

Der Wandel der Gemeinden und des missionarischen Dienstes in Melanesien

Von Hermann Janssen MSC, Papua/Neuguinea

Die Kirche in Papua/Neuguinea ist eine sehr junge Kirche. Die ersten katholischen Missionare landeten am 29. September 1882 auf der Insel Neubritannien. Bis zu Beginn des zweiten Weltkrieges hatte sich die überwiegend melanesische Bevölkerung auf den Inseln und in den Küstengemeinden fast vollständig der katholischen, methodistischen oder lutherischen Kirche bzw. der von der London Missionary Society gegründeten ‚Papua Ekklesia‘ angeschlossen. Im Hochland von Neuguinea begann die Missionsarbeit unter den papuanischen Populationen zwar auch schon vor dem Weltkrieg, jedoch werben in verstärktem Maße erst ab 1950 eine verwirrende Zahl von Kirchen und Sekten um Anhänger.

Wir können somit festhalten, daß die meisten Küstengemeinden vor 30—90 Jahren gegründet wurden, während die Hochlandgemeinden kaum zwanzig Jahre alt sind¹⁾.

Um die heutige Situation der Kirche in Melanesien, vor allem in Papua/Neuguinea, besser verstehen und neue Überlegungen zum missionarischen Dienst anstellen zu können, müssen wir uns zunächst mit den verschiedenen Phasen der Gemeindewerdung befassen. Ich möchte diese Analyse nicht so sehr unter geschichtlichem oder missionstheologischem Gesichtspunkt versuchen, sondern vor allem als Ethnologe und Soziologe.

Unsere Analyse wird sich zunächst mit den traditionellen, frühchristlichen, synkretischen und dualistischen Gemeinden befassen²⁾. Auf diesem Hintergrund werden wir uns dann fragen, was unter lokaler Kirche zu verstehen ist, sowie welchen missionarischen Dienst die westlichen Kirchen in dieser neuen Situation leisten können.

Erlauben Sie mir noch einige Vorbemerkungen.

Ein Blick in die Vergangenheit der melanesischen Missionskirche birgt insofern Gefahren in sich, als sich bei aller intendierten Objektivität per-

¹⁾ An neueren, geschichtlichen Übersichten, die sich auch mit missions-methodischen Fragen auseinandersetzen, sollen hier genannt werden:

DICKSON, D. J., Religion and the Missions, in: WARD, R. G. und D. A. M. LEA (eds.), *An Atlas of Papua and New Guinea*, Department of Geography, University of Papua and New Guinea, Collins-Longman, Glasgow, 1970, pp. 22—25.
MURPHY, P., In the Light of History, *Catalyst*, Vol. 1, No. 2, 1971, pp. 4—31.
WILLIAMS, D. J., *The United Church in Papua, New Guinea and the Solomon Islands*, Trinity Press, Rabaul, 1972.
FUGMANN, G., The Lutheran Approach, *Catalyst*, Vol. 3, No. 2, 1973, pp. 3—19.

²⁾ JANSSEN, H., Das Politische Engagement der Christlichen Gemeinden in Papua Neuguinea, *Concilium*, No. 84, April 1973, pp. 298—302.

sönliche Vorurteile einschleichen können. Dabei spielt es keine Rolle, welche Untersuchungsmethoden angewendet werden.

Um dem zu entgehen, möchte ich in einigen Fragen aufzeigen, welche Motivationen uns bei einer solchen Untersuchung unbewußt leiten könnten.

Fühlen wir uns unwohl bei der Betrachtung der missionarischen Vergangenheit in Papua/Neuguinea? Sind wir vielleicht der Ansicht, daß vieles falsch gelaufen ist, seitdem die ersten Missionare in der melanesischen Inselwelt eintrafen? Glauben wir, daß die früheren Missionsmethoden falsch und theologisch schlecht fundiert waren? Möchten wir vielleicht sogar andeuten, daß wir eine bessere Arbeit hätten leisten können?

Oder wollen wir Daten sammeln, um unseren missionarischen Erfolg zu dokumentieren? Erwarten wir vielleicht sogar Dankesbekundigungen von den jungen lokalen Kirchen für die heroische Arbeit der Missionare oder für die von den Heimatgemeinden gesammelten Missionsspenden und geleisteten Entwicklungshilfen?

Mir scheint, daß wir alle — Missionare, Missionswissenschaftler und Christen der sendenden Gemeinden — vielleicht unbewußt in diesen oder anderen Motivationen befangen sind. Dennoch müssen wir einen Blick in die Vergangenheit tun, um Hilfestellung für die zukünftige Entwicklung der Kirche in Papua/Neuguinea leisten zu können. Es darf von unserer Seite jedoch nur subsidiär geschehen. Die letzte Entscheidung und Verantwortung liegt jetzt bei den jungen Kirchen selbst.

I. DER WANDEL DER GEMEINDESTRUKTUREN IN DER MELANESISCHEN KIRCHE

Unsere sozio-ethnologische Analyse der Phasen der Gemeindewerdung soll in vier Modellen dargestellt werden. Für jede Phase ist es von Wichtigkeit, das Zusammenspiel (configuration) von Religion und sozial-wirtschaftlichen Zielen herauszustellen.

Die Rolle der traditionellen Religion und der christlichen Religion kann nämlich in Papua/Neuguinea nur dann richtig verstanden werden, wenn sie im Zusammenhang mit den wirtschaftlichen, sozialen und individuellen Bestrebungen der Melanesier gesehen wird. Religion und Wirtschaft bilden die zentralen Kräfte der melanesischen Kulturen.

Mit ‚Kultur‘ ist hier eine durch Tradition geformte Lebensweise (way of life) gemeint, die den Glauben, das Denken, Handeln und Verhalten der Menschen weitgehend bestimmt. Wir gehen davon aus, daß alle Aspekte einer Kultur im Hinblick auf die angestrebte Wohlfahrt einer Gemeinschaft und ihrer Individuen (human welfare) zusammenwirken. D. h., die einer Gemeinschaft eigenen sozialen Organisationen, Leitungsfunktionen, religiösen Vorstellungen und Riten, technischen und wirtschaftlichen

Methoden, künstlerischen Ausdrucksmittel usw. dienen dem Streben nach materieller Sicherheit, biologisch-sozialer Erhaltung und dem Prestige; allgemein dem Glücksstreben der Gruppe.

1. Traditionelle Gemeinden

Es gibt in Papua/Neuguinea etwa zweieinhalb Millionen Menschen und 700 verschiedene melanesische und papuanische Sprachen. Jede Sprachgruppe bildet für sich eine mehr oder weniger einheitliche Kultur. So verschieden diese Kulturen auch auf den ersten Blick erscheinen mögen, wir können dennoch innerhalb der melanesischen und papuanischen Gruppen sehr ähnliche Verhaltensmuster feststellen.

Es ist zunächst bemerkenswert, daß keine dieser Sprachgruppen, auch nicht die größeren Populationen wie die Enga, Chimbu und Tolai, eine einzige einheitliche, zusammenhängende politische Einheit oder einen Staat gebildet hat. Wir zögern daher auch, von einem Tolai-Stamm oder von einem Mekeo-Stamm zu sprechen. Jede Sprachgruppe ist vielmehr in viele kleine selbständige politische Einheiten oder Gemeinden aufgespalten. An der Küste sind es meistens Dörfer und im Hochland Klans oder Sub-Klans.

Die Gemeinschaften von etwa 50—1000 Personen haben ihren eigenen Führer, der selbständig und unabhängig von anderen Gemeindeführern handeln kann. Erbliches Häuptlingstum ist in Papua/Neuguinea nur selten anzutreffen. In den meisten Gemeinden haben wir es mit sog. ‚big-men‘ zu tun. Das sind einflußreiche Männer, die sich wegen ihrer Führungsqualitäten, ihres Organisationstalentes, ihrer Rednergabe, ihrer Großzügigkeit und nicht selten auch wegen ihres religiösen Charismas oder ihrer magischen Manipulationen an die Spitze der sozialen Leiter gearbeitet haben. Machtkämpfe unter den aufsteigenden ‚big-men‘ sind die Dynamik der lokalen Politik.

Die Stärke oder Schwäche einer Gemeinde beruht auf verschiedenen Faktoren: auf der Zahl der kampffähigen Männer und der heiratsfähigen Frauen, auf der Größe der Gärten, dem Vorrat an Schweinen, Muscheln, kostbaren Federn und anderen Tauschobjekten, auf dem Einfluß der ‚big-men‘ und nicht zuletzt auf dem Geschick, Stammesfehden, Tanzfeste und prestigeherrschende Feste mit Gütertausch erfolgreich durchzuführen.

Die eigentliche Lebenskraft einer Gemeinde liegt jedoch tiefer; sie besteht in dem Sippenrecht und in der Ahnenreligion. ‚Gesetz‘ (‚Lo‘) und ‚Religion‘ (‚lotu‘) bilden das sozial-theologische Fundament.

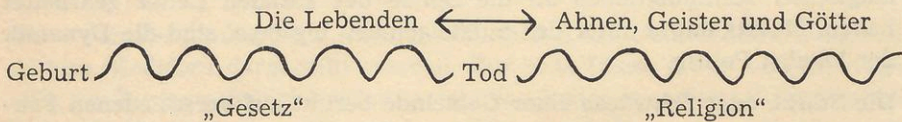
In den melanesischen Kulturen ist ‚Gesetz‘ kein juridischer Begriff, sondern eine vitale soziale Wirklichkeit. Es bedeutet: gegenseitige Unterstützung, Zusammenarbeit, Hilfsbereitschaft, Gastfreundschaft, Großzügigkeit, aber auch Ermunterung und Zurechtweisung. Dieses verpflichtende

Gesetz gewährt allen Mitgliedern der Gemeinde soziale Sicherheit, Geborgenheit und bei Rechtsstreitigkeiten Gerechtigkeit. Es ist in die sozialen Strukturen von Klan und Sippe eingebettet. Die Ahnen sind es, die dieses Gesetz durch ihre Macht („power“) erhalten und wirksam werden lassen.

