

Peter Antes
Christliche Gurus

Theologie in Indien

Die religiösen Traditionen Indiens sind alt, vielfältig und immer wieder für Außenstehende faszinierend. Indien ist sowohl die Heimat des sog. Hinduismus als auch das Geburtsland des Buddhismus, der von dort seinen friedlichen Missionsweg bis hin nach Japan angetreten hat.

Angesichts dieser Tatsache mag es merkwürdig erscheinen, daß immer wieder im Lauf der Geschichte Christen aufbrachen, um Indien zu bekehren, so daß dieses vielleicht religiöseste Land der Erde zugleich zu einem bevorzugten Missionsland wurde. Die Geschichte dieser Mission ist möglicherweise so alt wie das Christentum selbst, wenn wir den Überlieferungen der sog. Thomaschristen Glauben schenken. Historisch greifbar und in ihrer Geschichte weitgehend durchsichtig ist die Missionstätigkeit, die seit Beginn der Neuzeit von Europa ausging und durch Europäer ausgeübt wurde.

Bereits einige der ersten Missionare der Neuzeit haben klar erkannt, daß zahlreiche Elemente indischer Religiosität durchaus auch innerhalb des Christentums in Indien geduldet, ja sogar wohlwollend gefördert werden könnten. So trat z. B. der Jesuit Roberto Nobili (1577–1656) für eine großzügige Adaptation indischer Praktiken ein. Vor allem das indische Erlösungsideal wollte er ins Christentum integrieren, ein Versuch, der erst in jüngster Vergangenheit erfolgreich durchgeführt wurde. Durchgesetzt hatten sich nämlich zunächst nicht die Befürworter der Adaptation, sondern die, die spöttisch die „heidnischen“ Praktiken belächelten und den Konvertiten unerbittlich eine totale Umkehr abverlangten.

Diese Auffassung vom Hinduismus wurde bald auch für jene Intellektuellen Indiens zur bestimmenden Meinung, die nicht zum Christentum übergetreten waren. Sie wurde ihnen in der Schule vermittelt, und dies, weil unter dem Schutz der Kolonialmacht England weitgehend das gesamte Schulwesen in der Hand der Missionare war. So war für nahezu alle gebildeten Inder der Hinduismus ein minderwertiger Aberglaube, der der Entwicklung Indiens im Weg stand, und vereint mit ihren christlichen Lehrern harrten sie des ersehnten Verschwindens dieser überkommenen Irrtümer. Christentum und europäisches Denken waren für sie weitgehend ein und dasselbe. In dieser Situation war die religiöse Tradition der Inder für die Christen indiskutabel; die Vertreter die-

ser Tradition ihrerseits erhofften sich lediglich, weiterhin noch geduldet zu werden. Ihr Selbstwertgefühl war praktisch erloschen.

Dies änderte sich grundlegend, als europäische Wissenschaftler Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts die geistigen Schätze Indiens erkannten und erschlossen¹. Britische Gelehrte studierten mit großem Interesse die heiligen Schriften der Hindus. An englischen Universitäten wurden Lehrstühle für Sanskrit und andere orientalische Disziplinen eingerichtet. Anders als die Missionare, die die heiligen Bücher der Hindus gewöhnlich geringschätzten und verhöhnten, waren diese britischen Orientalisten voll der Bewunderung und feierten die erhabene Literatur des Ostens. Wenigstens ein Name sei hier stellvertretend für viele genannt: F. Max Müller (1823–1900), der mit der 50bändigen Reihe „The Sacred Books of the East“ diese Tendenz für viele Inder gewissermaßen in sich verkörpert. Das Echo auf diese Textreihe war und ist in Indien so groß, daß es etwa die deutsche Organisationsleitung der Goethe-Institute für angebracht hielt, ihre Niederlassungen in Indien nicht – wie allgemein üblich – Goethe-Institute zu nennen, sondern Müller-Institute.

Die unmittelbaren Auswirkungen dieser aufblühenden britischen Orientalistik auf Indien konnten begreiflicherweise nicht lange auf sich warten lassen. Sie fanden ihren sichtbaren Ausdruck in der sog. bengalischen Renaissance der Jahre 1773–1835. Diese leitete jene Epoche ein, die man gemeinhin als „modernen Hinduismus“ oder „Neohinduismus“ bezeichnet.

