

CONCILIUM

22. Jahrgang 1986

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Gregory Baum, Montréal. Willem Beuken, Nimwegen. Leonardo Boff, Petrópolis. Antoine van den Boogaard, Nimwegen. Paul Brand, Ankeveen. Anne Carr, Chicago. Marie-Dominique Chenu, Paris. John Coleman, Berkeley. Mary Collins, Wake Forest. Yves Congar, Paris. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Casiano Floristán, Madrid. Sean Freyne, Dublin. Claude Geffré, Paris. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez, Lima. Bas van Iersel, Nimwegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Hans Küng, Tübingen. Nicholas Lash, Cambridge. Norbert Mette, Münster. Johannes Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Alphonse Ngindu Mushete, Kinshasa. Aloysius Pieris, Gonawala-Kelaniya. Jacques Pohier, Paris. David Power, Washington. James Provost, Washington. Karl Rahner†. Giuseppe Ruggieri, Catania. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. David Tracy, Chicago. Knut Walf, Nimwegen. Anton Weiler, Nimwegen. Christos Yannaras, Athen.

REDAKTIONSKOMITEE

Hans Küng, Tübingen / Jürgen Moltmann, Tübingen (Ökumenik). Christian Duquoc, Lyon / Casiano Floristán, Madrid (Spiritualität). Knut Walf, Nimwegen / James Provost, Washington (Kirchenordnung). Norbert Greinacher, Tübingen / Norbert Mette, Münster (Praktische Theologie). Leonardo Boff, Petrópolis / Virgil Elizondo, San Antonio (Theologie der Dritten Welt).

GENERALSEKRETARIAT

Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande.

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEUTSCHE FASSUNG

Ansgar Ahlbrecht, Saarbrücken

THEMEN UND VORWORTE

Heft 1: Christentum zwischen den Weltreligionen
Küng Hans / Moltmann Jürgen, Vorwort 1

Heft 2: Vergebung in einer unversöhnten Welt
Floristán Casiano / Duquoc Christian, Vorwort 82–82

Heft 3: Kirchliches Recht – kirchliche Wirklichkeit
Provost James / Walf Knut, Vorwort 159–165

Heft 4: Volksreligiosität
Greinacher Norbert / Mette Norbert, Vorwort 241–242

Heft 5: Option für die Armen – Herausforderung an die Reichen
Boff Leonardo / Elizondo Virgil, Theologie aus der Sicht der Armen 325–327

Heft 6: Synode 1985 – eine Auswertung
Alberigo Giuseppe / Provost James, Vorwort 409–411

(Die Autorenkurzbiographien finden sich jeweils auf der letzten Seite der Beiträge)

Alberigo Giuseppe, Neue Formen des Gleichgewichts in der Kirche über die Synode hinaus (6) 499–506
 Alfaro Juan, Gott schützt und befreit die Armen (5) 343–348

Bernhard Jean, das neue Eherecht (3) 192–197
 Borobio Dionisio, Die sakramentale Verzeihung der Sünde (2) 145–158
 von Brück Michael, Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Hindus – dargestellt am Beispiel Indien (1) 33–36
 Bwana Steven, Die Auswirkungen des neuen Kirchenrechts in Afrika (3) 230–234

Casalis Georges, Für Menschen – unmöglich! (5) 349–356
 Ching Julia, Die Herausforderung der chinesischen Religion (Taoismus) (1) 54–58
 Clévenot, Michel, «Gottes Reich auf Erden»? Jesuitenreduktionen in Paraguay (5) 370–374
 Corecco, Eugenio, Ekklesiologische Grundlagen des Codex Iuris Canonici (3) 166–172
 Couch Richard, Die Kirchen in den entwickelten Ländern und die Bevölkerung der Dritten Welt (5) 403–407

Dammert Bellido José, Der neue Kodex in einer Andendiözese (3) 235–239
 Delumeau Jean, Offizielle Religion und Volksreligion in Frankreich zur Zeit der Reformation und der Gegenreformation (4) 248–253
 Dulles Avery, Die katholische Ekklesiologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (6) 412–419
 Duquoc Christian, Die Vergebung Gottes (2) 104–110
 Durán Calid, Christlich-muslimische Zusammenarbeit. Beispiele von Spanien bis Afghanistan (1) 18–21
 Dussel Enrique, Volksreligiosität als Unterdrückung und als Befreiung. Hypothesen zu ihrer Geschichte und Gegenwart in Lateinamerika (4) 292–300
 Ders., Die Gezeiten des Evangeliums. Wenn die evangelisierten Armen zu Evangelisatoren werden (5) 382–388

Elizondo Virgil, Ich vergebe, vergesse aber nicht (2) 127–134
 Ders., Die Volksreligion als Stütze der Identität. Eine auf der Erfahrung mexikanischer Amerikaner in den USA beruhende pastoralpsychologische Fallstudie (4) 264–269

