

¹⁹ Koreas legendärer Robin Hood.

²⁰ Hong Kil Dong ist die Hauptfigur in einem Roman von Ho Kyun, der wegen Verrats 1617 hingerichtet wurde. Hong Kil Dong, Sohn eines hohen Beamten, rebellierte und wird Bandit und organisiert dann die «Laßt-dieArmen-leben»-Partei, die ein Paradies für die Armen errichtet.

²¹ Unter der Lehre von Tong Hak begann der Tong-Hak-Bauernkrieg (1894/95), der Anfang der nationalen Befreiungsbewegung in Korea.

²² Kim Chi Ha, aaO. 18.

1935 in Kobe, Japan, geboren Jesuit. Lic. phil. et theol. (M.A.) der Sophia-Universität Tokio; 1970 – 1977 Leiter des Studentenheims Miki Haimu, Tokio, und Gastdozent für Systematische Theologie und Philosophische Anthropologie an derselben Universität; 1974 – 1977 Redakteur der «Katorikku Kenyū» (Catholic Studies) und Redaktionsberater von «Shingaku Daijests» (Theological Digest). Veröffentlichungen: Yo no Shingaku (Tokio 1970, Übersetzung von J.B. Metz, Zur Theologie der Welt); Shinkō to Mirai (Tokio 1971, Übersetzung von J. Ratzinger, Glaube und Zukunft); Nichijō to Chōetsu (Tokio 1974, Alltag und Transzendenz: ein Auswahlband von Schriften K. Rahners mit Erläuterungen); Kim Chi-Ha (Tokio 1976, in Zusammenarbeit mit anderen); Church Labor Letter No. 137, March 197 (Kyoto 1977, in Zusammenarbeit mit anderen). Anschrift: Sentmaringeweg 55, D-4400 Münster (Westf.).

William Dwyer

Der Theologe im Ashram¹

Allgemeiner Zusammenhang

In der Kirche Indiens treffen wir heute auf ein beträchtliches Maß von Selbstprüfung. Man begegnet einem gesteigerten Interesse am Leben der Kirche und mancher Neuorientierung in ihrem Raum; mancher junge wie alte Bischof, Priester und Gläubige tut sich schwer mit dem Übergang zur neuen Kirche, wie sie auf dem Zweiten Vatikanum konzipiert worden ist oder etwa aus den Worten Pauls VI. zehn Jahre nach *Evangelii Nuntiandi* spricht. Doch nirgendwo werden die Schmerzen dieses neuen Wachstums lebhafter verspürt, als beim Übergang vom theologischen Denken und Studium, das die Priester zur Vorbereitung auf ihren Seelsorgerberuf betrieben haben, zu den heute neu aufgegebenen theologischen und pastoralen Methoden. Und niemand empfindet sie stärker als die Priester, die diesen Übergang zu bewältigen haben. Es ist durchaus möglich, daß man sie seinerzeit Theologie und nicht theologisches Denken und Vorgehen gelehrt hat, – aber das ist eine andere Frage. Doch wenn es zutrifft, daß die Vorlesungen und Lehrbücher scholastischer Philosophie und Theologie (zumeist in lateinischer Sprache) sich selbst für die künftigen Priester des Westens als unzulänglich erwiesen haben, – wie viel größer und bedauerlicher wirkt ihre Unzulänglichkeit und Belanglosigkeit für die Ausbildung von Priestern in einem Land wie Indien.

In der Kirche Europas konnten Sendung und Dienst sich zwischen dem Tridentinum und Zweitem Vatikanum nicht radikaler ändern, als dies für die Aufgabe der Kirche Indiens in derselben Zeitspanne der Fall war; doch davon hat die Theologie kaum Notiz genommen. Ricci und de Nobili waren allzu kurzlebige Blüten auf einem Feld, das bis in die ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts unfruchtbar blieb. Die Jesuiten von Kalkutta unter dem Einfluß von Pierre Charles und Frederic Lebbe in China waren die ersten Regungen des Aufbrechens einer neuen Betrachtungsweise der Mission der Kirche.