Die Gemeinde ist daher verpflichtet, zu den Toten und Ahnen gute Beziehungen herzustellen. Das geschieht durch entsprechende Gebete (magische Formeln), Opfer (vor allem Schweineopfer) und Feste (sing-sing). Fast jeder Erwachsene, vor allem die Männer, kennen sich in diesem Ahnenritual aus; es gibt jedoch auch Spezialisten („man i gat paua“), die besondere wirksame und geheimgehaltene Formeln („stori“) und Riten („wok“) kennen. Das ist der Kern der traditionellen Religion.

Melanesier und Papuaner fühlen sich in ihrer menschlichen Gemeinschaft geborgen. Sie glauben aber ebenso intensiv an die Gemeinschaft mit ihren Toten. Die Gemeinschaft der Lebenden mit ihrem Gesetz wird durch ein entsprechendes Ritual in die Gemeinschaft der Toten ausgeweitet³⁾. Gesetz und Religion wurden von kreativen Gottheiten oder Kulturbringern eingesetzt und dann regulativen Geistern oder Ahnen zur Erhaltung und Überwachung anvertraut. Übelwollende Menschen und übelwirkende Geister versuchen diese sozial-religiöse Ordnung zu stören; sie müssen daher gemieden (taboo) oder mit Spenden und Opfern beschwichtigt werden.

Ein älterer Mann vom Volk der Bariai in West Britain drückte diese Lebensdynamik einmal folgendermaßen aus: „Unser Leben ist wie das Meer: Es bewegt sich auf und ab, es geht und kommt, und hat kein Ende“⁴⁾. Ich habe versucht, seine Weisheit in folgendem Diagramm festzuhalten:



Dieses Diagramm deutet auch an, daß das melanesische Weltbild horizontal ausgerichtet ist, d. h. die Lebenden und die Ahnen, sowie die Geister und Götter leben miteinander in dieser Welt; es gibt keinen ‚Himmel‘ über der Erde, sondern der ‚Himmel‘ ist auf Erden.

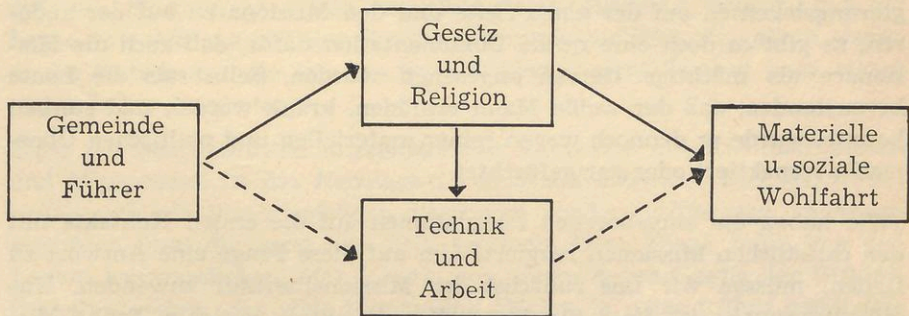
Melanesier und Papuaner suchen Heil und Wohlfahrt auf dieser Erde. Durch die genaue Beobachtung von Gesetz und Religion glauben sie sich

³⁾ „Religion is the putative extension of men’s social relationship into the non-empirical realm of the cosmos.“ (LEWRENCE, P. und MEGGIT, M. J., *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*, Melbourne, 1965, p. 8).

⁴⁾ „Sindaun bilong yumi i olosem solwara: I go ap na i go daun, i go i kam, na i no gat arere long en.“ (Eigene Forschung, Bariai, West New Britain District, 1969).

Nahrung und Güter, die Erhaltung der Sippe sowie soziales Ansehen sichern zu können. Technische und ökonomische Arbeits-Methoden spielen deshalb zur Sicherung der materiellen Lebensgrundlagen im Bewußtsein der Melanesier eine weitaus geringere Rolle. In der traditionellen Kultur hat sich ein säkulares Bewußtsein kaum ausgebildet. D. h., Probleme wie Landbesitz, Gartenarbeit, Heirat, Tauschhandel und Gerichtsbarkeit werden vor allem von Gesetz und Religion bestimmt und erst in zweiter Linie von säkularen Erfahrungen und Einsichten.

Mit anderen Worten — und das soll in dem folgenden Modell dargestellt werden — Gesetz und Religion sind die eigentlichen ‚Mittel‘ (oder der Weg), mit denen die Gemeinde und ihre Führer ihre materielle und soziale Wohlfahrt zu erreichen suchen. Man hat diese sozio-religiöse Grundeinstellung als ‚cargoism‘ bezeichnet, d. h. ritueller Materialismus oder Güter-Ideologie.



Bei der Analyse von traditionellen Gemeinden sollten wir jedoch nicht übersehen, daß Gesetz und Religion auf die eigene Gemeinde beschränkt sind. Sie gelten nicht gegenüber anderen Gemeinden, besonders nicht gegenüber feindlichen Gruppen. Dies dürfte auch der Grund für die Geheimhaltung von Gesetz und Religion sein. Geheimtueri wie auch Neid, Mißtrauen, Beschuldigungen und Fehden trifft man nicht selten zwischen und sogar innerhalb traditioneller Gemeinden an⁵⁾.

⁵⁾ Wichtige Literatur zur traditionellen Kultur und Religion in Melanesien:
 LAWRENCE, P. & M. J. MEGGITT (eds.), *Gods, Ghots and Men in Melanesia*, Melbourne, 1965.
 LAWRENCE, P., Daughter of Time, in: HARDING, G., und WALLACE, B. J. (eds.), *Cultures of the Pacific*, New York, 1970, p. 267 ff.
 LAWRENCE, P., Statements about Religion: the Problem of Reliability, in: Hiatt, L. R. und C. JAYAWARDENA (eds.), *Anthropology in Oceania*, Sydney, 1971, pp. 139 ff.
 HOGGIN, I., (ed) *Anthropology in Papua New Guinea*, Melbourne University Press, 1973.

2. Frühchristliche Gemeinden

„... man hat den Eindruck, daß Australisch-Neuguinea jetzt unwiderruflich christlich ist.“⁶⁾ Diese Feststellung eines australischen Sozialwissenschaftlers impliziert auch, daß umgreifende Veränderungen in einer sehr kurzen Zeit stattgefunden haben. Wie ging dieser Wandel oder die Bekehrung vor sich? Wie tiefgreifend sind die Veränderungen?

Es ist für uns sehr schwer vorstellbar, wie traumatisch die Ankunft des weißen Mannes für die Bevölkerung von Papua/Neuguinea gewesen ist. Seltsame Menschen tauchten plötzlich auf; verschieden in Hautfarbe, reich an materiellen Gütern und technischen Einrichtungen, machtvoll in ihrem Handeln mit den überraschten und verwirrten Eingeborenen. Kein Wunder, daß sie als übernatürliche Wesen und wiederkehrende Ahnen angesehen wurden. Obgleich die Melanesier sehr bald einen Unterschied machten zwischen den Arbeiteranwerbern, Seeleuten, Händlern und Regierungsbeamten auf der einen Seite und den Missionaren auf der anderen, so gibt es doch eine reiche Dokumentation dafür, daß auch die Missionare als mächtige Herren angesehen wurden. Selbst als die Leute herausfanden, daß der weiße Mann ermüden, krank werden und sterben konnte, wurde er dennoch wegen seiner materiellen und politischen Übermacht respektiert oder gar gefürchtet.

„Wie haben die eingeborenen Populationen auf die ersten Kontakte mit den christlichen Missionen reagiert? Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, müssen wir uns zunächst der Missionsliteratur zuwenden. Unglücklicherweise ist diese für unsere Zwecke wenig ergiebig. Frühe Missionsberichte wurden für Heimatgemeinden verfaßt, in der Hoffnung, Enthusiasmus zu erwecken und dringend notwendige finanzielle Hilfe zu erlangen. Nur gelegentlich haben sich Missionare sozialen Analysen gewidmet. Nichtsdestoweniger geben sie uns immer auch einige Hinweise auf die Reaktion der Eingeborenen. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß von Anfang an die Leute alles, was ihnen von den Missionaren angeboten wurde, als ein Ganzes, als ein Paket (package deal) angesehen haben.“⁷⁾

Dieser Eindruck, daß die Melanesier alles, was vom weißen Mann kam, als eine ganze und neue Welt ansahen — eingeschlossen Schiffe, Güter, Kleidung, eine neue Regierung und eine neue Religion — scheint eher den Tatsachen zu entsprechen als nur die materiellen Erwartungen zu betonen. Wenn Pospisil schreibt, daß die Kapauku-Papuaner ihren Missionar unter

⁶⁾ ROWLEY, C. D., *The New Guinea Villager*, Melbourne, 1972 (1965), p. 128.

⁷⁾ GUIART, J., *The Millenarian Aspect of Conversion to Christianity in the South Pacific*, in: HARDING, G. und B. J. WALLACE (eds.), *Cultures of the Pacific*, New York, 1970, p. 398.

Druck setzen wollten mit dem Wort ‚ohne Tabak kein Alleluja‘⁸⁾, so muß dies einfach als Journalismus angesehen werden.

Dennoch können wir nicht leugnen, daß Geschenke und Versprechungen einen bemerkenswerten Einfluß in der ersten Periode der Bekehrung gehabt haben. In diesem Zusammenhang müssen wir auch einräumen, daß es nicht nur die ‚Gnade‘ war, die Tausende von Menschen in die Kirchen brachte. „. . . Die kollektiven Bekehrungen, die von Missionaren der Macht Gottes zugeschrieben wurden, waren in Wirklichkeit Versuche, die alte Lebensweise abzuwerfen und eine ganz neue Lebensordnung anzunehmen.“⁹⁾

‚Streben nach einem neuen Leben‘ ist vielleicht der beste Ausdruck, um die enthusiastische Stimmung in den frühchristlichen Gemeinden zu umschreiben. Viele Melanesier waren durchaus bereit, ihre traditionellen Riten, Feste und Schnitzwerke aufzugeben oder in den Hintergrund zu drängen. Es kann an vielen Einzelbeispielen bewiesen werden, daß die Leute von sich aus mit der Tradition brechen wollten. Vor allem waren es die Katecheten, die sich als neue Führer in dem Streben nach einem neuen Leben hervortaten.