Faris John, Ein Blick auf den neuen lateinischen Kirchenrechtskodex von seiten katholischer Ostkirchen (3) 223–227
 Fernandes Walter, Eine Herausforderung für die katholische Erziehung (5) 398–402
 Flood David, Evangelische Armut und die Armen (5) 364–369

Gaillot Jacques, Die Option für die Armen (6) 491–494
 Gentiloni Filippo / Ramos Regidor José, Die politische Dimension der Vergebung. Eine Erfahrung, die neuerdings in Italien gemacht wurde (2) 96–103

Gerosa Libero, Strafrecht und kirchliche Wirklichkeit. Die Anwendbarkeit der vom neuen Kodex vorgesehenen Strafen (3) 198–204
 Gogolok Osmar Erwin, Pastorale Aspekte der Religion Brasiliens (4) 306–310
 Greinacher Norbert, Theologie der Befreiung in der «Ersten Welt»? (5) 375–381

Henau Ernest, Volksreligiosität und christlicher Glaube (4) 286–292
 Hill Richard, Das Ordensleben und der neue Kodex (3) 217–222
 Huels John, Das Pfarreileben und der neue Kodex (3) 205–210
 Huizing Peter, Zentrales Rechtssystem und autonome Kirchen (3) 179–184
 Ders., Subsidiarität (6) 486–490

Johns Antony, Der Islam als Herausforderung für das Christentum (1) 12–17
 Judd Stephen, Herbeiführung einer lebendigen Synthese. Volksreligion und Evangelisierung in Peru (4) 311–317

Kamplinger Rainer, «Haben wir dann nicht aus der Erde einen Himmel gemacht?» Arm und Reich in der Alten Kirche (5) 357–363

Kavanaugh John, Die Welt des Reichtums und die Götter des Reichtums (5) 337–342

Kerkhofs Jan, Die Mitglieder der Synode (6) 440–443
 Knitter Paul, Katholische Religionstheologie am Scheideweg (1) 63–69

Komonchak Joseph, Die theologische Diskussion (6) 444–451

Küng Hans, Der Streit um den Religionsbegriff (1) 2–4
 Ders., Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen (1) 76–80

Liu Shu-hsien, Das Christentum in der Sicht der chinesischen Religion (1) 49–54

Lorscheider Aloísio, Die Außerordentliche Synode im Licht des Zweiten Vatikanums (6) 461–464

Maldonado Luis, Volksreligiosität. Dimensionen, Ebenen, Typen (4) 243–248

Marthaler Berard, Die Synode und der Katechismus (6) 469–473

McDonough Elizabeth, Die Frauen und das neue Kirchenrecht (3) 210–216

Melloni Alberto, Die Nachkonzilszeit und die Bischofskonferenzen: die Antworten auf die Umfrage (6) 420–427

Morrissey Francis, Ist der neue Kodex ein Gewinn für das Recht der katholischen Kirche? (3) 185–191

Mukerji Bithika, Die Rolle des Christentums im hinduistischen Denken (1) 22–26

Muñoz Ronaldo, Die Ekklesiologie der «Internationalen Theologenkommission» und das Volk Gottes in Lateinamerika (6) 435–439

Nasr Seyyed Hossein, Die islamische Sicht des Christentums (1) 5–11

Parker Cristián, Volksreligion und Protest gegen die Unterdrückung. Das Beispiel Chile (4) 259–264