Der moderne Hinduismus

Als die wesentlichsten Elemente des modernen Hinduismus können gelten: ein neu erwachtes Selbstwertgefühl und eine daraus resultierende verstärkte Hinwendung zu den Schriften der eigenen Tradition, ein Sensus für soziale Fragestellungen und damit für konkrete Mißstände im damaligen Indien sowie die theologische Auseinandersetzung mit Christus und dem Christentum.

Mit Eifer begannen damals junge Intellektuelle Indiens die heiligen Bücher des Hinduismus, vor allem die Upanishaden, zu studieren. Das hohe Ethos dieser Schriften verblüffte und ließ manche zeitgenössische anstößige Praktik als nicht ursprünglich und deshalb reformbedürftig erscheinen. In Form und Inhalt, so glaubten viele, seien diese Schriften der Bibel mindestens ebenbürtig, wenn nicht eindeutig überlegen.

Lediglich das geringe soziale Engagement machte vielen Autoren immer wieder zu schaffen. In der Tat ist das Ideal in diesen Hinduschriften – von der Bhagavadgita einmal abgesehen – nicht so sehr der, der sein Leben hingibt für seine Freunde. Das Ideal ist vielmehr der, der aus dem Kreislauf der Wiedergeburt ausscheidet. In ihm vollendet sich Geschichte. Deshalb kann Dr. Sar-

vepalli Radhakrishnan (1888–1975) schreiben: „Wenn der historische Prozeß nicht ein und alles ist, wenn wir nicht ewig dazu verdammt sind, einem unerreichen Ideal nachzujagen, dann müssen wir an einem bestimmten Punkt des historischen Prozesses die Vollendung erreichen, und diese besteht im Überschreiten unserer historischen Individualität, in unserer Flucht aus Geburt und Tod, in unserer Flucht aus dem Samsāra (dem Kreislauf der Wiedergeburt) . . . Die Geschichte ist die Durchführung einer Absicht, und wir nähern uns ihrer Vollendung mehr und mehr. Mokṣa ist die Vollendung der Bestimmung eines jeden Einzelwesens. Wenn diese Vollendung erreicht wird, endet die historische Existenz.“²

Diese Loslösung vom Auf und Ab des Werdens und Vergehens, kurz: die Erlösung (mokṣa) zu erleben und darin eine einzigartige Erfüllung zu finden, ersehnen die „Saṃnyāsis“, die Mönche und Nonnen des Hinduismus³. Niemand kann sagen, wie viele Saṃnyāsis es derzeit in Indien gibt. Sie sind das eigentliche Rückgrat der einzelnen Sekten und des Hinduismus. Sie sind die Spezialisten, die Praktiker und Theoretiker des Hinduismus. Es gibt kaum einen Zug, der den vielen Gruppen der Hindu-Mönche gemeinsam wäre. Man findet heute vornehme Svāmīs in Seidenroben, die in großen Wagen fahren, Paläste bewohnen und gelehrte Ansprachen über den Hinduismus halten, und man findet zahllose Analphabeten, die ihren Körper mit Asche einschmieren, vollkommen nackt gehen, zu keinem Menschen ein Wort sagen, buchstäblich nichts besitzen und auch nichts besitzen wollen. Manche tragen das orangefarbene Mönchskleid, andere tragen weiße Tücher, wieder andere gar nichts oder nur einen schmalen Streifen aus Leinen oder Eisen zwischen den Beinen. Manche bemalen sich den ganzen Körper phantastisch mit Farben, andere tragen mehr oder weniger auffällig die Sektenzeichen auf der Stirn, wieder andere verzichten auf jedes „Tilaka“. Manche tragen einen eisernen Dreizack in der Hand, andere einen in Tuch gehüllten langen Stab, andere ein Wassergefäß, andere Pfauenfedern. Manche tragen lang wallende Locken, andere einen glattrasierten Schädel, andere lassen das Haar zu langen Zöpfen verkrusten und vor dem Gesicht wie einen Kettenvorhang tanzen, andere stecken es auf. Manche stellen große Ansprüche, andere sind vollkommen bedürfnislos. Manche beachten hunderterlei Vorschriften für die Reinheit der Speisen, andere essen alles, wie es kommt.