Indien ist im Grunde ein einzigartiges Phänomen in der Missionsgeschichte. Das vorchristliche Israel hatte seine eigene Theologie und Frömmigkeitsliteratur, die zum großen Teil die Mitgift der frühen Kirche bildete. Griechenland, Rom, Ägypten, Kleinasien und das barbarische Europa hatten Religionen und Gottheiten in Fülle, aber keine Theologie, keine Frömmigkeitstradition, die der Israels vergleichbar gewesen wäre. China und Japan waren völlige Neuerscheinungen in der Geschichte der Ausbreitung der Kirche. Vor allen anderen aber Indien.

Das Auftreten des Christentums in Indien, gleich ob im ersten Jahrhundert, im sechzehnten oder im zwanzigsten, war eine unvergleichliche Begegnung mit einer in hohem Maße religiösen uralten Kultur, reich an theologischen und philosophischen Systemen, Frömmigkeitsübungen, Mönchtum und Heiligengestalten, ähnlich wie im Europa des Mittelalters, wenn nicht gar höher entwickelt. In der langen geduldigen Geschichte der Religionen Indiens ist die christliche Botschaft in mancher Hinsicht nur ein unbeholfener Neuankömmling. Man kann wohl sagen, daß die Kirche in ihrer Begegnung mit Indien sich erst noch auseinandersetzen

muß mit den wunderbaren Tiefen und der Vielfalt seiner religiösen Kultur, die sich heute wahrscheinlich ihres eigenen Wertes noch ebenso bewußt ist wie in den Tagen von Franz Xaver oder Thomas von Aquin.

Daher muß sich der Theologe in Indien heutzutage mühsam seinen Weg zwischen einer Vielzahl von Möglichkeiten suchen. Es besteht die Versuchung, den bisherigen Ergebnissen der Glaubensverbreitung vollends den Rücken zu kehren und seine ganze Aufmerksamkeit den nichtchristlichen Massen Indiens zuzuwenden, – dabei gibt es in Indien an die 10 Millionen (das heißt etwa 2 % der Bevölkerung) Christen, von denen etwa die Hälfte katholische Christen sind. Er könnte sich von der römischen und anderen importierten Liturgien abwenden, um neue liturgische Formen in indischen Riten zu suchen. Ebenso könnte er die europäische Philosophie und Theologie seiner Studienzeit als völlig unbrauchbar abtun und sich mit der Begründung, die Kirche habe an die zweitausend Jahre lang keine Theologie aus dem fruchtbaren Erbe der Hindutheologen entwickelt, veranlaßt fühlen, unter Zugrundelegung indischer Denkkategorien Theologie zu betreiben. Viele leiden unter dem Schock des nachkolonialen nationalen Erwachens, das ihnen als eine Herausforderung für die gut verschanzte, in europäischem Stil lebende katholische Gemeinschaft vorkommt, in deren Mauern sie sich so lange sicher gefühlt haben. Und die Alternativen lauten für sie: sich hinter die Mauern flüchten oder hinausgehen mitten in den Strom des nationalen Lebens.

Die radikale, abwegige Methode, die gesamte Vergangenheit über Bord zu werfen, um ganz von vorn zu beginnen, kann der Kirche viel Leid bringen, doch bietet sie zweifellos immer noch mehr Chancen für ein neues Leben der indischen Kirche, als eine starre Abwehrhaltung, die den Glauben in seinen aus dem Ausland importierten Formen, mögen sie nun aus Jerusalem stammen oder aus Portugal oder Rom, zu bewahren sucht. Eine Lösung könnte man sich darin vorstellen, die vorhandene Kirche gegen den aufstehenden Hinduismus, den neuen Sozialismus und die gedankenlose Mißachtung aller Tradition durch die Marxisten zu stärken. Nach Ansicht anderer liegt sie, um es gerade heraus zu sagen, darin, sich in die Reihen der Opposition zu stellen.

Das sind einige Elemente der Atmosphäre, in der der Theologe in Indien seinen Beruf auszuüben sucht. Und mitten darin steht die große theologische Tradition des Hinduismus. Sie ist zwar insgesamt im Laufe der Zeit ein wenig verwittert, hat aber ihre Formen und ihren Einfluß auf das Volk bewahrt, einen Einfluß, dem gegenüber sich die Kirche bis in die jüngste Zeit hinein allzu stark isoliert hat. Nichtsdestoweniger gibt

es heute in Indien zahlreiche Theologen, die empfänglich geworden sind für den spirituellen Beitrag, den der Hinduismus für das Leben der Kirche leisten kann, für die Fragen, die es in den Bereichen der Theologie und der seelsorglichen Praxis aufwirft. Und es gibt ganz allgemein eine erfreuliche Tendenz, in lebendigen Kontakt mit der Vergangenheit zu treten, während man andererseits entschlossen den neuen Weg indischer Tradition betritt. Der Rest dieses Aufsatzes will versuchen, einige positive theologische Lehren zu erhellen, die auf diese Weise erschlossen worden sind.

