

Marcello Zago

Die Evangelisation im Raum der asiatischen Religionen

Die Bischofssynode von 1974 bot Anlaß, über die Evangelisation in der Welt von heute nachzudenken und zu schreiben. Die Bischöfe Asiens haben in ihren Diskussionsvoten das Thema der nichtchristlichen Religionen zur Sprache gebracht und auf den Dialog mit diesen hingewiesen. Dieser Dialog stelle eine neue Beziehung zu ihnen her; er sei eine Methode und eine Form der Evangelisation, ein Mittel und ein verbindlicher Weg zur Akkulturation¹. Während die neue Wirklichkeit der säkularisierten oder strukturell atheistischen Gesellschaften ohnehin schon eine Herausforderung auf Leben und Tod ist, stellt die Evangelisation im Raum der asiatischen Religionen noch vor besonders akute Probleme. Stets ist eine besondere Beachtung der religiösen Dimension erforderlich, die den Menschen auf das Absolute hin öffnet und ihn auf die Suche nach der totalen Befreiung treibt. Die Religion hat die Menschen und die Kulturen Asiens geprägt, übt auch heute noch einen Einfluß aus und wirkt selbst in den atheistisch inspirierten totalitären Regimen insgeheim weiter.

I. Die religiöse Situation in Asien

Es gibt noch zahlreiche asiatische Länder, in denen die Religion in die nationale Kultur integriert ist, während sie in einigen Staaten unterdrückt oder schwer behindert wird und in anderen die Entscheidung zu einer Religion eine persönliche Angelegenheit darstellt. In Asien bestehen drei Religionstypen: die universalistisch ausgerichtete Religion nichtasiatischen Ursprungs wie der Islam; die Religion von kulturell-ethnischem Gepräge wie der Konfuzianismus und der Taoismus in China, der Schintoismus in Japan, der Hinduismus in Indien; die verschiedenen Formen von Animismus bei kleineren, verstreuten Völkergruppen. In diesem Aufsatz beschränken wir uns auf die Religionen asiatischen Ursprungs und lassen somit den Islam außer Betracht.

Die Religionen von asiatischem Gepräge weisen eine gemeinsame Eigentümlichkeit auf: das, was bisweilen als Toleranz gegenüber anderen Glaubensbekenntnissen bezeichnet wird und die Symbiose mit anderen Traditionen oder die gleichzeitige Zugehörigkeit zu

ihnen ermöglicht². Die Religion wird mehr als Erfahrungsweg und Lebensweg denn als ein monolithisches Ganzes angesehen, und eher als eine Bewegung denn als eine verbindliche Struktur. Im Buddhismus z. B. läßt man unendlich viele Zugehörigkeitsgrade zu, innerhalb derer die Gruppe der geistlichen Meister und der Mönche den Antriebsmotor bildet. Die missionarische Ausbreitung geschieht vor allem über Mönchsgemeinden und diese geistlichen Meister, die nach und nach ihre Umwelt beeinflussen.

Auch nach Jahrhunderten der Missionsarbeit stellt das Christentum noch eine verschwindende Minderheit dar. Die Konversionen haben bei animistischen Randgruppen oder in Ländern ohne nationale Einheit und ohne eine Großreligion (wie z. B. auf den Philippinen) stattgefunden; zu Massenbekehrungen ist es in Zeiten eines gesellschaftlich-kulturellen Umbruchs gekommen wie in neuerer Zeit in Korea, Vietnam, Taiwan und im 16. Jahrhundert in Sri Lanka³.

Das Problem der Beziehungen zwischen den Großreligionen und dem Christentum ist zwar von einigen großen Missionaren des 16. und 17. Jahrhunderts wahrgenommen worden, hat aber infolge der innerkirchlichen Auseinandersetzungen⁴ und auch infolge der theologischen Grundlagen und der gesamten Bewußtseinslage der Christenheit von damals keine richtige Lösung gefunden. Das Fehlen dieser Beziehung zu den Religionen gilt als einer der Hauptgründe, weshalb das Missionswerk ein so enttäuschendes Ergebnis gezeitigt hat⁵. Jetzt haben sich die theologischen Voraussetzungen geändert und ist eine echter Begegnung mit den Religionen möglich, in die sich auch die unmittelbare Bezeugung des Evangeliums einbettet⁶.

Das Versäumnis, zu den Religionen in Beziehung zu treten, die fast ausschließliche Beschränkung der missionarischen Präsenz und Aktivität auf die Randgebiete der großen asiatischen Kulturströmungen und eine noch schwache Akkulturation bringen in diesem Umkreis einige besondere Schwierigkeiten mit sich. Die Kirche erscheint Asiaten, die manchmal Christus kennen und lieben, als etwas Fremdes⁷, als ein Baum, dem es nicht gelingt, Wurzeln zu schlagen und Früchte zu tragen⁸, als eine philanthropische Organisation, die Respekt verdient, aber sie gilt nicht so sehr als ein Weg geistlicher Erfahrung⁹. Obwohl man sich überall der einheimischen Sprache bedient, besteht eine Schranke, die das Verständnis der religiösen Reden auch in bezug auf die letzten Wirklichkeiten¹⁰ behindert und nicht nur das Zeugnis, sondern auch das gegenseitige Verständnis erschwert.

Methoden der Vergangenheit belasten und erschweren die gegenseitigen Beziehungen. Die Angehörigen der großen Religionen befürchten, vereinnahmt und

erobert und so kulturell entwurzelt zu werden. Die Art und Weise, wie man das Christentum lebt und versteht und die anderen Religionen ansieht, macht es den bestehenden Christengemeinden schwierig, den von ihnen erwarteten und verlangten Wandel vorzunehmen. Andererseits sind trotz der anerkannten Toleranz die asiatischen Religionen überzeugt, dem Christentum überlegen zu sein, und suchen dieses zu vereinnahmen, indem sie es in ihre herkömmlichen Kategorien umdeuten.