Die Reihe solcher Beobachtungen könnte noch weiter fortgesetzt werden. Entscheidend bei all diesem Tun aber ist, daß es ausgerichtet ist auf die Erlösung des jeweiligen einzelnen und daß es damit auf die Welt und das konkrete Zusammenleben der Menschen hier jedenfalls – in welcher konkreten Form auch immer – verzichtet. Es ist im wahrsten Sinn des Wortes „heimlose Existenz“, die gewissermaßen als „Kontrastruktur“ innerhalb der indischen Gesellschaft erscheint⁴. Die indische Gesellschaft als solche ist hierfür ohne Belang.

Dies sahen einige Vertreter des modernen Hinduismus mit aller Deutlichkeit.

Bereits der erste bedeutende Vertreter, Raja Ram Mohan Roy (1772–1833) und der von ihm gegründete Brahma-Samaj fühlten sich der sozialen Gerechtigkeit und dem Einsatz für die Mitmenschen verpflichtet. Roys diesbezügliche programmatische Schrift trägt den bezeichnenden Titel: „The Precepts of Christ. The Guide to Happiness and Peace“. Dieses Buch, 1820 veröffentlicht, besteht weitgehend aus Zitaten aus dem NT und stellt Jesus als Führer („Guide“), also eine Art Guru dar.

Hier wird ein weiterer wesentlicher Zug des modernen Hinduismus deutlich: Selbstbewußt integrieren diese Hindus Jesus in den Hinduismus. Man erinnert sich seiner asiatischen Herkunft wie etwa Keshub Chandra Sen (1838–1884) und vereinnahmt dann seine Lehre für den Hinduismus. Treffend hat dies Mahatma Gandhi (1869–1949) als Antwort auf Madame Pollaks Frage, warum er bei seiner Bewunderung für Christus nicht selbst Christ würde, so formuliert: „Ich kam zu dem Schluß: in Ihren heiligen Schriften ist nichts, was wir nicht auch in den unseren hätten, und daß ich, wenn ich ein guter Hindu wäre, auch ein guter Christ sein würde. Es bestand für mich keine Notwendigkeit, Ihrem Bekenntnis beizutreten, damit ich an die Schönheit der Lehren Jesu glaube oder seinem Vorbild zu folgen versuchen kann.“⁵

Selbst die Inkarnationslehre wurde in Anlehnung an die indische Lehre vom Avatāra durch Svāmi Akhilananda (1894–1962) und Radhakrishnan (1888 bis 1975) als hinduistisches Gedankengut identifiziert. So kann Christus vollständig – die Inkarnationslehre eingeschlossen – in den Hinduismus integriert werden. Lediglich bei der Frage, ob Jesus Christus der einzige Sohn Gottes ist, bricht der Unmut der Hindus gegenüber Absolutheitsansprüchen mit aller Schärfe durch. Hierzu sagt Gandhi: „Hier unterscheiden wir uns. Für Sie war Jesus der einzige Sohn Gottes. Für mich war er ein Sohn Gottes, wenn auch viel reiner als wir andern alle. Aber jeder von uns ist ein Sohn Gottes und fähig, das zu tun, was Jesus tat, wenn wir nur versuchen, das Göttliche in uns zum Ausdruck zu bringen.“⁶

Gandhis Position macht deutlich, in welcher Weise Jesus in dem Gesamtgefüge des Hinduismus seinen Platz gefunden hat. Sie macht aber auch deutlich, weshalb das Christentum seinerseits nicht in den Hinduismus aufgenommen werden kann. Wie Gandhi machen nahezu alle Vertreter des modernen Hinduismus einen deutlichen Unterschied zwischen Jesus Christus und dem Christentum. Jesus verdient Verehrung und Aufnahme in den Hinduismus, das Christentum nicht. Dennoch suchten die Vertreter dieses modernen Hinduismus seit langem den Dialog mit den Christen. Sie wollten mit ihnen über die zahlreichen Gemeinsamkeiten sprechen und waren auch bereit, zu den Unterschieden Stellung zu nehmen. Die Gesprächsbereitschaft auf seiten der Christen jedoch war zunächst gering. Nur zögernd ging man auf die indische Tradition ein.