Eines der bedeutendsten Ergebnisse des Kontaktes mit Kolonialbeamten und Missionaren ist das Nachlassen von Stammesfehden. Dies wird auch heute noch, da Stammesfehden vereinzelt wieder aufflackern, in vielen Berichten über die ‚gute alte Zeit‘ (‚gutpela taim bilong bifo‘) von den Leuten hervorgehoben. Man könnte von einem neuen Gesetz der Brüderlichkeit sprechen, das viele Sippen und Dörfer, ja sogar früher befeindete Gruppen vereinte. Auch wurde die strenge traditionelle Trennung der Geschlechter teilweise überwunden, da jetzt Männer und Frauen gemeinsam an Gottesdiensten teilnehmen konnten.

Die christliche Lehre der Brüderlichkeit, die Krankenheilungen und Brotwunder Jesu, das Versprechen des neuen Lebens nach der Taufe, die Idee des Reiches Gottes, wie auch die Aussicht auf den Himmel bzw. die Furcht vor dem Feuer der Hölle (bigfaia) scheinen bei den Neuchristen große Verwunderung und Erwartung ausgelöst zu haben. „. . . im Missionsfeld Neuguineas scheint es oft zu erheblichen Mißverständnissen gekommen zu sein zwischen dem, was der Missionar lehrte, und dem, was die Konvertiten tatsächlich verstanden; wenn er ihnen ‚Güter‘ im Himmel versprach, sahen sie darin ein Güterversprechen (‚cargo‘) und die Anerkennung ihrer menschlichen Würde, die hier auf Erden ganz selbstverständlich mit materiellem Besitz verbunden ist.“¹⁰⁾

⁸⁾ POSPISIL, L., *The Kapauku Papuans*, New York, 1963, p. 94.

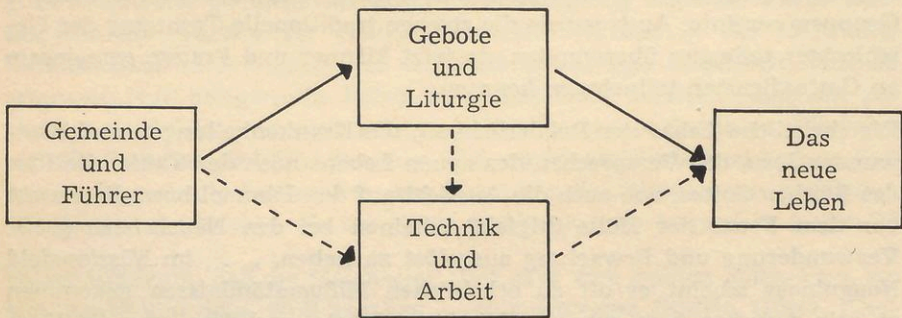
⁹⁾ ROWLEY, a.a.O., p. 141.

¹⁰⁾ ROWLEY, a.a.O., p. 128.

Dies führt uns zu einem anderen wichtigen Aspekt des ‚neuen Lebens‘, wie es von den frühen Christen in Melanesien verstanden wurde. Guiart, ein französischer Anthropologe, der die katholischen und protestantischen Kirchen in Neukaledonien studierte, versucht zu beweisen, daß es in vielen Fällen zu einem Aufleben von frühchristlichen, millenarischen Erwartungen kam¹¹⁾. Dies wurde auch von anderen Anthropologen betont. „Es ist offensichtlich, daß in Neubritannien und wahrscheinlich auch anderswo Melanesier teilweise vor allem deshalb Christen wurden, weil sie der Meinung waren, die Befolgung des neuen Glaubens würde ihnen nicht nur materielle Reichtümer, sondern auch die Privilegien und die Macht der Europäer bringen¹²⁾.“

Einige Anthropologen haben behauptet, daß das Christentum in Melanesien nichts anderes als ein Güter-Kult (cargo cult) sei. Dies dürfte jedoch eine grobe Verallgemeinerung sein. Allerdings können wir bei einigen Gemeinden tatsächlich beobachten, daß dort, wo starke millenarische Tendenzen festzustellen sind, in der nächsten Generation der Güter-Kult ausbrach.

Das folgende Modell soll uns zeigen, auf welche Weise das ‚neue Leben‘ gewonnen werden sollte. Um dieses Ziel zu erreichen, wurde das traditionelle ‚Gesetz‘ und die traditionelle ‚Religion‘ durch die ‚Gebote‘ und die ‚Liturgie‘ des Christentums ersetzt. So ist es nicht verwunderlich, daß die frühchristlichen Gemeinden in Melanesien im Erlernen der Zehn Gebote (‚tenpela 10‘), der biblischen Geschichten (‚stori bilong baibel‘) und der täglichen Gebete sehr eifrig waren.



Dieses Modell zeigt uns allerdings auch, daß trotz des drastischen Wandels im materiellen, sozialen und religiösen Leben kein grundsätzlicher Wandel in der melanesischen Güter-Ideologie eingetreten ist. Die neue Religion

¹¹⁾ GUIART, a.a.O., p. 411.

¹²⁾ VALENTINE, C. A., Social Status, Political Power, and Native Responses to European Influence in Oceania, in: HARDING, G. und B. J. WALLACE (eds.), *Cultures in the Pacific*, New York, 1970, p. 376.

hat dasselbe Ziel wie die traditionelle: sie wird als der neue ‚Weg‘ angesehen, um materielle und soziale Wohlfahrt zu erreichen, d. h., das ‚neue Leben‘. Technik und Arbeit, auch die von den Europäern eingeführten Wirtschaftsmethoden, spielen dabei eine weitaus geringere Rolle im Bewußtsein der Melanesier. Der Einfluß der neuen Religion auf Technik und Arbeit dürfte sich, im Vergleich zu den traditionellen Gemeinden, verringert haben, da nur vereinzelt ein christlicher Ersatz (functional substitute) für traditionelle Gartenmagie etc. gefunden wurde und moderne Wirtschaftsmethoden, wie z. B. Plantagenarbeit, ohne Ritual vollzogen wurden.

3. Synkretische Gemeinden

Die Toba-Indianer im argentinischen Chaco hatten den traditionellen Glauben, daß ihre Wohlfahrt nicht so sehr von ihrer Arbeit als vielmehr von ihrer Verbindung mit der animistischen Welt abhängt. Sie „äußerten häufig ihre Enttäuschung darüber, daß der Missionar nicht auch die tiefste Kenntnis und Einsicht in seinen Glauben mit ihnen teilte. So bemühten sie sich wiederholt um ein besseres Bibelstudium — um dieses besondere Wissen der Bibel, das der auswärtige Pastor für sich selbst reservierte...¹³⁾“

Diese Ideologie und die Enttäuschung der Toba-Christen erinnert uns an die Situation der synkretischen Gemeinden in Melanesien. Hier äußert sich die Enttäuschung der Konvertiten in extremen Fällen in Güter-Kult-Bewegungen oder es wird durch sie das Wachstum von synkretischen Glaubensvorstellungen und Riten gefördert.

Die folgenden verzweifelten Worte eines Mannes von der Insel Manus zeigen uns die Enttäuschung der Bevölkerung, die während des zweiten Weltkrieges von Paliau in einen Güter-Kult und in eine synkretische Kirche geführt wurde.

„Einige unserer Männer haben die Missionsschule besucht. Wir suchten nach einem Weg und wir dachten, wir hätten ihn gefunden. Aber der Weg war nicht richtig . . . Sie zeigten uns nicht den richtigen Weg, der uns zu eurem Wissen, euren Ideen und zu eurer Sprache führen würde. Sie zeigten uns ein Bild von Gott in einem Buch, aber Gott selbst zeigten sie uns nicht. Gott hat gewartet und gewartet auf euch weiße Männer, daß ihr uns belehrt. Aber ihr habt kein Mitleid mit uns gehabt. Ihr habt euer Wissen geheim gehalten. Jetzt hat Gott Mitleid mit uns und gibt uns ein wenig Verständnis . . . Wenn ihr nur nicht euer Denken vor uns verheimlichen würdet, könnten wir Brüder sein. Ihr und ich und meine Kinder würden zusammen an einem Tisch sitzen, in einem Haus schlafen . . . Wenn die Deutschen uns richtig unterrichtet hätten, würden wir jetzt Brüder sein. Wenn die Japaner uns richtig unterrichtet hätten, würden

¹³⁾ MILLER, E. S., The Christian Missionary: Agent of Secularisation, in: *Missiology*, Vol. 1, No. 1, 1973, p. 102.

wir jetzt Brüder sein . . . Aber nein, ihr verheimlicht euer Denken, Ihr habt kein Mitleid mit uns. Wir sind eure Hunde, eure Schweine. Wir arbeiten für euch. Wir sind eure Picke, eure Schaufel, euer Auto, eure Maschine . . .

Brüder, wir sind alle Menschen. Ein Gott über uns hat uns alle erschaffen. Es ist nicht Gottes Wille, daß jene seiner Kinder, die Wissen haben, es vor den Unwissenden verbergen. Wenn ihr doch nur eure Herzen zu uns öffnen wolltet, könnten wir Brüder sein. Wir könnten zusammensitzen wie die weißen und schwarzen Amerikaner¹⁴.“

Dieses Dilemma hat sich in hunderten von Situationen in Melanesien wiederholt. Immer wieder sehnen sich die Menschen nach der Offenbarung des ‚wirklichen Wissens‘ (true knowledge oder ‚save tru‘), nach Brüderlichkeit und Gleichheit. Häufig wird diese Frustration von prophetischen Führern in Güterkultbewegungen übergeführt, die sich manchmal, wie in Manus, zu unabhängigen Kirchen oder synkretischen Gemeinden entwickeln.