II. Die Evangelisation in der Gesamtsendung der Kirche

Der Ausdruck «Evangelisation» läßt sich verschieden verstehen. Hier fassen wir ihn in einem engen Sinn als den Prozeß, worin Christus denen vorgestellt wird, die sich noch nicht für ihn entschieden haben (erste Evangelisation, Evangelisation zur Bekehrung), oder als den Prozeß, worin man sich Christus, den man bereits angenommen hat, von neuem stellt, um ihn wieder zum Zentrum zu machen, sich zu erneuern und im Glauben voranzuschreiten, sei es auf persönlicher, sei es auf gemeinschaftlicher Ebene (Selbstevangelisation).

In diesem Sinn genommen, deckt die Evangelisation nicht die gesamte Sendung der Kirche ab, besonders nicht in diesem asiatischen Umkreis¹¹. Die Mission der Kirche muß die von der Trinität und Christus ausgehende Liebe in einer bestimmten Kultur und einer konkreten Gesellschaft Wirklichkeit werden lassen. Innerhalb dieser Liebe nimmt die Mission ihre konkreten Formen an, wie sie von der Eigenart der in Christus inkarnierten göttlichen Liebe oder von den Bedürfnissen der Menschen, an die sie sich richtet, erfordert werden. Die Liebe bleibt das letztgültige Kriterium zur Bewertung der konkreten Anwendungsformen und -muster. Im Hinblick auf die Verwirklichung dieser Liebe lassen sich die verschiedenen Missionsformen folgenden drei Aufgaben entsprechend zusammenstellen:

1. Die Präsenz und das Wirken Gottes in der Gesamtgesellschaft anerkennen und damit zusammenarbeiten, um sie voranzubringen. Diese Funktion nimmt heute besonders im Einsatz für die Entwicklung und im Gespräch zwischen den Religionen konkrete Gestalt an¹². Die Kirche hat die Aufgabe, für die Menschen, die sie umgeben, Zeichen und Sakrament des Heils zu sein; sie muß dem Buddhismus behilflich sein, auf seinem geschichtlichen Heilsweg voranzuschreiten, und kann irgendwie mit ihm zusammenarbeiten, damit der Buddhist ein besserer Buddhist wird. Kurz: Die Kirche muß in einer bestimmten Umwelt

zur Kraft werden, die das Heilswerk Gottes und das menschliche Suchen nach integraler Befreiung vorantreibt.

2. Christus in einer arteigenen Kultur leben und bezeugen. Dabei geht es vor allem um die Evangelisation innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen und außerhalb ihrer. Die Evangelisation besteht nicht bloß in der Verkündigung Christi als einer historischen Persönlichkeit, sondern muß auch von dem Christus künden, der in der Gemeinde der Gläubigen lebt, und schließlich muß sie aufzeigen, daß Christus in den Menschen und Kulturen der Völker, an die sie sich richtet, zugegen und am Werk ist¹³. Hieraus ergibt sich, wie wichtig – und zwar nicht nur theologisch, sondern auch pastoral – die Zeichenhaftigkeit der Kirche, das Zeugnis ihrer Glieder, ihre Betätigungen und Strukturen sind. Dieses Evangelisationswerk vollzieht man durch sein Leben, mit Werken und Worten, wie das die Bischofssynode in Vertiefung der Überlegungen des Konzils aufgezeigt hat¹⁴.

Hier werden wir uns darauf beschränken, bloß zwei besondere Erfordernisse hervorzuheben. Vor allem muß den Anhängern der asiatischen religiösen Traditionen die Botschaft des Evangeliums nicht nur verständlich, sondern auch belebend vorgelegt werden, damit, wenn sie den christlichen Weg einschlagen und auf ihm voranschreiten, es nicht zu einer Verwerfung oder einem Zusammenbruch der echten Werte kommt, denen sie vorher nachgelebt haben oder hätten nachleben sollen, sondern damit ihre Hinwendung zu Christus ihr Heil sichert und zu einer Vertiefung und Bereicherung ihrer religiösen und kulturellen Werte führt.

3. Christus in einer bestimmten Kultur inkarnieren. Dies heißt nicht nur, eine Kirche gründen, sondern die Christuserfahrung in einem bestimmten Kontext vertiefen und diesem Bestrebungen und Werte entnehmen – eine Aufgabe, die bis zur Begegnung mit dem verherrlichten Christus nie zu Ende geführt sein wird.

Die Evangelisation muß in diese globale missionarische Anstrengung eingebettet sein. Es ist nicht damit getan, daß die Verkündigung verständlich und eindringlich geschieht; man muß die Kirche in ihrer universalen und vor allem auch in ihrer örtlichen Inkarnation für die Asiaten ersehenswert und offen machen, zu einem getreuen Spiegelbild Christi, der ihren ganzen Daseinsgrund und ihre Eigenart ausmacht¹⁵; sie muß zu einer Trägerin von Werten werden, die – wie die Meditation – von der religiösen Tradition für wesentlich angesehen werden und die – wie der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Erneuerung der Gesellschaft – den neuen sozialen Bestrebungen und Anliegen entsprechen¹⁶.

Das Herantragen der christlichen Botschaft an die Angehörigen der asiatischen Religionen wird von einem besonderen Problem behindert: von dem der Sprache. Die Botschaft bleibt ihnen unverständlich oder wird mißverstanden. Buddhisten z.B. kommt sie nicht als frohe, befreiende Verheißung des endgültigen Heils für den Menschen vor und auch nicht als Weg, um zu ihm zu gelangen. Die Botschaft erscheint ihnen nicht als Antwort auf das, was sie in ihrem Innern wollen, auf ihr Leitbild. Sie gewahren darin nicht eine echt geistliche Ausrichtung und Spannung, die der geistlichen Ausrichtung und Spannung ihres Milieus irgendwie entspricht, besser gesagt, sich irgendwie mit ihr trifft. So wie sie die Dinge sehen, verdient diese Botschaft nicht, angenommen zu werden – weder von den geistlichen Meistern, die in einer höheren Spannung stehen, noch von den gewöhnlichen Buddhisten, die schon eine Entsprechung zu dem besitzen, was ihnen in den Riten, in den Glaubensanschauungen und auch in der Möglichkeit, zur Glückseligkeit des Himmels und der Götter zu gelangen, geboten wird.