Die „indische“ Theologie im Christentum

Wenn Peter Knauer⁷ fordert, der Umgang des Neuen Testaments mit der jüdischen Überlieferung solle als Modell für das Verhältnis zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen gelten, so folgt daraus für Indien: es ist die Aufgabe der Theologen zu zeigen, in welcher Weise Jesus und die christliche Botschaft die Erfüllung der adventlichen Erwartung ist, die in der religiösen Überlieferung Indiens zum Ausdruck kommt. Deshalb darf in diesem Zusammenhang auf die rein apologetische Literatur verzichtet werden.

Beachtung dagegen verdienen all die Versuche, die in irgendeiner Weise an den Hinduismus anknüpfen und von da aus das Christentum als Erfüllung darstellen, es gewissermaßen dem indischen Kontext entsprechend neu durchdenken. „Rethinking Christianity Group“ nannten sich einige Christen, die 1938 unter dem Titel „Rethinking Christianity in India“ (Madras, CLS) einen Sammelband veröffentlichten, der praktisch als Auftakt zur „indischen“ Theologie innerhalb des Christentums gewertet werden darf. Die bekanntesten Vertreter dieser Gruppe sind Sri Vengal Chakkarai Chettiyar (1880–1958), Pandippedi Chenchiah (1886–1959), Bischof Aiyadurai Jeusdasan Appasamy (1891–1976), S. Jesudason u. a. m. Interessant ist, daß die meisten von ihnen Laien sind und eigentlich keine besondere theologische Ausbildung genossen haben.

V. Chakkarai Chettiyar war ein Konvertit vom Hinduismus⁸. Er war Rechtsanwalt und widmete einen guten Teil seiner Zeit der Gewerkschaftsbewegung in Madras. Manchmal nannte er sich einen christlichen Kommunisten. Eine Zeitlang war er Bürgermeister von Madras. Er war mehrere Jahre Herausgeber der Zeitschrift „The Christian Patriot“ und veröffentlichte regelmäßig Aufsätze in christlichen Zeitschriften wie „The Guardian“ (Madras). Seine theologische Position zeigen am klarsten seine zwei Bücher „Jesus the Avatar“ (1930) und „The Cross and Indian Thought“ (1932). Aus allen seinen Schriften spricht das Verlangen, christlichen Glauben und christliche Erfahrung in indischen religiösen Formen zu fassen. Er betont die religiöse Erfahrung „anubhava“ als Basis aller Autorität. Er versucht auch, den Glauben an Christus zu den Schlüsselbegriffen der Wiedergeburtstheorie „karman“ (Tat) und „dharma“ (Weltgesetz) sowie zu dem Prinzip „bhakti“ (tätige Liebe) in Beziehung zu setzen. Aus seinen theologischen Schriften spricht die Überzeugung von der Einzigartigkeit und der Endgültigkeit Jesu. Während Gott in der Vergangenheit auf mancherlei Weise in der israelitischen, der indischen oder in anderen Religionen gesprochen habe, sei in der Menschwerdung Jesu eine andersartige und engere Einung zwischen Gott und Mensch geschehen als die zwischen Körper und Geist oder Körper und Seele. Für ihn ist die Menschwerdung Schlüssel zu letzter Wahrheit. Indem er den indischen Begriff des „avatāra“, der Herabkunft Gottes zur Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung, zur

Interpretation Christi benutzt, betont er, daß Jesus Christus *der* „avatāra“ ist, nicht *ein* „avatāra“ unter vielen.

P. Chenchiah gehört zu einer christlich gewordenen Brahmanenfamilie. Auch er war Rechtsanwalt und für viele Jahre Richter. Er vertritt die Einzigartigkeit des Christentums, fordert aber, daß jeder Hindu, der sich zum Christentum bekehrt, den Hinduismus weiterhin als „seine geistliche Mutter“ betrachtet. Hinsichtlich der Methode, geistliche Werte zu entwickeln, erwog er die Möglichkeit eines christlichen Yoga.

Die Vorstellungen dieser beiden Vertreter der „Rethinking Christianity Group“ wie aller anderen dieser Gruppen lassen erkennen, wie sehr hier eine Brücke zwischen hinduistischem Gedankengut und Christentum in Indien zu schlagen versucht wurde. In immer neuen Varianten werden die Themen des Hinduismus aufgegriffen und im christlichen Verständnis neu gedeutet.

