
Das Problem der Mission im Kontext Asiens

von Georg Evers

1 Einleitung

In den meisten asiatischen Ländern haben die Begriffe »Mission« und »Bekehrung« einen negativen Beigeschmack. Mit ihnen verbinden viele Menschen in Asien Erinnerungen an die Verachtung für die traditionellen religiösen und kulturellen Traditionen ihrer Ländern, die ausländische Missionare an den Tag legten, um die Überlegenheit des Christentums herauszustellen und die Menschen für das Christentum zu gewinnen. Die Anstrengungen der Missionare in der Gesundheitsfürsorge, in der Erziehung und in anderen sozialen Leistungen werden ebenfalls oft kritisch gesehen. So segensreich manche dieser Unternehmungen auch gewesen sein mögen und immer noch sind, erscheinen sie vielen doch nicht in erster Linie von christlicher Nächstenliebe motiviert, sondern vorrangig Mittel zum Ziel der Bekehrung gewesen zu sein. Gewandelt hat sich auch das Verständnis von Mission in Missionarskreisen. Während der Kolonialzeit des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts wurde die Missionierung der »Heiden« als eine allen christlichen Kirchen gemeinsame Aufgabe verstanden. Genau vor 100 Jahren drückten die Teilnehmer der Weltmissionskonferenz in Edinburgh ihre Überzeugung aus, dass »die Christianisierung der Welt in diesem Jahrhundert erreicht werden könnte«. Die Geschichte hat gezeigt, dass diese Einschätzung der missionarischen Erfolgsmöglichkeiten der christlichen Mission sich auf falsche Annahmen stützte. Die unsäglichen Folgen der beiden Weltkriege von 1914-1918 und 1939-1945 haben den Anspruch des Westens, religiös, ethisch und kulturell allen anderen Kulturen und Religionen überlegen zu sein, als falsche Einbildung entlarvt. Die in den Kreisen der christlichen Mission weit verbreitete Überzeugung, dass die anderen Religionen zum Untergang verdammt seien, da ihre religiösen und moralischen Lehren und Verhaltensweisen sich als falsch und überholt erwiesen hätten, hat sich ebenfalls nicht bestätigt. Die anderen Religionen sind nicht nur nicht verschwunden, sondern haben oft

1 Vgl. Josef MÜLLER, *Wozu noch Mission?*, Stuttgart 1969; Georg F. VICEDOM, *Die Mission am Scheidewege*, Berlin/Hamburg 1967; Josef SCHMITZ, *Das Ende der Exportreligion*, Düsseldorf 1971.

2 Vgl. Georg EVERS, *Mission, Nichtchristliche Religionen und Weltliche Welt*, Münster 1974, 96ff.

3 Diese Sicht der Situation der Nichtchristen findet sich in den Missionsenzykliken: *Maximum Illud* von Benedikt XV. 1919; *Rerum Ecclesiae* von Pius XI. 1926; *Evangelii Praecones* von Pius XII. 1957, and *Princeps Pastorum* von Johannes XXIII. 1959.

4 AAS 11 (1919) 442; AAS 18 (1926) 65; AAS 43 (1951) 505; AAS 51 (1959) 850.

5 Josef SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917; DERS., *Katholische Missionslehre im Grundriß*, Münster 1923.

6 René LANGE, *Le Problème Théologique des Mission*, in: *Col. Xaveriana* 3 (1924) 1-31.

7 Pierre CHARLES, *Missiologie*, Louvain 1939; DERS., *Études Missiologiques*, Bruges 1956.

8 Jean DANÉLOU, *Les Saintes Pains de l'Ancient Testament*, Paris 1955.

9 Yves CONGAR, *Hors de l'Église, pas de salut*, Paris 1963.

10 Henri DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946; DERS., *La rencontre du Bouddhisme et de l'occident*, Paris 1953.

11 Otto KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg 1934.

12 Thomas OHM, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur*, Münster 1927.

13 Heinz Robert SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Religion*, Freiburg 1963.

eine Renaissance erlebt, die nicht nur ihr Überleben sicherte, sondern sie auch in vielerlei Weise wachsen und expandieren ließ. Diese Entwicklungen haben die christlichen Kirchen gezwungen, die theologischen Prämissen der Verpflichtung zur Mission neu zu bedenken. Der seit der Mitte des 20. Jahrhunderts zu verspürende Wandel im Missionsverständnis drückt die knappe Feststellung aus: »In der Vergangenheit hatten die Missionare Probleme, heute dagegen ist die missionarische Tätigkeit selber zum Problem geworden.«¹

2 Das neue Missionsverständnis und die veränderte Haltung zu den anderen Religionen im II. Vatikanischen Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil markiert einen grundlegenden Wandel in der theologischen Bewertung des Wesens der missionarischen Tätigkeit der Kirche und ihrer Haltung gegenüber den anderen Religionen.² In den offiziellen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie z. B. in den Missionsenzykliken der Päpste Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII.,³ werden die anderen Religionen »Heidentum« und »Götzendienst« genannt und als »Hindernisse für die christliche Mission« bezeichnet. Ihre Anhänger werden als »Menschen, die in Finsternis und in Todesschatten« sitzen und »in unethischen Verhaltensweisen gefangen sind«⁴, geschildert. Es ist schon erstaunlich, dass es über Jahrhunderte hinweg so gut wie keine theologische Reflexion über die Aufgabe der Glaubensverbreitung und das Verhältnis zu den anderen Religionen gegeben hat. Die Errichtung des ersten Lehrstuhls für Missions-theologie in Münster durch Josef Schmidlin 1911⁵ war daher wirklich eine Pioniertat innerhalb der katholischen Theologie. Es ist nicht zu leugnen, dass Josef Schmidlin stark von Gustav Warneck beeinflusst war, der schon 1896 den ersten Lehrstuhl für protestantische Missionstheologie an der Universität Halle errichtet hatte. Inwieweit es berechtigt ist, von einer »Münsteraner Schule« der Missionstheologie zu sprechen, ist angesichts der doch recht kleinen Schar von Missionstheologen, die mit Münster in Verbindung standen, anfechtbar. Dieses Etikett wird meist verwendet, um die Betonung des Vorrangs der »Verkündigung« – so die »Münsteraner Schule« – vor dem der »Kirchengründung« (*plantatio ecclesiae*) herauszustellen, die seit der Gründung des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls an der Universität Löwen von René Lange⁶ und Pierre Charles⁷ als Markenzeichen der »Löwener Schule« vertreten wurde.