Eine unvergeßliche Lehre in missionarischer Methodologie erhielt ich im August 1970, als ich mich an der Universität Delhi einschreiben ließ für eine Forschungsarbeit über Kabir. Ich erhielt postalisch Nachricht, daß ich einem älteren, emeritierten Wissenschaftler zugeteilt worden sei und dieser mein Direktor sein werde. Noch am gleichen Tage rief ich ihn an in seiner Wohnung. Er empfing mich an der Türe und bat mich ins Haus. Eine Stunde oder länger behandelte er mich mit der ausgesuchtesten Höflichkeit, ermutigte mich zu meinem Plan, machte mich mit seiner Familie bekannt und bestand darauf, daß seine kleine Enkelin mich «Onkel» nannte, ehe er mir gestand, daß er bis zu dem Augenblick als ich zur Türe hineinkam, noch nicht von mir gehört habe. Und die ganze Zeit über hatte ich mich in dem Glauben gewiegt, man habe mich hier erwartet. Unwillkürlich mußte ich denken, wie verschieden doch ein solches Verhalten von dem Auftreten wie der bewußte Elefant im Porzellanladen war, das die Kirche den nichtchristlichen Religionen gegenüber in der Vergangenheit an den Tag gelegt hatte. Und ich gelobte mir, ein klein wenig von dieser feinfühligsten Höflichkeit der Gegenwart Gottes in Indien gegenüber anzunehmen, wo auch immer und in wem auch immer sie mir begegnen sollte.

In *Evangelii Nuntiandi* bringt Paul VI. seine große Hochschätzung für nichtchristliche Religionen zum Ausdruck, lenkt aber zugleich die Aufmerksamkeit auf ihre Unvollkommenheiten. In diesem Punkt muß man ihm natürlich zustimmen. Doch wäre es für Christen, die in engem Kontakt mit Hindus und Muslimen leben, weniger peinlich, wenn erst einmal die Unvollkommenheiten der katholischen Kirche überwunden wären. Auch wir sind noch weit von dem Pleroma Christi entfernt. Seinen Gedankengang über die nichtchristlichen Religionen faßt der Papst folgendermaßen zusammen: «Unsere Religion stellt tatsächlich eine echte, lebendige Beziehung zu Gott her, deren Herstellung anderen Religionen nicht gelingt, obwohl auch sie wahrhaft und wirklich ihre Arme zum Himmel erheben.» Das besagt in Wirklichkeit zu wenig und ist unglücklich formuliert. Hinter der Formel

«eine echte, lebendige Beziehung zu Gott» steht, wie ich vermute, implizit der Gedanke an die Gnade der Hineinnahme in die Vereinigung mit Gott, die, denke ich, doch wohl auch außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche möglich und tatsächlich vorhanden ist. Denn ich halte es für die erste Prämisse einer indischen Theologie, daß das Wort Gottes, das der Heilige Geist zu den Herzen der Menschen und durch sie zu ihrer Gesellschaft und Kultur gesprochen hat, der Ankunft der verkündenden Kirche vorausgegangen ist.

Daher gilt es zu allererst, genügend Höflichkeit aufzubringen, um zuzuhören und herauszufinden, wie weit das Gespräch gediehen ist, so daß der eigene Gesprächsbeitrag keine massive Einmischung wird, die Ressentiments weckt, sondern im rechten Augenblick mit der Einladung zur Beteiligung kommt. Der Christ wird damit zum Hausgenossen und nicht zum Eindringling. Diese unerläßliche Verhaltensweise bezieht sich nicht allein auf die Lektüre und das Studium der religiösen Tradition Indiens wie die *Upanischaden*, die *Bhagavadgītā* oder spätere Frömmigkeits- und religiöse Literatur, sondern genauso auf persönliche Kontakte. Schließlich hat man es mit dem Indien von heute zu tun, und Heiligkeit bei lebenden Indern ist die Stimme aus dem brennenden Busch, die uns Achtung gebietet vor dem heiligen Boden. Ein religiöses Volk als Menschen darstellen, die ihre Arme zum Himmel strecken, dabei aber keine echte, lebendige Beziehung zu Gott erreichen, heißt ein Bild von Gott suggerieren, wie er Menschen immer wieder auffordert, vor Hunger die Hände auszustrecken, ihnen dann aber das Brot vorenthält.