Hinduismus erschöpft sich nicht in philosophisch-theologischen Spekulationen. Er fordert Praxis. Deshalb durften bereits die *Samnyāsis* als „das eigentliche Rückgrat“ (Klostermaier) des Hinduismus bezeichnet werden. Die Darstellung der christlichen Theologie in Indien wäre deshalb einseitig, wenn sie nur theoretische Positionen behandeln würde, selbst wenn noch auf viele andere Theologen eingegangen würde wie etwa Paul D. Devanandan (1901–1962), Sastri Nehemiah Goreh (1825–1895), Pandita Ramabai (1858–1922), Naryan Vaman Tilak (1862–1919), oder die Zeitgenossen J. Russell Chandran, Christopher Duraisingh, Raymond Panikkar (einziger Katholik in dieser Aufzählung!), Mark Sunder Rao, Stanley J. Samartha, M. M. Thomas u. a. m. Weil der Hinduismus seine Lebenskraft aus der Meditation und der religiösen Erfahrung schöpft, haben besonders die christlichen Versuche indischen Mönchtums eine große Bedeutung.

Die Ashrams

Die Versuche knüpfen an die indische Tradition der Ashrams an, einer Art Kloster, und übernehmen auch die indische Bezeichnung. Sowohl Protestanten als auch Katholiken haben solche Ashrams gegründet.

1921 gründeten Dr. Jesudason und Dr. E. Forrester-Paton etwa 180 km westlich von Madras einen Ashram, der eine indische Form der Familie Christi, Christu-Kula-Ashram, darstellen soll. Rein äußerlich umfaßt dieser Ashram ein Krankenhaus, eine kleine Schule und dann die eigentlichen Gebäude des Ashram, in diesem Fall eine im Stil dravidischer Tempel erbaute Kapelle, eine Gemeinschaftsküche und die einzelnen Zellen der Angehörigen des Ashram.

Schon die Beschreibung der Gebäude läßt die Akzente der Missionsarbeit klar zutage treten. Das Krankenhaus und in einem gewissen Sinn die Schule

unterstreichen das stark karitative Engagement. Tatsächlich kümmerten sich die Mitglieder des Ashram um die Kranken, besonders die Leprakranken. Sie zeigten dadurch, daß ihre Predigt von der Nächstenliebe auch zu Taten drängt. So lebten sie ein Zeugnis des christlichen Glaubens, bei dem die Tat den Worten voll entsprach. Dabei verzichteten sie nicht auf das Wort, wie es häufig in hinduistischen Ashrams der Fall ist. Dort übt der einzelne sich in Meditation und verspürt keinerlei Bedürfnis, anderen seine Erfahrung mitzuteilen oder gar sie noch zu einem ähnlichen Weg zu ermuntern. Im Christu-Kula Ashram dagegen wurde regelmäßig gepredigt. Vornehmlich der Sonntag diente der Verkündigung, und die Kunde von diesen Predigten sprach sich rasch in der Umgebung herum und zog immer wieder interessierte Zuhörer an.

Ein weiterer Ashram wurde 1922 von J. Winslow in Poona gegründet und ist unter dem Namen „Christa Prema Sevā Sangha“ bekannt. Es ist hier nicht der Ort, die wechselvolle Geschichte dieses Ashram zu beschreiben. Was seinen Stellenwert innerhalb des Christentums angeht, so ist zu erwähnen, daß er ursprünglich rein anglikanisch war. 1971 nahm er auch katholische Schwestern auf und ist seither ökumenisch. Hinsichtlich der Spiritualität orientiert er sich an den Idealen des hl. Franziskus und pflegt eine christliche Form von Bhaktifrömmigkeit. Die Armut des Ashram und seiner Mitglieder macht auf die Inder großen Eindruck. Erwähnung verdient noch der „Christa Sishya Ashram“, der aus einer Bewegung innerhalb des Syrisch-orthodoxen Seminars 1930 entstand.

Das erste katholische Experiment dieser Art ist der Ashram des bekannten französischen Paters Jules Monchanin (1895–1957)⁹. Zusammen mit dem französischen Benediktiner Henri Le Saux gründete er bei Kulitalai am Ufer des Flusses Kavery im tamilischen Süden am 21. März 1950 seinen Ashram, der es sich zum Ziel gesetzt hat, die christliche Überhöhung des Hinduismus offenbar werden zu lassen.