- Peters Jan, Die Funktion der Vergebung in sozialen Beziehungen (2) 83–88
- Phongphit Seri, Die Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten – dargestellt am Beispiel Thailand (1) 45–48
- Pieris Aloysius, Der Buddhismus als eine Herausforderung für die Christen (1) 40–44
- Piowowski Władisław, Garant nationaler Identität: Der polnische Katholizismus (4) 254–258
- Pottmeyer Hermann, Die Kirche als Mysterium und als Institution (6) 474–480
- Potz Richard, Rechtsbegriff und Rechtsfortbildung nach dem CIC 1983 (3) 173–178
- Provost James, Die Reform der Römischen Kurie (6) 428–434
- Radford Ruether Rosemary, Frauenkirche. Neuentstehende feministische liturgische Gemeinschaften (4) 275–280
- Rayan Samuel, Der Einbruch der Armen – Herausforderung für die Theologie (5) 389–397
- Rouner Leroy, Die Religionstheologie in der jüngeren protestantischen Theologie (1) 69–75
- Rubio Miguel, Die christliche Tugend der Vergebung (2) 135–144
- Ruggieri Giuseppe, Der Volksglaube zwischen kirchlicher Strategie und religiösem Bedürfnis (4) 301–306
- Ders., Offene Probleme: Die Beziehungen zwischen Kirche und Welt (6) 495–499
- de Santa Ana Julio, Quellen des heutigen Reichtums der Reichen (5) 328–337
- Semporé Sidbe, Afrikanische Volksreligion. Ein typischer Fall: Bénin (4) 270–275
- Soares-Prabhu George, «Wie auch wir vergeben»: Zwischenmenschliche Vergebung in der Lehre Jesu (2) 120–126
- Sobrinho Jon, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung (2) 111–119
- Sivarakta Sulak, Das Christentum in der Sicht des Buddhismus (1) 37–39
- Stein Albert, Das Echo auf den neuen CIC in den Kirchen der deutschsprachigen Reformation (3) 227–230
- Studzinski Raymond, Erinnere dich und vergib: die psychologische Dimension der Vergebung (2) 89–96
- Süss Paulo, Die schöpferische und normative Rolle der Volksreligiosität in der Kirche (4) 317–324
- Teissier Henri, Die Bischofskonferenzen und ihre Funktion in der Kirche (6) 481–486
- Tillard Jean-Marie, Der Schlußbericht der Bischofssynode (6) 452–460
- Verghese Mar Gregorios Paulos, Die Herausforderung des Hinduismus. Was kann das Christentum von ihm lernen? (1) 27–32
- Vorländer Hermann, Aspekte von Volksreligiosität im Alten Testament (4) 281–285
- Wang Hsien-Chih, Die Koexistenz zwischen Christen und Nichtchristen auf Taiwan (1) 59–62
- Zoghby Elias, Der Universale Katechismus. Ein Projekt der Außerordentlichen Bischofssynode – betrachtet aus kulturellem und pastoralem Blickwinkel (6) 465–469
- Advaita-Tradition (1) 30
- Armutsbewegung, mittelalterliche (5) 364
- Ashrams, christliche (1) 35
- Befreiungstheologie der Religionen (1) 7
- Bhakti-Tradition (1) 29
- Bischofskollegium (3) 181
- Bischofskonferenzen
- im CIC (3) 190
 - ihre Lehrautorität (6) 484
 - Organe der Kollegialität (6) 483
- Bräuche in der Religion (4) 290
- Buddhismus als Gnosis (1) 41
- Bußpraxis: ihr Verfall in der heutigen Kirche (2) 145
- Christus
- in Gemeinsamkeit mit anderen Religionen (1) 65
 - in anderen Religionen (1) 63
 - über anderen Religionen stehend (1) 64
- Dämonenglaube in Volksreligiosität des AT (4) 282
- Dependenztheorie (5) 378
- Dogmenlosigkeit des Hinduismus (1) 25
- Eherecht
- kirchliches: Problem für afrikanische Christen (3) 231
 - zwischenkirchliches im CIC (3) 225
- Ekklesiologie
- der communio (3), 169, 174, 176
 - erneuerte (3) 186
 - monolithische (6) 504
 - und Rechtspositivismus (3) 174
 - der societas (3) 166, 174
- Entwicklungshilfe, kritisch gesehen (5) 378
- Ethik, muslimische (1) 16
- Eurozentrik in der Kirche (6) 502
- Exklusivismus gegenüber anderen Religionen (1) 70
- Exodus: sein zentraler Stellenwert (5) 344
- Feindesliebe (2) 139
- Franziskanische Bewegung
- und Armut (5) 365
 - und die Pönitenten (5) 367
- Frauen im CIC 1983 (3) 189, 210
- Gebet im Islam (1) 14
- Gesellschaftsveränderung und Vergebung (2) 140
- Gewohnheitsrecht im CIC 1983 (3) 177
- Gott im Buddhismus (1) 37
- Gotteserfahrung in der Natur im AT (4) 283
- Gottesfriede im Mittelalter (2) 83
- Grundrechte im kirchlichen Recht (3) 177, 187
- Hedonismus in den USA (5) 339
- Hermeneutik der Befreiung (5) 343
- Hierarchie, kirchliche (6) 438
- Hinduismus: dogmenlos (1) 25, 29

² Das Sachverzeichnis erfaßt vornehmlich solche Stichworte, die nicht schon aus dem Verzeichnis der Titel der Beiträge zu erschließen sind.