Das Studium Kabīrs

Das Beispiel der Heiligkeit, das ich mir ausgewählt habe, ist der im 15. Jahrhundert lebende Dichter und Mystiker Kabīr. Er gibt uns ein ausgezeichnetes, anschauliches Bild indischer religiöser Vollendung, denn er wird nicht nur als Heiliger verehrt, als bedeutende Gestalt früher Hindi-Literatur und vielleicht meist zitierter indischer Dichter studiert, sondern er ist außerdem so etwas wie ein Einzelgänger im religiösen Denken, der abseits der hauptsächlichen Sektentraditionen steht. Und doch wird Kabīr von Hindus und Muslimen gleichermaßen als einer der großen Gottesmänner ihrer Geschichte anerkannt.

Kabīr läßt sich nur schwer einordnen; und wie weit seine Anschauungen eigenständig oder das Ergebnis eines praktischen Eklektizismus sind, ist unter den Fachwissenschaftlern noch immer umstritten. Die Diskussion beginnt gewissermaßen schon bei seinen

Lebensdaten. Sein nahezu allgemein angenommenes Geburtsdatum ist das Jahr 1398, wengleich manche es fast ein halbes Jahrhundert später ansetzen wollen. Daneben besteht eine Volkstradition, er sei erst 1518 gestorben, wobei äußerste Langlebigkeit als eins der konventionellen Wahrzeichen der Echtheit eines Heiligen in Indien angenommen wird.

Aus einer Vielzahl von Erwägungen neige ich selbst mehr dazu, seinen Tod für die Mitte des 15. Jahrhunderts anzunehmen. Diese zeitliche Einordnung läßt ganz automatisch Zweifel daran aufkommen, ob, wie man annimmt, Kabīr tatsächlich Schüler des großen Bhakti-Lehrers Rāmānand gewesen ist, der 1410 gestorben sein soll, – und noch mehr daran, daß Kabīr den Gründer des Sikhismus, Nānak, unterwiesen hätte, da dieser erst 1469 geboren wurde.

Dieser Streit um die Lebensdaten veranschaulicht die verschiedenen Arten und Weisen, wie man Kabīr beurteilt. Von Rāmānand wird allgemein angenommen, er habe die Verehrung Rāms verbreitet, des königlichen Kriegers, einer Avatāra Vischnus, und daher würde ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Rāmānand und Kabīr, falls es sich historisch belegen ließe, der Theorie größeres Gewicht verleihen, Kabīrs Theologie sei der Rāmānads ähnlich und von dieser beeinflusst. Heute indessen nehmen verschiedene Wissenschaftler an, sowohl Rāmānand wie Kabīr könnten, jeder auf eine andere Weise, unter den Einfluß der Nāth-Bewegung, eines Zweiges des Sekten-Yoga, gekommen sein.

Der Rest der mehr oder minder belegten Information über Kabīr ist ein wenig vage. Er stammt wahrscheinlich aus einer Weberfamilie, die aus ihrer inferioren Stellung in der sozio-religiösen Struktur des Hinduismus heraus einige Generationen früher zum Islam konvertiert war. Sein Name Kabīr, ein koranischer Name, der soviel bedeutet wie «groß», unterstützt diese Hypothese. Er lebte und starb in oder in der Nähe von Varanasi. Er wurde aufgenommen in eine berühmte Anthologie religiöser Dichter, die Bhaktamāla, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts von Nābhādās zusammengestellt worden ist. Nābhādās charakterisiert Kabīr als einen Dichter, dessen Verse eine Opposition zu den philosophischen und sozialen Traditionen des Hinduismus zum Ausdruck bringen und eine auf der Bhakti-Lehre aufbauende Religion lehren. Er hatte keine große Achtung vor der öffentlichen Meinung und trug seine einfache, nonkonformistische Lehre Hindus und Muslimen gleichermaßen vor.

