschauliche Mönch. Diese Eigenschaft war wertvoll speziell im Kontakt mit den Asiaten, mit den Afrikanern. So sagt er selbst im Vorwort zur 2. Auflage: »Es ist mir auf meinen Weltreisen immer mehr darum zu tun gewesen, Blicke in die Seelen der Asiaten und Afrikaner zu werfen als die sieben Wunder der Welt zu schauen« (Ohm 1960: 9). Ohm wusste intuitiv, dass Menschen nicht bloß denken, sondern auch fühlen und empfinden (ebd.).

Es gibt verschiedene Typen unter den Missionaren. Es gibt jene, die mehr am Aufbau, am Wachsen der Kirche interessiert sind und darüber referieren. Andere konzentrieren sich auf die innere Geschichte, Motive der Bekehrung, religiöse Ansatzpunkte usw. Thomas Ohm gehört in diese zweite Gruppe, die immer auch die Empfänger der Botschaft und ihre Antwort, ihre Reaktion mitberücksichtigt. Wie kommen wir missionarisch an? Warum kommen wir nicht an? Das sind im Grunde die elementaren Fragen Ohms. Er konnte deshalb die neue Stimmung und das neue Bewusstsein erkennen, welche während der 30er Jahre aufkamen und welche stärker spürbar wurden während der 40er Jahre.

Bemerkenswert sind allein schon die Titel seiner Bücher und Aufsätze. Wir folgen dabei ganz klar einer Reise von außen nach innen: *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* (1948), *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum* (1944) und *Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen und das Christentum* (1957). – Eines sei nicht vergessen hier: Ohm arbeitete und publizierte vor dem II. Vatikanum und vor der Zeit, da der Begriff ›Third Church‹ gängig wurde. Wir möchten aber betonen, dass Ohm in mancher Hinsicht spätere Entwicklungen signalisierte, und seine Pionierleistung sei voll anerkannt.

II. Die Quellen und einige Klarstellungen

Nachdem wir die Beziehung Ohms zur Vasco da Gama-Periode asiatischer Geschichte in etwa markiert haben, wird dadurch auch der Kontext einsichtig, der Ohms Analyse und Wertung zugrunde liegt.

2.1. Die Quellen

Ich benütze drei Quellen in meiner Übersicht:

a. Der erste Titel heißt *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* (1948). Eine englische Übersetzung, elf Jahre später, trägt den Titel *Asia looks at Western Christianity*

² Der holländische Missiologe J.H. Bavinck, der eine langjährige Erfahrung als Missionar und theologischer Dozent auf Java (Indonesien) hatte und später einen Lehrstuhl für Missionswissenschaft an der Reformierten Theologischen Hochschule in Kampen und an der Freien Universität in Amsterdam einnahm, bewies eine Einfühlungsgabe für Kulturen und Religiosität anderer Völker, ähnlich wie Professor Ohm sie besaß. Siehe z.B. BAVINCK'S *Soeksma Soepana* (Ecstasy of the Soul; 1933, ³1956), und *Christus en de Mystiek van het Oosten* (1934).

(1959). Der ursprüngliche Text wurde überarbeitet und erweitert. Er berücksichtigt eine veränderte Weltlage und orientiert sich auch an neuen Publikationen.

b. Der zweite Beitrag ist betitelt *Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft* (1951).

c. Der dritte Band nennt sich *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (1960).

In Kürze möchte ich diese drei Quellen folgendermaßen charakterisieren:

a. *Asiens Kritik* erschien kurz nach dem 2. Weltkrieg, beruht aber auf Vorträgen, die Ohm in den Jahren 1941 bis 1944 in verschiedenen Städten gehalten hat. In Halle wurde der Vortrag von den Nationalsozialisten verboten (1948: 7). Die Anregung zu diesen Vorträgen verdanken wir Dr. Spülbeck, dem späteren Bischof von Meißen, der Ohm bat, in Leipzig, Dresden und anderswo darzulegen, wie sich das Christentum in asiatischer Sicht ausnimmt (1960: 9).

Es ist erstaunlich, dass Ohm diese Vorträge noch während der Kriegszeit halten konnte, nachdem der Referent unter dem Druck der Nazis seine Professur in Würzburg hatte aufgeben müssen. Ebenso erstaunlich ist die Tatsache, dass die Einladung durch einen offenbar höher gestellten Diözesanpriester erfolgte. Auch ist erstaunlich, dass das »imprimi potest« des Ordens bereits am 11. Juli 1945 erteilt wurde, während das damals noch obligate diözesane »Imprimatur« erst zwei Jahre später, am 4. Oktober 1947, gegeben wurde. Es kann zwar sein, dass die Verzögerung von *Asiens Kritik* für den öffentlichen Buchhandel etwas zu tun hatte mit den Zensurbestimmungen der Besatzungsmacht, in diesem Fall mit der sogenannten Kontroll-Lizenz der amerikanischen Militärbehörde (1948: 4).

Wir möchten feststellen, dass Ohm in diesem Essay vor allem die Kritik nicht-christlicher Asiaten einbringt: d.h. also die Kritik der Hindus, der Buddhisten, Konfuzianer, Taoisten und Shintoisten, »jene Bewohner des Ostens, deren Geistesleben sich bis zum Beginn der Neuzeit rein asiatisch oder unabhängig von Europa entwickelte«. Weniger ausführlich berücksichtigt Ohm die Orientalen und die Anhänger Mohammeds, offenbar deshalb weil »sie uns geistig näher stehen« und seit Jahrhunderten vom Westen her beeinflusst waren; ebenfalls weniger berücksichtigt bleiben die asiatischen Christen (1948: 11).

b. *Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft* (1951) gleicht im Tenor und in der geistigen Ausrichtung dem Werk *Asiens Kritik*. Es ist die Wiedergabe eines Vortrags, den Ohm 1949 bei einem internationalen Studententreffen auf der Burg Gemen sowie in Krefeld, Hamburg, Kiel, Flensburg, Essen und Solingen gehalten hat (1951: 7). Hauptthema dieser Publikation ist das westliche Christentum, seine Art, sein Wert, seine Christlichkeit und seine Zukunft (1951: 15–53). Aber auch die Bedeutung Asiens und des asiatischen Christentums für den Westen, westliches Christentum und Christentum überhaupt kommt zur Sprache.

Sehr vorsichtig stellt Ohm schließlich eine Prognose im Sinn einer Einsicht, »wohin der Zug der Zeit und die Fahrt geht«. Er erklärt sich in sechs Punkten, und ich werde in der Würdigung darauf zurückkommen.

c. *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (1960) will »eine Korrektur, Verbesserung und Modernisierung« der ursprünglich deutschen Fassung von 1948 sein. Inzwischen war das Buch auch italienisch, spanisch und englisch erschienen. Im Vorwort zur 2. Auflage 1960 erklärt Ohm: »Denn seit dem ersten Erscheinen meines Buches ist die Welt nicht stillgestanden, ja eine ganze Welt ist zusammengestürzt. Das Asien von heute ist nicht mehr das Asien des zweiten Weltkrieges oder gar der Vorkriegszeit. Gewiß, im heutigen Asien denken und fühlen viele immer noch so, wie man jahrtausendlang gedacht und gefühlt hat. Die großen Ströme der Erde verändern nicht so schnell ihren Charakter und ihr Bett. Aber vieles hat sich doch gewandelt, sogar grundlegend gewandelt. So habe ich das Buch einer gründlichen Duchsicht unterzogen und zeitnäher zu machen versucht« (1960: 9).

Ich benütze hauptsächlich diese neu bearbeitete Ausgabe von 1960. – Bemerkenswert ist der neue Titel dieser Ausgabe, ohne dass sich Ohm darüber äußert. Ich vermute, dass der Kösel-Verlag hier seine Hand im Spiel hatte, und Ohm war offenbar zufrieden mit dem Vorschlag seines Verlegers.

2.2. »Abendländisches Christentum« und »Asien«

Ohm weiß natürlich, dass er mit den Termini »Asien« und »Westliches Christentum« stark verallgemeinert und damit der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, der Vielfalt und Originalität gerade religiöser Äußerungen nicht gerecht wird. So sagt er: »Ist das abendländische Christentum nicht ein buntes Mosaik von Gedanken und Lehren, Idealen und Lebensformen, Stellungnahmen und Ordnungen? Liegen die Dinge im Luthertum nicht anders als im Calvinismus und im Katholizismus, ganz abgesehen von den verschiedenen Richtungen in den einzelnen Konfessionen ...«. Dennoch stellt Ohm fest, dass »das Christentum des Abendlandes genauso wie das Abendland selber trotz aller Differenzierungen und Spannungen eine gewisse Einheit und Ganzheit ... darstellen« (1960: 14).

In »Asien« ist es jedenfalls schwieriger, eine gewisse Einheit oder Geschlossenheit zu finden: »Der Inder denkt anders als der Araber, der Mongole anders als der Malaye. Die Geistigkeit des Japaners hebt sich scharf von der des Koreaners ab. Im Islam herrschen nicht die gleichen Anschauungen und Wertungen wie im Buddhismus oder gar in der Ersatzreligion des Kommunismus. Selbst innerhalb der einzelnen Völker und Religionen gehen die Meinungen weit auseinander ...« (1960: 14–15).

Ein anderer Passus von Ohm schlussfolgert: »Die Völker sind mannigfaltig und widerspruchsvoll. Aber es geht in dieser Untersuchung nicht ohne Zusammenschau, Vereinfachungen und Verallgemeinerungen. Das Vorherrschende steht hier für das Ganze.« (1951: 13)

In der Absicht, gewissenhaft den Kontext mitzubeachten, wenn Asiaten sich kritisch äußern über das Christentum (so wie sie es erleben oder verstehen), will Ohm immer klar festhalten, ob es sich um Japaner, Inder oder andere handelt, die sich melden. Hier möchte

ich betonen, dass ich mich im Themenkreis unseres Symposiums auf Stimmen und Situationen in Indien konzentriere.

2.3. Das Thema

Das mir gestellte Thema entbehrt nicht einer gewissen Brisanz. Soweit ich Ohms Veröffentlichungen einsehen konnte, fand ich keine Behauptung, dass Asien definitiv »Nein« gesagt hätte zum Christentum. Allerdings spricht Ohm kaum über Christentum als solches, sondern immer mit der Einschränkung *abendländisches* oder *westliches* Christentum. Auch führt die zweite, überarbeitete Auflage von *Asiens Kritik* im Titel sowohl ein »Nein« als auch ein »Ja«, nämlich *Asiens Nein und Ja zum Westlichen Christentum* (1960), wobei ich offen lasse (wie schon bemerkt), ob diese Formulierung ursprünglich vom Verfasser oder vom Verleger stammt.