Iman = Herzenshingabe im Islam (1) 13
 «Inclusive-Language-Lectioary» (4) 276
 Inkulturation (4) 243, 311, 316
 – der Kirche in der Dritten Welt (6) 448, 498, 503
 Ishan = Rechtschaffenheit im Islam (1) 14
 Islam
 – und christliche Moral (1) 7
 – und Trinitätslehre (1) 6

Jesus Christus
 – als «Schutzheld» in Bénin (4) 271

Kapitalismuskritik (5) 377, 390
 Kirche
 – als Geheimnis (6) 445, 474, 476
 – als Gemeinschaft (6) 446, 457, 474, 479
 – als Gemeinschaft von Ortskirchen (3) 179, 223
 – als göttliche Institution (6) 436
 – und Reich Gottes (6) 413
 – als «Sakrament» (6) 435
 – als Volk Gottes (6) 445, 454
 Kirchenmodelle (6) 412
 Kollegialität (6) 448
 – und Primat (6) 415
 Konfuzianismus und Christentum (1) 50
 Konsumismus (5) 377
 – in den USA (5) 338
 Kreuzestheologie (6) 496

«Laien» im CIC 1983 (3) 183, 189, 212, 236
 Lebensstil, neuer (5) 377
 Lehramt und Dissens (6) 416

Magisches in der Volksreligiosität (4) 245, 249
 Mantra im Hinduismus (1) 25
 Mitleiden: buddhistischer Zugang zum Christentum (1) 39

Nationalismus in den USA (5) 340
 Neokolonialismus (5) 376
 Neuer Lebensstil (5) 377
 Nordatlantische Hegemonie in der Kirche (6) 501

Ökologische Gemeinschaft von Kosmos und Mensch im
 Buddhismus (1) 42
 Ortskirchen: konstitutiv für Universalkirche (3) 179

Pfarrgemeinderäte im CIC (3) 205
 Pluralistische Wertung anderer Religionen (1) 71

Polnische Volksreligiosität
 – Fideismus ohne intellektuelle Basis (4) 255
 – Marianische Spiritualität (4) 255
 – Ritualismus (4) 255
 Priester im CIC (3) 182
 Primat und Kollegialität (6) 415

Ramadan-Fasten (1) 14
 Religion und Brauchtum (4) 290
 – und Glaube
 – nach Karl Barth (4) 287
 – nach Dietrich Bonhoeffer (4) 287
 – als positives Element christlichen Glaubens (4) 288
 – als symbolischer Protest (4) 263, 266
 – als Resignation (4) 259
 Remonstrationsrecht und CIC 1983 (3) 177
 Rezeptionsbedürftigkeit kirchlicher Gesetze (3) 176
 Riten und Religion (4) 290

Sakrales und Profanes (4) 289
 «Säulen des Islams» (1) 14

Toleranz, buddhistische (1) 37
 «treuga Dei» (2) 83

Vedische Tradition (1) 29
 Vergebung
 – als christliche Besonderheit (2) 135
 – ekklesiologische Vermittlung (2) 142, 153
 – Hindernisse und Probleme (2) 94
 – ihre politische Dimension (2) 124
 – einer sündigen Wirklichkeit (2) 112
 Vergebungsfähigkeit (2) 89
 Volk Gottes im CIC 1983 (3) 175
 Volkskatholizismus in Spanien (4) 318
 Volksreligiosität
 – Hauptmerkmale (4) 245
 – und Massenpastoral (4) 243
 – populistisch mißverstanden (4) 319
 – mit Religiosität überhaupt identisch (4) 287
 – ihre soziologischen Formen (4) 246

Wallfahrt in der Volksreligiosität (4), 308, 322
 «Weg»: zentrales Thema chinesischer Philosophie (1) 50
 Wirtschaftsordnung, internationale
 – als Quelle von Ungerechtigkeit (5) 333, 379
 Wirtschaftswachstum und Unterdrückung (5) 329
 Women Church Movement (4) 277
 Women's Ordination Conference (4) 277

Michael von Brück

Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Hindus – dargestellt am Beispiel Indien

1. Indisches Christentum und sozio-ökonomische Strukturen

Täglich arbeiten Christen und Hindus millionenfach in wirtschaftlichen und anderen Bereichen der indischen Gesellschaft zusammen. Eine bewußte Kooperation zwischen den Religionen um gemeinsamer Anliegen und Ziele willen ist selten. Hindus und Christen sind ungleiche Partner, und zwar soziologisch, demographisch wie auch im kulturell-spirituellen Selbstverständnis. Während etwa 83 % der Bevölkerung Indiens als Hindus gelten, bekennen sich nur 2,6 % zum Christentum. Diese geringe Zahl der Christen konzentriert sich in bestimmten Gegenden, so vor allem den Staaten im Nordosten (Nagaland, Mizoram, Meghalaya), Kerala und dem Kanyakumari-Distrikt Tamil Nadus. Die Christen sind zu ca. 80 % aus unteren Kasten, Kastenlosen oder ehemaligen Stammesgruppen hervorgegangen, sind also ganz unabhängig von ihrer Religion kaum Gesprächspartner für die oberen und kulturtragenden Kasten der Hindus. Es kommt hinzu, daß das *Christentum als Fremdkörper*, der von kolonialen Mächten künstlich nach Indien eingeführt wurde, erlebt wird, so daß mit dem nach der Unabhängigkeit aufblühenden Nationalismus den Christen die Beweislast zufiel, sich als loyale Bürger zu erweisen. All dies sind Faktoren, die dazu geführt haben, daß die Christen weitgehend vom Hauptstrom der Gesellschaft isoliert sind. Nicht selten haben sie Identitätsprobleme.

