

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 52 (1996)
Heft: 2

Artikel: Zwischen verfasster Kirche und Hinduismus : Anmerkungen zu einer indischen Ekklesiologie im Anschluss an eine Studienreise
Autor: Lienemann-Perrin, Christine
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878083>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Zwischen verfasster Kirche und Hinduismus

Anmerkungen zu einer indischen Ekklesiologie im Anschluss an eine Studienreise¹

In Indien ist der Hinduismus bis heute zugleich eine religiöse, eine gesellschaftliche und eine kulturelle Realität. Als *Religion* prägt er die Mehrheit der Bevölkerung; im *Kastenwesen* ist er – auch unabhängig von der Religionszugehörigkeit – in allen Gesellschaftsschichten gegenwärtig. Seine *kulturelle Dimension* zeigt sich unter anderem in der Art und Weise, wie die religiöse Vielfalt bewältigt wird. Trotz auflebender religiöser Konflikte kann die Überzeugung, dass die Unterschiede der Religion letztlich unwichtig seien, als gesamtgesellschaftlicher Grundkonsens gelten. Darin erweist sich die starke Integrationsfähigkeit des Hinduismus. Als übergreifende kulturelle Kraft gelingt es ihm, die religiösen Heterogenitäten in der indischen Gesellschaft auszugleichen.² Zurecht übt die indische Form des Religionsfriedens auf europäische BeobachterInnen eine Faszination aus; denn als «christlicher» Kontinent hat Europa während langer Zeit vor allem in den Kategorien von Eroberung, Christianisierung und Religionswechsel über andere Religionen gedacht. Im Horizont des Hinduismus können die Unterschiede der Religionen als verschiedene Manifestationen des Göttlichen aufgefasst werden – was etwas anderes ist als religiöse Toleranz und Anerkennung von Alterität. Christentum und Hinduismus – aber nicht nur sie! – haben auf unterschiedliche Weise Mühe damit, die Andersheit der anderen Religionen anzuerkennen und gelten zu lassen: Expansion und Inklusion sind zwei Versuche, die Alterität fremder Religionen zu überwinden.

Das inklusivistische Kraftfeld innerhalb der indischen Gesellschaft stellt die indische Christenheit, eine Minderheit von 2,43 Prozent, vor schwierige Fragen. Wie weit soll sie sich dem kulturellen Grundkonsens anpassen, und was steht dabei auf dem Spiel? Gibt sie das Bekenntnis des christlichen Glaubens preis, wenn auch sie die Religionen als Manifestationen des Göttlichen anerkennt? Verweigert sie den Inkulturationspro-

¹ Überarbeitete Fassung eines Beitrags, der 1996 unter dem Titel «Ekklesiologie im Grenzbereich von verfasster Kirche und Hinduismus» erscheint, in: Lienemann-Perrin/Weber.

² Neben den Hindus (83% der Gesamtbevölkerung) leben in Indien Muslime (11,35%); Sikhs, Buddhisten und Jains (zusammen 3,18%) sowie Christen (2,43%); vgl. Cambridge Encyclopedia, 45.

zess der Kirche, wenn sie am Bekenntnis und an einer Kirchenordnung mit klaren Kriterien für die Kirchenzugehörigkeit festhält? Fragen dieser Art deuten auf ein Dilemma hin, mit dem sowohl die einzelnen Christen und Christinnen als auch die Kirchen qua Organisationen konfrontiert sind.

Eine Indienreise von dreieinhalb Wochen nehme ich zum Anlass, um einige Gespräche und Beobachtungen festzuhalten, die für eine Ekklesio-logie im Grenzbereich von verfasster Kirche und Hinduismus³ aufschlussreich sind. Schon während der Reise und danach versuchte ich in Erfahrung zu bringen, wie die indische Christenheit mit den vielschichti-gen Anzeichen eines Christusglaubens in diesem Grenzbereich umgeht.

Madurai, das religiöse Zentrum des südindischen Hinduismus, war eine Station unserer Reise. Aus ganz Südindien und darüber hinaus strömen jede Woche Hunderte von Gläubigen nach Madurai und besuchen den berühmten Minakshi-Tempel. Minakshi ist eine der wichtigsten Verkörperungen der Muttergottheit im Hinduismus, die Frau des Hauptgottes Shiva. Dass viele Pilger während ihres Aufenthaltes in Madurai auch die Gelegenheit eines Kirchenbesuchs wahrnehmen, hat die Reisegruppe zufällig beobachten können. In der Nähe des Tempels befindet sich eine grosse römisch-katholische Kirche, die Maria geweiht ist. An jenem Samstag abend, als die Reisegruppe dort vorbeikam, war sie so überfüllt, dass die Menschen auch in den Gängen der Kirche, auf der Treppe und selbst noch auf der Strasse Platz nahmen, um am Gottesdienst teilzunehmen. Siebzig Prozent der Menschen, die jeden Samstag diesen Gottesdienst besuchen, sind nach Schätzung des zuständigen Priesters keine Christen. Hindus und Muslime kommen an diesen Ort, wenn im Innern der Kirche einer lebensgrossen Mariastatue in einem feierlichen Ritus ein neuer Sari umgelegt wird. Von der Stiftung eines Sari für Maria und vom Besuch der Messe soll eine starke Segenskraft ausgehen.

Viele Hindus, die sich in christlichen Kirchen unter den Segen Jesu oder der Muttergottes stellen, tun dies ohne den geringsten Gedanken an einen Treuebruch gegenüber der Gottheit, die sie im Hindutempel verehren. Aus der Sicht ihres Glaubens ist es durchaus möglich, Maria oder Christus als Herabkunft (*avatara*) des Göttlichen in ihren Glauben zu integrieren, ohne dabei den Boden des Hinduismus zu verlassen. Dem Grenzbereich zwischen verfasster Kirche und Hinduismus sind freilich auch InderInnen zuzurechnen, die das Nebeneinander der beiden Religionen als Konflikt erleben. Sie unterscheiden sich von Ersteren dadurch, dass sie sich in ihrem Innersten als Christen betrachten, aber ihren Glauben nach aussen verbergen, beispielsweise indem sie äusserlich das Leben

³ Andere in Indien vertretene Religionen bleiben unberücksichtigt.

eines Hindu führen. Ihnen gelingt es nicht, den christlichen und hinduistischen Glauben miteinander in Einklang zu bringen. Sie leben mit sich selbst in einem Widerspruch, den sie mitunter bis an ihr Lebensende in sich tragen.

Zu einer bewussten Begegnung mit solchen «anonymen» Christen ist es während unserer Reise nicht gekommen. Über sie habe ich erst nach der Reise in Gestalt einer empirischen Studie Näheres erfahren, welche der aus den USA stammende Theologe *Herbert E. Hofer* 1991 unter dem Titel *Churchless Christianity* vorgelegt hat.⁴ Von 1975 bis 1983 hat Hofer am Gurukul Lutheran Theological College in Madras als Dozent gewirkt und im Auftrag des Forschungsinstituts am College eine empirische Studie über die «Non-Baptised Believers in Christ» in Madras und den ländlichen Gegenden von Tamilnadu durchgeführt. Sein Interesse galt vor allem jenen Menschen im Grenzbereich von Kirche und Hinduismus, die zu Jesus als «ihrem einzigen Herrn und Erlöser» beten, ohne den Schritt zur Taufe und formalen Zugehörigkeit in einer verfassten Kirche zu vollziehen (1; 9).

Im Folgenden gehe ich der Frage nach, welche ekklesiologische Relevanz die von Hofer beschriebenen «Non-Baptised Believers in Christ» für die Verkündigung und die Sozialgestalt indischer Kirchen haben. Als Erstes werden Fallbeispiele und Ergebnisse aus der Studie referiert (1.). Danach versuche ich, einige Eindrücke unserer Reise unter die Leitfrage zu stellen, wie die ekklesiologische Herausforderung von verschiedenen Gesprächspartnern wahrgenommen wird und wie sie damit umgehen (2.). Abschliessend fasse ich das Ergebnis in zwei Punkten zusammen (3.).