Man kann somit behaupten, daß die Frohbotschaft von Christus in Geist und Herz der Buddhisten und der Angehörigen der anderen großen Religionen noch nicht so stark Wurzeln geschlagen hat, daß sie sich aufgerufen fühlten, sich frei für Christus und seine Gemeinde zu entscheiden. Die echte Bekehrung einiger entkräftet diesen Schluß nicht, weil die meisten von ihnen zuvor einen Kontakt mit der westlichen Kultur und ihren religiösen Leitbildern gehabt haben.

Die Kriterien zu einer Lösung dieses Problems sind in zwei Richtungen zu finden: in der Vertiefung des Verständnisses und Erlebnisses des christlichen Kerygmas und in der Vertiefung nicht nur der Kategorien und der Redeweise der Buddhisten, sondern auch ihres geistlichen Suchens, ihres globalen Daseinsentwurfes, ihrer Hoffnung, ihrer Einstellung zum Heil. Eine Botschaft ist erst dann verständlich, wenn sie in den Kategorien dessen, der sie empfängt, ausgedrückt wird, so daß dieser ihren Sinn erfassen kann. Eine Botschaft ist dann gut, wenn sie einer tiefen Erwartung entspricht und gleichzeitig als realisierbar erscheint, weil sie in dem, der die Kunde bringt, bereits verwirklicht oder auf dem Weg der Verwirklichung ist. Eine Botschaft ist dann annehmbar, wenn sie die Gipfel der Weisheit und Spiritualität der eigenen Tradition, diejenigen, die die höchsten Verwirklichungen dieser Werte darstellen und inkarnieren, achtet und ehrt.

Im Hinblick auf eine Neufassung der christlichen Botschaft an die Buddhisten ist dieser Gedanke von mir anderswo gründlicher dargelegt worden¹⁷. Dort werden die beiden Lösungsprinzipien ausführlich entwickelt und die Umriss zu einer Neufassung der

christlichen Botschaft gezeichnet unter Hinweis auf die Etappen, Motive und die immer noch anstehenden Fragen. In einem buddhistischen Milieu wird man beispielsweise vom Menschen ausgehen, von dem ihm innewohnenden Wissen um das Übel und von seinem Suchen nach Heil, um sodann den Anruf Christi zu Gehör zu bringen, der uns das Endziel, Gott den Vater, zeigt und uns einlädt, mit ihm zusammen diese endgültige Befreiung zu erleben.

Selbstverständlich hat die Suche nach diesem Leben auf die arteigene Weise der jeweiligen Religion und ihrem Grundanliegen gemäß zu erfolgen und auch den jeweiligen Gruppen entsprechend, an die man sich wendet. Diese Religionen sind eben Bewegungen, denen man auf diese oder jene Art angehören kann. Sie weisen unterschiedliche, gestufte Anschauungen und Erfahrungen auf und nehmen Haltungen ein, welche die Assimilation verschiedener Traditionen und Symbiosen begünstigen. Eine in dieser Richtung angepaßte Botschaft kann zu einer ersten Verkündigung wie auch zu einem neuen Ansatz einer Katechese in diesem Milieu dienen.

Eine solche Überprüfung der Sprache und ihres Gebrauchs bürgt jedoch noch nicht für Konversionen. Die Annahme des christlichen Glaubens geht aus dem Heilsplan und -wirken Gottes sowie aus der Antwort des Menschen hervor. Die Kirche hat nicht die Anzahl der Bekehrungen zu zählen, sondern ein treffliches Werkzeug der ihr anvertrauten Sendung zu sein und dabei stets die Freiheit des Wirkens Gottes und der Antwort des Menschen zu respektieren.

III. Die Frage nach der Möglichkeit eines christlichen Buddhismus

Die Frage, ob es möglich sei, gleichzeitig Buddhist und Christ zu sein, wird nicht nur von der Intelligenzija des Westens und Ostens gestellt, sondern auch vom einfachen Volk und von ganzen Dörfern, die eine tiefe Sympathie für das Christentum empfinden, jedoch befürchten, daß sie, wenn sie es annähmen, von ihrer Kultur und ihrem Volk getrennt würden. In verschiedenen Gesellschaften ist mit der Zugehörigkeit zu einer Kultur auch schon die Zugehörigkeit zur herrschenden Religion gegeben. In Thailand sind die Begriffe *thai* und Buddhist, in Birma das Birmanesein und Buddhistsein, in Kambodscha waren bis zur Aufrichtung des neuen Regimes das Khmersein und das Buddhistsein gleichbedeutend. Im einen und andern Land steht jemand, der nicht Buddhist ist, abseits der Gesellschaft oder zumindest gewisser Führungspositionen. In dieser sozio-religiösen Situation liegt eine

der Ursachen des relativen Rückgangs der Christenzahl in Ländern wie Sri Lanka.

Man gibt allgemein zu, daß die Kirche japanisch, indisch, thailändisch zu werden habe, auch wenn sie dabei katholische Kirche bleibe, ja gerade um katholisch zu sein, um ein verständliches Zeichen und ein geeignetes Werkzeug zur Missionierung zu sein. Weniger geläufig aber ist es, weniger oft bringt man den Mut auf, Religionsbezeichnungen miteinander zu verbinden und von Buddhisten-Christen oder Hindu-Christen zu sprechen, gerade weil es sich dabei um zwei Wirklichkeiten der gleichen Ordnung handelt. Wir brauchen nicht auf die Problematik einzugehen, ob das Christentum eine Religion oder ein Glaube sei oder ob der Buddhismus eine Religion oder bloß eine Weltanschauung darstelle, um sagen zu können, daß jede Religion ein eigenes Gepräge aufweist mit bestimmten Werten, Funktionen und Vorstellungen, die ein Ganzes bilden. Man darf nicht bloß einen Teilaspekt sehen, sondern muß eine Religionsbewegung in ihrer existentiellen Totalität ins Auge fassen.