Allein die *Syrisch-Orthodoxen Christen*, die sich auf den Apostel Thomas zurückführen, mit Sicherheit aber seit dem 4. Jh. n. Chr. in Indien, und hier vor allem an der Malabarküste, ansässig sind, verfügen über eine eigenständige indische Tradition. Sie formen eine eigene Kaste, die allgemein anerkannt wird und relativ hochste-

hend ist. Zwischen ihnen und den Hindus in Kerala gibt es freundschaftliche Beziehungen, weil die Orthodoxen weder missionieren noch die hinduistische Kastenmoral in Frage stellen. Sie sind durch ihre wechselvolle Geschichte und den jahrhundertelangen Versuch der römisch-katholischen Missionare, sie unter päpstliche Jurisdiktion zu bringen, untereinander so gespalten, daß Hindu-Gruppen gelegentlich schlichtend eingreifen.

Die römisch-katholische *Mission* seit dem 16. und die protestantischen Missionen seit dem 18. Jh. sind aufs engste mit der europäischen Kolonialgeschichte in Indien verknüpft. Die Konvertiten beugten sich nicht selten dem politischen oder wirtschaftlichen Druck der Eroberer. Sie erscheinen daher in den Augen traditioneller Hindus mehr oder weniger als Verräter. Das trifft im übrigen weitgehend auch auf die Muslime zu. Da den Christen Bildungsprivilegien eingeräumt wurden und fast alle höheren Schulen des Landes von Engländern aufgebaut und bis 1947 fest in ihrer Hand waren, hat das Christentum aber im Bildungssektor weit über seine bescheidene Prozentmarke hinaus gewirkt. Heute wird das meist positiv anerkannt, zumal die *christlichen Schulen* und Colleges – wie auch die *Hospitäler* – nach wie vor einen wichtigen Beitrag im säkularen Staat Indien leisten. Nach der Verfassung des unabhängigen Indien gilt das Land als säkular, d. h. es gibt keine Staatsreligion wie z. B. im benachbarten Königreich Nepal, in dem der Hinduismus zur Staatsreligion erklärt und Taufe unter Gefängnisstrafe gestellt wurde. Der indische Staat garantiert Religionsfreiheit, was das Recht, die jeweilige Religion zu bekennen, zu praktizieren und zu proklamieren, einschließt.

Die europäischen Missionen hatten vor allem unter den Gruppen Erfolg, die ohnehin nicht in das hinduistische Kastensystem eingegliedert waren, d. h. vor allem unter *Kastenlosen* und in den *Stammeskulturen*. Nicht selten konvertiert(en) solche Menschen keineswegs um materieller Vorteile willen, sondern um als Menschen anerkannt zu werden, d. h. um menschlicher Würde willen, die ihnen die Hindu-Gesellschaft jahrtausendlang versagt hat. Weil aber die *christlichen Kirchen das Kastensystem nicht überwinden konnten*, konvertieren diese Gruppen heute häufig zum Islam oder Buddhismus (Ambedkars Neo-Buddhisten). Die Konversion ist zur politischen Waffe von etwa 90 Millionen

Kastenlosen im Kampf um ihre gesellschaftliche Emanzipation geworden.

Der Hinduismus ist tolerant und schreibt keinerlei Glaubensbekenntnis vor. Hindu ist, wer einer Kaste angehört und die Regeln des Kastenverhaltens innerhalb und außerhalb der Kaste einhält. Wer konvertiert, will bewußt aus diesem System ausbrechen und bekommt den Zorn der Kaste zu spüren. Während radikale Gruppen (Dalit-Bewegung) zum Kastenkrieg aufrufen, versuchen die meisten Christen, abseits von den sozialen Kämpfen der hinduistischen Gesellschaft eine spezifische Identität zu finden. Weil die Regierung besondere Programme zur Förderung der registrierten unteren Kasten (Kastenlose und Stämme) unterhält (Reservierung von Ausbildungs- und Arbeitsplätzen), sind die Christen oft bis zur Zerreißprobe belastet: sie sind von diesen Maßnahmen ausgeschlossen, da sie ja offiziell außerhalb des Kastensystems stehen.