Inbegriff der christlichen Gotteslehre ist zweifellos das Dogma der Trinität. Beim Versuch, diese Trinitätslehre in indische Terminologie zu übersetzen, knüpfen Monchanin und Le Saux bewußt an ein älteres Vorbild an: an Brahmabandhav Upadhyaya (1861–1907), jenen bedeutenden Bengali, der vom Hinduismus zum Katholizismus konvertierte und sich auch als Christ entschieden zu seiner hinduistischen Vergangenheit und Herkunft bekannte.

Brahmabandhav versuchte eine theologische Formulierung mit Bezug auf Shankara. Er war davon überzeugt, daß die (monistische) Advaita-Philosophie der höchste Gipfel der indischen Philosophie ist, höher auch als Ramanujas personalistisches System. So wurde für ihn „Brahman“ der bestgeeignete Begriff für die Übertragung des Wortes „Gott“, wie sich das auch aus der Übersetzung des von ihm gewählten Namens „Theophilus“ mit „Brahmabandhav“ (Freund des Brahmā) ergibt. Brahmān kann als „Sat“, „Cit“ und „Ananda“

(Sein, Einsicht, Seligkeit) beschrieben werden. Für Brahmandhava ist der Vater Sat, reines Sein, der Sohn ist Cit, der Logos, und Ananda ist die Seligkeit im Heiligen Geist. Brahmandhava ist der Meinung, daß er auf diese Weise einen höheren Gottesbegriff als einen personalistisch begründeten erhält. Größte Seligkeit kann nur erreicht werden durch die Kontemplation, in der der Mensch mit Gott, mit Brahman eins wird.

Monchanin und Le Saux greifen diese indische Auslegung der Trinität auf. Wenn nämlich der wahre Saṁnyāsi des Hinduismus anhand solcher Lehren seinen Geist auf das einzige, monistische Brahma konzentriert und ihm von daher Erlösung zuteil wird, so gilt dies in noch höherem Maß auch vom Christen. „Mit größerer Inbrunst und mit mehr Recht als sein Saṁnyāsi-Bruder darf der christliche Mönch Sat sprechen, wenn seine Betrachtung sich dem Vater zuwendet, dem ‚Ursprung ohne Ursprung‘, der Quelle und dem Ziel des Ausströmens und der ‚Sammlung‘ des göttlichen Lebens; Cit, wenn er über den Logos meditiert, das dem Seienden konsubstantiale Erkenntnisbild; Ananda, wenn er den Paraklet betrachtet, der den Vater und sein Wort in der Freude der absoluten Liebe vereint.“¹⁰ Sat, Cit, Ananda, kurz: Saccidānanda, ist somit nicht mehr nur ein hinduistischer Ausdruck für die Fülle des Brahma, es gibt nun auch christliche Eremiten von Saccidānanda, wie Monchanin und Le Saux sich selbst nennen.

Die Eremiten von Saccidānanda verkörpern gleichzeitig das Ideal eines christlichen Saṁnyāsi und eine indische Theologie, deren hinduistischer Kontext unverkennbar ist. Damit kommen wir zurück zur Theologie, der „Lehre“ im eigentlichen Sinn, die aber in Indien nie ganz losgelöst von der anderen Seite – also christlich: dem, der in der Nachfolge Christi steht, oder hinduistisch: dem, der sich auf den Guru einläßt – gesehen werden darf.

Bis zum Zweiten Vatikanum (1962–1965) wurde in den katholischen Priesterseminaren Indiens Theologie vorwiegend in Lateinisch bzw. später hauptsächlich in Englisch gelehrt. Beide Sprachen sind westliche, europäische Sprachen; ihre Begrifflichkeit und Assoziationswelt sind von unserer Kultur bestimmt. Die Einführung der Landessprachen und damit die Übernahme dortiger kultureller Kontexte in die Theologie (und nicht nur in die Liturgie) machen die Auseinandersetzung mit der außerchristlichen Tradition erforderlich. Was bislang nur der Versuch einiger weniger war, ist so allen als Aufgabe gestellt. Ja das Zweite Vatikanum macht mit seiner Erklärung „Nostra Aetate“ über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen selbst einen ersten, höchst bedeutenden Versuch, wichtige Grundlehren des Hinduismus als wahr und heilig für die Lehre der Kirche anzuerkennen.