Ähnlich wie bei der Frage der theologischen Begründung der Mission hatte die katholische Theologie das Problem der theologischen Bewertung der nichtchristlichen Religionen kaum im Blick gehabt. Vorläufig zum Zweiten Vatikanischen Konzil gab es nur wenige theologische Studien zu dieser Frage innerhalb der westlichen Theologie. Eigenständige Beiträge aus dem afrikanischen, asiatischen oder lateinamerikanischen Raum waren noch rarer. In Frankreich sind die Arbeiten von Jean Daniélou⁸, Yves Congar⁹, und Henri de Lubac¹⁰ zu nennen. In Deutschland waren Otto Karrer¹¹, Thomas Ohm¹², Heinz Robert Schlette¹³ und besonders Karl Rahner¹⁴ Pioniere auf dem Gebiet einer Theologie der Religionen.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Konzilsväter versucht, zwei, sich gegenseitig auszuschließen scheinende Positionen zusammen zu halten. Auf der einen Seite versuchten sie, die Verpflichtung zur Verkündigung der christlichen Botschaft an alle Menschen aufrecht zu erhalten. Auf der anderen Seite entwickelten sie neue theologische Einsichten über die nichtchristlichen Religionen, die von Achtung und Respekt geprägt waren und den Religionen eingeschränkt eine Rolle in der Heilungsvermittlung einräumten. In der Erklärung des Verhältnisses der Kirche zu den nichtchristlichen

Religionen heißt es: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.« Und folgert daraus: »Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern dieser Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.«¹⁵ In der Kirchenkonstitution finden wir eine Aussage hinsichtlich der Heilssituation der Nichtchristen: »Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinem im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.«¹⁶ Wichtige Voraussetzungen für die veränderten Feststellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils finden sich in der »Erklärung über die Religionsfreiheit«, in der die Freiheit des Individuums, sich für eine Religion der Wahl zu entscheiden, bestärkt wird und zur selben Zeit das Recht religiöser Gruppierungen verteidigt wird, ihre religiösen Tätigkeiten in der Gesellschaft frei auszuüben: »Die Freiheit als Freisein vom Zwang in religiösen Dingen, die den Einzelnen zukommt, muss ihnen auch zuerkannt werden, wenn sie in Gemeinschaft handeln. Denn die Sozialnatur des Menschen wie auch der Religion selbst verlangt religiöse Gemeinschaften.«¹⁷ Die neuen Feststellungen zur Religionsfreiheit trafen auf harten Widerstand bei der Konzilsminorität, die die traditionelle Position vertrat, dass Freiheit in religiösen Dingen nur für die Wahrheit gefordert werden könne, aber nicht auch für die Angehörigen falscher und irrtümlicher Lehren Geltung habe. In der Pastoralkonstitution finden wir eine Aufforderung an alle Gläubigen, in den Dialog mit den Angehörigen anderer Religionen einzutreten: »Wir wenden uns auch allen zu, die Gott anerkennen und in ihren Traditionen wertvolle Elemente der Religion und der Humanität bewahren und wünschen, dass ein offener Dialog uns alle dazu bringt, die Anregungen des Geistes treulich aufzunehmen und mit Eifer zu erfüllen. [...] Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten.«¹⁸

Die neuen Einsichten in die Heilsbedeutung der anderen Religionen und die Aufforderung, mit ihnen in einen Dialog einzutreten, brachten einige drängende Fragen mit sich. Besonders herausfordernd war die Aufgabe, die bleibende Verpflichtung zur Mission mit der Bereitschaft zum Dialog in Einklang zu bringen. Von Seiten der Konzilsminorität, aber auch aus Missionarskreisen, kam die Anklage, dass damit der Missionstätigkeit der Kirche der Boden entzogen werde. Gegen diese Einwände versuchten die Konzilsväter klarzustellen, dass die Verpflichtung, das Evangelium überall zu verkündigen, durch die neuen theologischen Einsichten im Hinblick auf die anderen Religionen nicht beeinträchtigt

14 Karl RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1941, 21957; DERS., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie* V, Zürich 1964, 115-135; Die anonymen Christen, in: *Schriften zur Theologie* VI, Zürich 1965, 545-554.

15 *Nostra Aetate*, Nr. 2.

16 *Lumen Gentium*, Nr. 16.

17 *Dignitatis Humanae*, Nr. 4.

18 *Gaudium et Spes*, Nr. 92.

19 *Ad Gentes*, Nr. 7.

20 L. ELDERS, *Die Taufe der Weltreligionen*, in: *ThGl* 55 (1965) 124-130; H. VAN STRAELEN, *Our Attitude towards other Religions*, Tokyo 1965.

21 Vgl. F. WILFRED/J. GNANAPIRASAM (Ed.), *Being Church in Asia*, Manila 1994.

450werde. Im Missionsdekret wird versucht, sowohl die Verpflichtung zur Mission und die positive Sicht auf die anderen Religionen miteinander zu versöhnen: »Der Grund der missionarischen Tätigkeit ergibt sich aus dem Plan Gottes, der ›will, dass alle Menschen heil werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen‹ (1 Tim 2,4-5). So ist es nötig, dass sich alle zu ihm, der durch die Verkündigung der Kirche erkannt wird, bekehren. [...] Wenn- gleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiß, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen (Hebr 11,6), so liegt doch auf der Kirche die Notwendigkeit und zugleich die das heilige Recht der Evan- geliumsverkündigung.«¹⁹

Diese Argumentation, beide Positionen, sowohl die Missionsverpflichtung als auch die Dialogbereitschaft miteinander zu verbinden, stieß in Missionarskreise vielfach auf wenig Verständnis, sondern löste Protest und Enttäuschung aus.²⁰ Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte die Mission als eine Angelegenheit von »Leben und Tod« gegolten, weil sie auf dem theologischen Axiom des »Außerhalb der Kirche kein Heil« basierte, nach dem die Taufe und Mitgliedschaft in der Kirche als Voraussetzung für das ewige Heil galt. Die Missionare beschuldigten die Konzilsväter, das Herzstück der missionarischen Tätigkeit herausgeschnitten und den Missionaren die Motivation für ihren Einsatz auf den Missions- feldern genommen zu haben.

3 Die Antwort der Asiatischen Kirchen und Theologen auf die Neuerungen in der Theologie der Religionen und die Aufgabe des interreligiösen Dialogs

In den asiatischen Minderheitenkirchen fanden die neuen theologischen Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils durchweg eine positive Aufnahme. Für die asiatischen Bischöfe und Theologen markierte das Konzil das Ende einer Ära und die Heraus- forderung, in der Begegnung mit den anderen Religionen neue Formen des Kircheseins zu entwickeln, um authentische Ortskirchen zu werden. In den asiatischen Ortskirchen gab es die Erfahrungen eines »Dialogs des Lebens«, weil die meisten asiatischen Christen von Kind an gewohnt waren, zusammen mit den Angehörigen anderer Religionen zu leben, die sie als Nachbarn und oft auch als Freunde erlebten und mit denen sie die Feste der jeweils anderen mit Respekt für ihre Spiritualität feierten. Aus dieser besonderen Erfahrung heraus verspürten sie die Verpflichtung, die theologischen Einsichten des Konzils zu verwirk- lichen und zu vertiefen. Viele asiatische Theologen waren davon überzeugt, dass die neuen Einsichten im Hinblick auf die anderen Religionen in erster Linie an sie adressiert waren und dass ihnen damit die Aufgabe anvertraut war, über die Einsichten der Kirchenväter und der westlichen Theologie hinaus hier neue Akzente zu setzen. Der spezifische Ansatz der asiatischen Kirchen auf diesem Gebiet hat die Theologische Beratungskommission der Vereinigung der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) in einem Dokument zum interreligiösen Dialog so formuliert: »Im Laufe der letzten tausend Jahre ist die Kirche ver- schiedenen Völkern, Kulturen und Religionen mit unterschiedlichen Erfolg begegnet und hat mit ihnen Dialog geführt. Heute, besonders in Asien, im Kontext der großen Religionen, die sich in einem Prozess der Neubelebung und der Erneuerung befinden, ist die Kirche sich bewusst, dass die Situation der Begegnung sich entscheidend verändert hat. Wir asiatische Theologen fragen nicht länger nach dem Verhältnis der Kirche zu den anderen Kulturen und Religionen. Wir suchen vielmehr den Ort und die Rolle der Kirche in einer religiös und kulturell pluralistischen Welt neu zu bestimmen.«²¹