„Kaum, (ein Güterkult-Führer in Madang um 1947) behauptete, daß er, während er im Himmel war, gesehen hätte, wie Gott-Kilibob (eine traditionelle kreative Gottheit) und die Totengeister Güter machten . . . (In einem Arbeiterlager) stellte Kaum einen kleinen mit einem Leinentuch bedeckten und mit Blumen in Flaschen geschmückten Tisch auf und legte Speiseopfer und Tabak für die Ahnen aus. Nachdem er das Mahl gegessen hatte, das seine Anhänger für ihn bereitet hatten, versammelte er die Arbeiter. Diese falteten dann nach der lutherischen Art ihre Hände und beteten zu ihm: ‚Oh Vater Rat (Gemeinderat), habe Mitleid mit uns. Hilf uns. Wir haben nichts — keine Flugzeuge, keine Schiffe, keine Jeeps, überhaupt nichts. Die Europäer stehlen unsere Güter. Du wirst Mitleid mit uns haben und dafür sorgen, daß wir etwas bekommen¹⁵.“

Einige Christen und sogar Katecheten glauben bis zum heutigen Tag, daß die Missionare ihnen niemals das ganze Geheimnis Christi offenbart haben. Andere sind sich nicht sicher, aber sie halten zur Kirche aus moralischen Gründen sowie wegen materieller und sozialer Vorteile, wie sie Schulen, Krankenhäuser, Arbeitsplätze etc. bieten. Es gibt allerdings auch Christen, die erfaßt haben, daß es ein solches Geheimnis nicht gibt. — Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß im melanesischen Denken scheinbar kein Unterschied zwischen ‚Geheimnis‘ und ‚Mysterium‘ besteht.

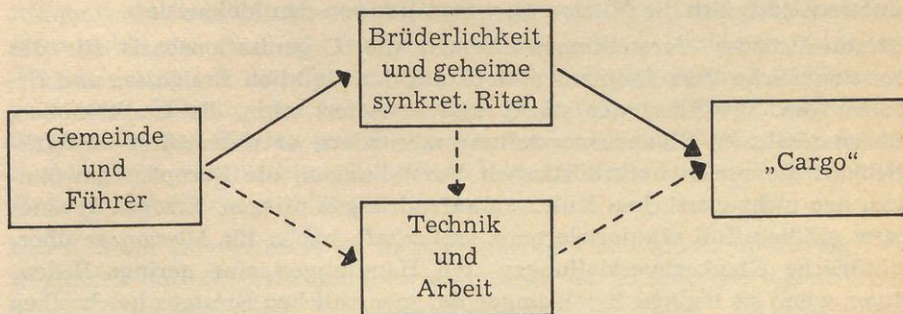
¹⁴) ROWLEY, a.a.O., p. 166 ff. (Diese Dokumentation wurde aufgenommen von J. H. WOOTEN, im Jahre 1947.)

¹⁵) LAWRENCE, P., *Cargo Cults and Politics, Seeking a Way to the White Man's Goods*, in: HASTINGS, P. (ed.), *Papua New Guinea: Prospero's other Island*, Sydney, 1971, p. 109.

Wenn es auch nicht immer zu aktiven Güterkultbewegungen kommt, so müssen wir uns dennoch der Wirkung von synkretischen Gedanken in unseren christlichen Gemeinden bewußt sein. Synkretismus in vielfacher Gestalt ist ein Versuch, das Christentum und die moderne Welt in den traditionellen Konzepten von ‚Gesetz‘ und ‚Religion‘ zu verstehen und praktisch wirksam werden zu lassen.

„Auf die Konfrontation mit dem Christentum reagieren die Chimbu mit ihrer typischen ‚pringpangwo‘ (Gesetz)-Philosophie. ‚Christus ist für unsere Sünden gestorben‘ — dies wird interpretiert als: Christus hat alle unsere pringpangwo-Schulden von uns genommen. Dies gibt zunächst das Empfinden einer großen Erleichterung, bis das volle Gewicht unserer Schulden gegenüber Christus erkannt wird. Dann beginnen die Chimbu Christus ‚abzubezahlen‘ durch regelmäßigen Kirchenbesuch und durch eine ihren Möglichkeiten entsprechende Unterstützung der Mission, der sie sich angeschlossen haben. Keine Forderung ist zu groß. Aber es kommt die Zeit, da jeder Klan meint, genug für die Gnade Christi bezahlt zu haben; der Kirchenbesuch nimmt ab, und es kommt zu einem allmählichen Nachlassen in der Befolgung der christlichen Regeln der jeweiligen Mission¹⁶⁾.“

Diese Beispiele könnten vermehrt werden. Konzepte wie ‚Reich Gottes‘, ‚Gewissen‘, ‚Sünde‘, ‚Gnade‘, ‚Vergebung‘, ‚Brüderlichkeit‘, ‚Geheimnis‘ etc. werden immer wieder nach dem traditionellen Glaubensverständnis interpretiert¹⁷⁾. Es ist aber nicht nur die christliche Botschaft, die synkretisch verstanden wird. Auch säkulare Einrichtungen wie Schulen, Banken und politische Organisationen können in synkretischen Gemeinden anfangs nur traditionell verstanden werden als geheimnisvolle Institutionen und Riten, die zu unvorstellbarer Wohlfahrt („cargo“) führen¹⁸⁾.



¹⁶⁾ IRWIN, B., The Liability Complex among the Chimbu People of New Guinea, in: *Practical Anthropology*, Vol. 19, No. 6, 1972, p. 282.

¹⁷⁾ AHRENS, Th. Christian Syncretism, *Catalyst*, Vol. 4, No. 1, 1974, pp. 3–40.

¹⁸⁾ JANSSEN, H., a.a. O., p. 300.

Dieses Modell zeigt auf, daß die Melanesier in einer Art Renaissance teilweise traditionelle Vorstellungen wiederaufnehmen, und dadurch zu christlich-paganen Formen der Brüderlichkeit und zu synkretischen Riten gelangen, die als der richtige ‚Weg‘ zur Erreichung von „cargo“ angesehen werden, d. h. Güter, soziale Gleichheit und Prestige. Die neue Interpretation von ‚Gesetz‘ und ‚Religion‘ geschieht unter dramatischen Umständen in Güterkultbewegungen. Sie wird aber auch ständig in allen synkretischen Gemeinden vollzogen. Selbst die moderne Technik wird synkretischen, ritualistischen Interpretationen unterworfen. In extremen Güterkultbewegungen wird die Arbeit anfänglich vielfach aufgegeben, kann aber später in neuen, ko-operativen Formen wiederaufgenommen werden. Der Gottesdienstbesuch nimmt in synkretischen Gemeinden gewöhnlich ab, und in Einzelfällen entstehen kleine unabhängige Kirchen¹⁹⁾.

4. Dualistische Gemeinden

Während der letzten Jahre hat sich in Papua/Neuguinea ein unvorstellbar schneller Wandel vollzogen. Selbst wenn Güterkultbewegungen in manchen Teilen des Landes immer noch aktiv sind, so scheinen sie doch langsam überwunden zu werden. Die jetzige Phase ist durch den Dualismus von Religion und Wirtschaft gekennzeichnet. Es ist eine Art Säkularisierung, die allerdings gegenüber ähnlichen Vorgängen in der westlichen Welt eine besondere Sozialstruktur aufweist, die hier als ‚Wantok-System‘ bezeichnet wird.

Westliche Missionare haben vielleicht unbewußt von Anfang an den Säkularisierungsprozeß gefördert. Dies zeigt sich u. a. in der Einführung von Schulen, Hospitälern und Maschinen: man könnte sagen, in ihrem grundsätzlichen Verständnis von ‚natürlichen‘ Vorgängen. In diesem naturwissenschaftlichen Verständnis, das neben der religiösen Erfahrung besteht, unterscheiden sich die Missionare wesentlich von den Melanesiern.

„Naturalistische Vorstellungen formen die Organisationsbasis für das missionarische Verständnis der Mehrzahl der täglichen Ereignisse und Erfahrungen. Der Missionar stärkt und erweitert nicht die traditionellen, übernatürlichen Glaubensvorstellungen, sondern er unterstützt in Wirklichkeit die vielen naturalistischen Vorstellungen, die Europäer gewöhnlich den nicht-westlichen Kulturen aufzudrängen pflegen. Erzogen in einer zum größten Teil säkularisierten Gesellschaft, haben für Missionare übernatürliche Glaubensvorstellungen und Handlungen eine geringe Bedeutung, wenn sie tägliche Erfahrungen der menschlichen Existenz beschreiben und erklären. Für sie ist das Gebiet des übernatürlichen Handelns im allgemeinen auf vergangene Ereignisse beschränkt (wie die Erschaffung der Welt und die Zeiten der Offenbarung im Neuen und Alten Testament)

¹⁹⁾ MELANESIAN INSTITUTE, *The Church and Adjustment Movements*, POINT, No. 4, 1974.

oder auf individuelle Erfahrungen, die sie nicht leicht auf natürliche Ursachen zurückführen können²⁰⁾.“

Wenn Missionare Häuser bauen, Maschinen reparieren, Verkaufsläden, Plantagen und Sägemühlen unterhalten, wenn sie Englisch, Mathematik, Physik und Biologie unterrichten, oder wenn sie Kranke medizinisch betreuen, fördern sie gleichzeitig die moderne Säkularisierung. Selbstverständlich werden all diese Tätigkeiten als Unterstützung der Evangelisierungsarbeit angesehen, jedoch werden sie von den Melanesiern nicht immer in dieser Weise verstanden, sondern hauptsächlich als ‚business‘ (Geschäft) betrachtet, d. h. als Mittel, soziale und materielle Wohlfahrt zu erreichen.