Protestanten wie Katholiken müssen in Zukunft nach weiteren, besseren Verstehensweisen des Hinduismus suchen und ein verantwortetes, mutiges „Rethinking Christianity in India“ wagen. Eine Unvereinbarkeit von Hinduismus und

Christentum a priori zu postulieren, ist angesichts der bereits unternommenen Versuche nicht mehr gerechtfertigt und im übrigen auch nicht einsichtig. „Ein christlicher Vedānta, ein christliches Mahāyāna oder auch christliches Zen sind meiner Meinung nach nicht mehr synkretistisch als christlicher Aristotelismus oder christlicher Existentialismus.“¹¹ Schließlich sind ja auch die einzelnen theologischen Schulen der abendländischen Theologie häufig aus Adaptationen an gewisse außerchristliche Philosophien und Zeitströmungen hervorgegangen.

Mit Blick auf diese neue, noch zu leistende Übersetzungsarbeit sei es abschließend gestattet, einige offene Fragen anzusprechen, die auf zentrale Themen des Gesprächs mit dem Hinduismus hinweisen.

Diskussionspunkte für die Zukunft

Ein zentraler Diskussionspunkt für jeden christlichen Dialog mit dem Hinduismus, aber auch mit dem Jinismus und Buddhismus, ist die christliche Stellung zur Lehre von der *Wiedergeburt*. Diese Lehre besagt – auf eine einfache Formel gebracht –, daß dieses Leben nicht das einzige auf dieser Erde unter den Kategorien von Geborenwerden und Sterben ist, sondern eingebettet ist in den großen Kreislauf des Lebens in der Weise, daß Taten dieses Lebens für spätere Leben in ihrer Befindlichkeit von Bedeutung sind, wie auch dieses jetzige Leben, das wir gegenwärtig leben, seinerseits entscheidende Impulse für seinen Verlauf von Taten früherer Leben empfing. Ziel aller Erlösungswege ist es daher, aus diesem Kreislauf der Leben auszuschneiden, der unendlichen Abfolge von Geburt, Tod und Wiedergeburt endgültig zu entinnen.

Tod und Auferstehung im klassischen Verständnis des Christentums haben hier keinen Ort. Auch Gottes Barmherzigkeit und die Vergebung der Sünden können offenbar in diese Vorstellung nicht integriert werden. Hier liegen zweifellos entscheidende Divergenzen vor, die bisher nicht verringert werden konnten. Es ist hoffentlich hier deutlich geworden, daß diese Wiedergeburtstheorie überhaupt nichts mit der „Wiedergeburt“ zu tun hat, die Jesus im Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3, 3 ff.) fordert.

Ein weiterer zentraler Diskussionspunkt ist sicherlich das *Verhältnis von religiöser Erfahrung und Dogma*. Letzteres wirft – westlich gesprochen – die Wahrheitsfrage auf und ist in diesem Sinn entscheidend. Religiöse Erfahrung dagegen steht für erlebte Religion, wobei der Erlebnisgrad das Wahrheitskriterium ist. Daher gilt: „Die Religion ist, ebenso wie die Poesie, keine bloße Idee, sie ist Ausdruck. Gott bringt sich selbst zum Ausdruck in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Schöpfung, und auch unsere Haltung dem Ewigen gegenüber muß der Ausdruck der unendlichen Mannigfaltigkeit unserer Individualität sein.“¹² Oder: „Die wahre Religion . . . ist inneres Erlebnis. Religion ist nicht Hören

und Hinnehmen, sie ist Sein und Werden. Das, woran die Seele glaubt, das, was sie anbetet, zu dem muß sie werden. Das ist Religion.“¹³

Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion oder Denomination ist damit eine sekundäre Frage. „Wenn Gott wahrlich das Zentrum aller Religionen ist und jeder einzelne sich auf einem der Radien zu diesem Zentrum hinbewegt, dann ist es absolut sicher, daß wir alle dieses Zentrum erreichen müssen. Im Zentrum, in dem sich alle Radien treffen, haben unsere Unterschiede ein Ende.“¹⁴ Je mehr Religionen es gibt, desto mehr Möglichkeiten hat also der einzelne, sich seine Religion zu wählen. Dabei sind alle Religionen untereinander gleichwertig. Lediglich in ihrer Attraktivität für den einzelnen unterscheiden sie sich noch. „Strebe nach Verwirklichung und wähle die für Dich geeignetste Methode. Iß die Mangos und laß die andern sich über den Korb streiten“¹⁵, lautet die Devise. Mission hat dann nur noch den Sinn der Vermehrung des religiösen Angebots. Institutionelle Zugehörigkeit, sakramentale Aufnahme durch Taufe usw. verlieren jegliche Heilsbedeutung.