Dennoch scheint mir die Fragestellung durchaus anregend und hilfreich, wenn wir Ohms Analyse und Wertung asiatischer Kritik näher beleuchten wollen.

Der Grund, warum Ohm Asiaten und hauptsächlich Nichtchristen zu Wort kommen lässt, ist klar inspiriert vom Krisen- und Kriegserlebnis vieler Christen im Westen. Europa erholte sich schwer und schmerzlich und war bereits wieder gefährdet durch den steigenden Einfluss des Kommunismus in den östlichen Staaten.

Christen im Westen schauten aus »nach einer besseren, nach der wahren und richtigen Deutung der Botschaft und des Werkes Christi und begehren nach einer Rekonstruktion ... einer Auferstehung oder Wiedergeburt Christi in uns und unter uns« (1960: 11).

Bemerkenswert und zum Teil auch rätselhaft ist die Tatsache, dass manche Christen des Abendlandes »das richtige Verständnis des Christentums und damit die Grundlage seiner Verbesserung von Menschen erwarten, die Abstand vom Abendland und seinem Christentum haben, und zwar vor allem von den Bewohnern jenes Erdteils, von dem das Christentum ausgegangen ist. Daher die Fragen nach Ansicht und Urteil der Asiaten über das Christentum im allgemeinen und über das abendländische Christentum, seine Deutung und Verwirklichung der Botschaft und des Ideals Jesu durch die Menschen des Abendlandes im besonderen« (1960: 11–12). — Ex Oriente Lux!! ...

Dass europäische Christen sich neue Einsichten erhofften für das Verständnis ihrer eigenen Religion, indem sie auf vorwiegend nichtchristliche Asiaten hörten, ist allerdings weniger verwunderlich, wenn man bedenkt, dass viele von diesen aus langjähriger Erfahrung mit dem westlichen Christentum in ihrer Umgebung heraus sprechen, oft auch aus einem lebendigen Interesse daran, was das Christentum zu bieten hat — ohne jedoch zu der Überzeugung gelangt zu sein, die christliche Religion für ihr Leben annehmen zu müssen.

Ohm erwähnt einen weiteren Grund, dass es notwendig sei, die oft recht kritischen Stimmen ernst zu nehmen. Obschon er nicht mit Bachofen übereinstimmt, der die Weltgeschichte auflöst in einen Kampf zwischen Orient und Okzident, so möchte er doch bestätigen, dass dieser Kampf ein wesentliches Element der Weltgeschichte darstellt:

»Gerade in dem gewaltigen Ringen, das gegenwärtig im Gange ist, spielt er (der Kampf) eine bedeutsame Rolle ... Dabei ist die Auseinandersetzung und Wechselwirkung zwischen dem größten Kontinent (Asien) und Europa in ein neues Stadium getreten. Asien ist dem Menschen des Westens heute so nahe auf den Leib gerückt, wie es noch vor kurzem niemand für möglich gehalten hätte« (1960: 12).

Ohm fügt noch eine geschichtstheologische Randbemerkung an: »Auch der Osten ist Werkzeug bei dem Gericht, das Gott an Europa vollzieht« (Ibid.).

Auch beobachtet Ohm ein »wachsendes Selbstvertrauen« (1959: 221) unter den Asiaten bezüglich ihrer eigenen Religionen: Während westliches Christentum unruhig und desorientiert erscheint, erfahren die großen Religionen des Ostens eine Renaissance, und sie finden dabei oft eine Art Rückendeckung durch die neuen asiatischen Staaten. Andererseits erwähnt Ohm auch Einflüsse steigender Säkularisierung und kommunistisch-atheistischer Strömungen. Es gibt »in Asien nicht bloß Kritik am Abendland und am abendländischen Christentum, sondern auch an Asien und seinen Religionen, ist nicht bloß Revolution gegen das Abendland, sondern auch gegen die überkommenen asiatischen Denkweisen und Anschauungen, Verhältnisse und Ordnungen, gegen das eigene Erbe und die eigene Vergangenheit, gegen die alten Sitten, die Großfamilie, den Stamm und die Kasten. Es geht eine Grundwelle tiefer und heißer Sehnsucht nach wirtschaftlicher, sozialer, politischer, geistiger und religiöser Erneuerung durch ganz Asien, gerichtet gegen das Denken und Leben von gestern, vor allem gegen menschenunwürdige Existenz ...« (1960: 15).

Ich erwähne diese sogenannte moderne Dimension Asiens zum Beweis dafür, wie kompliziert und vielschichtig Asien und die Asiaten sein können. – Mein Beitrag aber muss sich einschränken auf die Kritik der Asiaten am westlichen Christentum, so wie sie Ohm vorlegt. Die Kritik ist ziemlich umfassend und berührt fast alle Aspekte des christlichen Lebens, der Lehre, der Frömmigkeit, der Moral, der Kunst usw. Die Kritik – nicht zu vergessen! – konzentriert sich stark auf das westliche, missionarische Engagement. – Ohm akzeptiert nicht jedes Negativum, weil so manches doch bloßes Vorurteil oder mangelnde Information verrät (1959: xvi–xvii). Er will aber zunächst einmal einladen zum aufmerksamen Zuhören, das allein ein sorgfältiges Abwägen sowohl berechtigter wie übereilter Kritik garantiert (1960: 15–16).

Am Schluss der Studie summiert Ohm das Ergebnis seiner Untersuchung mit einer Würdigung und Auswertung (1960: 203–223). – Man muss aber immer die Möglichkeit gelten lassen, dass das Vorurteil des einen die grundehrliche Überzeugung eines anderen sein kann. Auch ist es wichtig anzuerkennen, dass selbst verlässliche Informationen über das Christentum nicht unbedingt positiv ausgewertet werden. Sie können wohl in ein »Ja« münden – sie können aber auch ein »Nein« bestärken.

Es ist uns klar, dass wir hier nicht alle Einwände nichtchristlicher Asiaten gegen das Christentum berücksichtigen können. Es gibt auch Einwände transkultureller Art – schlicht und einfach Ableger oder Beschränkungen unserer »human condition«, obschon gerade diese Bedingtheit – viele sehen sie in Bezug zur Erbsünde – eine theologische

Erklärung herausfordert. In dieser Beziehung entdecken wir immer wieder menschliche Gemeinsamkeiten oder Grundtendenzen der Absicherung:

- Im Bereich des Hinduismus hören wir z.B. von »üblen Bräuchen«, die als Dekrete der Götter interpretiert und praktiziert werden wie Witwenverbrennung (Satī), Kinderheirat, Tempelprostitution (Devadāsi), Kastenwesen usw. (1960: 22)
- Im Bereich des Christentums kennen wir im Namen Gottes: Kreuzzüge, Religionskriege, Inquisition, Verfolgung, Hinrichtung von Häretikern, Sklaverei, entweder ausgeübt oder zugelassen (1960: 19).

Nicht die Auswüchse religiöser Intoleranz, nicht Fanatismus und Brutalität, wie wir sie historisch orten und zum Teil auch verstehen können, sind entscheidend in unserem Zusammenhang, sondern das suchende Ringen um religiöse Wertbeständigkeit gemessen am Humanum. – In dieser Hinsicht wollen wir Ohms Diskussion um *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* etwas näher untersuchen.

III. »Asiens Nein zum Christentum«

3.1. Verschiedene Gesichtspunkte

Hier werde ich zuerst in einem Punkt A Ohms Standpunkt und Auslegung der Beziehung Asiens zum Christentum analysieren: Danach gebe ich die Auffassungen von K.M. Panikkar (Punkt B) und von Aloysius Pieris S.J. (Punkt C) kurz wieder. Damit wird ein Vergleich zwischen verschiedenen Perspektiven möglich – einerseits die Sicht eines deutschen Missiologen der 50er Jahre und andererseits die Sicht eines indischen Historikers und die Interpretation eines Jesuiten aus Sri Lanka; der eine ist Ohms Zeitgenosse, der andere unser Zeitgenosse.

A. Ohms Standpunkt und Auslegung

Ohm führt viele Gründe an, weshalb Asiaten (d.h. Hindus, Buddhisten, Shintoisten und andere) sich distanzieren vom Christentum und so »Nein« sagen. Wir können jene Gründe auflisten, die im Vordergrund stehen:

1. Das Christentum wird von anderen Religionen eingeholt oder gar übertroffen; zum Beispiel Buddhisten halten Gautamas Religion an Geistigkeit für dem Christentum stark überlegen (1960: 17).

2. Weil Christus durch ungezählte Nichtchristen hochgeschätzt wird, genießt das abendländische Christentum in weiten Kreisen keine Sympathien. In Indien wird es als Verhängnis bezeichnet, dass das Christentum, »bevor es nach dem Osten vorgedrungen sei, dessen Geist ihm kongenial sei, nach dem ganz anders gearteten, ungeistigen, irdisch-materialistisch-militärisch – Rom! – gesinnten Westen gekommen sei. Der Westen habe

das Christentum nicht verstanden. So sei es zu einer Veräußerlichung und Verkehrung gekommen« (1960: 27).³

3. Grundlage und Gegenstand des christlichen Glaubens sind geschichtliche Tatsachen und Gewissheiten. In vielen nichtchristlichen Religionen aber stehen an Stelle historischer Tatsachen »Erzeugnisse der Einbildungskraft«. Von Buddha haben die Inder bezeichnenderweise keine Biographien; sie wissen überhaupt wenig von ihm persönlich, aber um so mehr von seiner Lehre. Besonders die Hindus sind historisch desinteressiert oder sogar geschichtsfeindlich: Sie kennen nur die ewige Wiederholung, nicht Realgeschichte, und halten lediglich das Metahistorische und Metaphysische für wirklich (1960: 32–33).

4. Die meisten nichtchristlichen Religionen Asiens sind älter als das Christentum und sind stolz auf diese Tatsache. Das Christentum komme, weil es neu und jung sei, für die Anhänger der asiatischen Religionen nicht in Frage, und zwar um so weniger, als es nichts Neues biete (1960: 35).