Interessant ist eine Entwicklung der letzten Jahrzehnte: Bestimmte Kasten gründen Vereinigungen (*sabha*), die alle Gleichkastigen ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit umfassen. Besonders in den mittleren Kastenrängen (Nadars in Tamil Nadu usw.) erstarken diese Gruppen, in denen Hindus und Christen derselben Kaste um ökonomischer und politischer Ziele willen, die sich aus der Modernisierung Indiens ergeben (gemeinsame Wahlplattformen), zusammenarbeiten: *Die Kastenloyalität ist stärker als die Religionszugehörigkeit* trotz der Jahrhunderte gegenläufiger Missionsgeschichte.

Will man Ansätze zur Zusammenarbeit zwischen Hindus und Christen aufspüren, richtig einschätzen und fördern, muß man dieses Hintergrundes eingedenk sein. Die Religionsfrage ist ganz besonders auch in Indien nicht zu trennen von sozio-ökonomischen Strukturen.

II. Zur Geschichte der Zusammenarbeit

Erste bewußte Versuche zur Zusammenarbeit gibt es seit dem portugiesischen Jesuiten-Missionar *Robert de Nobili* (1577–1656). Er kam im Jahre 1606 nach Indien und wirkte vor allem in der Gegend um Madurai. Früh erkannte er, daß es notwendig sei, die kulturbestimmenden Brahmanen für das Christentum zu gewinnen, wenn man die gesamte Bevölkerung dem Evangelium näherbringen wolle. Er wollte deshalb den Brahmanen ein Bruder werden, d. h. er wurde strikter

Vegetarier, trug statt der europäischen Hose den *dhobi*, imitierte unter unsäglichen Strapazen den Lebensstil der Wanderasketen (*sannyāsin*) und lernte vor allem Sanskrit und Tamil. In beiden Sprachen brachte er es zur Perfektion, so daß ihm die einheimischen Eliten höchste Anerkennung zollten. In der Anpassung an indische Lebensweise ging er so weit, das Kastensystem und sogar die Unberührbarkeit zu akzeptieren, was ihm unerbittliche Kritik von seiten der jesuitischen Mitbrüder eintrug. Finden wir bei de Nobili den ersten konsequenten Versuch der Inkulturation des Christlichen, so darf man sich nicht über die Motive täuschen: Es ging ihm darum, die Hindus zur katholischen Kirche zu bekehren. Von einem Geist der partnerschaftlichen Zusammenarbeit kann noch keine Rede sein. Bis heute haben das die Hindus nicht vergessen und stehen deshalb sehr häufig christlichen Versuchen, das Evangelium den Indern mittels indischer Philosophie, Kunst und Riten nahezubringen, skeptisch, wenn nicht mit offener Ablehnung, gegenüber. Man traut den Motiven nicht.

Ansatzpunkte zur Zusammenarbeit finden sich bei dem deutschen Lutheraner *Bartholomäus Ziegenbalg* (1683–1719). Er baute unter dänischem Schutz – praktisch aber auf seiten der Inder gegen die dänischen Militärbehörden – seine Mission in Tranquebar auf, sammelte die Schätze der Tamil-Literatur und schrieb 1712 das erste Tamil-Wörterbuch. Er ließ Tamil-Schulbücher für die Elementarschule drucken und legte damit den Grundstein für ein weitgreifendes Bildungswesen in Südindien. Freilich war auch hier das Ziel, die Schüler letztlich zur Konversion zu bewegen.

Die Bedeutung, die christliche Linguisten bei der Erforschung der einheimischen Sprachen hatten, kann nicht überschätzt werden. Die *Hindu-Renaissance* des 19. Jh. etwa wäre ohne das Wirken bedeutender Sanskritisten wie Max Müller nicht denkbar. Bis heute ist das nicht vergessen, und die gemeinsame Erforschung der Sanskrit- und anderer Literaturen bildet einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte zur Zusammenarbeit von Hindus und Christen, zumindest im kulturellen Bereich.

Diese Renaissance erreicht mit dem von *Raja Ram Mohan Roy* im Jahre 1830 gegründeten *Brahmo Samaj* einen Höhepunkt. Unter dem Eindruck der geistlichen Größe Jesu von Nazareth, den man in Indien schon immer als eine

unter vielen Verkörperungen der einen Gottheit verehren konnte, und durch den sozial-karitativen Impuls der christlichen Missionen wollte man den Hinduismus im Sinne eines am Vedānta und der Bergpredigt geschulten Monotheismus mit klarer humanistischer Zielsetzung erneuern. Pluralismus der Religionen, Friede zwischen ihnen und Kooperation wurden Inbegriffe einer aufgeklärten Hindu-Spiritualität, die auch die Auswüchse des Kastensystems zu überwinden suchte sowie die polytheistischen Tendenzen im Popularhinduismus ausrotten wollte. Der dritte Leiter des Brahmo Samaj, *Keshab Chancer Sen*, war besonders stark von der Bibel beeinflusst. Es kam zu einem inneren Austausch der Religionen, gelegentlich auch zur Kooperation zwischen dem Samaj und vielen einzelnen Missionaren, kaum aber zu einer breit angelegten Dialogphase zwischen dem offiziellen Christentum und den meist bengalischen Intellektuellen.