1 «...Und ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind» (Joh 10,16)

Eine Studie über die «ungetauften Christusgläubigen» in Tamilnadu

– Unweit von Tirunelveli an der südlichen Spitze des indischen Subkontinents lebt in einem Hindudorf ein junger Mann, der seinen Lebensunterhalt als Trommler bei den Hindufesten verdient. «Äusserlich bin ich ein Hindu», sagt er, «aber in meinem Innern bin ich Christ.»

– In einem anderen Ort in der Nähe ist allen Leuten bekannt, dass eine christliche Familie im Dorf lebt, die sich hütet, in der Öffentlichkeit sichtbare Zeichen ihres Glaubens zu geben. Die Familie ist vom Hindutempel abhängig, weil sie ein Haus, das ihm gehört, bewohnt. «Wir sind in der fünften Generation christlich»,

⁴ Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

sagt der bald neunzigjährige Grossvater. «Nachdem im frühen 19. Jahrhundert einer unserer Vorfahren nach seiner Taufe zum Märtyrer geworden ist, hat sich in unserer Familie niemals mehr jemand taufen lassen.»

– In einem anderen Gebiet von Tamilnadu gibt es in einem Ort namens Sivakasi rund zweihundert Frauen aus höheren Kasten, die ihren christlichen Glauben mit den rituellen Pflichten einer Hindufamilie in Einklang zu bringen versuchen. Jede von ihnen muss selbst herausfinden, wie sie den Loyalitätskonflikt zwischen ehelichem Gehorsam, Pflichten bei religiösen Familienfesten und den Forderungen des Glaubens löst. In Frauengebetsskrieken treffen sie sich regelmässig, um miteinander das Leid ehelicher und familiärer Spannungen zu teilen und einander im Glauben zu stärken.

– Überall in Tamilnadu trifft man auf christliche Frauen, die sich gerne taufen lassen und einer Kirche anschliessen würden. Doch die Sorge um bestmögliche Heiratschancen für die heranwachsenden Kinder stehen diesem Schritt im Wege. Unverheirateten Töchtern wird dringend von der Taufe abgeraten. Ein Vater mehrerer Töchter, der selbst getauft ist, meint dazu: «Frauen haben in religiösen Angelegenheiten nicht dieselbe Freiheit wie Männer. Sie werden sich ihren Hindu-Männern unterordnen müssen.»

– Ein zum Christentum übergetretener hochkastiger Plantagenbesitzer hat für sich und seine Angehörigen ein eigenes stattliches Gebetshaus errichtet – direkt neben dem ärmlichen Versammlungsgebäude der christlichen Gemeinde, die zur Kirche von Südindien (Church of South India) gehört. Die vornehmen Leute wollen sich der Ortsgemeinde, die überwiegend aus Plantagenarbeitern besteht, nicht anschliessen. Allen ist diese Lösung recht: Die niedrigkastige Gemeinde möchte nicht vom Grossgrundbesitzer dominiert werden, und die vornehmen Frauen können im eigenen Gebetshaus unter sich bleiben und die Kastenvorschriften einhalten.

– Ein Geschäftsmann ist Christ geworden, möchte sich aber nicht taufen lassen, weil sich seiner Überzeugung nach die Erfordernisse des Geschäftslebens und der einfache Lebensstil, der zum Getauftsein und zur Mitgliedschaft in einer Kirche gehört, wechselseitig ausschliessen. Er unterstützt die Gemeinde finanziell, und vor einer Geschäftsreise bittet er regelmässig den Pfarrer, für ihn zu beten.

– Ein junger Christ möchte mit öffentlichen Geldern, auf die er als Kastenloser (scheduled castes) ein Anrecht hat, Rechtswissenschaft studieren und anschliessend als Jurist tätig werden. Er verheimlicht seinen Glauben, bis er das Berufsziel erreicht hat. Gottesdienste besucht er nie; stattdessen verrichtet er sonntags seine Gebete zuhause. Über einen Besuch des Pfarrers freut er sich – wenn es unauffällig geschieht.

Das sind einige der zahlreichen Lebensgeschichten, die in Hoefers Studie geschildert werden (1-64). In mehreren Landgemeinden über ganz Tamilnadu verstreut hat er Informationen über 250 <kirchenlose Christen> gesammelt, 84 davon hat er, gemeinsam mit den Orts Pfarrern, besucht und befragt. Die einen reagierten erfreut über seinen Besuch, weil sie dabei etwas von informeller Kirchenzugehörigkeit spüren konnten; andere rea-

gierten verärgert aus Angst, ihr religiöses Geheimnis könnte gelüftet werden. Statistischen Erhebungen zufolge leben allein in Madras schätzungsweise 200 000 kirchenlose Christen – wieviele auf dem Land leben, ist schwer zu sagen.

Wo steht, ekklesiologisch gesprochen, dieses kirchenlose Christentum? Mit einfachen Worten hat einer der interviewten Christen das Problem auf den Punkt gebracht: «Ich gehöre zu den anderen Schafen ausserhalb des Stalles» (41). Es ist eine Anspielung auf die Worte Jesu über den guten Hirten (Joh 10, 1-30). In Vers 15f. heisst es: «Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen und die Meinen kennen mich... Und ich habe (noch) andere Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind; auch sie muss ich führen, und sie werden auf meine Stimme hören, und es wird *eine* Herde, *ein* Hirt werden.» ChristInnen an der Schnittstelle von christlicher Kirche und nichtchristlicher Religion zählen sich selbst in der einen Hinsicht dazu: Sie beten zu Jesus, sprechen von ihm als ihrem einzigen Herrn und Erlöser. In anderer Hinsicht gehören sie nicht dazu: Sie bleiben ausserhalb der Kirchengemeinschaft. Das Leben im spannungsreichen und für sie belastenden Zwischenzustand steht aber unter der Zusage Jesu: «Auch sie muss ich führen», – und unter seiner Verheissung: «Es wird *eine* Herde, *ein* Hirt werden». Aus der Sicht der Befragten wird die Grenzlinie zwischen dem Drinnen und Draussen durch die Taufe und den damit verbundenen Eintritt in eine Kirche gezogen. Der definitive Charakter dieses Schrittes wird von ihnen selbst und ihren hinduistischen Angehörigen gleichermassen als ein Ereignis wahrgenommen, das die zwischenmenschlichen Beziehungen entscheidend berührt. Keine Ehe, kein Eltern-Kind-Verhältnis, kein Clan werden nach der Taufe eines Angehörigen noch so sein wie vorher. Deshalb schrecken viele vor diesem Schritt mit all seinen familiären und beruflichen Konsequenzen zurück. Wer dagegen die Taufe aufschiebt oder gar für immer darauf verzichtet, wählt einen Zwischenzustand, der vieles offen lässt.