5. Am wenigsten findet die »Unduldsamkeit« des Christentums Verständnis. Sehr viele Asiaten halten die Vielheit der Religionen und Konfessionen für sinnvoll und nützlich oder sogar für notwendig. Der von Ohm häufig zitierte japanische Schriftsteller Junyu Kitayama wirft in *West-östliche Begegnung* (1941: 246) die Frage auf: »Ist das Reich Gottes so eintönig und arm, daß es nur in einer einzigen religiösen Auslegung und Erlebnisweise sich kundtut?« Im Hinduismus herrscht eine ähnliche Einstellung: Alle Religionen sind berechtigt und gut – mit Ausnahme derjenigen, die Ausschließlichkeit beanspruchen (1960: 36–37). Implizit wird damit gesagt, dass das Christentum nicht berechtigt und nicht annehmbar ist. Gandhi, der Christus für die größte Gestalt der Weltgeschichte und den einzigen Weg zur Lösung der indischen Frage hielt, ist schließlich doch nicht Christ geworden, und zwar unter anderem wegen der Ausschließlichkeit Jesu im Christentum. »Christus«, so meint er, »ist eine strahlende Offenbarung Gottes, nur nicht die einzige« (Ströhle 1933: 38, zitiert in Ohm 1960: 44). So wundert sich niemand mehr darüber, dass Asiaten das Christentum anklagen wegen seiner dogmatischen Unduldsamkeit und seine Lehren von der Absolutheit, Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit für unerträglich halten (1960: 44).

6. Die praktischen Folgerungen dogmatischer Intoleranz, vor allem die christliche Mission oder Expansion, wirken in Asien unsympathisch; so u.a. die Bemühungen, das Christentum auf der ganzen Welt durchzusetzen und alle anderen Religionen zu überwinden. Was wohl am meisten abstoßend wirkt, sind die Versuche, das Christentum mit rein weltlichen Mitteln zu verbreiten und abzusichern (durch Kreuzzüge, Religionskriege, Verfolgungen und Ausweisungen). Dies sind zwar Episoden der Geschichte, sie wirken aber bis heute nach. Die mit Gewalt verbundene christliche Mission raubt den Asiaten jede

³ Siehe weiter OHM 951: 15–22, wo er ausführlich reflektiert über die asiatische Herkunft des Christentums. Apg. 16: 6–7, wo der Geist Jesu es nicht gestattet, dass Paulus weiter nach Asien vorstößt, wird von Ohm als Ausdruck »der Weisheit Gottes« dargestellt. Ohm sagt dazu: »Auf alle Fälle stellt die Schrift jenes weltgeschichtliche Ereignis mit aller Klarheit als Werk Gottes hin« (1951: 17–18) ... »Das stolze Hellas und mit ihm ganz Europa bedarf der Hilfe, und Gott gewährt sie« (1951: 17).

Vorliebe für das Christentum, zumal jene, gleich Gandhi, *ahimsā*, Nichtschädigung lebender Wesen und Gewaltlosigkeit lieben, lehren und praktizieren (1960: 46–47).

Diese von Asiaten vorgebrachten Gründe erklären, dass die Anhänger der großen asiatischen Religionen ein deutliches »Nein« sagen zum Christentum.

Aber nach Ohm ist dieses »Nein« kein absolutes aus dem einfachen Grunde, weil es asiatische Christen gibt, Asiaten also, die »Ja« zum Christentum gesagt haben:

- In allen Kreisen und bei allen Völkern Asiens gab und gibt es Leute, welche das Christentum anerkennen, schätzen und zu ihm halten, darunter Männer von Rang ... Vielen Asiaten gelten die Leitideen und Ziele, die Vorbilder und Heiligen des Christentums als die Besten. Tausende und Abertausende von Japanern, Koreanern, Chinesen und Indo-Chinesen haben ihr Leben freudig für Christus und seine Kirche hingegeben, in der festen Überzeugung, dass Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist (1960: 20).
- Ohm betont nachdrücklich, dass das Christentum in Asien keine »quantité negligeeable« ist, keine Wirklichkeit, die übersehen wird, sondern ein Phänomen, das eine Entscheidung fordert und herbeiführt (1960: 203). Aber Ohm fügt auch schnell hinzu, dass von der Bevölkerung des größten Erdteils nur »ein winziger Bruchteil christlich und ein noch winzigerer katholisch« ist (1960: 207).⁴ Ohm erklärt weiter, dass die Christen in Asien heute relativ weniger zahlreich sind als etwa im fünften oder sechsten Jahrhundert, und sie wachsen prozentual weniger als die Gesamtbevölkerung Asiens. Objektiv könnte man diesen »Misserfolg« des Christentums in Asien kennzeichnen als ein absolutes »Nein« zum Christentum.
- Ohm zieht aber keine Schlussfolgerung dieser Art. Aus seinen Darlegungen muss man eher schließen, dass er offen bleibt für ein »vorläufiges Nein« oder, mehr positiv formuliert, für ein »potentielles Ja«. Trotz tiefgründiger Kritik und deutlichem (oft auch sublimem) Widerstand der Asiaten bleibt Ohm der Meinung, dass ein »Ja« in Zukunft nicht ausgeschlossen ist, ja sogar eine reale Möglichkeit darstellt. Ich zitiere ein paar Beispiele solcher Äußerungen von Ohm.
 - a. In Bezug auf ein »vorläufiges Nein«:
 - Obschon die Beschäftigung mit dem Christentum oft eindringlich ist, kann bei den meisten Asiaten von einem Vorstoß bis zu den wichtigsten Dingen und tiefsten Fragen noch keine Rede sein. Aber die Asiaten betrachten und prüfen am Christentum doch keineswegs bloß Äußerliches, Nebensächliches und Unwesentliches (1960: 203, mit Verweis auf den buddhistischen Professor Fumio Masutani, 1957).
 - Die Ein- und Nachwirkungen des Animismus, des Polytheismus, des Theophanismus und anderer Formen nichtchristlicher Religionen sind in Asien so mächtig, dass die

⁴ OHM, mit Verweis auf sein Buch *Die Religionen Asiens* (1954: 23–27) erwähnt, dass unter den rund 1500 Millionen Bewohnern Asiens bloß 40–50 Millionen Christen und unter diesen wiederum bloß 32 Millionen katholisch sind (1960: 207). – Nach der »statistischen Bibel« von BARRETT (1982) gab es Mitte der 80er Jahre 109 Millionen Christen in Ostasien (= 7,6 %). Von diesen 109 Millionen befanden sich 49 Millionen in den Philippinen.

Asiaten unmöglich sofort und überall zu einem richtigen und vollen Verständnis des Christentums kommen können (1960: 206).

Wir betonen hier »noch nicht« und »nicht sofort«, was aber eine »spätere Möglichkeit« offen hält.

b. In Bezug auf ein »potentielles Ja«:

- Obschon die Zahl der Christen relativ klein ist, meint Ohm, »das kann sich ändern« (1960: 21).
- »Es bedürfen Völker alter Kultur an erster Stelle eines Wandels der Atmosphäre, einer Durchdringung dieser jahrtausendealten Kultur mit christlichen Elementen, bevor sie in größerer Zahl zur Kirche kommen« (Van Straelen, o.J.: 3, mit Übereinstimmung zitiert in Ohm 1960: 221).
- »Wir werden die Buddhisten, Hindu und Moslems, namentlich die besten unter ihnen, nur gewinnen und überzeugen, wenn wir geistlich lebendiger und spiritueller sind als sie« (1960: 220).
- Ohm unterstreicht besonders die neue Lage im Zusammenhang mit »dem Sieg der Alliierten« im Fernen Osten, auch im geistigen und religiösen Bereich: »Der Shinto ist entmachtet, und der Konfuzianismus in China in gewisser Hinsicht erledigt«, so meint er (1960: 209). Gleichzeitig beobachtet Ohm, dass in der neuen politischen Konstellation der Widerstand gegen das Christentum sich versteift, besonders im Hinayāna-Buddhismus, Hinduismus und Islam. Männer wie Ramakrishna, Vivekananda, Gandhi, Thakur (Tagore) und Ibn-Sa'ud haben den Glauben an die alten Religionen gestärkt. Außerdem haben die erwähnten Religionen in den neuen asiatischen Staaten einen politischen Rückhalt gefunden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass nach Ohm Asien zwar im allgemeinen »Nein« gesagt hat zum Christentum, aber Ohm betrachtet dieses »Nein« nicht als ein »absolutes Nein«, weil es tatsächlich Christen gibt in allen Kreisen und unter allen Völkern Asiens. Die Zahl asiatischer Christen ist allerdings so winzig, dass aufs Ganze gesehen Asien nur ein »sehr dünnes Ja« zum Christentum geäußert hat. – Ohm hat keine Mühe, diese Tatsache anzuerkennen, ist aber der Meinung, dass das »große Nein« als ein »vorläufiges Nein« zu interpretieren ist und dass es Anzeichen gibt in Asien für ein »potentielles Ja« zum Christentum, erst recht unter dem Einfluss der politisch neuen Lage nach dem Sieg der Alliierten.

Am Ende seines Buches *Asiens Nein und Ja zum Christentum* (1960) sagt Ohm mit Überzeugung, dass das Ziel, ganz Asien für Christus zu gewinnen, zwar schwierig, aber eine reale Möglichkeit sei: »Wir können und dürfen uns noch nicht zurückziehen. Wir werden noch lange und schwer arbeiten müssen, bis alle Asiaten Jünger, alle in Christus neu gestaltet sind.« (1960: 223)⁵

⁵ BARRETT'S (1982) statistische Berechnungen in Bezug auf Indien zeigen keinen beträchtlichen Fortschritt in der Anzahl der Christen: 1960: 1,7 % der Gesamtbevölkerung; Mitte 1970: 3,5 %; Mitte 1980: 3,9 %; allerdings für das Jahr 2000 Barrett erwähnt 4,7 %.

B. Die Sichtweise Panikkars

K. Madhu Panikkar, ein indischer Historiker, ehemaliger indischer Botschafter in China und zur Zeit in Ägypten, publizierte 1953 *Asia and Western Dominance. A Survey of The Vasco da Gama Epoch of Asian History, 1498–1945* (London 1953, 1954–2). Panikkar schreibt einleitend, »this is perhaps the first attempt by an Asian student to see and understand European activities in Asia for 450 years« (1954: 19). – Der Autor widmet über 80 Seiten seines Buches den christlichen Missionen (VII: 375–457).⁶

Vieles, was Panikkar ausführt, deckt sich mit Ohms Beschreibung der asiatischen Kritik. Aber die Schlussfolgerung Panikkars steht diametral gegen Ohm. Seine indische (und nichtchristliche) Perspektive drängt Panikkar zur Schlussfolgerung: »the attempt to conquer Asia for Christ has definitely failed« (p. 455).