Für die asiatischen Theologen ist der interreligiöse Dialog nicht nur ein theologisches Problem unter vielen, sondern das heuristische Prinzip einer sich entwickelnden asiatischen Theologie. Dies wird in der Erklärung der Ersten Vollversammlung der Asiatischen Bischofskonferenzen in Manila 1970 deutlich: »Im interreligiösen Dialog akzeptieren wir die asiatischen Religionen als bedeutende und positive Elemente in der Heilsökonomie Gottes. In ihnen erkennen und respektieren wir tiefe spirituelle und ethische Einsichten und Werte. Über viele Jahrhunderte hinweg waren sie der Schatz der religiösen Erfahrung unserer Ahnen, aus dem unsere Zeitgenossen nicht aufhören, weiterhin Licht und Stärke zu beziehen. Diese Religionen waren und sind auch weiterhin der authentische Ausdruck der edelsten Regungen ihrer Herzen und die Beheimatung ihrer Kontemplation und Gebetes. Sie haben ihnen geholfen, die geschichtlichen Erfahrungen und die Kulturen unserer Nationen zu formen.«²² In den folgenden Jahren hat die FABC eine Serie spezieller Seminare für Bischöfe, die so genannten »Bischöflichen Seminare für den interreligiösen Dialog« (BIRA) durchgeführt, die den asiatischen Bischöfen die Gelegenheit gaben, von christlichen, buddhistischen, muslimischen und hinduistischen Spezialisten in die religiöse Vielfalt der asiatischen Religionen eingeführt zu werden und den Dialog mit ihnen einzuüben. Aus diesen zunächst ganz auf die religiösen Fragen eingeschränkten Seminaren entwickelte sich aus den Erfahrungen, dass interreligiöser Dialog auch die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Elemente berücksichtigen muss, eine neue Serie von Seminaren, die »Glaubensbegegnungen im sozialen Einsatz« (Faith Encounters in Social Action=FEISA) genannt wurden. Aloysius Pieris S. J., der bekannte Theologe aus Sri Lanka, hat in diesem Zusammenhang vom »Lehramt der Armen« gesprochen und die Armen die wahren Vertreter Jesu Christi genannt, weil Jesus sich mit ihnen identifiziert habe.²³ Asiatische Theologen haben ihren eigenen Zugang zur Missionstheologie entwickelt. Auf der einen Seite sind sie sich bewusst, dass in den Augen ihrer asiatischen Mitmenschen alles, was mit Mission zu tun hat, an die koloniale Vergangenheit erinnert und daher als »negativ« oder als »aggressiv« gesehen wird. Zugleich sind sie als christliche Theologen überzeugt, dass die Verkündigung des Evangeliums und die Arbeit für eine sozialere und gerechtere Welt die wesentlichen Aufgaben der Kirche in Asien sind. Die asiatischen Theologen versuchen, unter Berücksichtigung des in Asien gegebenen kulturellen und religiösen Pluralismus die beiden Aufgaben, einmal die Verkündigung des Evangeliums und die andere, mit den Angehörigen der anderen Religionen in einen Dialog einzutreten, miteinander zu versöhnen. Als Beispiel für eine neue Form asiatischer Missionstheologie kann der Beitrag des indischen Theologen Jacob Kavunkal²⁴ gelten. Typisch für Kavunkals Ansatz ist, dass er die Ekklesiologie als normatives Prinzip einer Missionstheologie bezeichnet. Die traditionelle Missionstheologie folgte in der Regel dem Schema: Gott – Kirche – Welt. Das bedeutete, dass Gottes Heilswirken in erster Linie auf die Kirche ausgerichtet war, die als Sakrament und Instrument der Welt das Heil bringt. Jacob Kavunkal – und mit ihm viele asiatische

22 G. B. ROSALES/C. G. ARÉVALO (Ed.), *For All the Peoples of Asia*, Vol. I, Manila 1992, 14.

23 Vgl. *God's Reign for the Poor. A Return to the Jesus Formula*, Tulana Research Centre, Gonavilla 1999. Als biblische Referenz zitiert Pieris Phil 2,6-11 und Mt 25,31-46.

24 Jacob KAVUNKAL, *To gather them into one. Evangelization in India today. A Process of building community*, Indore 1985; DERS., *The »Abba« Experience of Jesus. Model and Motive For Mission in Asia*, Indore 1995; DERS., *Anthropophany. Mission as Making a New Humanity*, Delhi 2008. Vgl. Georg EVERS, Jacob Kavunkal. Indischer Missionstheologe, in: *Forum Weltkirche* 129 (2010), 2, 32, 34.

25 Vgl. Georg EVERS, Ziele interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit aus der Sicht der asiatischen Kirchen, in: *Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen*, hg. v. Johannes MÜLLER/Michael REDER, Berlin 2007, 82-105.