Wie verhalten sich die verfassten Kirchen gegenüber jenen zahlreichen Christusgläubigen, die an der Grenze zu den anderen Religionen Indiens verharren wollen oder müssen? Und wie bestimmen die Kirchen in einer multireligiösen Gesellschaft die Merkmale der Kirchenzugehörigkeit? Das Beispiel der *Church of South India* (CSI) gibt darüber Aufschluss.⁵

⁵ Die 1947 gegründete Church of South India ist ein Zusammenschluss von Anglikanern, Presbyterianern, Kongregationalisten und Methodisten in Tamilnadu, Andhra Pradesh, Kerala und Karnataka. Ihr gehören 1,5 Mio Mitglieder an. Zu Beginn der achtziger Jahre umfasste sie 1228 Gemeinden (parishes) bzw. 8750 congregations. Sie stand unter der Leitung von 20 Bischöfen, 1250 Pfarrern

Ihre Verfassung legt die Kriterien für Kirchenmitgliedschaft detailliert fest und unterscheidet zwischen verschiedenen Stufen der formalen Kirchenzugehörigkeit: getaufte Mitglieder; Kinder, die noch nicht getauft sind; Abendmahlsberechtigte (weniger als die Hälfte der Getauften!). Kirchenmitglieder erfüllen laut Verfassung folgende Merkmale: Sie sind rechtmässig (mit Wasser) getauft worden, halten die Regeln und Bräuche (rules and customs) der CSI ein, gehören keiner anderen Kirche an (keine Doppelmitgliedschaft); sie können nachweisen, dass sie nicht rechtmässig exkommuniziert worden sind, und sie haben sich nicht der Apostasie schuldig gemacht.⁶ Die vollen Rechte und Pflichten der Mitgliedschaft in der CSI sind zusätzlich noch an folgende Bedingungen geknüpft: Mitglieder müssen nach einer mehrjährigen Bewährungszeit über ausreichende Erfahrungen in der christlichen Lebensführung verfügen; sie sollen eine hinreichende Unterweisung in der Lehre der Kirche erhalten haben, ihre Pflichten als Christen kennen, sich öffentlich zu ihrem Glauben bekennen (make public profession of their faith) und zur öffentlichen Erklärung, Christus als Glied seiner Kirche nachfolgen zu wollen, bereit sein (*The Constitution of the Church of South India*, 20).

Die CSI will, wie sich daran zeigt, vermeiden, dass sich ihre Mitglieder eine andere religiöse Option – namentlich eine Hinwendung zum Hinduismus – offenhalten. Warum legt sie so grossen Wert auf sichtbare und nachprüfbare Kennzeichen der Kirchenmitgliedschaft? Wie diese Frage beantwortet wird, hängt wesentlich von den Auffassungen über Christentum und Hinduismus ab. Wer das Christentum als eine wesensmässig intolerante Religion deutet, wird den naheliegenden Schluss ziehen, die CSI verhalte sich dem Wesen dieser Religion gemäss intolerant und sei deshalb auf institutionelle Abgrenzung bedacht. Ein anderes Deutungsmuster legt sich nahe, wenn man beim Hinduismus einsetzt und dabei nicht etwa religiöse Toleranz, sondern «inklusionistisches» Verhalten als dessen Wesensmerkmal betrachtet (vgl. z.B. den Indologen *Hacker*). Dieser Auffassung zufolge versucht der Hinduismus, jedes fremde System als niedrigere Stufe in das eigene System zu integrieren. Wenn die These stimmt, werden «kirchenlose Christen», die sich eine Hintertür zum Hinduismus offenhalten wollen, von diesem schliesslich ganz absorbiert. Möglicherweise hatten die geistigen Väter der CSI-Verfassung diese Befürchtung

und 1600 vollamtlichen LaienmitarbeiterInnen. Sie betrieb 30 Hochschulen, 214 Gymnasien, 1800 Volksschulen, 60 Berufsschulen und 80 Krankenhäuser (*Grafe, Evangelische Kirche in Indien*, 1981; 147; *Van der Bent*, 76f.).

⁶ Wörtlich: who «are not open apostates to some non-Christian religion»; vgl. *The Constitution of the Church of South India*, 19f.

und zogen daraus den Schluss, dass im Kontext des Hinduismus auf klare Bestimmungen der Kirchenzugehörigkeit nicht verzichtet werden könne.⁷

Im Gemeindeleben sind nun freilich die «Non-Baptised Believers in Christ» eine Realität, die nicht einfach ignoriert werden kann. Pfarrer und mitwirkende Laien klagen in der Studie von Hoefler über ihr Dilemma, an die Kirchenverfassung gebunden zu sein und zugleich eine seelsorgerliche und diakonische Verantwortung für ungetaufte Gläubige zu tragen, die sich eigentlich selbst dazu zählen, aber von der Kirche als nicht dazugehörend eingestuft werden. Aufgrund der kirchenrechtlichen Bestimmungen haben kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen also wenig Spielraum für einen Dienst an den «Schafen, die nicht aus diesem Stalle sind». Was liegt da näher, als zu fragen, ob die ekklesiologischen Grundlagen der CSI überdacht werden müssten und wie die Kirchenordnung durchlässiger gestaltet werden könnte für Christen, die mit den anderen Religionen aus angebbaren Gründen äusserlich nicht brechen? In einem neulich veröffentlichten Artikel beschreibt O.V. Jathanna die Konturen einer indischen Kirche mit folgenden Worten (*Jathanna, Indische Ekklesiologie*, 1995; 151):

«In Indien brauchen wir eine neue Vorstellung von Kirche, die sich nicht primär als Institution versteht, sondern eher als eine Bewegung – eine heilende, vergebende, liebende, dienende und weltverändernde Bewegung –, die nicht nur die Getauften, sondern auch Menschen von anderen religiösen oder ideologischen Gemeinschaften gewissermassen einschliessen kann, ohne ihre Basis, Kraft und das Kriterium in Jesus Christus, dem Haupt der neuen Schöpfung, zu verlieren.»

Ist es überhaupt richtig, so wird unter indischen Christen immer wieder gefragt, Kirche als eine «auf Abgrenzung angelegte Institution» zu organisieren, statt ihr die Chance zu geben, eine «offene Bewegung» zu bleiben? Dem ekklesiologischen Modell einer Kirche als Bewegung sind wir auf der Indienreise mehrmals begegnet, und auch in indischen Beiträgen zur Ekklesiologie begegnet es des öfteren (*Puthanangady; van Leeuwen; Zachariah*).

Die wichtigsten Hindernisse, die dem Taufbegehren und der formalen Kirchenmitgliedschaft der «Non-Baptised Believers in Christ» im Wege stehen, lassen sich nach Hoeflers Untersuchung in drei Punkten zusammenfassen (47-64):

(1) *Probleme der Kultur*: Der indische Protestantismus – nur von ihm ist hier die Rede – hat im Verlauf seiner 250-jährigen Geschichte ein kultu-

⁷ Diesen Hinweis verdanke ich Hans-Werner Gensichen.

relles Gemäuer um sich herum errichtet, das ihn nach aussen sichtbar abgrenzt. Christen werden zumindest in Tamilnadu bis heute daran erkannt, dass sie bei der Taufe einen <christlichen> Namen annehmen, bestimmte Freizeitvergnügen – das allseits beliebte Kino! – meiden, sich unauffällig kleiden und einen einfachen Lebensstil pflegen (6; 31; 36). An religiösen Festen der Hindugesellschaft teilzunehmen, ist unter Christen verpönt. Im christlichen Gottesdienst vieler Gemeinden wird treu am Ritus, den die Missionare der ersten Generation aus Europa eingeführt haben, festgehalten. Kurz: Weil im indischen Protestantismus die scharfe Zäsur, die ihn von der religiösen und rituellen Kultur der Hindugesellschaft trennt, bis heute besteht, schrecken Christusgläubige vor der geforderten kulturellen Selbstverleugnung zurück und ziehen es vor, ihren Glauben in ihre eigene kulturelle Heimat hineinzunehmen. Das gelingt freilich nur um den Preis, dass sie ihren Glauben ins Private einschliessen, ja selbst im engsten Familienkreis verbergen. «Wenn ich vor einem Standbild Shivas meine Gebete verrichte, bete ich in Wirklichkeit zu Jesus», haben die Interviewten in Hoefers Studie des öfteren gesagt.