Wir können Panikkars umfangliche Argumentation hier nicht wiedergeben, sondern lediglich seine allgemeine Grundtendenz:

1. Als de Nobilis Versuch (Anpassung an das Leben der Brahmanen) aufgegeben wurde, war das zugleich das Ende der Toleranz gegenüber indischer Kultur und Lebensweise. Mission, im blinden Eifer, wurde intolerant (p. 384).

2. Panikkar illustriert mit mehreren Beispielen, dass die Missionare zur Zeit von William Carey (p. 384) und Alexander Duff (p. 419) ihre Bemühungen viel zu optimistisch einschätzten: der orthodoxe Hinduismus reagierte scharf; auch zeigte er intern Reformwillen und Reformeifer. Christliche Missionen fanden wohl Zugang zu den niederen Kasten (Chanars) und zu den Unberührbaren, aber die Autorität des orthodoxen Hinduismus wurde niemals ernsthaft herausgefordert. Die Türen bleiben verrammelt (p. 446).

3. Anfang dieses Jahrhunderts ging der Hinduismus in die Offensive, wobei er sich sogar, wie Panikkar sagt, in das Lager des Feindes wagte. Bekannt ist z.B. die Ramakrishna Mission in Amerika. – Wohl versuchten christliche Missionare ein deutliches Mehr an schulischen und caritativen Werken, aber der Erfolg blieb bescheiden. Ein strammer Nationalismus und starke hinduistische Reaktionen verhinderten auf jeden Fall ein erfolgreiches Apostolat. Christliche Mission war praktisch fast ausgeschaltet. So war die Situation um 1900, und der »Neue Hinduismus« hatte, von christlicher Seite, kaum mehr etwas zu fürchten und erneuerte sich kräftig (Tila, Laipat Rai, Aurobindo). Wieder etwas später brachte Mahatma Gandhi seinen breiten Einfluss in den Hinduismus. Zur Zeit der politischen Unabhängigkeit Indiens von England war christliche Missionstätigkeit kein ernst zu nehmender Faktor mehr – auf jeden Fall nicht in religiöser Hinsicht (pp. 445–447).

4. Panikkar macht zwei wichtige Bemerkungen, die engstens miteinander verbunden sind. Einmal stellt er fest, dass der große nationale Aufschwung keine anti-christlichen Reaktionen hervorrief. Gandhi z.B. unterhielt gute Beziehungen zur »Society of Friends«,

⁶ OHM (1960) erwähnt K.M. PANIKKARS *Asia and (the, sic) Western Dominance* und fasst dessen negative Wertung der Erfolge der christlichen Mission kurz zusammen durch fünf relevante Zitate (1960: 180, 186; siehe weiter OHM 1959/60).

und auch Missionare wie C.F. Andrews, Stanley Jones und sogar John Mott und andere mehr gehörten zu seinem Freundeskreis. Diese gut nachbarliche Einstellung war – der zweite Aspekt – wohl möglich, weil der Hinduismus jetzt voll überzeugt war von der Überlegenheit und Katholizität seines eigenen Glaubens. Jetzt konnte er es sich leisten, auch christlicher Lehre und Praxis gegenüber tolerant, ja sogar wohlwollend interessiert zu sein. Panikkar erinnert u.a. an jene 30 Jahre (ca. 1920–1950, FJV), in denen der Hinduismus seine neu eroberte Stellung ausbaute und überraschenderweise auch christlichen Auffassungen und Lehren gegenüber Sympathie zeigte. Er verweist auf Studien orthodoxer Hindus, die sich mit Themen des Religiös-Christlichen befassten. Ohm fasste diesen Trend als Einfluss des Christentums auf den Hinduismus auf, während Panikkar ihn als Ausdruck hinduistischer Toleranz verstanden wissen will, ohne die Überlegenheit des Hinduismus preiszugeben.

5. Panikkars Standpunkt wird bestätigt durch seine Feststellung, dass Absolventen der Missionskollegien oder Studierende in Europa kein besonderes Interesse zeigten an christlichen Auffassungen (»They felt no particular interest in the ethics, metaphysics and dogmas of Christianity«). Panikkar spricht hier aus eigener Erfahrung und verweist auf seine Studienzeit – zuerst in der CMS (Anglican, FJV) High School, später am St. Paul's College und eine kurze Zeit im Madras Christian College (p. 447).

Das abschließende Kapitel im Part VII handelt über die christliche Mission und trägt den Titel: »The Failure of the Christian Missions« (pp. 454–456). Der Text macht sehr deutlich dass Panikkar ein »absolutes Nein« Asiens (d.h. Hindus und Buddhisten) gegenüber dem Christentum vertritt. Er schreibt: »There was never any prospect, except in the minds of blind fanatics, of either the Hindus or the Buddhists abandoning their religions and accepting the faith which the European trader and conquerer brought with him« (p. 454).

Und trotzdem kann Panikkar am Schluss des Kapitels erklären: »Missionary efforts in Asia may still be renewed when the present suspicion of European activity in the East is replaced in time by an attitude of friendly cooperation« (p. 456).

Ohm interpretiert missionarisches Wirken als Weg zur Bekehrung aller Asiaten zum Christentum, während Panikkar missionarische Tätigkeit auffasst als Zusammenarbeit in Sachen der Erziehung, der medizinischen Versorgung und des kulturellen Austausches. Dabei erwähnt er die indischen Christen vorkolonialer Zeit, die auch nicht proselytierten. Am Schluss seiner Studie erläutert Panikkar schließlich noch die Bedeutung des Endes der Vasco da Gama-Epoche im Kontext der Weltgeschichte und charakterisiert sie als »a breakdown of the narrow Europeanism, which considered everything outside the experience of the West of secondary importance ... and that now, since the political domination of India is a thing of the past, the results of the interpenetration of cultures may be even more fruitful« (p. 508).

C. Die Interpretation von Pieris

Aloysius Pieris S.J. – er schreibt *nach* dem II. Vatikanum – ist ein bedeutender Vertreter der Dritte-Welt-Theologen aus Sri Lanka. Er leitet das »Center for Research and Encounter« in Kelaniya. Bekannt ist er auch als wichtiger Vertreter einer asiatischen Theologie der Befreiung.

Im Kontext unseres Themas vertritt er eine Mittelstellung zwischen Panikkar und Ohm. Zunächst hält er es mit Panikkar und ist überzeugt, dass Asien nie ein christlicher Kontinent werden wird. Andererseits glaubt er mit Ohm, dass das Christentum als solches in Asien weiterhin eine missionarische, d.h. eine religiöse Aufgabe hat. – Pieris übertrifft beide als scharfer Denker und überrascht durch eine tiefeschürfende Analyse der sozio-religiösen Situation. Wiederum erlaubt der mir zur Verfügung stehende Raum eine nur kurze Präsentation (Pieris 1980: 75–95; 1988: 69–86):

1. Wie begründet und rechtfertigt Pieris seine Behauptung »Asia, as circumstances clearly indicate, will remain always a non-Christian continent«? (1980: 80)

Pieris stellt sich dem Problem, indem er eine Interpretation versucht, die sich zuerst orientiert an der religiös-kulturellen Abgrenzung Asiens im Rahmen der Dritten Welt. – Die Religionen Asiens beinhalten zwei Polaritäten: eine kosmische und eine meta-kosmische. Die kosmische (animistische) Seite repräsentiert kosmische Kräfte (Feuer, Erde, Wind und Wasser ...), die wir brauchen und fürchten. Diese Kräfte wirken vereint mit mysteriösen Mächten und erhalten das kosmische Gleichgewicht. Kosmische Religion vertritt »the basic psychological posture that the *homo religiosus* (residing in each one of us) adopts subconsciously towards the mysteries of life« (1980: 78).

Pieris präzisiert dann asiatische Religionen folgendermaßen: »The characteristic feature of Asian religiosity is that, unlike in Africa or in Oceania, this cosmic religion does not appear in its pure or primordial form, except in certain isolated pockets ... It has practically been domesticated and integrated into one of the three *meta-cosmic soteriologies*, namely Hinduism, Buddhism and to some extent Taoism. The Summum Bonum they present is a ›Transphenomenal Beyond‹ which is to be realized here and now through *gnosis*« (1980: 78).

»A certain spiritual elite, the sages, become the embodiments of the mystico-monastic ideals considered as the climax of human perfection. They serve as models and symbols of ›liberated persons.« (1980: 78–79).

Dieses kosmisch-metakosmische Muster (paradigm) erklärt, warum Sri Lanka, Indien, Burma und andere Länder weder christlich noch islamitisch stark beeinflusst wurden. Die eben erwähnten gnostischen Soteriologien hatten die kosmischen Religionen bereits vereinnahmt, domestiziert zu einem wohl-integrierten kulturellen System (1980: 79).⁷

Andererseits wird es verständlich, dass das Fehlen eines solchen Kultur-Systems den Katholizismus auf den Philippinen und den Islam in Indonesien erfolgreich machte. In

⁷ PIERIS' Text ›in domesticated ... forms« (1980: 79) ist korrekturbedürftig und sollte heißen: ›in undomesticated ... forms«. Diese Korrektur ist angebracht worden in PIERIS 1988: 72.

diesen Ländern war (und ist) kosmische Religion noch aktiv präsent, noch nicht eingebunden in ein anspruchsvolles kulturelles System (1980: 79, corrected in Pieris 1988: 72). Während Ohm rätselt, weshalb »bei den außergewöhnlich religiösen Völkern (Asiens), ja gerade bei ihnen der Widerstand (gegen das Christentum) groß ist« (Ohm 1960: 207), erklärt Pieris durch eine Analyse des kosmisch-metakosmischen Paradigmas, dass der religiöse Tatsachenbestand einfach so ist und so bleiben wird (Pieris 1980: 78–80; 1986: 71–74). Pieris stimmt deshalb überein mit Panikkars Behauptung, dass Asien nie christlich werde, aber durch Pieris gewinnen wir einen Einblick in die Erklärung dieser Tatsache.

2. Nun aber die andere Frage: Wo ist hier Platz für christliche Mission, wenn eine Bekehrung im Bereich gnostischer Soteriologien unmöglich oder kaum möglich erscheint?

Pieris hält die entsprechende Situation für ambivalent. Er schreibt: »It creates enormous opportunities for more creative modes of Christian presence in Asia by humble participation in the non-Christian experience of liberation; or, it can repeat past mistakes in radically new ways« (1980: 80).