26 Jacob KAVUNKAL, in: *Jnanadeepa* 1 (1998), 2, 89.

Theologen – folgen dem anderen Schema: Gott – Welt – Kirche. Der erste Adressat von Gottes Heilswirken ist die Welt und geht der Vermittlung durch die Kirche voraus. Gott ist schon immer in der Welt tätig, lange bevor es eine Kirche gab und Missionare ausgesandt wurden. Diese Überzeugung, »dass Gott und sein Heiliger Geist schon tätig waren, bevor die Missionare kamen«, wird nicht nur in Asien, sondern auch in Lateinamerika und Afrika vertreten. Aus dieser Überzeugung heraus fällt es leichter, das Evangelium Jesu Christi nicht als totalen Bruch mit der Vergangenheit, sondern in Kontinuität mit dem religiösen Erbgut der Ahnen als Weiterführung und Erfüllung zu sehen und anzunehmen. In Indien wird das Verständnis von Mission als »missio ad gentes«, wie sie vom Lehramt und der westlichen Theologie vertreten wird, sehr kritisch gesehen, weil die Sendung dann immer noch in geographisch und soziologisch bestimmte Länder oder Milieus geht. Das Verständnis von Mission als »Sendung in die Welt« eröffnet eine breitere Sicht, da sie in erster Linie zum Ziel hat, die Werte des Reiches Gottes zu verkünden und ihre Einhaltung sicherzustellen. Diese Aufgabe, an einer gerechteren und sozialeren Welt mitzuarbeiten, kann aber in Asien nur erreicht werden, wenn die asiatischen Minderheitenkirchen die Zusammenarbeit mit den Angehörigen der anderen Religionen suchen.²⁵ Die Kirche ist das Sakrament des Heils für die ganze Welt, das hat das Zweite Vatikanische Konzil sehr klar und deutlich herausgestellt. Aber um diese Funktion zu erfüllen, ist es nicht notwendig, dass die Kirche möglichst alle Menschen für sich gewinnt, denn die Kirche hat eine stellvertretende Rolle zu erfüllen, indem sie als »kleine Herde« stellvertretend für »alle« steht. Jacob Kavunkal wendet sich gegen die oft vertretene Ansicht, dass die Mission der Kirche in Asien gescheitert sei, weil die Christen in Asien insgesamt gerade einmal 5% der Bevölkerung ausmachen. Kavunkal ist überzeugt, dass der Einfluss des Christentums und der Kirche in ihrem Eintreten für die Werte des Reiches Gottes als »Salz« und »Sauerteig« weit über ihr numerisches Gewicht hinaus gewirkt hat und wirkt. Kavunkal versteht die Taufe als das »Sakrament einer Existenz für andere«, d. h. als eine Verpflichtung und Berufung, Zeugnis für die Werte des Reiches Gottes abzulegen. Daraus folgt als direkte Konsequenz die Notwendigkeit, mit den Angehörigen der anderen Religionen in einen Dialog einzutreten. Die anderen Religionen sollten als »Gefährten auf dem Weg« akzeptiert werden, die zusammen mit den Christen auf dem Weg zur Erlösung sind und nicht länger als Objekte möglicher Bekehrung. Dialog ist dann der Ausdruck einer neuen Sicht der Kirche als Sakrament des Heils für die Welt, die sich eben nur in der Zusammenarbeit mit den Angehörigen der anderen Religionen verwirklichen lässt. Kavunkal beschreibt daher das Ziel der Mission, wie folgt: »In der postkolonialen Periode wird die Missionstätigkeit der Kirche in einem ehrlichen Dienst für die Welt, in dem die Kirche sich der Welt öffnet und als Licht, Salz und Sauerteig aktiv wird. Das Ziel der Mission wird das ganzheitliche Heil sein, das zugleich Frieden, Ganzheit, Gemeinschaft, Harmonie und Gerechtigkeit beinhaltet. Die Mission sollte zu einer Gemeinschaft mit dem Kosmos, mit Gott und mit der Menschheit führen.«²⁶

4 Korrekturen des kirchlichen Lehramts an Positionen asiatischer Theologen zu Mission und Dialog

Die neuen Entwicklungen auf den Feldern der Missionstheologie und der Theologie der Religionen, welche asiatische Theologen entwickelt haben, sind oft auf den Widerspruch des kirchlichen Lehramts in Rom gestoßen. Asiatischen Theologen wurde der Vorwurf gemacht, den missionarischen Geist zu untergraben, weil sie die anderen Religionen in einem zu positiven Licht erscheinen ließen, indem sie diese – wenn auch eingeschränkt – als

Wege zum Heil anerkannten. 1975 hat Paul VI. in der apostolischen Exhortation »Evangelii Nuntiandi« die fortbestehende Notwendigkeit, das Evangelium der ganzen Welt zu verkünden, damit begründet, dass den anderen Religionen wesentliche Elemente fehlten, die allein in der christlichen Offenbarung zu finden seien. Auch wenn eingeräumt wird, dass sich wertvolle Elemente in diesen Religionen finden lassen, sind sie aber doch höchstens eine Vorbereitung auf die Fülle der Wahrheit, die allein in Jesus Christus und seiner Kirche zu finden ist. Es heißt dort: »Auch im Hinblick auf jene Äußerungen der Naturreligionen, die höchste Wertschätzung verdienen, stützt sich die Kirche auf die Tatsache, dass die Religion Jesu Christi, die sie durch die Evangelisierung vermittelt, den Menschen, im objektiven Sinn, in die Verbindung mit dem Heilsplan Gottes bringt. Die Kirche lässt ihn so dem Geheimnis der göttlichen Vaterschaft begegnen, die sich der Menschheit zuneigt. Mit anderen Worten: Unsere Religion stellt tatsächlich eine echte und lebendige Verbindung mit Gott her, was den übrigen Religionen nicht gelingt, auch wenn sie sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstrecken.«²⁷

1990 veröffentlichte Johannes Paul II. die Enzyklika »Redemptoris Missio«, in der er die Notwendigkeit und Dringlichkeit der Missionstätigkeit der Kirche unterstreicht. Zugleich greift die Enzyklika einige theologische Positionen auf, die in den Augen des Papstes der Korrektur bedürfen. Der Papst kritisiert, dass der Begriff des »Reiches Gottes« in einer »anthropozentrischen Reduktion«, heutzutage oft in einer Weise gebraucht wird, der nicht mehr dem Denken der Kirche entspricht. In solcher Sicht wird das Reich eher zu einer rein irdischen und säkularisierten Wirklichkeit, in der Programme und der Kampf für sozio-ökonomische, politische und kulturelle Befreiung den Ausschlag geben, aber der Horizont bleibt der Transzendenz gegenüber verschlossen. [...] Eine solche Sicht wird allzu leicht zu einer rein irdischen Fortschrittsideologie.«²⁸ Die Enzyklika kritisiert auch einen Kirchenbegriff, der die Rolle der Kirche als »Kirche für andere« ausschließlich im Dienst am Reich Gottes sieht, indem »sie die so genannten »Werte des Reiches«, wie Friede, Gerechtigkeit, Freiheit, Brüderlichkeit fördert.«²⁹ Wenn man sich jedoch die theologischen Beiträge asiatischer Theologen anschaut, scheint die Kritik der Enzyklika ihnen gegenüber nicht gerechtfertigt zu sein. Denn die strenge Unterscheidung zwischen »heilig« und »profan«, zwischen »Immanenz« und »Transzendenz« ist asiatischem Denken eher fremd. Die holistische Weltsicht, die sich in den meisten asiatischen Traditionen findet, ist immer offen für Transzendenz.

Ein weiterer Problemkreis, den die Enzyklika anspricht, ist die Beziehung zwischen »Mission« und »Dialog«. Es heißt dort: »Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums [...] und ist sogar Ausdruck davon. [...] Im Lichte der Heilsökonomie sieht die Kirche keinen Gegensatz zwischen der Verkündigung Christi und dem interreligiösen Dialog [...]. Es ist angebracht, dass diese beiden Elemente sowohl ihre enge Bindung als auch ihre Unterscheidung wahren, damit sie weder verwechselt noch missbraucht werden und auch nicht als austauschbar gelten.«³⁰ Die Zielrichtung der Enzyklika ist klar. Sie will festhalten an der Position, die schon das Zweite Vatikanische Konzil vertreten hat, dass die Kirche auf der einen Seite verpflichtet ist, die Botschaft des Evangeliums der Welt zu verkündigen, aber zugleich sich auch dem Dialog mit den Angehörigen der anderen Religionen gegenüber zu öffnen hat. Diese Aussagen

27 Evangelii Nuntiandi, Nr. 53.

28 Redemptoris Missio, Nr. 17.

29 Ebd.

30 Redemptoris Missio, Nr. 55.

31 Redemptoris Missio, Nr. 56.

32 Dominus Jesus. Erklärung der Glaubenskongregation über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 6. August 2000.