Der Säkularisierungsprozeß in Melanesien wird jedoch hauptsächlich durch das moderne Schulsystem beschleunigt, durch die auf Gewinn ausgerichtete Wirtschaftsstruktur und durch die heutigen politischen Institutionen. Schon ein Kind in der Volksschule hat die Vorstellung, daß die höhere Schule, die Universität oder technisch-wirtschaftliche Lehranstalten allein dafür da sind, später eine gutbezahlte Arbeitsstelle zu finden oder in die prestigebringende politische Laufbahn einzutreten. Angefangen von dem eigenen kleinen Verkaufsladen, über lokale, ko-operative Unternehmungen, bis zu größeren, nationalen Projekten wie Bergbau und Industrialisierung, sind fast alle Anstrengungen auf ‚Development‘ ausgerichtet, was nicht nur als Entwicklung des Landes, sondern häufig als Geldverdienen und Erringung einer guten Position verstanden wird.

Der Säkularisierungsprozeß hat einen weitaus größeren Einfluß auf den rapiden Kulturwandel und auf die Zerstörung der traditionellen Kultur als das Wirken der Kirchen. Viele junge Männer verlassen die Dörfer, um Arbeit in den sich rasch entwickelnden Städten zu suchen. Soziale Probleme wie Zerrüttung von Ehen, Geschlechtskrankheiten, Jugendkriminalität, Alkoholismus und Glücksspiele nehmen stark zu. Das Generationsproblem drückt sich vor allem als Spannung zwischen den ‚Gebildeten‘ und den ‚Ungebildeten‘ aus. Landknappheit, Unsicherheit gegenüber Autorität der politischen Führung auf lokaler Ebene, Rivalität ethnisch verschiedener Gruppen in den Städten und Plantagen sowie auch die durch den modernen Verkehr verursachten Todesfälle lassen immer wieder Fehden aufflackern und führen zu blutigen Revanchen.

Selbst wenn es vereinzelt zu anti-europäischen und anti-chinesischen Bewegungen und zu Zwischenfällen gekommen ist, so sind die eigentlichen sozialen und politischen Probleme doch ethnischer Natur. Teilweise sind sie auch bedingt durch den unterschiedlichen Grad der Bildung und wirtschaftlichen Entwicklung in den verschiedenen Distrikten Papua/Neuguineas.

²⁰⁾ MILLER, E. S., a.a.O., p. 99.

In dem wirtschaftlich am weitesten entwickelten Gebiet der Tolai auf Neubritannien begann vor einigen Jahren das ethnisch gefärbte und stark emotionale Bestreben nach politischer und wirtschaftlicher Unabhängigkeit. Die durch die Kupferminen äußerst wichtig gewordene Insel Bougainville droht immer wieder mit Sezessionsabsichten. Das Hochland von Neuguinea mit seinen starken, vitalen Populationen fühlt sich von der Küstenbevölkerung bedroht, die eine bessere schulische Ausbildung erfahren hat. Neuerdings versucht eine weibliche Abgeordnete des ‚House of Assembly‘ in Port Moresby ihre Landsleute in Papua davon zu überzeugen, daß sie von Neuguinea in neo-kolonialistischer Weise ausgebeutet werden, und sie fordert deshalb ein unabhängiges Papua. Universitätsstudenten und junge Akademiker organisieren in vielen Gebieten von Papua/Neuguinea immer wieder politische Aktionen²¹⁾.

Trotz dieser Zwischenfälle und Bewegungen macht sich das ambivalente Prinzip des ‚Wantok-Systems‘, eine moderne Interpretation des traditionellen ‚Gesetzes‘, auch positiv bemerkbar. Die Arbeiter, die zu den Plantagen und Städten kommen, versuchen, dort Landsleute, oder ‚wantoks‘ d. h. Angehörige ihrer eigenen Sprachgruppe, zu finden.

„Am Arbeitsplatz bezeichnet jemand Mitglieder anderer Populationen anders als in seiner heimischen Umgebung. Er nennt sie vielleicht Freunde oder Bekannte; aber dies hört auf, sobald er zu seiner Gemeinschaft zurückkehrt . . .

„Es ergibt sich die Frage, was die lokalen Gruppen zusammenhält? Alle Blutsverwandten und verschwägte Personen sind zur Loyalität und zur gegenseitigen Hilfe verpflichtet. Alle Angehörigen einer Stammesgruppe gebrauchen untereinander Verwandtschaftsbezeichnungen, wie Bruder, Schwester, Mutter usw., und sie halten immer zusammen. Andere Gruppen sind Feinde und haben gegenüber den eigenen Leuten eine geringere Stellung. Gelegentlich brechen Fehden aus, aber diese werden schnell beigelegt. Jeder weiß, daß er in Zeiten der Gefahr unterstützt wird. Auf seine eigenen Leute kann er sich immer verlassen. Wenn gegen jemand ein Verbrechen verübt worden ist, werden sich seine Verwandten oder Landsleute zusammentun, um ihn zu rächen. Personen einer Gruppe handeln meistens gemeinschaftlich . . .

²¹⁾ Diese Probleme werden ausführlich während des alljährlichen WAIGANI SEMINAR (Port Moresby) von Fachleuten und lokalen Persönlichkeiten diskutiert. Wichtige Publikationen dieser Seminare sind:

WARD, M. W. (ed.), *The Politics of Melanesia*, Fourth Waigani Seminar, Port Moresby, 1970.

WARD, M. W. (ed.), *Change and Development in Rural Melanesia*, Fifth Waigani Seminar, Port Moresby, 1972.

MAY, R. J. (ed.), *Priorities in Melanesian Development*, Sixth Waigani Seminar, Port Moresby, 1973.

„Verantwortung wird kollektiv und nicht individuell verstanden, und dies bindet die Menschen aneinander. Es wird gesagt: ‚Wantoks‘, macht es unter euch aus. Sie sind in Fragen der wirtschaftlichen Sicherheit, der Hilfeleistung im Alltag aufeinander angewiesen. Häufig versuchen sie solche traditionellen Bindungen mit anderen Stadtbewohnern für einige Zeit nach Verlassen der Stadt aufrecht zu erhalten²²⁾.“

Das auf den traditionellen Verwandtschaftsbeziehungen beruhende ‚Wantok-System‘ wird heute nicht nur auf Angehörige derselben Sprachgruppe, sondern auch auf Arbeitskollegen, Sportsfreunde und gelegentlich sogar auf sympathisch erscheinende Europäer ausgedehnt. Selbst wenn man befürchten muß, daß es dadurch im Wirtschaftsleben und in der staatlichen Verwaltung manchmal zu Vetternwirtschaft und Bestechung kommen könnte, so besteht dennoch gute Aussicht, daß es sich auch zu einem Prinzip der nationalen Einheit entwickeln kann. Dies wird vor allem dann bedeutungsvoll, wenn Papua/Neuguinea sich gegenüber anderen Ländern im Pazifik und in Südostasien wirtschaftlich und politisch behaupten muß.

Welche Rolle spielt nun in dieser Phase des Umbruchs die Religion, vor allem das Christentum? Religion ist in Papua/Neuguinea immer noch von großer Bedeutung, wenn sie jetzt auch scheinbar hinter Erziehung, Wirtschaft und Politik zurücktritt. Die meisten Politiker und Führer des Landes sind durch Missionsschulen gegangen. Nur sehr wenige haben sich von ihrer Kirche losgesagt, allerdings sind manche keine aktiven Kirchenmitglieder mehr. Es ist durchaus zu erwarten, daß christliche Prinzipien in der jetzt ausgearbeiteten und heftig diskutierten Verfassung des unabhängigen Papua/Neuguinea weitgehend zum Tragen kommen.

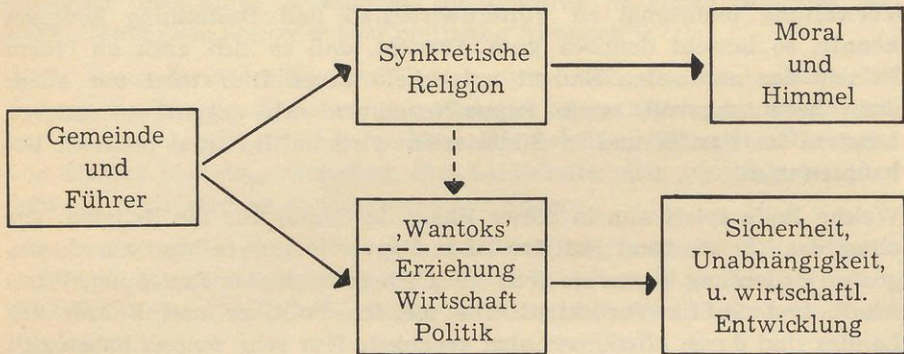
In den Städten haben Sekten mit prophetischem Charakter viele der haltlos gewordenen und suchenden Anhänger der größeren Kirchen abgeworben. Auf den Dörfern ist die Kirche vor allem eine soziale Institution. Ohne Zweifel bietet sie in dieser Zeit schnell aufeinanderfolgender Veränderungen den verwirrten Christen jedoch auch einen moralischen Halt. Es ist auch bemerkenswert, daß die Bevölkerung auf dem Lande liturgischen Erneuerungen und kulturellen Adaptionen sehr skeptisch, ja teilweise sogar ablehnend gegenübersteht, während die Elite den Kirchen vorwirft, das Christentum sei „westlicher Kult“.

Die Kirchen scheinen mehr und mehr die Männer und die junge Elite zu verlieren, wenigstens ziehen sie sich vom regelmäßigen Kirchenbesuch zurück. Ein Grund dafür könnten die vielen an den Wochenenden stattfindenden Trinkfeste sein. Vielleicht gibt ihnen die Kirche aber auch keine

²²⁾ NOMBRI, J. K., *Inter-Tribal Relations, A Problem of "Wantoks"*, *New Guinea*, Vol. 1, No. 6, 1966, pp. 10 ff.

relevanten Antworten auf die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Probleme dieser Zeit.

Ähnlich wie in der Kirche der westlichen Welt scheint die Kirche im pluralistischen Papua/Neuguinea eine Parallelorganisation zum Staat und zur Wirtschaft zu werden. Sie wird zu einer moralischen und privaten Angelegenheit, besorgt um die Seele des Menschen und um den Himmel, vielleicht auch noch um die Erziehung der Kinder. Ein weitverbreitetes Wort drückt sehr deutlich diesen Dualismus in den melanesischen Gemeinden aus: Die Regierung kümmert sich um unseren Leib und die Mission um unsere Seele.