Bevor wir die Frage zu beantworten suchen, ob es möglich sei, ein buddhistischer Christ zu sein, werfen wir mit Vorteil einen Blick auf die lebendige Erfahrung. Es gibt Erfahrungen und Situationen, die man nicht gesucht hat, und andere, die man gewollt hat. Selbst wenn sie jegliche «Ansteckung durch die andern, abergläubischen Religionen» zu meiden suchten, waren viele Christen, die vom Buddhismus herkamen oder in buddhistischer Umgebung lebten, in ihrem Verständnis und Erlebnis christlicher Wirklichkeiten von dieser Religion beeinflusst. Das Verdienst z.B. wird in einer buddhistischen und nicht bloß christlichen Sicht verstanden und praktiziert; das gleiche läßt sich in bezug auf die Sünde, das religiöse Leben, die Kirche sagen. Dies tritt deutlich zutage, wenn man im Vertrauen miteinander spricht und von stereotypen Antworten absieht. Es gab Christengruppen, die zugleich animistisch waren, weil sie die Riten beider religiösen Traditionen vollzogen. Die Mehrzahl der Christengemeinden aber hatte mit den religiösen Vorstellungen und Praktiken ihrer früheren Religion gebrochen. Dieser Bruch fiel in der Vergangenheit leichter, da man oft getrennt voneinander in homogenen Gemeinden lebte; man weilte in einer bäuerlichen Gesellschaft oder bildete miteinander ein Getto. Der Einfluß der Umgebung wirkte sich dann eher im Sinn des christlichen Ritus, der religiösen Praxis, der kirchlichen Strukturen usw. aus.

Wie diese Erfahrungen zeigen, besteht stets die Gefahr, daß man einem religiösen Synkretismus verfällt. Man kann sie nicht meiden, indem man, wie das bei der früheren Missionsmethode oft der Fall war, einfach ta-

bula rasa macht, und auch nicht, indem man einer Missionspraxis des Buddhismus entsprechend zwei religiöse Traditionen koexistieren läßt. Sondern um dieser Gefahr auszuweichen, muß jede Gemeinde und jeder einzelne Christ die Einheit herstellen, indem man vom Grundplan, vom Kern der eigenen religiösen Erfahrung ausgeht. Um zu einer christlichen Synthese zu gelangen, muß man Christus entdecken und ihn radikal annehmen als «Krisis» von allem, als Paschamysterium, als einzigen Heilbringer, wenn auch jeder Weg zwischen Mensch und Gott auf ihn hinausläuft. Diese zentrale Stellung Christi muß beständig gewahrt oder – besser gesagt – erneuert werden, namentlich in Zeiten eines Umbruchs und einer Neuausrichtung. Dies zeigt, wie notwendig die Selbstevangelisation und wie schwierig eine geglückte Synthese zu erreichen ist.

Es gibt auch Erfahrungen, die man in bewußt gesuchten Synthesen macht wie in gewissen Ashrams Indiens und bei einigen Einzelpersonen verschiedener Länder Asiens. Diese Erfahrung ist vielleicht noch zu neu, um daraus allgemeine Schlußfolgerungen ziehen zu können, doch zeitigte sie schon gute Ergebnisse, die sich auf die Gemeinden der Umgebung auswirken. Man kann um diese Begegnung und gegenseitige Beeinflussung der Religionen nicht herumkommen, denn es liegt eine ganz neue Gesellschaftssituation vor: Die Christen leben infolge der Verstädterung und der Kommunikationen jeder Art mitten unter der nichtchristlichen Masse. Dieses Eingetauchtsein in die Gesellschaft stellt neue Anforderungen an das echte Christsein und an die Ausdauer. Der Verlust des Glaubens ist nicht nur ein Problem des Westens, sondern aller Länder, die dem Verstädterungs- und Migrationsprozeß unterworfen sind¹⁸.

IV. *Umriss einer theoretischen Antwort*

Auch vom theoretischen Standpunkt aus läßt sich nicht ohne weiteres sagen, ob es möglich ist, ein buddhistischer Christ zu sein und ob es einen christlichen Buddhismus geben kann. Zu allererst ist zu prüfen, was ein Christ ist und was ein Buddhist, was der Buddhismus als spirituelle und soziale Bewegung ist und welche Elemente die Gemeinde der Christusjünger aufweisen muß. Man muß somit schauen, ob die gegenseitige Koexistenz möglich ist und auf welchen Ebenen, unter welchen Bedingungen. Und schließlich müssen wir uns fragen, ob eine solche Koexistenz von der Religionsgemeinschaft, in der sie spielen soll, angenommen wird. All dies zeigt, wie vielschichtig die Frage auch auf theoretischer Ebene ist, weil es dabei um die Frage nach der spezifischen Eigenart und der Inkarnation einer Religion sowie um die persönliche Authentizität und um die Ekklesiologie geht. Ein derartiges

Problem kann nicht auf die leichte Schulter genommen werden.

In jeder der beiden Traditionen, in der buddhistischen und in der christlichen, gibt es verschiedene Elemente und verschiedene Ebenen, in jeder aber auch einen Wesenskern, der alles übrige bestimmt. Die buddhistischen Meister unterscheiden beispielsweise, wenn sie ihre Tradition als ganze charakterisieren wollen, drei Dimensionen oder Ebenen: die des *dhamma*, der Zentralbotschaft Buddhas, wozu die vier Grundwahrheiten und die damit zusammenhängende Erfahrung gehören; die des *laddhi*, der theoretischen Sicht und der religiösen Anschauungen, die auf dem Glauben oder auf einem noch weltlichen und immanenten Gedankengang beruhen; die des *paveni*, der kulturellen und religiösen Überlieferung mit Sitten und Bräuchen, Riten und Praktiken. Diese drei Ebenen weisen auf eine Rangordnung hin: die erste Dimension kommt von Buddha und stellt den Heilsweg dar, während die beiden anderen Umkleidungen und eine äußere Stütze sind. Das gewöhnliche Volk und die allgemeine Praxis haben jedoch die Tendenz, alles der gleichen Wirklichkeit zuzurechnen. Der Dialog mit aufgeschlosseneren Personen und die Entwicklung der Geisteshaltung und der sozio-religiösen Situation werden es dieser Rangordnung ermöglichen, die innere Erneuerung des Buddhismus und die christliche Akkulturation zu begünstigen.