(2) *Probleme des Kastenwesens*: Über die vergeblichen Versuche der Missionsgesellschaften in Indien, auf eine Abschaffung des Kastenwesens hinzuwirken oder zumindest das Gemeindeleben als Alternative zum Kastenwesen aufzubauen, ist viel geschrieben worden (*Gladstone; Webster*). Meines Wissens bekennen sich alle Denominationen der indischen Christenheit grundsätzlich dazu, dass Angehörige aller Kasten bei ihnen willkommen sind. Gleichwohl geben Gemeinden oftmals das Bild von <Kastenkirchen> ab: Kaste, Subkaste, Clan oder Familienverbund sind ausschlaggebend dafür, welcher Denomination bzw. welcher Gemeinde innerhalb eines Ortes jemand zugehört.⁸ Die relativ hohe Kastenhomogenität der Kirchen wird durch die Heiratsregeln in der indischen Gesellschaft zusätzlich stabilisiert. Kinder aus christlichen Familien werden mit Kindern aus anderen christlichen Familien – wenn irgend möglich sogar aus derselben Denomination – verheiratet; Mischehen zwischen Christen und Andersgläubigen sind äusserst selten. Eine Kastendurchmischung innerhalb der Kirchen bleibt somit praktisch aus, soziologisch betrachtet müsste man wohl gar von Familien- oder Clankirchen sprechen. Die Auswirkungen der Heiratsregeln und des Familienzusammenhalts zeigen sich auch im Verhalten der ungetauften Christen. Für sie ist die Regel <Kaste geht vor Religion> ein ungeschriebenes Gesetz. Jungen Frauen wird eher zugemutet, an der Seite eines Hindu im Hause einer

⁸ Zum Kastenwesen und den verwendeten Begriffen, vgl. *Michaels*, 42ff.

Hindufamilie durchs Leben zu gehen und den christlichen Glauben im Verborgenen zu praktizieren, als sich mit einem christlichen Ehepartner aus einer anderen Kaste zu verbinden (9; 23; 33). Der Studie von Hoefer ist zu entnehmen, dass ungetaufte christliche Mütter, die mit einem Hindu verheiratet sind, bei der Heirat einer (christlichen) Tochter darauf achten, dass die künftige Schwiegermutter ebenfalls ungetaufte Christin ist und als solche der Tochter Verständnis entgegenbringt (23). Die geringe Neigung, bei der Heirat die Religionsgrenzen zu überschreiten, trägt dazu bei, dass der Mitgliederbestand der Kirchen zwar gesichert ist, ein signifikantes Kirchenwachstum aber ausbleibt.

(3) *Statusprobleme*: Wer öffentlich zum christlichen Glauben steht – indem er oder sie sich taufen lässt, am Wohnort christliche Gottesdienste besucht, bei Hindufesten durch Abwesenheit auffällt – riskiert berufliche Nachteile: Geschäftsleute werden als Handelspartner gemieden, Kleinunternehmer verlieren ihre Beschäftigten, Arbeiter ihren Arbeitsplatz, Angehörige einer *«scheduled caste»* den Anspruch auf Stipendien für ein Universitätsstudium sowie auf bestimmte, für sie reservierte Posten an Gerichten, Universitäten und in öffentlichen Ämtern. Wieviele persönliche Opfer müssen Christen für ihren Glauben bringen? Wo verlaufen die Grenzen der Zumutbarkeit, und wer legt sie fest? Gemeindeseelsorger sind fortwährend mit der Frage konfrontiert, ob sie Unentschlossene zum *«Offenbarungseid»* drängen oder sie darin bestärken sollen, im Kreis ihrer Angehörigen als verborgene Christen weiterzuleben. Was ist für einen Seelsorger vorrangig: die Ermahnung der anonymen Christen, sich im Sinne der Kirchenordnung als Glied der Kirche Jesu Christi zu erkennen zu geben, oder ist verständnisvolle Nachsicht mit den Unentschlossenen im Sinne christlicher Barmherzigkeit geboten? Für die kirchenlosen Christen selbst ist, wie Hoefer zeigt, die Situation noch schwieriger: Solange sie die Grenzziehung nicht durch die formale Kirchenzugehörigkeit klären, sind sie in vielen Alltagssituationen mit der Frage allein gelassen, was mit ihrem christlichen Glauben noch vereinbar und was nicht mehr damit vereinbar ist. Wie soll eine Ehefrau entscheiden, wann eine Familienzeremonie eine rein kulturelle Angelegenheit und wann sie ein religiöses Ritual ist? Darf eine Mutter mit ihrer Taufe zuwarten, bis sie alle ihre Kinder verheiratet hat? Hat ein Sohn versagt, wenn er sich erst zum Glauben bekennt, nachdem er seinen Vater nach den vorgeschriebenen Riten beerdigt hat; wenn ein Dalit das Studium mit Stipendiengeldern hinter sich gebracht hat?

In der Grenzzone zwischen Christentum und Hinduismus werden solche Fragen natürlich nur von denen gestellt, die – sehr häufig nach ei-

ner Heilungserfahrung – Christen geworden sind in dem Sinne, dass sie zwischen beiden Religionen bestimmte Unvereinbarkeiten verspüren. Indessen führt nach einem Gottesdienstbesuch die Heilung von einer schweren Krankheit längst nicht immer dazu, dass Hindus sich fortan als Christen betrachten und das Nebeneinander beider Religionen als Konfliktsituation erleben.

Zur Illustration dazu folgendes Beispiel: Der älteste Sohn eines Gärtners in Shantimalai (Tamilnadu) wurde in jungen Jahren schwer krank. Mit seinen Sorgen um das Leben des Sohnes besuchte der Vater, ein überzeugter Hindu, eine christliche Kirche (CSI) und betete vor dem Kruzifix zu Jesus: «Herr Jesus, der du Schmerz und Leiden kennst, du weisst, wie es meinem Sohn ergeht. Mach du ihn gesund, hilf, dass er – wie du – von seinem Leiden erlöst wird. Wenn er gesund wird, will ich jeden Monat einmal mit ihm zu dir in den Gottesdienst kommen.» Der Sohn wurde gesund, und seit zehn Jahren geht der Vater einmal im Monat mit ihm in den christlichen Gottesdienst, während er wie bisher jeden Morgen in drei verschiedenen hinduistischen Tempeln *Poojas* (rituelle Darbietung von Opfergaben) verrichtet.⁹

2. Ekklesiologische Probleme und Lösungsansätze

Nun sollen einige persönliche Reiseeindrücke unter dem Gesichtspunkt berichtet werden, wie sich indische ChristInnen mit dem Grenzbe-
reich von verfasster Kirche und Hinduismus auseinandersetzen. Jeder und jede unserer Reisegruppe hat andere Eindrücke aus Indien mit nach-
hause genommen, und im nachträglichen Verarbeitungsprozess entsteht aus den mitgebrachten Erinnerungen bei allen noch einmal etwas Eigenes. In keiner Hinsicht weichen die Erfahrungen der Gruppe vor Ort und ihre nachträglichen Erinnerungen so stark von einander ab wie bei den Auf-
enthalten in zwei Ashrams. Ihnen wende ich mich zunächst zu, wobei mein spezielles Interesse dem ekklesiologischen Standort der Ashrams im Leben der indischen Christenheit gilt. Dass dieses Erkenntnisinteresse im Selbstverständnis der Ashramiten keinen besonderen Stellenwert hat, ist mir bei den Begegnungen deutlich geworden.

⁹ Diese und ähnliche Beispiele hat Burkhard Weber während eines längeren Indienaufenthaltes erfahren.