33 Ebd., Nr. 7.

sind solange sie als Binnenkommunikation innerhalb der Kirche verstanden werden, auch nicht problematisch. Probleme ergeben sich aber dann, wenn diese Position im Dialog außerhalb der Kirche vorgestellt wird. Die Partner im Dialog fühlen sich verunsichert und herausgefordert, wenn ihnen gesagt wird, dass ein und dieselbe Mission der Kirche sowohl die Bekehrung wie zugleich auch den interreligiösen Dialog umfasst. Schließlich ist es nicht so lange her, dass die Kirche ihre Einstellung zu den anderen Religionen geändert hat und nicht länger ausschließlich die Bekehrung zum Ziel hat, sondern zum Dialog sich bereit zeigt. Die Enzyklika versucht, mögliche Bedenken bei den Angehörigen anderer Religionen zu zerstreuen, wenn sie feststellt: »Der Dialog entsteht nicht aus Taktik oder Eigeninteresse, sondern hat Gründe, Erfordernisse und Würde eigener Art. Er kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat. Im Dialog beabsichtigt die Kirche, ›Saatkörner des Wortes‹ zu entdecken, die sich in Personen und in den religiösen Traditionen der Menschheit finden.«³¹ Auch wenn die Enzyklika ausdrücklich verneint, dass die Bereitschaft zum Dialog eine taktische Maßnahme darstellt, wird durch das Zusammenhalten von Bekehrung und Dialog als Ausdruck der einen Sendung der Kirche doch weiterhin Zweifel genährt, wie ehrlich die Bereitschaft zum Dialog tatsächlich ist. In vielen asiatischen Ländern stieß die Enzyklika »Redemptoris Missio« auf teils harte Kritik von Mitgliedern der anderen Religionen, ja selbst von Politikern. In Malaysia z. B. ließ der damals amtierende Ministerpräsident Mohammad Mahathir den Erzbischof Soter Fernandes von Kuala Lumpur zu sich kommen, um sich zu erkundigen, ob die Aussagen der Enzyklika zur Mission eine Rückkehr der Kirche zur Mission im alten Stil signalisiere. Diese Reaktion zeigte dass in Asien das Reden von »Mission« und »Bekehrung« nicht länger nur binnenkirchlich beachtet wird, sondern immer auch eine Außenwirkung hat, die bei der Abfassung schon mit bedacht werden sollte.

Mit noch heftigeren negativen Reaktionen wurde die Erklärung der Glaubenskongregation »Dominus Jesus« vom 6. August 2000 in Asien aufgenommen.³² Die Erklärung hatte das Ziel, gewisse Irrtümer auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen zu korrigieren, die vor allen bei asiatischen Theologen entdeckt oder vermutet wurden. Die Glaubenskongregation kritisiert relativistische Tendenzen, die sich bei einigen asiatischen Theologen fänden, die nicht länger die Einzigartigkeit der Offenbarung in Jesus Christus verträten und die Vielfalt der Religionen als »rechtmäßig« (de iure) und nicht nur als »faktisch gegeben« (de facto) verteidigten. Die Erklärung stellt eindeutig fest, dass es eine grundlegende Verschiedenheit zwischen »theologischen Glauben« – im lateinischen Original »fides theologalis«, und der »inneren Überzeugung« – im lateinischen Original »credulitas« – gibt. Dazu heißt es: »Nicht immer wird diese Unterscheidung in der gegenwärtigen Diskussion präsent gehalten. Der *theologische Glaube*, die Annahme der durch den einen und dreifaltigen Gott geoffenbarten Wahrheit, wird deswegen oft gleichgesetzt mit der *inneren Überzeugung* in den anderen Religionen, mit religiöser Erfahrung also, die noch auf der Suche nach der absoluten Wahrheit ist und der die Zustimmung zum sich offenbarenden Gott fehlt. Darin liegt einer der Gründe für die Tendenz, die Unterschiede zwischen dem Christentum und den anderen Religionen einzuebnen, ja manchmal aufzuheben.«³³

Christliche Theologen in Asien reagierten mit Enttäuschung auf die Erklärung der Glaubenskongregation und versuchten nachzuweisen, dass die von ihnen angeblich vertretenen relativistischen Tendenzen, von ihnen niemals geäußert oder verteidigt worden seien. Zugleich lehnten sie die von der Kongregation getroffene Unterscheidung ab zwischen einem »theologischen Glauben«, der sich ausschließlich im Christentum findet und dem was »innere Überzeugung« genannt wird, da damit gesagt wird, dass in allen anderen Religionen

es letztlich nichts mehr als »religiöse Erfahrung« gibt, d. h. rein menschliches Bemühen, sich dem letzten Geheimnis zu öffnen, ohne aber von dort eine Antwort zu erhalten. Asiatische Theologen argumentierten, dass diese negative Sicht auf alle anderen Religionen im Widerspruch zu Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und Äußerungen der Päpste stehe, allen voran von Johannes Paul II., die klar festgestellt hätten, dass der Heilige Geist über den Bereich der Kirche hinaus wirke, sich in der Schöpfung geoffenbart habe und sich auch in den anderen Religionen manifestiere. Die religiösen Lehren und Riten der anderen als rein kulturelle, im strengen Sinn nichtreligiöse Ausdrucksformen zu erklären, die nur das menschliche Verlangen ausdrücken, mit der transzendenten Wirklichkeit in einen Kontakt zu treten, sei einfach nicht haltbar.³⁴

5 Das Problem der Mission im Kontext Indiens

Die Thematik der Mission in den asiatischen Ortskirchen lässt sich nur unscharf behandeln, wenn man nicht differenziert auf die Besonderheiten der jeweiligen Kontexte eingeht. Als passendes Beispiel dient Indien, wo das Problem von »Mission« und »Bekehrung« in den letzten Jahren wegen des wachsenden Einflusses hinduistischer radikaler Gruppierungen immer brisanter geworden ist. Die Indische Union wurde von den Gründervätern als ein Staat gegründet, in dem Politik und Religion durch das Prinzip der Säkularität (secularism) getrennt sein sollten. Die am 26. Januar 1950 in Kraft getretene Verfassung garantiert allen indischen Bürgern Religionsfreiheit und Gleichheit vor dem Gesetz. Artikel 25 stellt fest, dass die Religionsfreiheit, auch das Recht auf die Verbreitung der jeweils eigenen Religion beinhalte. Ebenfalls im Jahr 1950 hat das Oberste Gericht des Landes ausdrücklich das Recht ausländischer christlicher Missionare, missionarische Tätigkeiten auszuüben, bekräftigt. Das Buch von K. M. Panikkar, des früheren indischen Botschafters in China, *Asia and Western Dominance*³⁵ hat zu einer bis heute andauernden Diskussion um die Berechtigung christlicher Mission in einem unabhängigen Indien geführt. Für K. M. Panikkar besteht die christliche Mission allein darin, ein Instrument im Dienst der Sicherstellung der globalen Dominanz des Westens zu sein. Die restriktive Einreisepolitik der indischen Regierung für christliche Missionare aus dem Ausland hatte die Folge, dass eigentlich nur noch Fachleute für bestimmte Aufgaben Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis in Indien erhielten und die Zahl der ausländischen Missionare damit drastisch zurückging. Was zunächst als eine Beschränkung des christlichen Zeugnisses in Indien erschien, erwies sich aber bald als Ansporn für die indischen Christen, mehr eigenes kirchliches Personal auszubilden

34 Wenn es zutrifft, dass wie in der Erklärung »Dominus Jesus« festgehalten, die Riten anderer Religionen wegen des Fehlens »theologalen Glaubens« keinen eigentlich »religiösen« Charakter haben, dann sind sie nicht mehr als kultureller Ausdruck menschlicher Sehnsucht nach Transzendenz. Es war daher nur konsequent, dass der Präfekt der Glaubenskongregation nach seiner Wahl zum Papst den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog auflöste und ihn in den Päpstlichen Rat für die Kulturen integrierte. Erst nach dem Aufschrei nach seiner Rede in Regensburg über den Islam hat Benedikt XVI. diese Ent-

scheidung korrigiert und den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog wieder ins Leben gerufen.