Auch auf dem christlichen Feld macht die Haltung, die alles als ein großes Ganzes ansieht, einem Denken Platz, das eine Rangstufung vornimmt. Die Humanwissenschaften haben mitgeholfen, das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, zwischen offizieller und Volksreligion, zwischen der Bedeutung, die der Übermittler einer Lehre, und der, die ihr Empfänger in sie hineinlegt, stärker zu berücksichtigen. Die Ekklesiologie betont jetzt die zentrale Stellung Christi und die Rangordnung der Wahrheiten und Werte.

Beispielsweise lassen sich in jeder Tradition drei verschiedene Ebenen ins Auge fassen, die wir so auseinanderhalten können:

– Die kulturelle Ebene: Gesten und Verhaltensweisen, die zwar von der religiösen Sicht und Erfahrung beeinflusst, aber von der Kultur geprägt sind wie z.B. die Art und Weise, die Religionsgemeinden zu unterstützen, Respekt auszudrücken...

– Die ethische Ebene: moralische Verhaltensweisen, Kategorien und Werte, deren Ursprung nicht in der zentralen Botschaft zu liegen braucht, auch wenn sie von ihr beeinflusst sind.

– Die rituelle Ebene: Riten und Zeremonien, die mit den religiösen Äußerungen der Gemeinde und der Einzelpersonen verbunden sind.

– Die spirituelle Ebene: Es gibt Betätigungen, in denen sich die religiöse Erfahrung des Heiligen und, was mehr ist, des Absoluten inkarniert – denken wir an die Meditation, das Gebet, das religiöse Leben...

– Es gibt charakteristische Grundwerte wie die christliche Liebe im Christentum und die Losschälung im Buddhismus.

– Es gibt eine Mitte, die alles übrige bestimmt und beseelt wie das *dhamma* im Buddhismus und Christus im Christentum¹⁹. Dieses Grundanliegen gibt allem seinen Stellenwert und seinen Sinn.

Gewiß ist es auf verschiedenen Ebenen möglich, ein buddhistischer Christ zu sein, indem man sich Elemente zu eigen macht, die sich miteinander vertragen. Auf *kultureller* und *gesellschaftlicher* Ebene ist diese Identität notwendig, um vollwertiges Glied der Gesellschaft zu sein. Und doch fehlt es auch hier nicht an Schwierigkeiten. Der tägliche Beitrag an den Lebensunterhalt der Bonzen z.B. hat kulturellen Charakter, doch nach Meinung des buddhistischen Volkes ist er ein Zeichen dafür, daß man Buddhist ist, und der wichtigste Akt des buddhistischen Laien. Auf *ethischer* Ebene läßt sich die Identität zu einem großen Teil herstellen: die Kategorien und Gebote hängen mit der menschlichen Erfahrung zusammen. Man muß sich nicht nur die Kategorien, sondern auch die Werte zu eigen machen, wie das von der Hierarchie oft betont wird. Mit der zentralen Stellung der christlichen Liebe ändern sich jedoch auch die Motivierungen, die Optionen und die Rangordnung der Handlungen.

Auf *ritueller* Ebene stellt sich das dreifache Problem der Anpassung der christlichen Riten, der Übernahme buddhistischer Riten und der Beteiligung an diesen. Nicht nur ist nach einer verständlichen Versinnbildlichung zu suchen, sondern man hat auch auf den Lebensrhythmus des Volkes zu achten und den Bedürfnissen zu entsprechen. Auf diesem Gebiet läßt sich vieles tun. Auf der Ebene der Spiritualität gibt es Grundhaltungen, Wege der Meditation und des religiösen Lebens, die sich mit dem Christsein vertragen und das christliche Selbstverständnis und das christliche Leben bereichern können. Es ließe sich eine Gemeinde buddhistischer Mönche denken, die sich an die herkömmlichen religiösen Bräuche und Praktiken halten, gleichzeitig aber das christliche Leben praktizieren würden.

Diese Verbindung von Elementen verschiedener Ebenen mag in den Augen einiger bereits einen christlichen Buddhismus darstellen. Doch bestehen gegenüber einer solchen Assimilationsweise zwei Schwierigkeiten. Zunächst einmal die, daß die Buddhisten sich dagegen sträuben könnten, von den Christen so vereinnahmt zu werden. Als z.B. vor ungefähr zwanzig

zig Jahren zu Bangkok eine Kirche im Stil einer buddhistischen Pagode erbaut wurde, haben die Buddhisten ganz entschieden dagegen Einspruch erhoben, obwohl schon Pagoden im Stil christlicher Kirchen erbaut worden waren. Die Übernahme gewisser Modelle brächte nicht auch schon das Wesentliche näher, sondern würde zu einer synkretistischen Haltung verleiten und wäre für die Kirche mehr ein äußerer Anstrich als eine echte Inkarnation.

Auf buddhistischer Seite ließe sich eine Gemeinde denken, die zwar ihre Traditionen beibehält, aber christlich sein will und ihre sittlichen Grundsätze und Haltungen, ihre Glaubensanschauungen und Praktiken vom Christentum übernimmt. Im individualistischen Rahmen ist dies vielleicht in Japan der Fall, wo die Zahl derer, die sich für Christen ansehen, die der Angehörigen der verschiedenen Kirchen weit übersteigt. Doch bleibt auch dann das Problem, ob es möglich ist, Christ zu sein ohne irgendwie der Jüngergemeinde anzugehören. Auf jeden Fall müssen sich die beiden Traditionen auf einer sehr viel tieferen Ebene zusammenfinden.