2.1 Überwindung der Kultur- und Religionsgrenzen im Medium der Kunst und in der Meditation

Nördlich von Bangalore arbeitet in einem idyllischen Ashram der katholische Künstler *Jyoti Sahi*.¹⁰ Er kam 1944 in Pune als Sohn einer Engländerin der Unitarian Church und eines Hindu zur Welt. Verheiratet ist er mit der Engländerin Jane Sadler. Beide bewohnen mit ihren fünf Kindern in der Nähe des Ashram ein Haus. In Sahis Herkunftsfamilie sind Hinduismus und Christentum gleichermassen präsent. Von früher Kindheit an hat er durch seine Eltern erfahren, dass die Grenzen der Religion nichts Endgültiges sind – vor allem aber, dass sie sich nicht wechselseitig ausschliessen müssen. Sahis Mutter bewegte sich zwischen den religiösen Denkformen Gandhis und dem tiefenpsychologischen Konzept von C.G.Jung; der Vater stand dem – vom Christentum inspirierten – Reformhinduismus nahe und wurde nach seiner Taufe 1981 Mitglied der römisch-katholischen Kirche. Jyoti Sahi versucht, verschiedene religiöse Traditionen in seiner Kunst miteinander zu versöhnen.¹¹ Wie Sahi uns berichtet hat, gehörte er als Kind der Presbyterianischen Kirche in Indien an. Mit vierzehn Jahren konvertierte er, dem Beispiel seiner Mutter folgend, zur römisch-katholischen Kirche. Aber Konversion im Sinn einer Abkehr von der falschen Konfession oder der falschen Religion existiert für ihn nicht. «I never converted in the sense of rejecting something as pagan. I never rejected anything». Sahi betonte dies wie ein Glaubensbekenntnis. Nach seiner Überzeugung sind die Vorstellungen des Göttlichen und des Heiligen in den Religionen verschiedene Manifestationen desselben Gottes.

Sahi möchte mit seiner Kunst dazu beitragen, dass die indische Christenheit die von ihr selbst abgelehnte, verdrängte indische Kultur zurückgewinnt. Die Bilder, die Sahi malt und die Kommentare, die er dazu schreibt, sind ein Versuch, die kulturellen Hindernisse zwischen Kirchenmitgliedern und kirchenlosen Christen zu überwinden (*Sahi*). Aber gerade in indischen Kirchengemeinden stösst seine Kunst, wie er uns freimütig berichtet hat, immer wieder auf Ablehnung. Anhand eines Bildes von seiner Schülerin und Mitarbeiterin, Lucy d'Souza, erläuterte er

¹⁰ Vgl. die Beiträge von R. von Sinner (Reisebericht), I. Bossart und J. Müller-Clemm in: *Lienemann-Perrin/Weber*.

¹¹ Ähnlich wie bei Raimundo Panikkar liegt auch bei Sahis Suche nach einer Religionssynthese ein individualpsychologisches Grundmotiv vor: Das religiöse Erbe seiner Eltern will er nicht auseinanderdividieren lassen. Zu Panikkar vgl. den Beitrag von *Jathanna* in diesem Heft.

das Problem. Das Bild stellt die Frau mit dem gekrümmten Rücken dar, die von Jesus geheilt wird (Lk 13,10ff.). Auf der linken Seite des Bildes sind dunkle Masken mit fratzenhaften, furchterregenden Gesichtern zu sehen – Ausdruck der seelischen Ängste, von welchen die Frau niedergedrückt wird. «Dieses Bild ist von den indischen Kirchen abgelehnt worden, weil es Erinnerungen an die Hindufeste weckt. Die Assoziation mit heidnischen Götzenfesten sitzt noch so tief, dass den Christen in Indien eine Wiederannäherung an hinduistisches Gedankengut nicht gelingt.» Soweit Sahis Erläuterung zu diesem Bild. Bei einer anderen Begegnung in Bangalore konnten wir uns von seiner Einschätzung selbst überzeugen. Schon allein die Erwähnung des Namens von Jyoti Sahi liess ein Kirchenmitglied zusammenzucken und reflexartig sagen: «Aber... das ist doch heidnische Kunst.» Im fernen Europa dagegen findet die Kunst von Sahi und Lucy d'Souza grossen Anklang. Nach dem Verständnis ihrer europäischen Freunde und Förderer ist diese Kunst Inbegriff für das inkultiurierte indische Christentum (*Grafe, Bilderzyklus, 1992; Schöpfer*).

Fazit: Der Überwindung der Kulturgrenzen im Medium der Kunst stehen erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Sahi versucht, das allzusehr auf kulturell-religiöse Abgrenzung beruhende Verständnis von Kirche, das in den verfassten Kirchen bis heute vorherrscht, aufzubrechen. Dass er damit auf Ablehnung stösst, könnte an beiden Seiten liegen. Einerseits sind die indischen Kirchen dem kulturellen Erbe des westlichen Missionschristentums noch nicht soweit entwachsen, dass sie ihre indische Identität annehmen könnten. Andererseits ist zu bedenken, dass in Indien mit der kulturellen Identität unweigerlich auch immer die religiöse Identität auf dem Spiel steht. Weil Sahi mit seinem Credo «I never reject anything» auch den Bereich der Religionen meint, sind indische Kirchen aufgrund ihres ekklesiologischen Selbstverständnisses offenbar bisher nicht bereit, ihm darin zu folgen.

«Anjali» – zu deutsch «Willkommen» – heisst der Ashram, den die Reisegruppe am Stadtrand von Mysore besucht hat.¹² Der Name sagt, was dieser Ashram sein will: ein Ort, an dem Menschen aller Glaubensrichtungen willkommen sind. In dieser Stätte der Sammlung sind alle «wahren Gottsucher» eingeladen, den Weg der Meditation, der ins Innere des Menschen und zugleich zur Letzten Wirklichkeit führt, zu beschreiten. Gottsuche und Selbstfindung fallen – im Sinne der Advaita-Philosophie – in der meditativen Versenkung zusammen. Der Gründer des Ashrams, Father D.S. Amalorpavadass, hat in der architektonischen Gesamtanlage

¹² Vgl. die Beiträge von B. Weber und K. Bardet, in: *Lienemann-Perrin/Weber*.

des Ashram den Grundgedanken einer die Religionsgrenzen überschreitenden Spiritualität sinnfällig zum Ausdruck gebracht. Der Tempel am Ende des Meditationsweges, ein grosser Rundbau, ist mit den Symbolen verschiedener Religionen versehen, die einträchtig nebeneinander die Fenster verzieren. Ein Gitterwerk in der Unterrichtshalle zeigt die Symbole von sieben in Indien beheimateten Religionen, die so angeordnet sind, dass OM, das Zeichen für den Hinduismus, das Zentrum bildet.¹³ Wie sich in der Architektur und dem liturgischen Aufbau der Meditationsfeiern andeutet, ruht die harmonische Koexistenz der sieben Religionen auf dem Fundament der Advaita-Philosophie. «OM shanti, shanti, shanti», die Formel, mit der jede Meditation beschlossen wird, will alle Religionen als Ausdruck der Letzten Wirklichkeit zusammenfassen.

Father Lewis, der heutige Leiter des Ashram, lässt Gott durch die verschiedenen Religionen zu sich sprechen. Mit den Worten aus den Veden oder aus der Bibel zu meditieren, macht für ihn keinen Unterschied. Die Reisegruppe erhielt die Gelegenheit, Father Lewis über sein religiöses Selbstverständnis zu befragen. Versteht er sich als Christ, als Hindu, als interreligiöser Mensch? Verschmelzen bei ihm Gedanken aus verschiedenen Religionen zu einer neuen Religion – etwa im Stil der neureligiösen Bewegung bzw. des New Age? Aus seinen Antworten war (in der kurzen Zeit!) nicht herauszuhören, ob für ihn selbst verschiedene Religionen gleichwertig nebeneinander stehen, oder ob mehrere religiöse Traditionen um einen konfessionellen Kern gruppiert sind. Das christliche Erbe sei ihm wichtig – weniger der Lehrinhalte und des Bekenntnisses wegen denn als Element seiner Sozialisation. Vieles, was ich von ihm genau – vielleicht zu genau – erfahren wollte, ist durch seine Ausführungen in der Schwebe geblieben. Fragen der interkulturellen Verständigung wurden in mir wachgerufen: Waren seine Antworten für mich deshalb unbefriedigend, weil ich nach Art des westlichen Denkens eine Entweder-Oder-Entscheidung im Sinne einer eindeutigen religiösen Zugehörigkeit erwartet hatte? Ich nahm mir vor, die Frage im weiteren Verlauf unserer Reise mit verschiedenen Gesprächspartnern zu vertiefen (dazu mehr unter 2.2).