So gründete *Dayananda Sarasvati* 1875 den *Arya Samaj*, der eine Rückkehr zu den Veden und deutliche Abgrenzung vom Christentum propagierte. Man führte eigens einen Ritus zur Rekonversion zum Hinduismus ein. Diese Bewegung ist gelegentlich aggressiv geworden; sie ist Reaktion auf den Anspruch der christlichen Kirchen, allein die Wahrheit zu predigen.

In der Bewegung zwischen Hindus und Christen ragt die Gestalt *Ramakrishnas* (1836–1886) heraus, der bis heute durch die von *Vivekananda* 1897 gegründete Ramakrishna-Mission weltweit wirkt. Ramakrishna war in Zeiten tiefster Trance so vollkommen in die Gottheit versunken, daß er das jeweils meditierte Gottesbild (*murti*) vollkommen schaute. Er hatte auch eine Christusvision, die bestimmend für die Haltung vieler Hindus zum Christentum wurde: man sieht Jesus als Orientalen, einen der größten geistlichen Meister aller Zeiten, der zu Recht Gott genannt wird. Die Europäer hätten ihn fehlinterpretiert und zum Zeugen einer imperialistischen Missionsgeschichte mißbraucht. In den Worten Ramakrishnas: «Der Heiland ist der Gottesbote. Er ist wie der Vizekönig eines mächtigen Monarchen. Wenn es in einer entfernten Provinz Unruhen gibt, schickt der König seinen Vize, um sie beizulegen. So schickt auch Gott seinen Heiland, wenn immer irgendwo in der Welt die Religion niedergeht. Es ist immer ein und derselbe Heiland, der, einmal in den Ozean des Lebens gesprungen, an einer Stelle auftaucht und Krishna genannt wird, dann wieder untertaucht, um

an anderer Stelle als Christus wiederaufzutauchen.» Auch in ihrer praktischen Gestalt ist die Ramakrishna-Mission sehr von den christlichen Orden beeinflusst. Sie treibt das Bildungswesen voran und übt Werke der Barmherzigkeit.

III. Christliche Ashrams

Unter dem Stichwort «Dialog» ist während der letzten dreißig Jahre, vor allem aber nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und durch die entsprechenden Programme des Weltkirchenrates ein neuer Geist in das Miteinander von Hindus und Christen eingezogen. Es gibt seitdem mehr oder weniger regelmäßig offizielle theologische Gespräche auf dogmatischer Ebene, die interessantes Material zu Tage fördern, dem gegenseitigen Verständnis dienen und Vorurteile abbauen sollen. Nicht selten entarten derartige Treffen zu Monologen, die zu Selbstdarstellungen werden. Bestenfalls redet man zueinander, ist aber nicht immer geneigt, dem anderen wirklich zuzuhören. Deshalb stellte sich in den siebziger Jahren Enttäuschung ein, was die rückläufige Zahl der Dialoggruppen in den Städten (meist um einen dialogfreudigen Initiator christlichen Glaubens geschart, seltener – wie von der hinduistischen Divine Life Society im Shivananda-Ashram – systematisch gefördert) und auch der großen Dialogkonferenzen erklärt.

Der Dialog muß in der «Tiefe des Herzens», d. h. im gemeinsamen Gebet, in Meditation und Schweigen verankert sein. Dies wurde schon früh von wenigen indischen wie ausländischen Christen erkannt, die an die Lebenspraxis im indischen Ashram anknüpfen wollten. Der Ashram ist eine äußerlich wenig organisierte Lebensgemeinschaft von spirituellem Meister und seinen Schülern, die sich spontan um ihn scharen. Man lebt in materieller Anspruchslosigkeit und im Gebet. Wer kommt, ist Glied der Gemeinschaft, wer geht, bedarf dazu keiner Erlaubnis. Heute gibt es mehr als 40 christliche Ashrams, die Stätten der geistlichen Begegnung oder gemeinsamer Arbeit von Hindus und Christen sind. Zwei Beispiele: Der erste christliche Ashram (Christukula-Ashram) wurde von einem Inder und einem britischen Arzt 1921 in der Nähe von Tiruppattur in Südindien gegründet. Er wurde zur Stätte der Begegnung der Religionen und des gemeinsamen Dienstes am Kranken. Auch Gandhi hat ihn besucht. Einen ganz und gar in indischer Tradition stehenden kontemplativen