Man kann erst dann von christlichem Buddhismus sprechen, wenn man eine lebenskräftige Synthese der Grundanliegen und -bestrebungen der beiden religiösen Traditionen zustandebringt, wenn man das Zentrum und die Wesenselemente der beiden Wege miteinander vereinen kann, so daß es zu einer Gesamtheit und zu einer Rangordnung der verschiedenen Elemente kommt. Kurz, man müßte das Besondere und Eigentümliche der beiden Bewegungen miteinander vereinen. Und dies erscheint mir aus psychologischen und theologischen Gründen unmöglich. Selbst wenn man zugibt, daß der Buddhismus auch im Plane Gottes einen Heilsweg darstellt, so verhält er sich doch zum Christentum ähnlich, wie sich das Judentum zu diesem verhält.

Sodann gibt es gar kein Christentum, außer wenn Christus zur Lebensmitte, zum Bezugspunkt für das Urteilen und Sich-Entscheiden wird, zu dem, der die Einheit herbeiführt und allem seinen Stellenwert gibt. Denken wir z.B. daran, wie der Buddhismus das Absolute anstrebt und es erfährt: Das Streben nach dem Absoluten wird als existentieller Entscheid zu dem verstanden, das alles transzendiert und als etwas ganz anderes erfahren wird, als etwas, zu dem es keine persönliche Beziehung gibt und wovon man nichts erkennen kann, bis man es erreicht hat. Diese Haltung kann für das Christsein wertvoll sein, dieses wird aber deren Inhalt und Form von der interpersonalen Beziehung zu Gott dem Vater her ändern. Meines Erachtens ist deshalb auf der tieferen Ebene die Identität nicht möglich, ja, das Ureigene des Christentums wird auch auf

den anderen Stufen möglicher Gemeinsamkeit und Angleichung den Geist ändern.

Ein solcher hypothetischer christlicher Buddhismus wäre somit, wenn er das Christusereignis zur Mitte nähme, eine christliche Wirklichkeit, die dem Buddhismus gegenüber etwas ganz Neues wäre, auch wenn er von ihm Vorstellungen, Funktionen und Werte übernehme, ja selbst wenn er sich dessen Grundanliegen, das Streben nach vollkommener Befreiung, zu eigen machte. Um christlich zu werden, muß der Buddhismus durch das Paschamysterium hindurchgehen, durch einen Prozeß des Sterbens und Auferstehens, des Bruchs und der Erfüllung hindurch. Dann käme es zu einer eigenartigen Synthese, die keine Methodologie schaffen und keine Theologie im voraus beschreiben kann. Nur in diesem Sinn und unter diesen Bedingungen ist – zumindest in der Endphase – ein christlicher Buddhismus möglich und annehmbar. Dies schließt nicht eine gegenseitige Bereicherung und Beeinflussung der beiden Religionen auf dem Weg des Dialogs aus. Doch in diesem Fall behält, vertieft und läutert jede der beiden Religionen ihre Identität und Eigenart und somit ihre Autonomie.

V. Grundsätze für das praktische Verhalten

Die Kirchen Asiens müssen wie die Kirchen anderswo ihr Leben und Wesen neu zum Ausdruck bringen, und zwar auf eine Weise, die etwas sagt, die also auf die Religion und Kultur, in der sie leben, Bezug nimmt. Die Kirche in Thailand muß somit im angegebenen Sinn gewissermaßen *thai* und buddhistisch werden. Geben wir einige Grundsätze an, wie man vorgehen soll, um dies zu erreichen.

Die Gemeinde der Glaubenden muß beständig bestrebt sein, sich Christus zuzuwenden und sich in der Gesellschaft, in der sie lebt, zu inkarnieren, indem sie sich die jetzigen Bestrebungen und Projekte zu eigen macht und nicht nur die einstigen Traditionen kulturellen oder religiösen Charakters. Die Akkulturation hat das anzunehmen, was wirklich lebendig ist, nicht aber das, was verknöchert ist, auch wenn das Christentum Werte retten soll, die sonst verloren gingen. Man muß unablässig nach einer Hierarchie der christlichen Werte suchen, indem man stets Christus in die Mitte stellt und die christliche Liebe zum Maßstab des Handelns nimmt. Die Selbstevangelisation, will sagen die Auseinandersetzung mit Christus und seiner Botschaft, ist das erste Kriterium und das Hauptmittel zu einer echten Akkulturation.

Sodann ist ein Unterschied zu machen zwischen Christengemeinden, die bereits in mehr oder weniger

richtigen Traditionen aufgewachsen sind, und Gemeinden von Neubekehrten, die aus einer anderen religiösen Umgebung kommen. Diese zweite Situation bietet größere Möglichkeiten zu schöpferischem Verhalten. Der Eintritt derartiger Gruppen wird in den Ortskirchen eine Akkulturation ermöglichen und kann eine mitreißende Rolle spielen. Wenn es aber nicht zur Bekehrung ganzer Gruppen kommt, so erschwert, ja verunmöglicht das die Vitalität einer Kirche und ihre Inkarnation in der einheimischen Kultur.

In neugegründeten Gemeinden darf der Bruch mit der Vergangenheit nicht voreilig oder aufgrund nebensächlicher Kriterien geschehen. Er muß sich aus einer zugleich persönlichen und gemeinschaftlichen Hinwendung zu Christus ergeben, sonst geht man bloß von einem rituellen System zu einem anderen, von einem Moralsystem zu einem anderen über. Man muß also den Einzelpersonen wie den Gemeinden einen allmählichen Übergang ermöglichen, noch viel mehr als man dies während des Katechumenats vorhatte und praktizierte. Die Ortskirchen werden so zu einer Bewegung werden mit Gruppen, die sich mehr oder weniger rasch vorwärtsbewegen, doch stets auf der Suche nach einem lebendigen Christus, der sich inkarnieren will.