Der christliche Ashram bildet mit seiner interkonfessionellen und interreligiösen Offenheit ein Gegengewicht zur Amtskirche. Da die religiöse Zugehörigkeit im Ashram keine Rolle spielt, liegt die Vermutung nahe, dass er den Bedürfnissen von «Non-Baptised Believers in Christ» entgegenkommt. Ist die institutionsneutrale Atmosphäre eines Ashram für anonyme Christen ein spirituelles Zentrum, ist sie ein «Heiligtum», in dem

¹³ Ist es ein Zufall, dass die «Tribal Religions» und die Volksreligionen der Dalits in der Symbolik des Ashrams nirgends vertreten sind?

sie ihrem Glauben konfliktfrei Ausdruck geben können? So wie es aussieht, werden Ashrams von dieser Personengruppe in der Regel gar nicht aufgesucht. Diesbezüglich sind auch Hoefers Befragungen aufschlussreich: Ashram-Besuche werden in seiner Studie bis auf eine Ausnahme (41) überhaupt nicht erwähnt. «Non-Baptised Believers in Christ» ziehen es offenbar vor, in gebührender Entfernung ihres Wohnortes an christlichen Massenveranstaltungen, in denen ihre Anonymität gewahrt bleibt, teilzunehmen. Dort suchen und finden sie Stärkung ihres *christlichen* Glaubens, Reinigung vom Kontakt mit den nicht-christlichen Sitten und Bräuchen, denen sie im Alltag nicht ausweichen können, Läuterung und Vergewisserung der christlichen Lebensweise (42f.; 56f.).

2.2 Unterscheidung der Religionen, aber Offenheit für Andersgläubige

Mehr aus Zufall denn absichtlich haben wir auf unserer Reise einerseits nur *katholische* Ashrams, andererseits nur *protestantische* theologische Ausbildungsstätten besucht. Der Kontrast zwischen beiden Welten wäre uns vermutlich weniger stark aufgefallen, wenn wir uns auch in protestantischen Ashrams und katholischen Priesterseminaren aufgehalten hätten. Die Colleges und Seminaries, die wir in Bangalore, Mangalore, Trivandrum, Madurai und Madras besucht haben, sind elementare Bestandteile von verfassten Kirchen. Sie stehen in viel engerer Verbindung zu den Kirchen (Denominations) als etwa die theologischen Fakultäten in Europa.¹⁴ Ihrem Selbstverständnis nach sind sie Stätten der theologischen Weiterbildung für kirchliche MitarbeiterInnen. Wer sich beispielsweise um einen Studienplatz im Kerala United Theological Seminary (KUTS) in Trivandrum bewirbt, muss mindestens ein vierjähriges Gemeindepraktikum vorweisen können. Während der ganzen Ausbildungszeit predigen die Studierenden sonntags in einer Gemeinde, und nach beendetem Studium kehren sie in die Gemeinde zurück. – Dementsprechend ist die theologische Ausbildung an den Erfordernissen des Gemeindeaufbaus ausgerichtet: Verkündigung, Seelsorge, Diakonie – und Lehre als ein integraler Bestandteil dieser drei Grundpfeiler des Studiums.

Zu den Ashrams stehen die theologischen Ausbildungsstätten in unterschiedlich enger Verbindung. Auf der einen Seite wird den Studierenden während ihrer Ausbildungszeit die Gelegenheit gegeben, in Ashrams zu gehen, um dort ihr Gebetsleben zu vertiefen und zu «indisieren». Auf

¹⁴ Vgl. den Beitrag von St. Barth, in: *Lienemann-Perrin/Weber*.

der andern Seite macht zumindest ein Teil des Lehrkörpers an den Colleges kein Hehl daraus, dass er der Welt der Ashrams distanziert bis kritisch gegenübersteht. So bemerkte beispielsweise O.V. Jathanna, Systematiker am United Theological College in Bangalore, Ashrams würden im Leben der indischen Kirchen keine grosse Rolle spielen. Der Lientheologe M.M.Thomas, ein Kenner der reformhinduistisch geprägten christlichen Theologiegeschichte Indiens, meinte in einem Gespräch mit uns, im Unterschied zu Gandhis Zeit seien die Ashrams heute nicht mehr Zentren des gesellschaftlichen Wandels; sie hätten sich aus der öffentlichen Verantwortung in die Innerlichkeit zurückgezogen und seien nicht (mehr) in der Lage, angesichts der Herausforderungen von Moderne und Industrialisierung einen Beitrag zum gesellschaftlichen Aufbau zu leisten. – Aber wie sehen lehrende Theologen das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen Indiens, und mit welchen Ansätzen versuchen sie den ekklesiologischen Problemen zu begegnen?

In Trivandrum (Kerala) haben uns die Fakultätsmitglieder am KUTS zunächst eine wichtige Voraussetzung ihres Ansatzes erklärt, indem sie das multireligiöse Klima in Kerala beschrieben: «Die Religionen leben hier (noch!) in Harmonie miteinander. Die «essentials», d.h. die zentralen Anliegen oder das Bekenntnis einer Religion werden von den Angehörigen aller Religionen als notwendige Mitte respektiert. Dass auch das Christentum eine solche Mitte hat, daran nehmen die Andersgläubigen keinen Anstoss. Die Hindus in unserer Nachbarschaft haben kein Problem damit, dass Christen sich zu Christus als dem einzigen Herrn und Erlöser bekennen.»¹⁵ Von aussen betrachtet, vor allem aus der Sicht der Hindus in Kerala, erhält das Christentum sein unverwechselbares Gesicht durch den Glauben an die Einzigkeit Jesu Christi. Das KUTS legt nicht zuletzt deshalb Wert auf den Christozentrismus, weil Hindus und Muslime die Christen an diesem Unterscheidungsmerkmal erkennen können. «Wenn Hindus oder Muslime uns fragen, was unser Glaube sei, erwarten sie von uns eine Auskunft über die christlichen «essentials». Wir müssen für die Andersgläubigen in unserer multireligiösen Gesellschaft *identifizierbar* sein.» Damit ist ein entscheidendes Stichwort gefallen, dem wir in den theologischen Ausbildungsstätten häufiger begegnet sind. Identifizierbarkeit, *distinctiveness*, ist die zentrale ekklesiologische Kategorie derer, welche die Unterscheidung der Religionen gerade im multireligiösen Kontext

¹⁵ Diese Bemerkungen stehen im Kontrast zur These vom «inklusionistischen» Verhalten des Hinduismus, der sich von religiöser Toleranz unterscheidet (vgl. Hacker, bzw. oben, S. 103). Ist das multireligiöse Klima in Kerala ein Sonderfall, oder hat sich der Hinduismus in den letzten 40 Jahren verändert?

für unverzichtbar halten. Damit sie aber nicht in Selbstisolation und Exklusivismus führt, wird die distinctiveness mit Relationalität verbunden. «Relating to each other» hat es ein Fakultätsmitglied im KUTS genannt. «In einer multireligiösen Gesellschaft geht es nicht ohne Offenheit für die Andersgläubigen und ihre Religionen. Mit Andersgläubigen in Beziehung leben, ohne dabei den eigenen Glauben zu verlieren: das versuchen wir den Studierenden beizubringen.»¹⁶

Die nächste und vorletzte Station unserer Reise war Madurai in Tamilnadu. Hier begegneten wir dem promovierten Indologen und Professor für interreligiösen Dialog am Tamilnadu Theological Seminary, *Israel Selvanayagam*. Seinen theologischen Werdegang beschrieb er uns als einen langen Lernprozess, der beim christlichen Fundamentalismus begonnen hatte. Ich versuche, die ekklesiologisch relevanten Ergebnisse eines zweieinhalbstündigen Gesprächs mit Selvanayagam zusammenzufassen.¹⁷