Pieris verdeutlicht, was er unter »humble participation in the non-Christian experience of liberation« versteht, indem er sich in einem längeren Exkurs über buddhistische Soteriologie ausspricht (pp. 81–88, leider können wir hier nicht näher darauf eingehen).

– Nach Pieris wird damit die Weltanschauung enthüllt, innerhalb welcher die asiatische Kirche berufen wird, ihre Wahl zu treffen (»a worldview within which the Asian Church is called to make its options«).

Zur Begründung dieser Aussage fügt er bei: »If our approach is basically positive and appreciative, it is because we wish to absorb from these religions the Asian style of being, thinking and doing« (1980: 80).

3. Zum Thema »Mission« kommentiert Pieris auch die Missionsbewegung des Westens, westlich des Christentums, und den Westen schlechthin. So stellt er fest, »one source of Christian failure in Asia was its association with Mammon (commercial and colonial exploitation) and its refusal to enter into the monastic spirituality of non-Christian soteriologies« (1980: 82). – Bezüglich »Mammon« hört sich Pieris an wie Mahatma Gandhi, der 1920 sagte: »Es ist meine feste Überzeugung, daß das heutige Europa nicht den Geist Gottes und des Christentums verwirklicht ... Europa ist heute nur noch dem Namen nach christlich. In Wirklichkeit betet es den Mammon an« (Ohm 1960: 27–28, mit Verweis auf Gabriel 1931: 34).

Pieris glaubt, dass die alten Fehler auch heute wieder begangen werden durch massive Entwicklungsprogramme und -projekte, mit denen asiatische Kirchen sich verfestigen und abschirmen in westlichen Oasen (große und oft private schulische, technische, agronomische Institutionen errichtet und verwaltet mit »Foreign Aid«) und so sich schützen wollen gegen einen möglichen Verlust ihrer Identität und Eigenstellung. – Merkwürdig ist dabei die Tatsache, dass die christlichen Kirchen, eine Minorität, oft der nichtchristlichen Mehrheit materielles Fortkommen vordemonstrieren und aufzwingen. »This use of Mammon, imposingly and manipulatively present in Asia, is a continuation, albeit in a new way, of the missiology (mission?, FJV) of conquest and power characteristic of the colonial era. – When a revolution rises against such establishments, the churches speak

of themselves as being persecuted – when in reality they are only trampled upon as salt without flavour« (1980: 82, corrected in 1988: 75).

Pieris erinnert an den Buddhismus, der sich nicht nur in religiösen Texten äußert, sondern auch in der Kultur des Volkes. Die Kirche in Asien sollte das beachten und davon lernen. Buddhistische Kultur hat dem Volk gezeigt, »to integrate their cosmic concerns with a metacosmic vision, politics with spirituality« (1980: 86).

Pieris rühmt Papst Paul VI. als »a wise man in the West«, weil dieser Papst in der Enzyklika *Populorum Progressio* (No. 20) aufmerksam macht auf die Wechselwirkung zwischen technischem Planen und wissenschaftlichem Fortschritt, und beide, der Techniker und der Wissenschaftler, könnten nur gewinnen durch die Begleitung eines distanziert kontemplativen weisen Mannes.

Der Jesuit aus Sri Lanka spricht es klar und offen aus: »Thus, the Patriarch of the Western Church (sic!) has recognized the need for a bi-polarity between secular knowledge and spiritual wisdom. Asia has taught this for centuries in its religious view on material progress« (1980: 86–87). Mit anderen Worten: Heiliger Vater, Sie haben eine tiefe Wahrheit ausgesprochen, aber verzeihen Sie uns, wenn wir sagen: »Für uns in Asien haben Sie nichts Neues verkündet«.

3.2. Die Geschichte eines Missverständnisses?

Das größte Missverständnis ist zweifellos, dass die meisten Asiaten das westliche Christentum identifizieren mit dem Christentum schlechthin. Das Resultat ist doppelgesichtig: Die vielen ungünstigen Urteile über das westliche Christentum treffen auch das Christentum als solches. Andererseits ist vieles, was speziell europäisch sein soll, wesentlich christlich (cf. Ohm 1960: 204). Dieses Missverständnis hat seine eigene Geschichte.

Erstens: das Christentum, das vom Ursprung her asiatisch war, hat einen starken Wandel durchgemacht, als es nach Europa kam – und das geschah in einem sehr frühen Stadium (vgl. Apg. 16: 6–7). Viele Asiaten sind sich dieser Tatsache klar bewusst. Ohm lässt einen gewissen Uchimura, einen bekannten Protestanten, zu Wort kommen, der gesagt hat: »Das Christentum sei ihnen in der von Christus gelehrt Form willkommen, denn diese stamme aus dem Orient und passe wegen seiner Gleichnisse und vieler anderer Dinge ganz zu ihnen, den Japanern. Aber leider habe das Christentum eine Wandlung zum Dogmatismus durchgemacht. Dieses Christentum lehnten sie ab.« (1960: 28)

In Indien wird es als ein Verhängnis für das Christentum bezeichnet, dass es, bevor es nach dem ihm geistig kongenialen Osten vorgedrungen sei, nach dem ganz anders gearteten, ungeistig-irdisch-materialistischen Westen sich gewandt habe. Der Westen hat den Ursprung des Christentums vergessen und dadurch missverstanden. Und als dieses westliche Christentum nach Asien kam, war es für die Asiaten unverständlich, was etwas anderes besagt, als dass es missverstanden wurde (vgl. Ohm 1960: 27–28). Ohm stimmt ganz und gar dem asiatischen Ursprung des Christentums zu, meint aber, dass das

Kommen des Christentums nach Europa ein Werk Gottes sei, da das Christentum noch in vielem der Formen bedurfte, welche Griechen und Römer bereit hielten. Aber zugleich bestätigt er, dass das Christentum alles Wesentliche (Gott bzw. Christus und vieles andere) Asien verdankt, speziell Palästina und Persien. Im asiatischen Ursprung des Christentums war Nachfolge, Verwirklichung im Leben wichtiger als Lernen. Christus betonte Nachfolge mehr als die Mitteilung von Kenntnissen. Der Ursprung war noch weit entfernt von jener Intellektualisierung des Glaubens, für die die Hellenisten verantwortlich sind (siehe Ohm 1951: 17–19).

Zweitens: obschon das Christentum in Indien fast ebenso alt ist wie das Christentum selbst (Thomas-Christen), ist das Christentum in weiten Kreisen Indiens (und anderswo in Asien) doch bekannt geworden durch die von Europa kommenden Missionare. Diese waren sich aber der asiatischen Weise des Christseins überhaupt nicht bewusst. Sie tradierten ein Christentum, wie sie es kannten und erlebten – also westliches Christentum. Ohm bestätigt diese Tatsache in Bezug auf katholische Missionare: »Noch heute wird Latein und Katholisch gern als identisch hingestellt« (1960: 50). Kein Wunder, dass diese westliche bzw. lateinische Art des Christentums keine Anerkennung und Zustimmung bei Asiaten finden konnte.

Die Frage ist also berechtigt: Wo war das Missverständnis beheimatet? Ich denke, doch eher bei den europäischen Missionaren als bei den nicht-christlichen Asiaten! Andererseits haben Asiaten das Christentum nicht nur abgelehnt aus Missverständnis, sondern auch aus einem klaren Verständnis, was es vertritt und anstrebt. Das betrifft besonders die Unduldsamkeit des Christentums (cf. 3.1 A.). Diesen Anspruch des Christentums kennen die Asiaten nur zu gut. Er ist ihnen aber so unverständlich und provozierend, dass er wohl der wichtigste Grund ist, warum sie sich der christlichen Religion nicht anschließen konnten (können) und wollten (wollen). Ohm ist übrigens der Meinung, dass das Nicht-Verstanden-Werden ein Kennzeichen der »wahren Kirche« ist: »Christus selber hat zu seinen Lebzeiten bei den Massen kein volles Verständnis gefunden ... nicht einmal bei den Aposteln. Das Christentum ist für den weltlichen und irdischen Menschen Torheit und Ärgernis« (Ohm 1960: 205). – Was Ohm hier betont, kann aber eher auf säkularisierte Europäer angewandt werden als z.B. auf Inder, denen Ohm anderswo das Zeugnis ausstellt, sie seien »durch und durch religiös«, mit dem »stärksten Sinn für die Wirklichkeit der transzendenten Welt« (1960: 207).

IV. Kommentar und Würdigung

4.1. Kommentar

Seit Ohms *Asiens Kritik am abendländischen Christentum* (1948) hat sich vieles gewandelt in der Missiologie, zumal in der Missionstheologie. Ich werde auf zwei Begriffe

etwas näher eingehen: die ›Unduldsamkeit des Christentums‹ und die ›Mission‹, und dabei Ohms Verständnis mit heutigen Interpretationen vergleichen.

A. Von Unduldsamkeit zum Dialog

Ohm verwirft Wilhelm Diltheys sogenannten religiös-universalistischen Theismus, der annimmt, dass »Gott sich nicht bloß in einer Religion, sondern in allen bedeutenden philosophischen und religiösen Geistern, ja in jedem edlen Menschen offenbaren läßt« (1960: 45). Ohm ist fest davon überzeugt, dass Christen, ganz besonders Katholiken, theoretisch-dogmatisch unduldsam sind und sein müssen: »Dogmatische Unduldsamkeit ist ein Wesenszug jeder echten Religion. Eine Religion, die auf die Lehre von ihrer absoluten Wahrheit und ihre Unbedingtheit verzichtet, gibt sich selbst auf und huldigt dem Indifferentismus. Die Wahrheit ist nur eine und verträgt sich nicht mit dem Irrtum.« (1960: 45)

Ohm verwirft jeden Versuch, die Unterschiede zwischen den nicht-christlichen Religionen Asiens und dem Christentum zu verwischen oder zu bagatellisieren als ›Relativismus‹ und ›Synkretismus‹. Ganz anders denkt man heutzutage in manchen Hauptströmen der christlichen Kirche über das Verhältnis des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen – auch in der katholischen Kirche. Hier hat in den 60er Jahren das II. Vatikanische Konzil in seiner ›Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen‹ die Öffnung zu einer weiteren Ökumene hin ermöglicht. In den 70er Jahren haben Dritte-Welt-Theologen aus ihrer existentiellen Erfahrung mit anderen Religionen eine Theologie zu entwickeln begonnen, die diese mit einbezieht (siehe Verstraelen 1996: 20–22).