Ein auf dem beständigen Anruf durch Christus und auf einer liebenden Anstrengung gründendes gemeinsames Bemühen um ein richtiges Urteil wird entscheidend wichtig sein, um auf dieser Linie voranzuschreiten. Autoritäre Entscheidungen und von Fachleuten vorgeschlagene Lösungen werden bloße zusätzliche Hilfen für diesen Inkarnationsprozeß sein. Die Gemeinschaft mit den übrigen Glaubensgemeinschaften und den übrigen Ortskirchen muß immer enger werden, um die eigene Treue zu Christus zu konfrontieren und zu ergänzen und sie anderen zu übermitteln²⁰.

Mit dieser Betonung der beständigen Bezugnahme auf Christus wollen wir keineswegs sagen, man solle um die Kirche selbst kreisen und sich vor der Kultur der Umgebung abschließen. Gewiß ist Christus in der Kirche zugegen und ruft sie immerfort an; er ist aber auch in der Welt präsent und errichtet in ihr sein Reich der Liebe und Gerechtigkeit. Folglich muß man sich demütig auf die Umgebung hin öffnen und in allen Richtungen, namentlich auch in der religiösen, einen Dialog mit ihr führen, nicht nur um sie zu kennen und in ihr als Sauerteig zu wirken, sondern auch um aus ihr die Rufe Gottes herauszuhören, in ihr Christus zu begegnen und zu dienen und somit in einem Zustand der Selbstevangelisation zu sein.

¹ FABC' Secretariate (Hg.), *His Gospel to our Peoples*. Evangelization in the World Today (Manila 1973) 3 Bände. Zu einer Bewertung vgl. M. Zago, *Assemblée plénière des Conférences épiscopales d'Asie: Kerygma 22* (1974) 87–96; ders., *Chiave di Lettura: Semi del Vangelo* (EMI, Bologna 1975) 221–253; ders., *Evangelizzare oggi in Asia* (Dialogo con le religioni non cristiane): *Evangelizzare oggi* (EMI, Bologna 1976) 39–66.

² M. Zago, *Rites et Cérémonies en milieu bouddhiste lao* (Rom 1972).

³ M. Zago, *La Conversion en milieu bouddhiste: Chemins de la conversion* (Paris 1975) 54–77.

⁴ F. Margiotti, *La questione dei riti cinesi. Tentativi di adattamento: Evangelizzazione e Culture II* (Rom 1976) 269–296.

⁵ Diese Meinung wurde geäußert von Mgr. Kuo, China, in Kongregation 4 der Vierten Bischofssynode; von Kardinal Parecattil, Indien (Kongr. 3); von Mgr. Kitbunchu, Thailand (Kongr. 7).

⁶ Eine neue Theologie über die nichtchristlichen Religionen ist auf der Vierten Bischofssynode von den Bischöfen Asiens nicht nur gewünscht, sondern auch in Angriff genommen worden. Vgl. z.B. die Erklärung von Taipei und die Interventionen von Fernandes (Kongr. 7), Juo (10), Hadisumarta (12), Gaviola (14), Picachy (4) usw.

⁷ Vgl. die Intervention von Mgr. Padiyara, Indien (Kongr. 10), worin er den Ausspruch Gandhis anführt: «Ich liebe Christus, aber nicht die Christen, weil die Christen nicht wie Christus sind.»

⁸ In seinem Roman «Schweigen» (Tokio 1972) legt Shusako Endo einem Samurai den Ausspruch in den Mund: «...es kommt vor, daß ein fruchtbarer Baum eingeht, sobald man die Erde vertauscht. Der Baum namens Christentum mag in einem anderen Land blühen und üppige Blätter tragen, in unserem Land aber setzt er keine einzige Knospe an, und die Blätter verwelken. Die Verschiedenheit des Bodens, die Verschiedenheit des Wassers...». Und der Ex-Pater Ferreira doppelt nach: «Dieses Land ist ein unvorstellbar entsetzlicher Sumpf. Welche Setzlinge man auch in dieses Moorland setzt, die Wurzeln verfaulen. Die Blätter verfärben sich gelb und verwelken. In diesen sumpfigen Boden haben wir den Setzling namens Christentum gepflanzt.» Zitiert nach der deutschen Ausgabe (Graz 1977) 143. 192.

⁹ Das Schulsystem und die Hilfsorganisationen der katholischen Kirche werden von Nichtchristen Asiens oft beachtet und geachtet. Gegenwärtig will auch in Asien eine Gruppe die Kirche stärker in die Arbeit für den menschlichen Fortschritt einbeziehen, aber in weniger institutionellen Formen.

¹⁰ M. Zago, *L'équivalent de «Dieu» dans le bouddhisme: Eglise et Théologie 6* (1975) 25–49. 153–174. 297–317.

¹¹ Ders., *Missionary Pastoral Practice in a Laotian Buddhist Milieu: Teaching All Nations IX* (1972) 287–304.

¹² Ders., *Présence du christianisme en Orient et dialogue: Kerygma 21* (1973) 147–172.

¹³ Ders., *Le Kérygma dans la perspective de Gaudium et Spes: Kerygma 4* (1970) 3–15.

¹⁴ Ders., *Historique du Synode sur l'évangélisation et perspectives pour la mission: Kerygma 23* (1974) 97–144; ders., *1974 Synod: Some Missionary Perspectives: Omnis Terra 69* (1975) 277–289.

¹⁵ In dieser Sicht versteht man, daß die Bischöfe Asiens heute der Indigenisation der Kirchen Asiens bei der Evangelisation des Kontinents die Priorität einräumen.

¹⁶ M. Zago, *L'Évangile au Laos, force de libération? : Mission de l'Église* (Paris 1974) 77–107 (auch ins Englische übersetzt).

¹⁷ Ders., *Le message chrétien en milieu bouddhiste: Lumen Vitae XXIX* (1974) 77–107 (auch in der englischen Ausgabe).