Dies sind bei weitem nicht alle, aber in jedem Fall grundsätzliche Fragen, die das Christentum herausfordern und es zwingen, das Verhältnis von ewig unwandelbarer Botschaft und zeit- und kulturbedingten Vorstellungen, die durch die Jahrhunderte mit ihr verschmolzen waren, angesichts der indischen Herausforderung neu zu bestimmen.

Die gesellschaftliche Wirklichkeit im Indien der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts ist nicht mehr homogen die eines irgendwie gearteten klassischen Hinduismus. Daneben gibt es zahlreiche andere Vorstellungen, deren Grundkonzeptionen oft auf Europa hinweisen. So gibt es indische Formen des Marxismus und Kommunismus, die bezeichnenderweise vor allem in der christlichen Provinz Kerala gut gedeihen; es gibt weiter Säkularisierungsvorstellungen und Revolutionsparolen aller Art.

Auf all diese Konzeptionen ist der christliche Guru der Ashrams keine gültige Antwort. Ja, es scheint, daß die neuere christliche Hinwendung zum einheimischen, sozio-kulturellen Kontext bisweilen Gefahr läuft, nostalgisch sich für Konzeptionen zu interessieren, die im Indien unserer Tage zwar von manchen hochgelehrten Brahmanen noch vertreten werden, deren Relevanz für die Mehrheit der Hindus aber vielleicht doch überschätzt wird.

Die komplexe geistesgeschichtliche Situation in Indien erfordert sicher eine ebenso komplexe theologische Deutung. Hierfür kann der höchst geistreiche und vielseitige Theologe M. M. Thomas als Vorbild gelten¹⁶. Es wird viele solche Theologen geben müssen, damit die gesamte Breite der Fragen der Inder sich in der christlichen Antwort wiederfindet.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. dazu P. Antes, Christus und Christentum in der Sicht der großen Weltreligionen, in: *Theologie und Philosophie* 51 (1976) 385–396, hier 389 f.
- ² S. Radhakrishnan, *Weltanschauung der Hindu* (Baden-Baden 1961) 66 ff.
- ³ Vgl. K. Klostermaier, *Hinduismus* (Köln 1965) 361.
- ⁴ L. F. M. van Bergen, *Licht op het leven van religieuzen* (Nijmegen 1975) 9 ff., 69 ff., 208 f.
- ⁵ Zit. bei S. J. Samartha, *Hindus vor dem universalen Christus* (Stuttgart 1970) 94.
- ⁶ Ebd. 98.
- ⁷ P. Knauer, in: *Offenbarung, geistige Realität des Menschen*, hrsg. v. G. Oberhammer (Wien 1974) 153–170.
- ⁸ Vgl. dazu J. Russell Chandran, die theologische Aufgabe der indischen Kirche, in: *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, hrsg. v. H. Bürkle (Stuttgart 1966) 152–166, hier: 159 f.
- ⁹ H. de Lubac, *Images de l'Abbé Monchanin* (Paris 1967).
- ¹⁰ J. Monchanin, H. Le Saux, *Die Eremiten von Saccidânanda* (Salzburg 1962) 265 f.
- ¹¹ J. G. Arapura, *Die Wiederentdeckung des Symbols*, in: *Indische Beiträge*, 125–151, hier: 138.
- ¹² R. Tagore, *Flüstern der Seele* (Freiburg o. J.) 89.
- ¹³ Vivekananda, *Inana-Yoga*, Bd. 2 (Zürich ³1969) 193. ¹⁴ Ebd. 179.
- ¹⁵ Ders., *Gespräche auf den Tausend Inseln* (Zürich 1944) 158.
- ¹⁶ M. M. Thomas, *The Christian Response to the Asian Revolution* (London 1966); *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance* (London 1969); *Man and the Universe of Faiths* (Bangalore 1975).