Die erste Versammlung von EATWOT stellte fest: »We believe that these religions and cultures have a place in God's universal plan and that the Holy Spirit is actively at work among them« (Final Statement – EATWOT 1976). – Einen ganz neuen Ansatz entwickelte die sogenannte ›Theologia Religionum‹, die noch immer in Bewegung ist (für einen Überblick siehe Van Lin 1995). Der zentrale Begriff dieses Ansatzes ist ›Dialog‹.

Ohm verwendet aus seiner ›Unduldsamkeit-Position‹ heraus eine ›militärische‹ Begriffswelt, um das Verhältnis des Christentums zu den nicht-christlichen Religionen auszudrücken. Er spricht von ›Kampf‹ und ›Sieg‹ christlicher Religion in dem ›Überwinden‹ aller anderen Religionen (1960: 222). Asiatische Theologen strichen bei einer anderen EATWOT-Konferenz (New Delhi 1981) die Funktion des Dialogs heraus: »Asian Christian theology must view the rich and multifaceted religious heritage of Asia in a new light. It will have to integrate – not reject or ignore – this plenitude. It should enter into dialogue with other faiths in order to discover and activate the liberating factors they contain ...« (Fabella and Torres 1983: 76).

In seinem letzten Werk, der Missionstheorie *Machet zu Jüngern alle Völker* (1962), erwähnt Ohm zwar den ›Dialog‹ (S. 565), aber dabei bezieht er sich auf eine der literarischen Formen philosophischer Untersuchung im Altertum. Ohm befasst sich dabei nur mit »der Disputation, der Diskussion, dem Streitgespräch oder Wortgefecht« (S. 565).

Auch die Christologie wird heutzutage neu durchdacht. Für Christen bleibt Jesus Christus der Messias, der Heiland, aber z.B. Knitter meint in seinem jüngsten Buch: »For Jesus to be *truly* God's saving revelation, he does'nt have to be God's *only* revelation« (Knitter 1996: 21). Wenn auch diese Ansicht (noch) nicht allgemein anerkannt ist, zeigt sie doch, dass man auch in christlichen Kreisen aufgeschlossen ist für das in Asien allgemein verbreitete Empfinden, dass man Gott nicht in irgendeine institutionalisierte Form von Religion einsperren kann, auch nicht im Christentum und in der Bibel (Verstraelen 1993: 289).

Wer weiterhin daran festhält, dass Theologie ihm das Recht gäbe, anderen Religionen gegenüber intolerant zu sein, sollte sich an die aufschlussreiche Aussage des schwarz-amerikanischen Theologen James Cone erinnern: »God does not do theology. Human beings do theology« (Cone 1986: xxi). Jede Theologie ist daher eine von Menschen erstellte Konstruktion und braucht immerzu Korrekturen und die Wiederausrichtung auf ihr Ziel. Genau dies geschieht in weiten Bereichen der ›Theologia Religionum‹, die ein deutliches Korrektiv bildet zu Ohms Vorstellung von der ›Unduldsamkeit des Christentums‹.

B. Von »ausländischen Missionaren« zur »Mission der lokalen Kirche«

Thomas Ohm verwirft energisch den ›Europäismus⁸ in der neuzeitlichen Asienmission. Er erklärt in aller Deutlichkeit: »Die europäische Welt-, Kirchen- und Missionsgeschichte ist vorbei« (1956/1961: 148). Und weiter: »Der Katholizismus läßt keinen Zweifel darüber, daß die lateinische Kirche nur eine Partikularkirche ist und daß der Bereich der katholischen Kirche nicht mit dem Bereich der lateinischen Kirche zusammenfällt« (1960: 51).

Aber in Bezug auf ›Mission‹ als missionarische Aktivität scheint Ohm doch noch stark eurozentrisch zu denken. Er fragt sich wohl: »Sollten wir das Christentum nicht zurückübersetzen in den orientalischen Geist seines Ursprungs? Sollten wir die Mission in Asien nicht von Christen durchführen lassen, die den Asiaten näherstehen als wir, also von Orientalen oder von den Asiaten selbst?« Ohm ist der Meinung: »Hier ist die Antwort schwer«, und fügt hinzu, dass er persönlich glaube, »daß unsere europäische Christenheit noch immer eine Sendung im Osten hat«, ja sogar, dass wir »wegen unserer Vergangenheit eine providentielle Mission in Asien hatten und haben« (1960: 218; 215).

⁸ In den 20er und 30er Jahren wurde ›Europäismus‹ vielfach diskutiert in Zusammenhang mit ›Akkommodation‹. ALFONS VÄTH S.J. in seinem Buch *Das Bild der Weltkirche. Akkommodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neuen Zeit* (1932) unterscheidet einen ›ungesunden Europäismus‹ (HUONDER 1921) von einem ›gesunden Europäismus‹ (VÄTH 1932: vii–viii). VÄTH sagt: »Der Europäismus ist uns bisher häufig als ungesunder Europäismus gegenübergetreten. Dieser falsche Europäismus soll in der Mission der Zukunft verschwinden. Nur die echte Form kommt für uns in Frage und sei begrifflich genauer gefaßt ... Es ist Wert darauf zu legen, daß die übermittelten europäischen Kulturelemente dauernd forderlich sind. Die Geschichte hat gezeigt, daß Europäismus, der zeitweise eine Hilfe war, auf die Dauer schädlich wirkte. Andererseits kann ein Europäismus, der früher Schaden anrichtete, in der Zukunft recht nützlich sein« (VÄTH 1932: 141).

Aus dem Folgenden kann man schließen, dass Ohm die europäische Mission als eine Art Wachhund oder Wächter der christlichen Orthodoxie betrachtet, denn er zitiert einen ›Kenner Indiens‹ (P. Konrad), der schreibt: »Schneide das Christentum Indiens von jedem Einfluß des Westens ab, und es wird eine Hindu-Kaste daraus, in der Christus verehrt wird als eine Menschwerdung Vishnus, dessen Priester der Bramane ist«. Und er fügt hinzu, dass man vom Christentum in anderen Ländern ähnliches sagen könnte (1960: 218–219).

Ohm sieht in der Tatsache, dass führende Asiaten (mit Ausnahme von Chiang Kai Sheck referiert er nur zu Bischöfen sowie einem Kardinal, also Leuten, die im allgemeinen die offizielle Linie der Kirche vertreten) dem Bedürfnis nach fremden (sic) Missionaren Ausdruck verliehen, allerdings Missionaren, die jedes europäische Überlegenheitsgefühl abgelegt haben, eine Unterstützung seiner eigenen Meinung. Obschon die Mission in ihrer traditionellen Form »ein abgeschlossenes Kapitel« ist, betont Ohm in Bezug auf ganz Asien, dass die europäische und amerikanische Mission noch ihre primäre Bedeutung behält. Er drückt das mit einem dreifachen ›Wir‹ aus: »Wir können und dürfen uns noch nicht zurückziehen. Wir werden noch lange und schwer arbeiten müssen, bis alle Asiaten ›Jünger‹, alle in Christus neu gestaltet sind. Wir stehen nicht am Ende der Asien-Mission, sondern im Grunde noch immer in ihren Anfängen.« (1960: 223)

Inzwischen kristallisierte sich im Christentum heraus, was der schweizerische Missiologe Walbert Bühlmann Mitte der 70er Jahre als die ›Dritte Kirche‹ bezeichnet hat, eine dynamische und junge Kirche, welche dafür sorgt, dass das Christentum in unserer Zeit seinen zahlenmäßigen Schwerpunkt in der Dritten Welt hat. – Die ›Dritte Kirche‹ war ein klarer Ausdruck einer Zurückkehr zur Ortskirche, wie sie das II. Vatikanum proklamiert hatte. Damit hat die katholische Kirche wieder Anschluss gefunden an das Modell der Missionierung des Urchristentums. Der Apostel Paulus hat ja damit angefangen, missionsmethodisch überall das Ziel eigenständiger Ortskirchen anzustreben.⁹

Im Dekret des II. Vatikanum über die missionarische Aktivität der Kirche (*Ad Gentes*, 1965) kommt die Ortskirche 25mal vor, womit gleichzeitig Mission primär als eine Aufgabe der lokalen christlichen Gemeinschaft bestimmt wird. ›Mission‹ wird dabei verstanden als Christianisierung nicht nur der eigenen Umgebung, sondern auch der weiteren Welt – und Kirche nicht nur als Gesamtkirche, sondern auch als ›lokale Kirche‹. Zwischen beiden besteht kein Gegensatz, sondern eine Komplementarität. »Die Gesamtkirche realisiert sich nur in Einzelkirchen, und Einzelkirchen sind nur Kirche dadurch, daß sie miteinander Gemeinschaft haben« (Bühlmann 1974: 214).

Diese neue und zugleich uralte Einsicht ist nicht nur Idee oder Ideal geblieben. Die Dritte Kirche hat schon angefangen mit einer weltweiten missionarischen Aktivität. David Bosch in seinem großartigen ›*Transforming Mission*‹ nennt die neue Welle der Dritte-Welt-Missionare »one of the most exciting developments, in both Catholic and Protestant circles«

⁹ OHM, mit Verweis auf KARL MÜLLER (1957), sagt in Bezug auf Paulus' Missionsmethode: »Er (Paulus) denkt aber nicht im entferntesten daran, die *Plantatio Ecclesiae* zum eigentlichen, spezifischen, theologischen Ziel seiner apostolischen Tätigkeit zu erheben. Seine Berufsaufgabe ist Künden; ... sein Ziel ist ein ganzes lebendiges Ja seiner Hörer zu dem, was er verkündigt« (OHM 1962: 301).

(Bosch 1991: 531–532). Wir können auch verweisen auf drei bedeutende Herausforderungen und Beiträge der Dritten Kirche:

(a) Im theologischen Bereich: Die Dritte-Welt-Theologien, welche eine Befreiung brachten von dem Monopol der europäischen Theologie als der einzigen und damit universellen Gestalt der Theologie, und welche gleichzeitig nicht-christliche Traditionen mit einbezieht.

(b) Im kirchenhistorischen Bereich: Historiker und Theologen in der Dritten Welt streben eine Neu-Interpretation der Geschichte des Christentums an. Sie präsentieren neues Material, eine ökumenische Perspektive, ein deutliches Engagement, und betonen Initiativen und Beiträge lokaler Christen (siehe Verstraelen-Gilhuis 1992: 65–98).