Während die früheren Modelle andeuteten, daß die Religion in ihrer traditionellen, frühchristlichen und synkretischen Ausprägung als der richtige ‚Weg‘ zur Erlangung von materieller und sozialer Wohlfahrt angesehen wurde, bahnt sich in diesem Modell ein grundlegender Wandel an.

Die christliche Religion — vielfach in synkretischen Formen — verleiht den verwirrten Menschen moralischen Halt und Hoffnung auf den Himmel. Auf das öffentliche Leben hat sie nur einen begrenzten Einfluß. Das sich aus dem traditionellen Sippengesetz entwickelnde ‚Wantok-System‘ gibt soziale Sicherheit, vor allem in ethnisch gemischten Gebieten. Es hat zunehmenden Einfluß auf die Erziehung, Wirtschaft und Politik. Diese sind jetzt die eigentlichen Mittel und Wege zur Erreichung der politischen Unabhängigkeit und der wirtschaftlichen Entwicklung.

In dualistischen Gemeinden entwickeln sich Religion und das soziale sowie wirtschaftliche System zu parallelen Erscheinungen, die verschiedene Ziele verfolgen. Somit besteht die Gefahr, daß die von Gesetz und Religion geprägte traditionelle Einheit der melanesischen Kultur zerstört wird.

Es sei hier noch eine andere Entwicklung angedeutet. Mit der bevorstehenden Unabhängigkeit und dem Aufkommen des Nationalismus werden

viele Formen des westlichen sozialen Lebens und der Religion sehr skeptisch betrachtet oder sogar abgelehnt. Melanesier sind heute empfindlich kulturbewußt. Das Wort ‚Melanesische Kultur‘ wird leicht zu einer gängigen Phase mit pseudo-religiösen Untertönen.

„Der eigentliche Kulturwandel hat im Pazifik nicht zu einer totalen Übernahme fremder Modelle geführt. Es kam vielmehr zu Schutzreaktionen und zu kreativen Anpassungen, die Elemente beider Seiten berücksichtigen. Pazifische Kulturen leben auch weiterhin. Es hat wesentliche Veränderungen gegeben, wobei Altes und Neues aufgenommen worden ist (und vieles schlechthin Menschliche mehr als gewöhnlich zugegeben wird). Die Zeit nach der Unabhängigkeit im Pazifik wird wahrscheinlich ein neues Aufbrechen von Kreativität und neue Anpassungen erleben. Dann geht es vor allem um das vom Menschen zutiefst empfundene Verlangen nach menschlicher Würde und Identität²³).“

II. DER MISSIONARISCHE DIENST IN DEN MELANESISCHEN GEMEINDEN

Der in den Modellen unternommene Versuch, die Gemeindewerdung in Papua/Neuguinea darzustellen, darf uns nicht zu der Schlußfolgerung verleiten, daß jetzt überall im Lande eine recht einheitliche Situation anzutreffen ist. Man muß vielmehr feststellen, daß heute alle Modelle oder „Wege“ in verschiedenen Teilen des Landes verwirklicht sind.

Traditionelle und frühchristliche Gemeinden finden sich vor allem in jenen Teilen des Hochlandes, in denen die Missionsarbeit erst vor wenigen Jahren begonnen hat. Der größte Teil der Christen dürfte heute den synkretischen Gemeinden zuzuordnen sein. Dualistische Gemeinden gibt es in den wirtschaftlich stärker entwickelten Gebieten, besonders in den Städten.

Durch den Dienst der Missionare kam es zu großen Veränderungen und Bekehrungen²⁴). Uns scheint es heute wichtig zu sein, darauf hinzuweisen, daß es nicht nur zu individuellen Bekehrungen führte, sondern gleichzeitig zum Wachstum von lokalen Gemeinden oder Kirchen. Die Kirche ist in Papua/Neuguinea schon ‚unterwegs‘ seit dem Werden der ersten frühchristlichen Gemeinden.

²³) CROCOMBE, R., *The Future of Pacific Cultures, Pacific Perspective*, Vol. 1, No. 2, 1973, p. 48.

²⁴) BUNDERVOET, A., *The Once and Future Missionary, Catalyst*, Vol. 3, 1973, no. 4, pp. 12–34.

1. Die Entdeckung der lokalen Kirche

Es ist bemerkenswert, daß das Wort ‚Kirche‘ erst in den letzten Jahren mehr und mehr in Papua/Neuguinea aufkommt. Bislang war das Wort ‚Mission‘ vorherrschend. Von ‚lokalen Kirchen‘ wird nur sehr zögernd gesprochen.

Wie entsteht eine lokale Kirche? Mir scheint, daß das Wachstum des Nationalismus und die bevorstehende politische Unabhängigkeit von Papua/Neuguinea nur einen sekundären Einfluß auf die Entstehung von lokalen Kirchen haben. Ihr Entstehen hängt auch letzten Endes nicht von unserer Theologie ab oder von der Zahl des einheimischen Klerus. Wir mögen in einem kolonialen oder unabhängigen Land arbeiten, einem weißen oder lokalen Bischof unterstehen, einer traditionellen oder modernen Theologie folgen...

Die lokale Kirche ist das Werk des Heiligen Geistes, der in allen Phasen der Gemeindewerdung wirkt. Eine lokale Kirche entsteht überall dort, wo durch das Wort, durch die Sakramente und durch das christliche Zeugnis eine Gemeinschaft von getauften Glaubenden in Gemeinschaft mit anderen lokalen Gemeinden und in Gemeinschaft mit der universalen Kirche tritt. Dies ist zunächst eine Frage des Glaubens und dann eine Frage der Bewußtseinsbildung.

In Papua/Neuguinea sind in den letzten Jahren Versuche unternommen worden, dieses Kirchenbewußtsein durch Seminare und Literatur²⁵⁾, besonders aber durch das ‚self-study of the catholic church‘ zu fördern.

Angeregt durch das Beispiel der afrikanischen Kirche in Tanzania, hat die Bischofskonferenz von Papua/Neuguinea 1972 das Self-Study in fast allen Diözesen und Gemeinden eingeführt²⁶⁾.

Nachdem die Hauptprobleme der Kirche in einer vorläufigen Befragung herausgefunden worden waren, wurden entsprechende Artikel (position papers) von einheimischen und europäischen Laien sowie Missionaren geschrieben²⁷⁾. Während einer nationalen Konferenz, an der Vertreter der Bischöfe, der Missionare und Laien teilnahmen, wurden die Positionspapiere diskutiert und einfaches Material sowie Fragen zur Diskussion erarbeitet. Das für die Gemeinden bestimmte Material wurde dann zusammengefaßt und in einfachem Englisch sowie in Pidgin gedruckt²⁸⁾.

²⁵⁾ MELANESIAN INSTITUTE (ed.), *The Church as a Local Christian Community*, POINT, No. 1, 1972.

²⁶⁾ MURRAY, F., *Renewal Through Dialogue*, *Catalyst*, Vol. 2, 1972, No. 1, pp. 40–49.

²⁷⁾ SELF-STUDY SECRETARIATE (ed.), *Self-Study of the Catholic Church in Papua New Guinea*, SEMINAR HANDBOOK (Collection of Duplicated Position Papers), Alexishafen, 1972.

²⁸⁾ SELF-STUDY SECRETARIATE (ed.), *Church, Material and Questions for Discussion*, Goroka, 1973.

1973 wurde das Self-Study in den Diözesen mit regionalen und diözesanen Konferenzen eingeführt. Vertreter der Gemeinden diskutierten mit einigen Fachleuten das erarbeitete Material sowie Ziel und Methoden des Self-Study. Die Teilnehmer dieser Konferenzen auf diözesaner Ebene haben dann die Ideen und Methoden in die Gemeinden hineingetragen.

Es gibt jetzt überall im Land kleinere und größere Gruppen von Glaubenden, die die Probleme und die Zukunft ihrer Kirche diskutieren. Die Ergebnisse dieses Dialogs werden systematisch gesammelt und in Berichten der Gemeinden sowie der Diözesen zusammengefaßt. Im Frühjahr 1975 sollen die Berichte zunächst in Konferenzen auf diözesaner Ebene und schließlich in einer nationalen Konferenz diskutiert und ausgewertet werden.

Das Ziel des Self-Study ist vor allem, das Kirchenbewußtsein (Wir sind die Kirche) zu fördern. Dies scheint in Papua/Neuguinea besonders wichtig zu sein, da viele Christen in der Kirche vor allem die ‚Mission‘ sehen, von der sie Hilfe erwarten. Das Self-Study soll die Glaubenden vorbereiten, sich an kirchlichen Entscheidungen zu beteiligen und Verantwortung in den Gemeinden zu übernehmen.

Ein weiteres Ziel des Self-Study ist, von den lokalen Gemeinden zu erfahren, wie sie die Probleme ihrer Kirche sehen. Wir hoffen, daß die Ergebnisse der Diskussionen der Bischofskonferenz, den einzelnen Bischöfen wie auch der kirchlichen Führung auf Gemeindeebene behilflich sein werden, die Zukunft des kirchlichen Dienstes in Papua/Neuguinea zu planen. Wir nehmen an, daß nach dem Self-Study die Notwendigkeit für Spezialuntersuchungen deutlicher sichtbar wird. Das Self-Study dürfte auch die Beziehungen der lokalen Kirchen zu den westlichen Kirchen beeinflussen. Die australische Bischofskonferenz hat schon den Beschluß gefaßt, nach dem Self-Study einen systematischen Dialog mit der Kirche in Papua/Neuguinea einzuleiten, um Fragen der Zusammenarbeit zu erörtern.