35 Vgl. K. M. PANIKKAR, *Asia and Western Dominance*, New Delhi 1953.

36 Vgl. M. HERRMANN, Sind die indischen Altvölker Hindus?, in: *KM* 82 (1963) 148–152.

37 Vgl. J. SALDANHA, *Conversion and Indian Civil Law*, Bangalore 1981; ders., *Indiens Widerstand gegen das Christentum, Versuch einer Analyse*, in: *KM* 102 (1983) 121–125.

38 Der Bundesstaat Orissa war in den letzten Jahren zweimal der Schauplatz für blutige Verfolgungen von Christen, Straftaten, die bis heute juristisch nicht aufgearbeitet sind.

39 Vgl. L. WIEDENMANN, Länderbericht Indien, in: *KM* 88 (1969) 59–62.

40 Vgl. M. LEDERLE, Indien: Gesetze gegen Bekehrung verfassungswidrig, in: *KM* 92 (1973) 39–40.

41 Die Kongresspartei, die seit 2008 den Innenminister stellt, hat 2009 eine Reihe der Anti-Bekehrungs-Gesetze als nicht verfassungskonform erklärt. Vgl. *Church welcomes move to review anti-conversion laws*, *UCA-News*, July 2, 2009.

und selbständig zu werden. Inzwischen gibt es eigene indische Missionsgesellschaften, die ihrerseits im Ausland missionarisch tätig sind.

Die Auseinandersetzungen um die Legitimität christlicher Mission in Indien konzentrierten sich in den 1960er Jahren auf die christlichen Missionstätigkeiten unter den Angehörigen der Stammesbevölkerungen des Landes. 1960 wurde im indischen Parlament ein Gesetzesentwurf eingebracht, der die Angehörigen der Stammesbevölkerung vor den »proselytistischen Missionsversuchen christlicher Missionare« schützen sollte. Die Distriktbehörden wurden angewiesen, alle Bekehrungen zu registrieren und sicherzustellen, dass sie »freiwillig« erfolgten und nicht durch »materielle Anreize« bewirkt waren. Dieses »Anti-Bekehrungsgesetz« war Ausdruck der in Hindukreisen gängigen Überzeugung, dass alle Angehörigen der Stammesbevölkerung (*Adivasi*) als Hindus anzusehen seien. Bei ihrer Argumentation ignorierten sie die Tatsache, dass die Angehörigen der Stammesbevölkerung verschiedenen ethnischen Gruppen angehören, keine Kastenordnung kennen, ihre eigenen religiösen Traditionen und eigene Sprachen haben.³⁶

6 Das Problem der »Bekehrung« im indischen Kontext

Für Hindus ist der Begriff der »Bekehrung« ein negativ besetzter Begriff und wird immer mit dem Bestrebungen christlicher Missionare assoziiert, Hindus für den christlichen Glauben mit unfairen Mitteln und materiellen Zuwendungen zu gewinnen.³⁷ In den letzten Jahrzehnten haben hinduistische Politiker immer wieder versucht, in verschiedenen indischen Bundesstaaten »Anti-Bekehrungs-Gesetze« einzuführen. 1968 wurde im indischen Bundesstaat Orissa ein solches Gesetz verabschiedet, dass für die Bekehrungen, die durch Zwang oder durch materielle Versprechungen erfolgt waren, Geld- oder Gefängnisstrafen vorsieht.³⁸ In einigen anderen Bundesstaaten wurden in den letzten Jahren ähnliche Gesetze verabschiedet. So 1969 in Madhya Pradesh, 1970 in Rajasthan, 1972 in Gujarat, und 1978 in Arunachal Pradesh. Gegen diese Gesetze haben Katholiken beim Obersten Gericht Indiens Einspruch eingelegt, indem sie argumentierten, dass diese Gesetze die von der Verfassung garantierte Religionsfreiheit beeinträchtigten, die das Recht, die Religionszugehörigkeit frei zu wählen oder zu verändern, beinhalte.³⁹ Diese Eingaben hatten Erfolg, denn 1972 erklärte das Oberste Gericht das Anti-Bekehrungsgesetz von Orissa als verfassungswidrig, da den Bundesstaaten die Kompetenz fehle, solche Gesetze zu erlassen. Das Verbot, Bekehrung durch betrügerische Mittel zu erlangen, dagegen wurde beibehalten, da es der Sicherung der öffentlichen Ordnung diene.⁴⁰ In Tamil Nadu wurde im Oktober 2002 ein Anti-Bekehrungs-Gesetz verabschiedet, das ebenfalls durch betrügerische Mittel erzielte Bekehrungen verbietet. Zugleich wurde angeordnet, dass grundsätzlich alle Bekehrungen staatlicherseits registriert werden müssen. 2006 wurde in Himachal Pradesh ebenfalls ein Anti-Bekehrungs-Gesetz eingeführt. Aus Protest gegen dieses Gesetz bekehrten sich zahlreiche Hindus aus den unteren Kasten und der Kastenlosen zum Christentum bzw. zum Buddhismus.⁴¹

Als im November 1999 Papst Johannes Paul II. Indien besuchte, um in New Delhi das Postsynodale Dokument »Ecclesia in Asia« vorzustellen, das die Ergebnisse der Asien-synode (18. April-14. Mai 1998) enthielt, traf sein Besuch auf Misstrauen und Ablehnung in der indischen Presse. Der Protest hinduistischer Kreise richtete sich dagegen, dass der Papst indischen Boden allein für ein innerkirchliches asiatisches Treffen gebrauchte, wie die Anwesenheit von Delegationen aus den Mitgliedskirchen der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) belegte. Die Hindu-Gruppen waren besonders darüber ver-

ärger, dass der Papst trotzdem von der indischen Regierung als Gast des indischen Staates geehrt wurde. Als der Papst in seiner zentralen Botschaft in New Delhi seine Erwartung ausdrückte, dass im kommenden 21. Jahrhundert die Kirche in Asien »eine reiche Ernte für das Evangelium« einfahren werde, reagierten verschiedene Hindu-Gruppierungen, aber auch die säkulare Presse, mit Entrüstung und Wut. Aufgeregte Mitglieder des »Welt-Hindu-Rates« (VHP) sprachen von einer neuen Missionskampagne, welche den inneren Frieden Indiens erschüttern werde. Der bekannte Journalist und Politiker Arun Shourie reagierte mit der Veröffentlichung eines Buches *Harvesting Our Souls, Missionaries, their Designs, their Claims*⁴², in dem er die Unehrlichkeit der katholischen Kirche kritisierte, die im Zweiten Vatikanischen Konzil sich zum Dialog mit den Religionen verpflichtet habe, aber, wie die Ansprache des Papstes gezeigt habe, weiterhin an der alten Missionsstrategie der Bekehrung der Welt festhalte. Hier zeige sich deutlich, dass für die katholische Kirche die anderen Religionen keine Heilsbedeutung haben.