(c) Im Bereich der Ökumene: Die Dritte Kirche versteht unter Ökumene mehr als nur die Suche nach Einheit der christlichen Kirchen untereinander. Die Dritte Kirche betont nicht so sehr konfessionelle Eigenart, eher, wie der Glaube und die kirchliche Praxis sich verhalten zum Kampf für Menschlichkeit entsprechend den Grundsätzen des Reiches Gottes.

Wirklich, die Dritte Kirche beweist ihren Wert für das Christentum weltweit, aber besonders für westliche Kirchen und Christen; sie ist eine Einladung zu Umwandlung und Reformation (siehe Verstraelen 1996: 17–30 on ›Third World Christian Challenges and Contributions‹; siehe weiter Ustorf 1992).

Die Realität und Bedeutung der Dritten Kirche war größtenteils noch jenseits von Ohms Horizont. Das ist natürlich darauf zurückzuführen, dass er aus der Zeit vor dem Konzil stammt, in der aller Nachdruck auf ausländische Mission und nicht auf lokale Kirche gelegt wurde. Aber es gibt vielleicht noch einen anderen Grund. Es ist ja verwunderlich, dass in seinen Büchern über Asien die christlichen Kirchen überhaupt nicht erscheinen. Das kann nicht völlig erklärt werden aus Ohms Entscheidung, vorwiegend auf die Nichtchristen zu hören. Ohm war ein eifriger Vertreter der Münsterschen Schule – in der die Kirche nicht als Ziel, sondern nur als Mittel gesehen wurde. Christianisierung der Heiden (Nichtchristen) war das Ziel. Der missionarische Auftrag wurde gesehen als ›Machet zu Jüngern‹. Ohm konnte daher schreiben: »Über ... die Kirche zu handeln, scheint freilich in einem Werke mit dem Thema ›Machet alle Völker zu Jüngern‹ unnötig zu sein« (1962: 290). Aber da die Kirche innig und wesentlich mit dem Werke der Christianisierung zusammenhängt, behandelt er sie auch. Ohms Schlussfolgerung ist jedoch: »Alles in allem darf gesagt werden, daß die Kirche letzten Endes nicht Ziel, sondern Mittel der Sendung ist« (Ohm 1962: 302, mit Verweis auch auf Müller 1960).

Wenn ›Kirche‹ aufgefasst wird als bloßes Mittel der Mission, kann sie nicht die tragende Kraft werden, welche in der heutigen Missiologie der lokalen Kirche zugeschrieben wird. – Dies alles bedeutet aber nicht, dass Thomas Ohm überhaupt keine Ahnung hat von einer zukünftigen Bedeutung des Christentums in Asien und anderswo für das ›abendländische Christentum‹ und für das Christentum als solches.

4.2. Würdigung

Diese Konferenz findet statt genau 50 Jahre, nachdem Thomas Ohm auf den Lehrstuhl für Missionswissenschaft der Universität Münster berufen wurde, und 34 Jahre nach der Veröffentlichung seines opus magnum *Machet zu Jüngern alle Völker* (1962).

Beckmann hat Ohm als Menschen und Missionswissenschaftler nach seinem Tod gewürdigt. In »Thomas Ohm OSB zum Gedächtnis« spricht er ihm Dank aus »für all das, was ... die gesamte Missionswissenschaft durch ihn an Bereicherung und vor allem an Vertiefung missionarischen Denkens erfahren hat« (Beckmann 1962: 311). Die Frage ist, ob Ohms damals so hochgepriesenes »missionarisches Denken« dem unsrigen heute noch etwas zu bieten hat. Ich beschränke mich dabei auf das mir angewiesene Thema.

Auf den ersten Blick scheint die Antwort negativ auszufallen. Doch haben heutige Missionswissenschaftler Ohm nicht ganz und gar vergessen. Müller (1987) erwähnt Ohm immerhin neunmal, Bosch (1991) dreimal (eine dieser Stellen übt Kritik an Ohms Christusbild, das rein idealistisch präsentiert wird, völlig getrennt von dessen jüdischem Glauben und Leben, p. 20). In »Missiology. An Ecumenical Introduction« (1995) kommt Ohm nur einmal in einer Fußnote vor (Verstraelen 1995: 213 n. 1). Jongeneel (1991) in seiner ausführlichen bibliographischen Übersicht verzeichnet zehn unterschiedliche Werke von Ohm. Aber keiner dieser Autoren bezieht sich auf die drei Bücher, auf die ich mich für mein Thema hauptsächlich stütze. Ausnahmen sind Bühlmann (1974), der zweimal auf Ohms »Asiens Nein« (1960) verweist, und Camps, der in seiner Abschiedsrede (1990) auf alle drei Bücher verweist.

Wenn wir davon ausgehen, dass die theologische Reflexion über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen eine zentrale Bedeutung in der heutigen Missionswissenschaft hat und dass Dialog darin einen wesentlichen Platz einnimmt, dann scheint Ohm völlig außen vor zu sein, denn seine Sicht der »dogmatischen Unduldsamkeit des Christentums, zumal des Katholizismus« macht es für ihn unmöglich, zu einer positiven Einstellung zu den nichtchristlichen Religionen zu gelangen. In dieser Sicht ist auch kein Platz für Dialog, so wie wir ihn heute verstehen. Ohms Mittel der Wahl sind »Apologetik« und »Disputation« (Ohm 1962: 127, 137).

In den drei Büchern jedoch, in denen er das abendländische Christentum mit Asiens Kritik konfrontiert (Ohm 1948; 1951; 1960), beweist er eine Offenheit für die Ansichten und das Empfinden von Nichtchristen, die ungewöhnlich ist für seine Zeit, besonders in katholischen Missionskreisen,¹⁰ und die heute zur Basis jeden echten Dialogs gehört.

¹⁰ OHM hat manche Verweise in seinen Asien-Büchern (1948, 1951 und 1960) auf protestantische Autoren, z.B. HEILER 1926; SCHOMERUS 1931, 1931-1933, 1941 und ROSENKRANZ 1941. Aber Ohm hatte offensichtlich keine Kenntnisse von den indischen Theologen NEHEMIAH GOREH (1825-1895), BRAHMABANDAHAB UPADHYAJA (1961-1907) und P. CHENCHIAH (1886-1959), die einer beginnenden (protestantisch-)christlichen indischen Theologie Form gaben (siehe BOYD 1974: 18-32). Übrigens sagt K.M. PANIKKAR im Kapitel 9 von *Christian Missions*, obschon nicht ganz klar ist, was er meint: »The Catholic Church, which had a greater appreciation of the situation and had not been misled by propaganda, adjusted its work to the spiritual care of Christians, without emphasizing its missionary aspects« (PANIKKAR 1953: 488).

Wegen dieser Offenheit kann man Ohm betrachten als jemanden, der nicht außerhalb der heutigen Missionswissenschaft steht, sondern zur Entstehung einer neuen missionarischen und missiologischen Zeit beigetragen hat, indem er »Zuhören« geübt und das, was er »gehört« und »gelernt« hat, einem großen Kreis – Akademikern und christlichem »Fußvolk« – vermittelt hat.

Natürlich hat seine – aus heutiger Sicht – enge theologische Interpretation der einen und einzigen Wahrheit (im katholischen Glaubensgut) ihm den freien Blick auf die anderen Religionen verstellt. – Leider hat Ohm, der als Mitglied der vorbereitenden Missionskommission für das Vatikanische Konzil berufen worden war, die Früchte dieses Konzils nicht mehr erlebt, die unter anderem in einer größeren Offenheit und sogar Anerkennung anderer religiöser Traditionen bestanden. Seine Hoffnung, seine Erwartungen an die Zukunft lassen es aber als sicher erscheinen, dass Ohm die theologischen Neuansätze des Konzils nicht nur freudig angenommen, sondern selbst auch einen wertvollen Beitrag geleistet hätte.

Was Ohm über »das Christentum der Zukunft« (1951: 71–79) sagt, und noch mehr die Auswertung seines *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum* (1960), stützt eindeutig unsere Behauptung: »Außer der Verjüngung ist nach asiatischer Ansicht eine Bereicherung und Vervollkommnung des Christentums fällig. Unser Christentum sei nicht die Vollform des Christentums, sondern nur ein Bruchstück von ihm ...« (1951: 76) »Die Weißen waren in der Kirche die überwältigende Mehrheit ... Das ändert sich aber jetzt sehr schnell. Die Völker strömen in die Kirche ein und machen der europäischen Periode der Kirchengeschichte ein Ende ... Die Universalität und Katholizität ist eine Tatsache, eine Aufgabe und eine Verheißung« (1951: 78).

Ohm wird noch konkreter in der zweiten Auflage von *Asiens Kritik* (1960), zumal in Bezug auf die Theologie und die Missiologie: »Die *Missionsgeschichte* ist bisher einseitig gewesen ... Von dem, was die Asiaten, namentlich die nicht-christlichen, sagen, ist selten die Rede gewesen. Außerdem ist fast nur unsere Aktion mit ihren Motiven und Interessen dargestellt worden, nicht dagegen die Reaktion mit ihren Beweggründen und Zielen und das Echo mit seinem Klang und Gepräge« (1960: 216). »Unsere *Apologetik* muß sich ernster als bisher mit den fremden Religionen befassen. So oberflächlich wie früher dürfen die fremden Religionen nicht mehr behandelt werden« (1960: 216). »Unsere *Dogmatik* sollte viele Anliegen der Asiaten zu ihren Anliegen machen und sich mit ihnen auseinandersetzen« (1960: 216).

Als Universitätsprofessor dachte Ohm auch an seine Schüler und im allgemeinen an Theologiestudenten, wenn er sagt: »Wir brauchen dringend Lehrbücher der Dogmatik, und ähnlich der Exegese und der Moral, durch die der Atem Asiens weht ... »Exklusive Selbstgespräche« und auch Gespräche nur mit und für Menschen des Westens genügen nicht mehr« (1960: 221). Ohm ist sich bewusst, dass dafür die Theologen, vorab die Dogmatiker, allen Grund und sogar die Pflicht haben, »ihren Horizont zu erweitern, nach Asien hinüberzuschauen, die Asiaten anzuschauen, ihre Meinungen zu hören und dann in ihren Büchern und Vorlesungen entsprechend zu handeln, also die Fragen der Asiaten und ihre Anliegen aufzunehmen« (1960: 220–221).