2. Mission ist Interaktion von Kirchen.

Wie wird ‚Mission‘ verstanden? Sagen wir es in einfachen Worten: Missionare kamen nach Papua/Neuguinea, um den christlichen Glauben zu bringen. Sie haben den ‚Eingeborenen in den Missionen‘ in vielfacher Weise ‚helfen‘ wollen. Sie predigten und lehrten, taufte, hörten Beichte und feierten die Heilige Messe, sie brachten die Sakramente zu den Sterbenden. Missionare bauten Kirchen und Schulen, sie sorgten sich um die Kranken, sie beschafften Arbeitsplätze, Transportmittel und Waren. . . . Dies alles war und ist ‚Mission‘. Ein großes pastorales Feld!

Populäre Missionsberichte haben den ‚Südseemissionar‘ immer wieder als den Heroen herausgestellt, der in Einsamkeit und unter vielen Entsagun-

gen für das Reich Gottes kämpft. Die Größe der Arbeit der Missionare in Papua/Neuguinea soll und darf hier nicht geschmälert werden. Wir müssen jedoch auch feststellen, daß Mission nicht allein die heroische Tat von individuellen Missionaren ist.

Mission wird heute vielmehr als Interaktion von Kirchen verstanden. Gemeinden im Westen sowie Ordensgemeinschaften, die sich auch als kirchliche Gemeinden mit einer spezifischen Sendung verstehen müssen²⁹⁾, gründen neue Gemeinden in Melanesien und treten dann mit diesen jungen Kirchen in Gemeinschaft.

Wie diese Gemeinschaft und Kommunikation sich gestaltet, wird weitgehend von der jeweiligen Situation oder von der Phase der Gemeindegewerdung abhängen. In der Phase der Kirchengründung und der frühchristlichen Gemeinden wird es neben der Verkündigung des Wortes vor allem um den Aufbau von kirchlichen Institutionen gehen und um fundamental soziale Dienste. Heute, d. h. in der Phase der synkretischen oder dualistischen Gemeinden, nimmt der kirchliche Dienst neue Formen an.

„Die Kirche besteht. Aber das ist immer nur ein Anfang. Wenn die ‚Mission‘ für die Kirche war, dann ist die Kirche für die Mission. Die wirklich wichtigen Fragen sind heute nicht: ‚Gibt es eine lokale Hierarchie? Kann die Kirche überleben? Ist die Organisation so erfolgreich wie zu der Zeit, da sie zum größten Teil in der Hand von Missionaren lag?‘ Vielmehr muß man fragen: ‚Ist die neue Kirche weiterhin eine missionarische Kirche? Zeigt sie wirkliche Verantwortung für die wachsende Gruppe der Intellektuellen? Geben sich die einheimischen Priester der Versuchung des Klerikalismus hin? Helfen die reichen Gemeindemitglieder den armen? Ist die Kirche evangelisch selbstkritisch? Hat die Kirche der säkularen Gesellschaft etwas zu sagen und setzt sie sich für die Armen und Unterdrückten ein?‘³⁰⁾

Wie auch die Interaktion der Kirchen und der Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft aussehen mag, der Geist der Mission ist unveränderlich: „Die Urkirche gab ein Beispiel des Gemeindelebens, wenn die Glaubenden eines Herzens und eines Sinnes waren (Apg 4:32). Sie fanden Nahrung im Wort Gottes und in der heiligen Liturgie, besonders in der Eucharistie. Dieser Geist des Gemeindelebens muß sich fortsetzen im Beten und in Brüderlichkeit (Apg 2:42)³¹⁾“.

3. Das Reich Gottes und Melanesische Theologie

In den Modellen oder ‚Wegen‘ der melanesischen Gemeinden wird immer wieder sichtbar, daß Religion, auch die christliche Religion, in Gefahr ist,

²⁹⁾ JANSSEN, H., *Discovering the Church in Mission, Catalyst*, Vol. 4, 1974, No. 2.

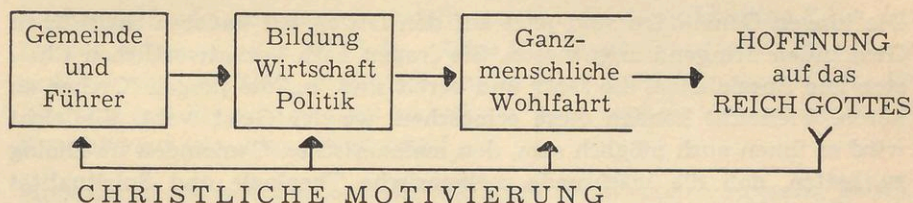
³⁰⁾ HASTINGS, A., *Mission and Ministry*, Sydney, 1970, p. 185.

³¹⁾ ABBOT, W. M., *The Documents of Vatican II*, London, 1966, p. 477.

vorwiegend als Mittel zur Erreichung der materiellen und sozialen Wohlfahrt benutzt zu werden. Dieser Ideologie (cargoism) steht die von Christus verkündete Hoffnung auf das Reich Gottes gegenüber.

Die Botschaft vom Reich Gottes darf aber nicht zu einem sektiererischen Eschatologismus, noch zu einer Himmel-Hölle-Moral verkürzt werden. Auch ist die Kirche nicht mit dem Reich Gottes zu identifizieren. Vielmehr hat die Kirche den Auftrag, die in der Eschatologie begründeten Werte des Reiches Gottes zu verkünden und in der modernen melanesischen Welt wirksam werden zu lassen.

Diese christliche Motivierung des Lebens aus dem Reiche Gottes soll in dem folgenden Modell angedeutet werden:



Aus dem Glauben an das Reich Gottes gewinnen Christen die Hoffnung, die Gesellschaft in Gerechtigkeit und Frieden gestalten zu können, den Schöpfungsauftrag Gottes durch Bildung, Wirtschaft und Politik zu verwirklichen, sowie auch die Erlösungstat Christi trotz Sünde und Leiden in der Liturgie zu feiern.

Wir glauben, daß die Theologie vom Reich Gottes den melanesischen Gemeinden jene Spiritualität geben kann, die für die Überwindung des traditionellen rituellen Materialismus als auch des heutigen materialistischen Dualismus angestrebt werden muß.

Allerdings müssen wir uns auch gleichzeitig darüber klar sein, daß eine solche Theologie und Spiritualität nicht allein durch die Verkündigung erreicht wird, sondern nur allmählich in den synkretischen Gemeinden wächst.

Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß neben vielen anderen synkretischen Glaubensvorstellungen das Reich Gottes in den heutigen Gemeinden vielfach von dem traditionellen Begriff des ‚Gesetzes‘ her verstanden wird. Das Reich Gottes wird als ein Zustand der Interdependenz oder Brüderlichkeit aufgefaßt, der durch die Befolgung der moralischen Vorschriften und durch die christliche Liturgie erworben und aufrecht erhalten wird³²⁾.

³²⁾ AHRENS, Th., *Christian Syncretism, Catalyst*, Vol. 4, 1974, No. 1, pp. 28–32.

Das sind die Anfänge einer melanesischen Theologie. Es gibt in den jungen Kirchen sehr viel Diskussion über die Entwicklung einer lokalen Theologie. Manchmal hat es den Anschein, als ob es möglich wäre, eine melanesische Theologie zu schaffen, wenn wir nur eine genügende Zahl von einheimischen Theologen und Anthropologen hätten. Andere Stimmen meinen, eine solche Theologie sollte in Priesterseminaren und theologischen Instituten entwickelt werden.

Ich bezweifle diese Möglichkeit sehr. Eine genuine melanesische Theologie, Spiritualität, Liturgie und christliche Kunst kann nur in den lokalen Gemeinden geboren werden und wachsen. Ich glaube sogar, daß diese Entwicklung schon begonnen hat. Es gibt Versuche, den christlichen Glauben zu interpretieren in vielen synkretischen Bewegungen, ja sogar in den Güter-Kulten.

Die jungen Gemeinden sind jetzt auf den Dialog mit anderen christlichen Gemeinden dringend angewiesen. Sie fragen nach verantwortlichen Christen und Spezialisten, die fähig und bereit sind, auf die jungen Kirchen zu hören. Vielleicht können diese erlauschen, wo der Geist weht. Vielleicht wird es ihnen auch möglich sein, den melanesischen Gemeinden im Dialog zu helfen, daß die wachsende melanesische Theologie und Spiritualität den Geist Christi hat und sich nicht auf emotionalen, ethnozentrischen Abwegen verirrt.

4. Ethik, Erwachsenenbildung und Führerschulung

Wir beobachten, daß die Christen in dualistischen Gemeinden vom Christentum eine Ethik erwarten, die ihnen hilft, in dieser Zeit des Wandels Sicherheit zu finden. Wir können ebenso feststellen, daß die junge Elite, die maßgeblich an der Formung des Grundgesetzes für ein unabhängiges Papua/Neuguinea beteiligt ist, nicht sonderlich beeindruckt ist von den importierten Modellen des Kapitalismus und Kommunismus. Es besteht eine größere Neigung zum Sozialismus afrikanischer Prägung.

„Heute besteht in den pazifischen Inseln ein dringendes Bedürfnis für die Entwicklung eines neuen ethischen Systems. Die traditionellen Religionen sind zum größten Teil verschwunden, und die damit verbundenen Philosophien sind ausgelaut. Man bezieht sich immer weniger auf das Christentum, den Hinduismus und den Islam (Fiji) als Richtlinien für das moralische Verhalten. Diese werden ersetzt durch die viel wirkungsvolleren Predigten der kommerziellen Werber, die über jedes Radio, in jeder Zeitung und auf jeder Verpackung die Ethik der Selbstsucht und des Neides verkünden... Die Religion der Wirtschaft präsentiert sich so mächtig in der Politik und durch die Massenmedien, daß es großen Mutes bedarf, dagegen aufzustehen³³⁾“

³³⁾ CROCOMBE, R., *The Future of Pacific Cultures, Pacific Perspective*, Vol. 1, 1972, No. 1, p. 12.