Ashram gründeten J. Monchanin (gest. 1957) und H. LeSaux (Swami Abhishiktananda, gest. 1973) in Shantivanam bei Tiruchirapalli (1950). Abhishiktananda ging 1968 als Einsiedler in die Himalayas, um ein Leben des Yoga und ungestörter Meditation zu führen, das ihn ins Zentrum der hinduistischen Erfahrung der Nicht-Dualität (*advaita*) führte. Viele hindu-christliche Gruppen haben sich um sein Erbe und Vermächtnis geschart. Heute ist der Ashram unter der Leitung des Benediktiners Bede Griffiths zu einem Zentrum der Dialogbewegung zwischen den Religionen, New Age und Kirche, Wissenschaft und Glaube geworden. Von hier gehen Impulse in alle Welt aus, weniger vielleicht in die unmittelbare dörfliche Umgebung. Denn auf dem indischen Dorf lebt man in der Kaste, die kaum (religiöse) Kontakte mit anderen Kasten pflegt. Da Kaste gleichzeitig Religion bedeutet, ist Dialog notwendigerweise Kooperation zwischen verschiedenen Kasten, was aus sozialpsychologischen wie politischen Gründen immer noch schwierig ist und deshalb weitgehend Sache der Intellektuellen, bestenfalls auch einiger Kontemplativer aus allen Traditionen, blieb.

IV. Soziale Aktionsgruppen

Darum gebührt größte Aufmerksamkeit den ca. 1200 *sozialen Aktionsgruppen*, die sich seit etwa 1960 spontan in ganz Indien gebildet haben. Sie werden vor allem von Jugendlichen getragen, die ihren Hintergrund in allen Religionen haben können und diesen Hintergrund oft emphatisch

ablehnen («jede der Religionen vergrößert das Elend») oder für den sozialen Befreiungskampf im Sinne einer interreligiösen Befreiungstheologie nutzbar machen wollen. Manchmal aber gründen solche Gruppen in gemeinsamem Gebet, das die üblichen Religionsschranken hinter sich läßt. Sie möchten ein neues Bewußtsein unter den Massen Indiens erwecken sowie die Menschen gewerkschaftlich oder kooperativ organisieren. Weil diese Gruppen aber sowohl von den Kirchen als auch vom Hindu-Establishment nicht selten des Marxismus verdächtigt werden, driften sie von den Hauptströmen der religiösen Traditionen ab. Einige wenige theologische Seminare treten in Dialog mit ihnen oder organisieren gar Konferenzen, auf denen solche Gruppen mit Vertretern der kontemplativen Führungselite des Hinduismus zusammentreffen können. Ob sich daraus eine fruchtbare Zusammenarbeit entwickelt, bleibt abzuwarten.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Zusammenarbeit zwischen Hindus und Christen ist für Indien lebenswichtig, obwohl die Schwierigkeiten oft noch unüberwindlich erscheinen. Auch politische Probleme (Tyagi-Gesetzesvorlage zum Einschränken der Konversion), das nicht unbegründete Mißtrauen der Hindus vor allem wegen der finanziellen Abhängigkeit der indischen Kirchen von ausländischen Missionsgesellschaften, die nach wie vor Konversions-Kreuzzüge (*crusades*) veranstalten lassen, sowie der Mangel an Kontinuität in der Dialogarbeit auf allen Ebenen erschweren die Zusammenarbeit zwischen Hindus und Christen beträchtlich.

MICHAEL VON BRÜCK

1949 geboren. Lutherischer Pastor in der DDR. Seit 5 Jahren Dozent am Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute in Madras/Indien sowie Research Scholar an der Universität Madras. Studien in indischer Philosophie (vor allem Advaita Vedānta und Mahayana-Buddhismus) und Yoga. Längere Studienaufenthalte (Zen) in Japan. Neben der akademischen Tätigkeit Meditations- und Yogakurse sowie interreligiöse Studienwochen in tibetischen Klöstern, hinduistischen Ashrams u. a. Ab Sommer 1985 Gastprofessur am Religionskundlichen Seminar der Universität Hamburg. Veröffentlichungen u. a.: Möglichkeiten und Grenzen einer

Theologie der Religionen (Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1979); Die vedāntische Erfahrung des Einen als Basis für Prinzipien der Ethik, in: ZMR 1983, 163–190; Trinitarian Theology: Hegelian vis-à-vis Advaitic, in: Journal of Dharma VIII,3, Bangalore 1983, 283 ff.; Sunyata in Madhyamika Philosophy and the Christian Concept of God, in: Jeevadharma Nov. 1983, 385–402; Advaita and Trinity, in: Indian Theol. Studies, Bangalore 1983/1; Tragweite und Dimension des Heilswirkens Christi, in: NZfSyTh 1984/2. Anschrift: Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, 94, Purasawalkam High Road, Kilpauk, Madras 600010, Indien.