In den fünfziger Jahren ist Ohm noch ungewiss, ob das alles einmal zu einer »Wandlung des Christentums« in Asien und in der Welt überhaupt führen wird. Aber er hält es für möglich, dass die Asiaten, ähnlich wie die Germanen, das Christentum neu formen werden, »für sich und die Welt« (1960: 213–214). Manches, was Ohm als zukünftig geschaut hat, können wir, vierzig/fünfzig Jahre später, als Realität feststellen, manches ist immerhin noch im Werden begriffen (z.B. die Integration missiologischer Einsichten in die Theologie als solche).

Unsere Welt sieht anders aus als die, die Ohm gekannt hat: Manche Aspekte haben sich weiter entwickelt (z.B. Dritte-Welt-Theologien), haben ein deutlicheres Profil gewonnen (z.B. die ›Theologia Religionum‹), anderswo haben sich die Akzente verlagert (z.B. vom ausländischen Missionar zur Mission der Ortskirche). – Trotzdem hat Ohm, indem er an die (westliche) Christenheit gerichtete Aussagen und Kritik ernst nahm, eine neue Art, Missionswissenschaft zu treiben, eingeläutet, einen Anfang gesetzt, Mission gemäß den Zeichen unserer Zeit auszudrücken.¹¹

Es beweist daher mangelndes geschichtliches Gefühl, wenn ein benediktinischer Missiologe in seiner neuesten Broschüre über ›Die neue Mission‹ mit dem Titel *Zeugnis und Dialog* (Doppelfeld 1995) Ohms bahnbrechende Offenheit in Bezug auf Anhänger anderer Religionen mit keinem Wort erwähnt. – Wir sollten das Wort ›neu‹ mit mehr Sorgfalt verwenden, und unserem Gedächtnis etwas nachhelfen, denn wir verdanken unseren Vorgängern mehr, als uns oftmals bewusst ist.

Bibliographie

- ANDERSON, GERALD H./THOMAS STRANSKY, C.S.P. (Hg.), *Mission Trends, No. 3. Third World Theologies*, New York–Grand Rapids 1976.
- BARRETT, DAVID B. (Hg.), *World Christian Encyclopedia. A comparative study of churches and religions in the modern world, AD 1900–2000*. Nairobi etc. 1982.
- BAVINCK, J.H., *Soeksma Soepana* (= Ecstasy of the Soul). n.p. 1933, ³1956.
- DERS., *Christus en de mystiek van het Oosten*. Kampen 1934.
- BECKMANN, JOHANNES SMB, »Prof. Dr. Thomas Ohm O.S.B. zum Gedächtnis«, in: *NZM* XVIII, 4 (1962), 305–311.

¹¹ FREDDY NIETLISPACH MSF, der in seinem Buch *Das Ende des Exportchristentums* (1977) die Heilsituation der nichtchristlichen Religionen bei Ohm kritisch analysiert, kommt zur Schlussfolgerung: »So bleibt P. Ohm in seiner Heils- und Bekehrungstheologie einerseits Exponent von traditionellen Auffassungen aus der Zeit vor dem II. Vatikanum, andererseits jedoch auch Wegbereiter für eine erneuerte Missions- und Bekehrungstheologie im und nach dem II. Vatikanischen Konzil. P. Ohm erkannte die durch die engere Begegnung und tiefere Kenntnis der Weltreligionen sich neu aufdrängenden Fragen und Probleme, konnte jedoch die neueren Ansätze und Erkenntnisse über die Mission aus der Theologie des Konzils und der neuen Theologie noch nicht auswerten« (NIETLISPACH 1977: 77). – Nietlispach benützt auch Ohm 1960, den er aber verkehrt zitiert, als ›Asiens Ja und Nein zum Abendländischen Christentum«.

- BOAHEN, A. ADU (Hg.), *General History of Africa. Vol. VII. Africa under Colonial Domination, 1880–1935*. Paris–London 1985.
- BOSCH, DAVID, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll 1991.
- BOYD, ROBIN H.S., *India and the Latin Captivity of the Church. The Cultural Context of the Gospel*. London 1974.
- BÜHLMANN, WALBERT, *Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche*. Freiburg i.Br. etc. 1976.
- CAMPS, ARNULF O.F.M., *Het Derde Oog. Van een theologie in Azie naar een Aziatische theologie. Afscheidscollege, 16 maart 1990*. Nijmegen 1990.
- CHRISTENSEN, TORBEN/VILLIAM R. HUTCHINSON (Hg.), *Mission Ideologies in the Imperialist Era: 1880–1920*. Aarhus 1982.
- CONE, JAMES H., *A Black Theology of Liberation*. Maryknoll 1986.
- DOPPELFELD, BASILIUS O.S.B., *Zeugnis und Dialog. Die neue Mission*. Münsterschwarzach 1995.
- FABELLA, VIRGINIA/SERGIO TORRES (Hg.), *Irruption of the Third World. Challenges to Theology. Papers from the Fifth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians, August 17–29, 1981, New Delhi, India*. Maryknoll 1983.
- »Final Statement EATWOT – Dar es Salaam«, in: TORRES/FABELLA 1978, 259–271.
- GABRIEL, W., *Gandhi, Christus und wir Christen*. Halle a.d.S. 1931.
- HEILER, FR., *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben*. München 1926.
- HUONDER, A., S.J., *Der Europäismus im Missionsbetrieb*. Aachen 1921.
- »India«, in: *The New Encyclopedia Britannica* (151992).
- JANSSEN SCHOONHOVEN, E., »Terugblik op 22 jaar Zendingshogeschool«, in: *De Heerbaan*, Jg. 23 (1970).
- JONGENEEL, J.A.B., *Missiologie. I. Zendingwetenschap. II. Missionaire Theologie*. s'Gravenhage 1991.
- KITAYAMA, JUNYU, *West-östliche Begegnung*. Berlin 1941.
- KNITTER, PAUL, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll 1996.
- MASUTANI, FUMIO, *A comparative study of Buddhism and Christianity*. Tokyo 1957.
- MÜLLER, KARL, »Das Missionsziel des hl. Paulus«, in: *ZMR* 41 (1957), 91ff.
- DERS., »»Praedicate Evangelium« als Zentralidee der päpstlichen Missionszyklen«, in: *ZMR* 44 (1960), 161–173.
- DERS., *Mission Theology. An Introduction*. Berlin–Nettetal 1987.
- MUNDADAN, A.M., C.M.I., *History of Christianity in India. Vol. I. From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542)*. Bangalore 1989.
- NIETLISPACH, FREDDY, MSF, *Das Ende des Exportchristentums. Der Einfluß einer Neubewertung der nichtchristlichen Religionen auf die »Bekehrung« in und seit dem II. Vatikanum*. Bern 1977.
- OHM, THOMAS, O.S.B., »Akkomodation und Assimilation in der Heidenmission nach dem hl. Thomas von Aquin«, in: *ZM* 17 (1927), 94–113.

- DERS., *Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum*. Leiden 1944.
- DERS., *Asiens Kritik am Abendländischen Christentum*. München 1948.
- DERS., *Vom Christentum des Abendlandes, des Ostens und der Zukunft*. Amberg-Opf. 1951.
- DERS., *Die Religionen Asiens*. Köln-Opladen 1954.
- DERS., *Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen und das Christentum*. Freiburg i.Br. 1957.
- DERS., *Asia looks at Western Christianity*. Freiburg i.Br.–Edinburgh–London 1959.
- DERS., »Die Asienmission in der Sicht K.M. Panikkar«, in: *Internationales Jahrbuch für Geschichtsunterricht* 7 (1959/60) (Braunschweig), 218–224.
- DERS., *Asiens Nein und Ja zum Westlichen Christentum*. München 1960.
- DERS., »Der Europäismus in der neuzeitlichen Asienmission und seine Überwindung«, in: TH. OHM, *Ex Contemplatione Loqui. Gesammelte Aufsätze von Thomas Ohm*. Münster 1961, 132–149.
- DERS., *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*. Freiburg i.Br. 1962.
- PANIKKAR, K.M., *Asia and Western Dominance. A Survey of the Vasu Da Gama Epoch of Asian History, 1498–1945*. London 1953.
- PIERIS, ALOYSIUS S.J., »Towards an Asian Theology of Liberation. Some Religio-Cultural Guidelines«, in: VIRGINIA FABELLA (Hg.), *Asia's Struggle for Full Humanity. Papers from the Asian Theological Conference, January 7–20, 1979, Wenappuwa, Sri Lanka*. Maryknoll, 75–95.
- DERS., *An Asian Theology of Liberation*. Edinburgh 1988.
- ROSENKRANZ, G., *Buddha und Christus im Ringen um die Seele Chinas*. Gütersloh 1941.
- SCHLETTE, HEINZ ROBERT, »Thomas Ohm zum Gedächtnis«, in: *ZMR* 46 (1962), 242–250.
- SCHOMERUS, H.W., *Buddha und Christus*. Halle a.d.S. 1931.
- DERS., *Indien und das Christentum*. 3 Teile. Halle a.d.S. 1931 1932, 1933.
- DERS., *Indische und christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung*. Gütersloh 1941.
- STRÖHLE, A., *Gandhi und die Religion*. Stuttgart 1933.
- TORRES, SERGIO/VIRGINIA FABELLA, M.M. (Hg.), *The Emergent Gospel. Theology from the Developing World. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, August 5–12, 1976*. London 1978.
- USTORF, WERNER, *Christianized Africa – De-Christianized Europe? Missionary Inquiries into the Polycentric Epoch of Christian History*. Ammersbek bei Hamburg 1992.
- VAN LIN, J., »Models for a Theology of Religions«, in: VERSTRAELEN 1995, 177–193.
- VAN STRAELEN, H., *Christentum in Japan*. o.J. (Sonderdruck).
- VÄTH, ALFONS S.J., *Das Bild der Weltkirche. Akkomodation und Europäismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neueren Zeit*. Hannover 1932.
- VERSTRAELEN, FRANS J., »The real issues regarding the Bible: summary, findings and conclusions«, in: I. MUKONYORA et al., »Rewriting« *the Bible: the Real Issues. Perspectives from within Biblical and Religious Studies in Zimbabwe*. Gweru 1993. 265–289.

DERS. (Hg.), *Missiology. An Ecumenical Introduction. Texts and Context of Global Christianity*. Grand Rapids 1995.

DERS., *Christianity in a New Key. New Voices and Vistas through Intercontinental Communication*. Gweru 1996.

VERSTRAELEN-GILHUIS, GERDIEN, *A New Look at Christianity in Africa. Apartheid, African Education and a New History* (edited by F.J. Verstraelen). Gweru 1992.