Ecclesia explicita: Selvanayagams Ausführungen stimmten weitgehend mit dem ekklesiologischen Ansatz der distinctiveness, von der wir im KUTS gehört hatten, überein. Im Verlauf des Gesprächs wollten wir von ihm wissen, was aus seiner Sicht zu den Ashrams und zum kirchenlosen Christentum zu sagen ist. Die Erläuterungen zum religionstheologischen Ansatz der Ashrambewegung fielen kritisch aus. Wegen mangelnder Eindeutigkeit und Transparenz stosse dieser Ansatz sowohl in christlichen Gemeinden als auch bei Andersgläubigen auf Misstrauen. Seiner Beobachtung nach vermuten viele Christen, dass in Ashrams der christliche Glaube in einen hinduistischen Universalismus verwandelt wird. Bei Hindus würde die Ashrambewegung einem doppelten Missverständnis Vorschub leisten: entweder witterten sie darin einen verkappten Proselytismus, oder sie hätten den Eindruck, die christliche Religion könne vom Hinduismus widerspruchsfrei absorbiert werden. In meinen Worten gesagt: Wo die Überwindung der Religionsgrenzen das Ziel ist, kommt keine *Begegnung* zwischen den Religionen zustande. – Auch dem kirchenlosen Christentum gegenüber machte Selvanayagam kritische Äusserungen. «In Madras gibt es Menschen, die sich heimlich taufen lassen, aber ihren Glauben vor anderen verbergen». Gerade angesichts des indischen Kon-

¹⁶ Dieser Ansatz ist auch bei dem langjährigen Mitarbeiter des Ökumenischen Rates der Kirchen, Wesley Ariarajah, zu finden, dessen Erfahrungen mit dem interreligiösen Dialog in die Skizze einer «Theology of Relationship» mündet; vgl. *Ariarajah*.

¹⁷ Vgl. den Beitrag von R. von Sinner «Orte des interreligiösen Dialogs», in: *Lienemann-Perrin/Weber*; ferner *Selvanayagam*.

textes ist für ihn das anonyme Christentum keine überzeugende ekklesiologische Option, weil nicht zuletzt auch die soziale Gestalt und die Ordnung einer Kirche ein Ausdruck der Kirche Jesu Christi sind. Was er darunter versteht, verdeutlichte Selvanayagam mit dem Begriff des *witnessing*: Auf die genaue Wortwahl kommt es in diesem Zusammenhang an. Das <witnessing> des Glaubens ist mehr als vorsichtig-zurückhaltende Selbstmitteilung des Glaubens, aber geht nicht soweit wie <missionieren>. Für indische Ohren schwingt im Ausdruck <Mission> seit der Erfahrung mit christlichen Missionsmethoden nach wie vor ein aggressiver Unterton mit. Damit das Zeugnis des christlichen Glaubens ohne Zwangscharakter bleibt, wird die Rede von <mission> und auch <confession> weitgehend vermieden. Das hindert Selvanayagam aber nicht daran, sehr dezidiert zu benennen, was die christliche Verkündigung der multireligiösen Gesellschaft Indiens zu vermitteln hat, wozu sie öffentlich stehen und was sie auch im Konfliktfall vertreten soll. Zur christlichen Zeugenschaft gehört beispielsweise die Spiritualität des Handelns. Denken, Reden und Handeln miteinander in Einklang zu bringen, sei eine wichtige Aufgabe der indischen Christenheit. Ein anderer Aspekt des witnessing seien die verschiedenen Konkretisierungen dessen, was das Eins-Sein in Christus bedeutet. Es äussert sich nicht zuletzt darin, wie Männer und Frauen zusammen Gottesdienst feiern (*corporate worship*).

Religionswechsel als Option für alle Seiten: Nach Selvanayagam ist die Möglichkeit der Konversion ein unverzichtbarer Bestandteil der interreligiösen Begegnung. Der auf Bekehrung beruhende Religionswechsel darf freilich nicht als Einbahnstrasse verstanden werden. Wer ihn nur zur eigenen Religion hin akzeptiert, missachtet das Gegenseitigkeitsprinzip, ohne das der interreligiöse Dialog nicht auskommt. – Wie aber geht Selvanayagam als christlicher Theologe damit um, dass auch andere Religionen der Sache nach die Umkehr zum wahren Glauben (in ihrem religiösen Horizont) kennen? Muss er nicht, wenn er dem christlichen Bekenntnis treu bleiben will, den wahren Glauben anders einstufen als jedes fremdreligiöse Bekehrungsverständnis? Darauf angesprochen, antwortete Selvanayagam in Übereinstimmung mit einem Grundkonsens der indischen Gesellschaft: «Religionen versuchen auf unterschiedlichen Wegen, sich Gott zu nähern. Durch dieses gemeinsame Ziel sind die Religionen miteinander verbunden.» Im Vertrauen auf die allen Religionen gemeinsame Gottsuche und im Glauben an den Gott *aller* Menschen hat er keine Bedenken, auch in den nichtchristlichen Religionen von der Möglichkeit einer Umkehr zum Glauben auszugehen.

3. Ergebnis

Ausgegangen sind wir von den «Non-Baptised Believers in Christ», die zwischen den verfassten Kirchen und anderen Religionen in der Anonymität leben. Wir wollten wissen, welche ekklesiologischen Fragen durch das Christentum ausserhalb der Kirchen aufgeworfen werden und wie sich indische Kirchen damit auseinandersetzen. Zwei ekklesiologische Lösungsmodelle haben wir näher beleuchtet. Bezeichnenderweise sind sie mit verschiedenen Typen von Institution verknüpft: dem (katholischen) Ashram und der (protestantischen) theologischen Ausbildungsstätte. Ohne vorschnell zu verallgemeinern, kann man davon ausgehen, dass sich in den berücksichtigten Beispielen gewisse repräsentative Merkmale der Ashrambewegung bzw. der Pfarrerausbildung widerspiegeln.¹⁸

(1) Die Atmosphäre des Jyoti Sahi Ashram und des Anjali Ashram gibt der Erfahrung Raum, dass die institutionellen Hindernisse zwischen formaler Kirchenzugehörigkeit, anonymem Christentum und anderen Religionszugehörigkeiten überwindbar sind. Die von Christen gegründeten und geleiteten Ashrams wollen Stätten der interkonfessionellen und interreligiösen Begegnung sein. Von «Non-Baptised Believers in Christ» werden sie trotzdem kaum besucht, und auch nur selten kommen Andersgläubige hierher.¹⁹ Bis auf weiteres sieht es so aus, als seien die Ashrams vorzugsweise ein Treffpunkt von kirchlich sozialisierten InderInnen und interreligiös interessierten Indienreisenden aus dem Ausland. Ashrams werden regelmässig von Ordensleuten aus allen Bevölkerungsschichten – einschliesslich der Dalits – aufgesucht. Von Ausnahmen abgesehen sind Christen in den Ashrams freilich meistens unter sich. Die interreligiöse Begegnung findet vorzugsweise im Selbstgespräch der Christen statt; sie führen einen *inneren Dialog* mit verschiedenen religiösen Traditionen Indiens, wenn sie beispielsweise die Bhagavad-Gita rezitieren, den Sanskrit-Gesängen lauschen, sich im Rahmen einer «Messe» der hinduistischen Pooja aussetzen. Was aber die Begegnung zwischen glaubensver-

¹⁸ Dass es innerhalb der Ashrambewegung eine – auch konfessionell geprägte – Vielfalt gibt, die sich nicht zuletzt auch auf die ekklesiologischen Ansätze auswirkt, soll nicht verschwiegen werden; vgl. etwa die sozialdiakonischen Komponenten des protestantisch geprägten Christa Prema Seva Ashram in Pune oder des Shantimalai Ashram in Tiruvannamalai.