¹⁸ Ders., *L'indifferenza religiosa nel buddismo contemporaneo: Miano* (Hg.), *L'indifferenza religiosa* (Rom 1977).

¹⁹ Die Entsprechung zu Christus als Lebens- und Lehrzentrum ist im Buddhismus das *dhamma*, d.h. die Lehre, die Wahrheit, das letztgültige Gesetz, die Befreiung, die Buddha wie so viele andere entdeckt und verwirklicht und den Menschen einer gewissen Epoche gelehrt hat. Buddha weist bloß auf das Leben hin, ist aber weder Weg noch Mitte noch Heil.

²⁰ M. Zago, *Universal Church and Local Churches. Respective Tasks in the Encounter of the Gospel with Cultures: Omnis Terra* (Rom 1977) 192–208 (französischer Text in: *Kerygma 28* [1977]).

MARCELLO ZAGO

1932 zu Treviso (Italien) geboren, 1959–1966 und 1970–1975 Missionar in Laos. Doktorat in Missiologie (an der Gregoriana zu Rom) mit der Dissertation «Rites et Cérémonies en milieu bouddhiste lao» (Rom 1972). 1970–1975 Leiter des Zentrums für Forschung und Dialog mit den Buddhisten für die Bischofskonferenzen von Laos und Kambodscha. Seit 1968 Gastprofessor für Missiologie an der Universität Saint Paul, Ottawa, und seit 1976 Professor für Missiologie an der Lateranuniversität zu Rom. Seit 1972 Konsultor des Sekretariats für die

Nichtchristen. Seit 1974 Generalassistent für die Missionen der Kongregation der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. Veröffentlichungen: Rites et Cérémonies en milieu bouddhiste lao (Rom 1972); Aspects du bouddhisme lao (Vientiane 1973); Semi del Vangelo (Bologna 1976). Beiträge für Bücher und Zeitschriften über die beiden Themen Buddhismus und Evangelisation. Anschrift: Curia Generalizia Padri Oblati, Via Aurelia 290, I-00165 Roma, Italien.

Fernando Castillo Evangelisation in Lateinamerika

In den beiden letzten Jahrzehnten hat sich in der lateinamerikanischen Kirche ein tiefgreifender Wandel vollzogen. Ein Zeichen für diesen Erneuerungsprozeß ist die Tatsache, daß die «Evangelisation» immer mehr ins Zentrum der Reflexion und Suche nach einer neuen Praxis der Kirche gerückt ist.

Das Ziel dieser Überlegungen besteht lediglich darin, einige der grundlegenden Aspekte herauszuarbeiten, welche den Hintergrund des Problems der Evangelisation in Lateinamerika beleuchten. Im Hinblick auf dieses Problem, so könnte man zusammenfassen, verdichten sich gewissermaßen Zusammenhang und Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft der lateinamerikanischen Kirche, zwischen der Bejahung einer mit der lateinamerikanischen Gesellschaft zutiefst verwurzelten christlichen Tradition und der radikalen Kritik an dieser Gesellschaft und der Rolle, welche die Kirche in ihr spielt, zwischen dem tatsächlichen Bewußtsein des «christlichen Volkes» und dem christlichen Glauben, der sich als Praxis der Befreiung und als kritisches Bewußtsein der Gesellschaft versteht.

1. Evangelisation in einem christlichen Kontinent?

Es mag paradox erscheinen, in einem herkömmlich als christlich geltenden Kontinent wie Lateinamerika von Evangelisation zu sprechen. Eines der typischen Merkmale der spanischen und portugiesischen Kolonisierung war ihre kulturelle und religiöse Aggressivität. Der Kolonisierungsprozeß und die Christianisierung waren aufs engste miteinander verflochten. Die Kolo-

nisatoren zwangen den verschiedenen Kulturen, die sie in Amerika vorfanden, eilends das Christentum auf, ohne deren jeweiligem Entwicklungsstand Rechnung zu tragen. Gewiß gab es bedeutende Ausnahmen: Bischöfe und Missionare, die in die neuen Länder gekommen waren, machten sich angesichts der ständig wachsenden Brutalität und Ausbeutung durch die Kolonisatoren zum Anwalt der Indianer; betrachtet man jedoch den Prozeß der Kolonisierung insgesamt, so kann man behaupten, daß die Kirche dabei als kultureller Apparat der kolonialen Unterwerfung wirkte, mit dessen Hilfe zwar offensichtlich nicht alle Elemente, aber doch die Grundstrukturen der einheimischen Kulturen zerstört wurden und sich allmählich neue Kulturformen durchsetzten.

Aus diesem Prozeß gingen gleichzeitig das volkstümliche Christentum (und die Volkskultur) einerseits hervor, das zahlreiche Elemente aus den einheimischen Kulturen in den Rahmen christlicher Glaubensüberzeugungen und Riten einbezog und mit diesen verschmolz, und andererseits eine voll in das Herrschaftssystem der oligarchischen Kolonialgesellschaften integrierte Kirche. Im allgemeinen hat die Kritik der lateinamerikanischen Volksreligiosität zwar den Synkretismus, der im Fortbestehen einheimischer magischer Elemente besteht, als Degeneration des Christentums gekennzeichnet, aber die Kritik an seinem genauen Gegenstück außer acht gelassen, d.h. an jenem anderen praktischen Synkretismus, den die Verstrickung der Kirche mit den oligarchischen Herrschaftsstrukturen darstellt.

Die Evangelisation zum vorrangigen und dringenden Problem zu erklären, bedeutet offensichtlich eine Infragestellung des «Christentums», das sich in den oligarchischen Gesellschaften herauskristallisiert hatte. Dies heißt indes nicht, daß die Volksreligiosität als purer Aberglaube abgetan und die Kirche bezichtigt wird, ein bloßes Instrument zur Beherrschung der Unterdrückten zu sein. Die Diskussion um die Evangelisierung will zwar mit der Neuauflage alter Schemata