Die Ablehnung und der Protest gegen Bekehrungen seitens der Hindus ist nicht eigentlich motiviert durch eine Ablehnung der Person Jesu Christi oder seines Evangeliums. Schließlich wird Jesus Christus von vielen Hindus hoch verehrt. Es sind mehr die Auswirkungen einer Bekehrung eines Hindus zum Christentum auf dem Gebiet des sozialen Zusammenleben und der zivilen Gesetze, da viele gesetzlichen Regelungen, wie Heirat, Erbrecht und Kastenzugehörigkeit, an die Religionszugehörigkeit und die Bestimmungen der jeweiligen Religion gebunden sind. Eine Bekehrung zum Christentum wird daher von Hindus als Verrat an ihren Traditionen gesehen, der mit dem Verlust der mit dem Hindusein verbundenen Vorrechte bestraft werden muss. Bisher haben alle Versuche seitens christlicher Gruppen nicht bewirken können, dass Kastenlose, die vom Hinduismus zum Christentum sich bekehren, die ihnen wegen ihres zivilen Status eigentlich zustehenden Vorrechte, wie Berücksichtigung bei Anstellungen im öffentlichen Dienst etc., nicht abgesprochen werden. Indische Gerichte verweigern diesen Konvertiten zum Christentum diese Rechte mit der Argumentation, dass diese durch die Bekehrung zum Christentum einen höheren gesellschaftlichen Status erlangten, weil sie Zugang zu christlichen Schulen und andere materielle Vorteile erhielten. Eine andere Folge dieser Diskriminierung von Konvertiten ist, dass es eine statistisch schwer zu bestimmende Zahl von Personen aus der Gruppe der Kastenlosen gibt, die sich als Christen verstehen, aber ihre Zugehörigkeit zum Christentum vor den Behörden verheimlichen, um ihre Vorrechte nicht zu verlieren. Man muss daher davon ausgehen, dass die Zahl der Personen, die in Jesus Christus ihren Meister (sat-guru) und Erlöser sehen, um einiges größer ist als die Zahl der offiziell registrierten Christen⁴³.

42 A. SHOURIE, *Harvesting Our Souls, Missionaries, their Designs, their Claims*, New Delhi 2000.

43 Vgl. G. EVERS, Länderbericht »Indien«, in: KM 110 (1991) 173–177.

44 Vgl. Church not afraid to preach the Gospel, declares mission congress, UCA-News, Oct. 21, 2009.

45 So hat die Missionskampagne, die 1998 vom deutschstämmigen Pfr. Reinhard Bonnke in einer Reihe von indischen Städten durchgeführt wurde, die Gefühle der Hindus tief verletzt, weil dabei der »Endsieg

des Christentums« verkündet wurde, Ausdruck eines Triumphalismus, der die schlimmsten Vorurteile der Hindus gegenüber der christlichen Mission bestätigte.

46 1979 wurde von einer hinduistischen Druckerei ein Buch herausgebracht, das den Titel trug: »Christianity in India – a critical study«. Darin wird ein negatives Bild des Christentums gezeichnet. Auf der Vorderseite war ein großes Kreuz abgebildet, bei dem auf dem linken Arm »Krankenhäuser«, auf dem rechten »Leprosarien«, auf der Oberseite »Schulen« und auf der Unterseite »Waisenhäuser« geschrieben

war. In der Mitte des Kreuzes fanden sich die Symbole für »Dollar«, »Pfund« und »Deutsche Mark«. Die Karikatur sollte deutlich machen, wie das Christentum in Indien zu verstehen sei, nämlich als eine sozial und karitativ engagierte Organisation, die ihre Inspiration und ihr Herz in ihren aus dem Ausland bezogenen finanziellen Mitteln hat.

Der Blick auf die offizielle Religionsstatistik Indiens zeigt andererseits, dass die tatsächliche Zahl der Bekehrungen zum Christentum in Indien nicht so hoch ist, wie sie von hinduistischen fundamentalistischen Kreisen immer wieder behauptet wird. Schließlich hat der Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung in den letzten Jahren abgenommen und liegt unterhalb der natürlichen Geburtsrate der indischen Bevölkerung. Die bescheidene Zahl von Bekehrungen rekrutiert sich im wesentlichen aus den Reihen der Stammesbevölkerung und der Kastenlosen. Missionskampagnen, die darauf abzielen, bekennende Hindus zum Christentum zu bekehren, werden jedenfalls von katholischer Seite nicht geführt. Allerdings besteht die katholische Kirche in Indien darauf, dass sie ein in der indischen Verfassung garantiertes Recht hat, die Botschaft des Evangeliums frei zu verkünden. Dies haben die indischen Katholiken bei ihrem ersten Missionskongress, der im Oktober 2009 in Mumbai abgehalten wurde und an dem mehr als 1200 Delegierte aus den 160 Diözesen Indiens teilnahmen, deutlich und mit Nachdruck erklärt. Zugleich bekannten sie sich dazu, alle religiösen und kulturellen Traditionen zu achten und sich zum Dienst an den Armen verpflichtet zu fühlen, um zusammen mit den Angehörigen der anderen Religionen für Verbesserungen der Lebensbedingungen aller sich einzusetzen.⁴⁴

Es gibt allerdings evangelikale Gruppen, die mit aggressiven Missionskampagnen unter den Hindus Konvertiten zu machen versuchen. Dabei scheuen sie nicht davor zurück, hinduistische Glaubens- und Gebetsformen als Götzendienst zu brandmarken, womit sie den Zorn der Hindus hervorrufen. Diese Formen einer Mission, die eigentlich Proselytismus ist, diskreditiert alle Christen im Lande, da Hindus nicht bereit sind, Unterscheidungen zwischen diesen eher sektiererischen Gruppen und den katholischen und protestantischen Kirchen zu machen.⁴⁵

7 Das Image der katholischen Kirche in Indien heute

In den Augen der meisten Inder ist das Image der katholischen Kirche in Indien von den vielen Institutionen und Einrichtungen bestimmt, welche die Kirche im Land unterhält. Verglichen mit ihrem geringen Anteil von knapp 2% an der Gesamtbevölkerung ist der Anteil der katholischen Kirche an Schulen, Krankenhäuser, Sozialstationen und anderen Einrichtungen unverhältnismäßig hoch. Viele Inder stoßen sich daran, dass die wenigen indischen Katholiken diese Vielzahl an Einrichtungen nur deswegen haben aufbauen können, weil sie von ihren Schwesterkirchen aus dem Ausland große finanzielle Unterstützungen erhalten. Diese finanzielle Abhängigkeit von ausländischer Hilfe lässt viele Inder fragen, ob die Kirche in Indien wirklich »einheimisch« ist, oder immer noch als eine vom Ausland importierte Einrichtung anzusehen ist. Hindus aus den Reihen der spirituellen und asketischen Richtung der Sannyasi sprechen der katholischen Kirche wegen der Vielzahl ihrer Einrichtung den spirituellen Charakter einer Religion ab und sehen sie mehr als eine sozial tätige Organisation.⁴⁶ Aus den Reihen der radikalen Hindus ist in den letzten Jahren immer lauter kritisiert worden, dass die katholische Kirche ihre aus dem Ausland bezogenen Gelder als Mittel zur Bekehrung der Kastenlosen und der Stammesbevölkerung einsetze, um möglichst viele Menschen durch materielle Vorteile für das Christentum zu gewinnen.