¹⁹ Das bestätigte Father Lewis im Blick auf den Anjali Ashram. Ob andere christliche Ashrams wesentlich mehr Besuche von Hindus, Muslimen oder Sikhs haben, ist mir nicht bekannt.

schiedenen Menschen betrifft, hat der christliche Ashram nach dem Verständnis von Father Lewis sein Ziel noch nicht erreicht. Der Aufenthalt im Anjali-Ashram dient weder der Begegnung im Gespräch noch der dialogischen Auseinandersetzung – im Gegenteil: Gespräche sollen nach Möglichkeit vermieden werden. Auch die Begegnung mit den Armen gehört nicht zu den wesentlichen Kennzeichen dieses Ashram. Arme kommen selten vorbei. Hier wird das Armuts*ideal* gelebt, und die geistliche Zurüstung von Menschen zum Dienst unter den Armen findet hier statt. Vom Ashram kehren kirchliche MitarbeiterInnen dorthin zurück, wo die Armen leben, um ihren Dienst der Barmherzigkeit zu tun.

Unter indischen Theologen und herausragenden Laien gibt es bereits eine lange Tradition darin, das ekklesiologische Schlüsselproblem auf die Alternative «Institution oder Bewegung» zuzuspitzen. Seitdem in der Laiengruppe «Rethinking Christianity in India» mit P. Chenchiah als führender Persönlichkeit die authentische Gestalt der indischen Kirche in der Ashrambewegung gesehen worden ist, hat diese Vision für etliche indische Theologen und Laien bis heute nichts an Anziehungskraft verloren.²⁰ Heute stellt die christliche Ashrambewegung eine spirituelle Ergänzung des kirchlichen Lebens in Indien dar. Eine Alternative zu den verfassten Kirchen ist daraus nicht hervorgegangen. Kirche als Institution ist nach wie vor unverzichtbar; denn die Ashrams könnten weder die Aufgaben der Ortsgemeinden und kirchlichen Ausbildungszentren, noch die vielen anderen Formen christlicher Lebensäußerungen ersetzen. Dass die Kirchen institutionsförmig organisiert sind, zeichnet sie gegenüber dem Hinduismus aus. Wie uns Selvanayagam berichtet hat, kommen in Madurai sozialdiakonische Projekte in interreligiöser Trägerschaft regelmässig nur dank der Initiative christlicher Kirchen zustande, weil – so argumentieren zumindest die mitwirkenden Hindus – vor allem sie über die dazu notwendigen organisatorischen Voraussetzungen verfügen.

(2) Es wäre unzutreffend, den ekklesiologischen Ansatz der theologischen Bildungszentren mit Kirchenzentriertheit zu umschreiben. Nicht «Kirche als Institution» – im Gegensatz zur «Kirche als Bewegung» – ist ihr Leitbild, sondern eine christozentrische Gestalt der *ecclesia explicita*. Der Gegensatz dazu besteht in einer *ecclesia incognita*, einer christlichen Existenz also, die sich entweder der Eindeutigkeit oder der Öffentlichkeit

²⁰ *Rethinking Christianity in India*, darin bes. der Beitrag über die Ashrams von S. Jesudasan, der 1921 in Südindien einen christlichen Ashram gegründet hat; vgl. auch Jyoti Sahi: «The ashram gives us a truly Indian model for a basic ecclesial community, of which the Guru is the Lord, and the community is bound together in common discipleship.» (Sahi, 22).

entzieht. Mangelnde Eindeutigkeit wird als das Hauptproblem der Ashramtheologie gesehen, mangelnde Sichtbarkeit und Entschiedenheit als dasjenige der anonymen Christen. Die Befürworter dieses ekklesiologischen Ansatzes beeindrucken durch die Klarheit ihrer Sprache. Was aber bedeutet ihr Standpunkt für die vielen Christusgläubigen, die das Zwielflicht der nichtidentifizierbaren Religionszugehörigkeit wählen, vielleicht weil sie nicht anders können? Die Frage bleibt offen. Der *modus vivendi*, der sich herausgebildet hat, ist weder für die verfassten Kirchen noch für die Gläubigen, die angesichts verschiedener religiöser Ansprüche in einem Loyalitätskonflikt stehen, eine überzeugende Lösung. Deshalb wird vermutlich die Ekklesiologie im Grenzbereich von verfasster Kirche und nicht-christlichen Religionen noch für geraume Zeit ein Schlüsselproblem der Theologie im Kontext Indiens bleiben.

Literatur

- W.S. Ariarajah, *Hindus and Christians: A Century of Protestant Ecumenical Thought*, Amsterdam/Grand Rapids 1991
- The *Cambridge Encyclopedia of India, Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka, Nepal, Bhutan and the Maledives*, ed. by Robinson, Francis, Cambridge et al. 1989.
- The *Constitution of The Church of South India with Amendments up to and Approved by the Synod of January 1972*, Madras 1972
- J.W. Gladstone, Christian Missionaries and Caste in Kerala, in: Prabhakar, M.E. (Ed.), *Towards a Dalit Theology*, New Delhi 1989, 104-112.
- H. Grafe, *Evangelische Kirche in Indien. Auskunft und Einblicke*, Erlangen 1981.
- Ders., Kommentar zum Bilderzyklus ›Der Kreuzweg des Yogi Jesus‹ von Jyoti Sahi, *Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland* (Hg.), Stuttgart 1992.
- P. Hacker, Religion, Toleranz und Intoleranz im Hinduismus, in: *Saeculum* 8/1957, 167-179.
- H.E. Hoefler, , *Churchless Christianity. A Report of Research among Non-Baptised Believers in Christ in Rural and Urban Tamilnadu India, with Practical and Theological Reflections*, Madras 1991.
- O.V. Jathanna, Das Verhältnis von Christentum und Hinduismus im heutigen indisch-christlichen theologischen Denken: Ein Beispiel: Raimon Panikkar, *ThZ* 52 (1996) 129-149.

- Ders.*, Christen in Indien. Aspekte einer indischen Ekklesiologie, in: *Zeichen der Zeit* 4/95, 147-152.
- S.F. Jesudasen*, Ashrams, in: *Rethinking Christianity in India*, Madras 1939, 197-206.
- Ch. Lienemann-Perrin / B. Weber* (Hg.), *Theologie unterwegs. Eindrücke und Bilder einer Studienreise nach Südindien*, Basel 1996.
- A. Michaels*, *Ritual und Gesellschaft in Indien. Ein Essay*, Frankfurt/M. 1986.
- Fr. P. Puthanangady*, SDB (Ed.), *Church in India: Institution or Movement. A Tribute to the Memory of Fr. D.S. Amalorpavadass*, Bangalore 1991.
- Rethinking Christianity in India*, ed. by *D.M. Devasahayam / A.N. Sudarisanam*, Madras 1939 (1938).
- J. Sahi*, *Stepping Stones. Reflections on the Theology of Indian Christian Culture*, Bangalore 1986.
- H. Schöpfer*, *Neue christliche Kunst in Indien. Mythen und Meditationen zu Bildern von Jyoti Sahi*, Missio Aachen 1994.
- I. Selvanagayam*, *Inter-Faith Dialogue: A Clarification of Perspectives and Issues*, in: *Current Dialogue* 23, Dec. 1992, 20-25.
- A.J. van der Bent*, (Hg.), *Handbook. Member Churches – World Council of Churches* (Fully revised edition), Genf 1985.
- G. van Leeuwen*, OFM (Ed.), *Searching for an Indian Ecclesiology*, Bangalore 1984.
- J.C.B. Webster*, *The Dalit Christians. A History*, New Delhi 1994.
- M. Zachariah*, (Hg.), *The Church: A People's Movement, Indien* 1975.

Christine Lienemann-Perrin, Basel