Wir glauben, daß die jungen christlichen Gemeinden eine große Verantwortung in dieser Situation tragen. Wenn sie die im traditionellen melanesischen ‚Gesetz‘ verankerten Werte der Zusammenarbeit, Gleichheit und Brüderlichkeit christlich vertiefen und auf alle ethnischen Gruppen ausweiten, könnte das Christentum im modernen Neuguinea eine große Rolle spielen. Es scheint besonders wichtig zu sein, den Legalismus und den immer mehr aufkommenden Individualismus zu überwinden und ein ethisches System anzustreben, das mehr personal und kommunal ausgerichtet ist.

Auf der anderen Seite werden sich die Elitegruppen in Papua/Neuguinea immer mehr bewußt, daß sie wirtschaftlich von anderen Ländern und von der Weltwirtschaft abhängen. In dieser kritischen Zeit der Unabhängigkeit müssen jetzt Entscheidungen über Investitionen, Anleihen, Industrialisierung und Handelsbeziehungen gefällt werden, die die zukünftige Ethik des Landes prägen werden. Wird die jetzige Regierung die notwendige Askese besitzen, wirtschaftlich großartige Angebote abzuweisen, um dadurch die Identität und Eigenständigkeit zu wahren, oder wird sie von der Ethik des Kapitalismus verschlungen werden?

Missionare, die sich bislang sehr stark im Schulwesen eingesetzt haben, erkennen jetzt mehr und mehr die Notwendigkeit der Erwachsenenbildung und Führerschulung. Wir entdecken in den jungen Gemeinden Elitegruppen, die durchaus bereit sind, Verantwortung zu übernehmen, die aber auch ihren Mangel einer erwachsenengemäßen christlichen Bildung und eines gesellschaftlichen Weitblicks empfinden. Mir scheint, daß sich hier ein neues Feld des missionarischen Dienstes anbietet. Von einigen Jugendgruppen (Y. C.) und auch in der Planung der Ausbildung von kirchlichen Führern wurde die Idee der Erwachsenenbildung schon aufgegriffen³⁴).

Viele lokale Gemeinden werden sich bewußt, daß sie zu sehr von auswärtiger Leitung abhängen. Dieses Problem kann nicht von der geringen Zahl der einheimischen Priester bewältigt werden. — In den fünfzehn Diözesen von Papua/Neuguinea gibt es im Augenblick nur etwa zwanzig einheimische Priester neben fast 500 europäischen Priestern. —

Obwohl es eine große Zahl von einheimischen Katecheten gibt, besteht die drängende Notwendigkeit für die Ausbildung und Ordination von Gemeindeführern, die die spirituelle und soziale Leitung in den vielen abgelegenen dörflichen Gemeinden und in den ethnischen Gruppen der Städte übernehmen könnten. Dieses Problem wird um so deutlicher, wenn wir uns bewußt sind, daß eine christliche Gemeinde nur als eucharistische Gemeinde bestehen und wachsen kann.

³⁴) BROUWER, L., *Intermediate Church Leaders*, POINT, No. 2, 1973, pp. 35—165.

Die Vorschläge einer vor wenigen Monaten gehaltenen Konferenz von australischen Missionaren mögen uns hier Hinweise geben:

„Missionare unter der Leitung ihres Ortsordinarius sollten es sich zu ihrer primären Aufgabe machen, den lokalen Gemeinden zu helfen, sich zu einer spontanen eucharistischen Gemeinschaft zu entwickeln (d. h. zu einer Gemeinde, die nicht von den seltenen Besuchen eines auswärtigen Priesters abhängt). Drei Phasen werden vorgeschlagen:

Erste Phase:

- a) Missionare regen Diskussionen an, in denen die zentrale Stellung der Eucharistie für die christliche Gemeinde hervorgehoben wird.
- b) Missionare konzentrieren sich auf die Formung von lokalen Führern, die den Fokus der Einheit in den Gemeinden bilden.
 - i. Halte Ausschau nach Führern, die schon in Leitungsfunktionen engagiert und anerkannt sind.
 - ii. Beginne ein ernstes und kontinuierliches Schulungsprogramm für diese Führer. Dies muß als die erste Aufgabe der Missionare angesehen werden.
 - iii. Gebe diesen Personen häufig Gelegenheit, ihre Leistungsfunktion auszuführen in der Liturgie, in Aussprachen mit Gemeindemitgliedern und in Entscheidungen bei Gelegenheit von Taufen, Heirat und Begräbnis.
- c) Baue das Vertrauen der lokalen Gemeinde auf; gib Raum für ihre Initiative und für ihren Verantwortungssinn. Ziehe dich mehr und mehr von direkten Leitungsfunktionen zurück, um so die Abhängigkeit von den Missionaren zu mindern.

Zweite Phase:

- a) Schule die Gemeinde in gemeinschaftlichen Bußliturgien.
- b) Sorge für mehr Möglichkeiten, eucharistische Feiern zu halten.
- c) Gib jeder Gemeinde einen außerordentlichen Spender der Eucharistie.

„Dritte Phase:

Die lokale Gemeinde wird sich zu einer spontanen eucharistischen Gemeinschaft geformt haben, wenn sie ihren eigenen Priester bekommt. Wenn wir die geringe Zahl der einheimischen Priester in Betracht ziehen, sollte die Möglichkeit erwogen werden, jene außerordentlichen Spender der Eucharistie zu Priestern zu weihen, so daß die lokale Kirche die Fülle der Eucharistie feiern kann³⁵⁾.“

³⁵⁾ PROVINCIAL MISSION CONFERENCE, Australian MSC Province, Mimeographed Papers, Vol. 1, p. 55, Port Moresby, 1973.

5. Neue Ziele für Neuguinea

Die Kirchen haben im sozial-wirtschaftlichen Bereich ohne Zweifel sehr viel zu der Entwicklung des Landes beigetragen³⁶⁾. Es scheint jetzt wichtig zu sein, die Bemühungen der Kirche mehr auf die Regierungsprogramme abzustimmen und, wenn möglich, mit der Regierung Gemeinschaftsprojekte durchzuführen.

Es gibt schon vereinzelt Missionare und Laienhelfer, die an Staatsschulen unterrichten, in staatlichen Krankenhäusern arbeiten und von Gemeindeverwaltungen als Fachleute angestellt sind. Dies soll nicht meinen, daß eine gesunde Polarität von kirchlichen und staatlichen Dienstleistungen ausgeschaltet werden muß. Die Kirche darf sich ihre sozialkritische Funktion auch in Papua/Neuguinea nicht nehmen lassen.

Papua/Neuguinea arbeitet im Augenblick an dem Grundgesetz für die unabhängige Regierung. Ein einheimischer Priester ist maßgeblich an dieser Aufgabe beteiligt. Ein anderer einheimischer Priester wurde kürzlich von seiner Diözese freigestellt, um an der neuen Landplanung und an der Hochschulreform mitzuwirken. Es besteht gute Hoffnung, daß das neue Neuguinea von christlichen Prinzipien geleitet wird.

Das abschließende Zitat von dem Chief Minister Michael SOMARE zeigt nicht nur, welche Prinzipien und Werte der neuen Regierung zugrunde liegen sollen, sondern es gibt auch den Kirchen indirekt Hinweise für ihre sozialen und wirtschaftlichen Dienste.

„Wir haben eine neue Regierung in Papua/Neuguinea. In allen praktischen Angelegenheiten sind wir schon selbst-regierend. Wir sagen uns los von vergangenen Prinzipien, die wirtschaftliches Wachstum als das erste Ziel betonten, und wir streben ein mehr abgerundetes Programm an, das sich die Besserung des Lebens der Menschen in Papua/Neuguinea zum Ziel setzt, — nicht nur das Wachstum der brutto-nationalen Produktion.

„Als ein erster Schritt zu diesem neuen Programm hat meine Regierung acht fundamentale Ziele angenommen, die uns bei der Planung in den kommenden Jahren leiten sollen. Diese Ziele, die vom Parlament verabschiedet wurden, lauten wie folgt:

1. Schnelles wirtschaftliches Wachstum, kontrolliert von Einzelpersonen und Gruppen in Papua/Neuguinea, sowie zugunsten von privatem Einkommen und Eigentum, das Menschen in Papua/Neuguinea zufließt.
2. Eine bessere Verteilung von wirtschaftlichen Vorzügen, einschließlich der Bestrebung, das Einkommen der Bevölkerung und die Dienstleistungen für die verschiedenen Religionen des Landes gerecht zu verteilen.

³⁶⁾ RUTHENBERG, D., Lutheran Economic Service, *Catalyst*, Vol. 4, 1974, No. 1, pp. 41—62.

3. Dezentralisierung der wirtschaftlichen Aktivität, der Planung und der Regierungsausgaben, mit besonderer Betonung der landwirtschaftlichen Entwicklung, der dörflichen Industrie, besseren Binnenhandels und mehr Ausgaben für lokale und regionale Organisationen.
4. Betonung des kleinen Handwerks, Dienstes und Geschäftes, die, wo immer möglich, auf typische wirtschaftliche Formen in Papua/Neuguinea aufbauen.
5. Eine mehr eigenständige Wirtschaft, die in ihren Bedürfnissen weniger von eingeführten Gütern und Dienstleistungen abhängig ist und besser in der Lage ist, die Bedürfnisse der Bevölkerung durch lokale Produktion zu decken.
6. Bessere Möglichkeiten, die Ausgaben der Regierung durch lokales Einkommen zu decken.
7. Zunehmendes Interesse für die aktive und gleichberechtigte Teilnahme der Frauen an wirtschaftlichen und sozialen Aktivitäten.
8. Kontrolle und Eingriff der Regierung in jenen Bereichen der Wirtschaft, wo eine Kontrolle notwendig ist, damit die angestrebte Art der Entwicklung erreicht werden kann.

„Die grundlegenden Prinzipien dieser Ziele können zusammengefaßt werden in den Ideen der Gleichheit, Eigenständigkeit und ländlichen Entwicklung³⁷⁾.“

³⁷⁾ SOMARE, M., *New Goals for New Guinea, Pacific Perspective*, Vol. 2, 1973, No. 1, pp. 1-4.