Das Wachstum radikaler hinduistischer Organisationen hat die Lage der Christen in Indien verschlechtert. In der Vergangenheit waren die interreligiösen Konflikte auf die Auseinandersetzungen zwischen Hindus und den Muslimen beschränkt. Aber Ende der 1990er Jahre mehrten sich die Angriffe gegen christliche Personen und Einrichtungen überall dort, wo die Bharatiya Janata Party (BJP), der politische Arm der radikalen Hindu-

Gruppen, auf Landes- oder Bundesstaats-Ebene an die Macht kam. Nach den Informationen der indischen Menschenrechtsorganisation *United Christian Forum for Human Rights* lag die Zahl von Gewalttaten gegen Christen in der Periode zwischen 1964-1996 bei gerade mal 39 Fällen. Dagegen lag die Zahl allein für das Jahr 1997 schon bei 27 Fällen, um im Jahr 1998 auf nunmehr 120 Fälle anzuwachsen.⁴⁷ Die Gewalt gegen Christen konzentriert sich auf die Bundesstaaten im so genannten »Hindu-Gürtel« von Gujarat, Maharashtra, Bihar und Uttar Pradesh. 2008 kam es in es im Khandamal Distrikt im Bundesstaat Orissa zu großen antichristlichen Pogromen, bei denen 75 Christen ermordet, Häuser, Schulen, Sozialstationen und Kirchen verbrannt und über 60 000 Personen obdachlos wurden. Die rechtliche Aufarbeitung dieser Exzesse und die Bestrafung der Täter gingen nur schleppend vorwärts und wurden durch die Unwilligkeit der Richter behindert, gegen die oft politisch und wirtschaftlich einflussreichen Täter vorzugehen.⁴⁸

Um ihre Gewalt gegen Christen, aber auch gegen andere religiöse Minderheiten wie die Muslime, zu rechtfertigen, berufen sich die radikalen Hindus auf die so genannten »Hindutva-Ideologie«⁴⁹. Diese Ideologie geht auf V.D. Sawarkar zurück, der während der 1920er Jahre die grundlegenden Gedanken entwickelte, die dann später von M. S. Godwalkar weiter geführt wurden.⁵⁰ In vieler Hinsicht erinnert diese Ideologie an die faschistischen Ideen von Benito Mussolini in Italien und ebenso an die des deutschen Nationalsozialismus. Denn der zentrale Gedanke der Hindutva-Ideologie besteht darin, die Herrschaft einer ethnischen (rassischen) Gruppe über alle anderen zu postulieren. Nach den Ideen der Verteidiger der Hindutva-Ideologie soll die Tradition des Hinduismus die in Indien dominierende Kultur sein, weil nur sie die kulturelle und ethnische Identität des Landes sichern kann. Die Verfechter dieser Ideologie sehen ihre Aufgabe darin, die religiös pluralistische und säkulare Indische Union in ein »Hindu-Rashtra«, d.h. eine rein hinduistische Gesellschaft zu verwandeln, in der die Ideologie: »Eine Rasse, Eine Kultur und Eine Nation« ausschließlich Geltung haben soll. Jede Person, die Indien ihre Heimat nennen will, würde nach dieser Ideologie dies nur rechtmäßig tun können, wenn sie sich der hinduistischen Gemeinschaft anschließt. Christen und Muslime werden aufgefordert, sich auf ihre »wahre Identität und ihr wahres Erbe« zu besinnen und zum Hinduismus »zurückkehren«, der ihre »wahre Heimat« war und immer noch ist. Indische Buddhisten und Jains können sich dagegen über das Zugeständnis freuen, dass ihre besonderen und vom Hinduismus in manchen Punkten abweichenden Lehren, doch eine so große Nähe zur hinduistischen Tradition bewahrt haben, dass sie weiterhin als »indisch« angesehen werden können. Aber für alle anderen gilt, dass sie in Indien nur als genuine Inder angesehen werden können, wenn sie den Hinduismus als ihre spirituelle und religiöse Heimat annehmen.

⁴⁷ Vgl. S. M. MICHAEL, Was ist indische Kultur?, Hintergründe zur Gewalt gegen Christen, in: *KM* 120 (2001) 20-24, 20; DERS., Wem gehört Indien? Hintergründe der Gewalt gegen Christen in Orissa, in: *Forum Weltkirche* 2 (2009) 7-12.

⁴⁸ Vgl. G. EVERS, Welle der Gewalt. Indiens Christen im Visier radikaler Hindus, in: *HK* 62 (2008) 11, 551-557.

⁴⁹ Vgl. E. HELLMAN, *Political Hinduism, The Challenge of Visva Hindu Parishad*, Uppsala 1993.

⁵⁰ Vgl. M. S. GOLWALKAR, *We or Our Nationhood Defined*, Nagpur 1947.

8 Schlussfolgerung

Dieser Beitrag hatte zum Ziel, die Problematik von Mission, Missionstheologie und der Theologie der Religionen im Kontext der asiatischen Kirchen zu untersuchen. Es hat sich gezeigt, dass die grundlegende Neuorientierung der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Hinblick auf die bleibende Missionsverpflichtung und die Bereitschaft, mit den anderen Religionen in einen Dialog einzutreten, in den asiatischen Kirchen konstruktiv weitergedacht worden ist. Es ist für die Zukunft wichtig, dass die Theologen in den asiatischen Minderheitenkirchen, aus ihrer Situation so eng mit der religiösen Vielfalt Asiens konfrontiert zu sein, sie antreibt, weitere Anstrengungen zu machen, in dieser Fragestellung Antworten zu finden, die nicht nur für die asiatischen Ortskirchen, sondern für die gesamte Kirche fruchtbar sind.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag hat zum Ziel, die Problematik von Mission, Missionstheologie und der Theologie der Religionen im Kontext der asiatischen Kirchen zu untersuchen. Es hat sich gezeigt, dass die grundlegende Neuorientierung der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Hinblick auf die bleibende Missionsverpflichtung und die Bereitschaft, mit den anderen Religionen in einen Dialog einzutreten, in den asiatischen Kirchen konstruktiv weitergedacht worden ist.

Abstract

The aim of this contribution is to examine the issues of mission, theology of mission, and theology of religions in the context of the Asian churches. It has become apparent that the fundamental reorientation of the church since the Second Vatican Council with respect to its abiding missionary obligation and its willingness to enter into dialogue with the other religions has been constructively advanced in the Asian churches.