Man könnte mit guten Gründen behaupten, seinen starken Sinn für die Einzigkeit Gottes verdanke Kabīr seinem islamischen Milieu. Andererseits reicht die Annahme eines solchen Einflusses nicht aus, um seinen Gottesbegriff zu erklären, insofern er in vielen seiner

mystischen Gedanken dem Non-Dualismus der Vedānta näher steht. Kabīrs erste Botschaft an den Islam lautet, daß Gottesliebe innigste Vereinigung mit Gott einschließt. Doch der Kontext der meisten seiner an den Islam gerichteten Verse wirkt mehr wie der einer scharfen Kontroverse, wie sie sich aus seinen Angriffen auf die Praktiken des Islams, etwa die Aufforderung zu öffentlichem Gebet in der Moschee, die Beschneidung und die Tieropfer, ergibt. Seine Zusammenstöße mit den Qazis, den islamischen Rechtsgelehrten, über diese Fragen, sind vielleicht symptomatisch für das Klima der Islamfeindlichkeit, in der er sich zu leben entschied, wobei er sich der Hindugemeinde anschloß gegen die soziale, religiöse und politische Aggressivität des Islams im Sultanat Jaunpur, in dem er lebte. Aus all diesen Gründen aber halte ich es für eine zu primitive Erklärung, wenn man Kabīr vor allem als abtrünnigen Sohn des Islams betrachten will. Es ist klar ersichtlich, daß Kabīrs islamische Herkunft für ihn kein allzugroßes Gewicht besaß, und ebenso kann – soweit unsere heutigen Kenntnisse reichen – jeder Versuch, ihn als Sufi oder unter dem Einfluß der Sufi stehend zu qualifizieren, nur als weit hergeholt erscheinen. Kurzum: Kabīr spricht zum Islam seiner Zeit als ein Prophet außerhalb der Herde. Er betont vor allem eine innerliche Religion, ohne Bezugnahme auf Riten, heilige Orte und dergleichen. So gehören die folgenden Verse zu seinen weniger scharfen anti-islamischen Auslassungen:

Wer eintritt in sich selbst,
weiß, daß seine Fahrt nach innen
siebzig Pilgerfahrten zur Kaaba wert ist.

(Pada 184)²

Heiligkeit ist für Kabīr eine innere Tugend, ohne die es keine Beziehung zu Gott gibt, wie er in einem anderen polemischen Gedicht sagt:

Das unheilige (napak) Herz kann nicht
das Heilige (pak) erkennen, und es
kann nicht die göttlichen Mysterien erfassen.

(Pada 183,9)

Seine Antipathie gegen Tierschlachtungen scheint auf der uralten indischen Glaubensvorstellung zu beruhen, daß «alles Lebende dem Herrn lieb ist». (Pada 186,8)

Die Betonung der Innerlichkeit der Religion ist wohl das Kernstück der Lehre Kabīrs. Der Mensch muß nach Gott in seinem eigenen Herzen suchen und nicht in äußeren Riten oder Handlungen, wie er in den folgenden, viel zitierten Zeilen sagt:

Der Hirsch sucht im Wald nach der
Spur des Moschus, der die ganze Zeit über
von seinem eigenen Körper ausgeht; von der Art ist
Gottes Wohnen in jedermanns Herz;

doch der weltlich Gesonnene vermag ihn nicht zu sehen.

Gott ist in eurem Herzen gleich der Pupille
in eurem Auge; in ihrer Unwissenheit
suchen die Tore ihn außerhalb ihrer selbst.

(Sakhī 7, 1–7)

Kabīr gebraucht eine Anzahl verschiedener Gottesnamen, darunter sowohl solche aus dem Islam als auch solche aus der Welt der Hindusekten, wenngleich sein bevorzugter Gottesname, Rām, ebenso wie eine Reihe anderer von ihm verwendeter Gottesnamen eindeutig vashnavitischer Herkunft ist. Bezeichnenderweise überwiegen in Dr. Parashnath Tivaris kritischer Textausgabe, *Kabīr Granthāvalī*, Gottesnamen vashnavitischen Ursprungs die übrigen beträchtlich. Das zeigt seine Vorliebe für die vashnavitische Tradition, kompliziert aber andererseits auch das Problem seines Gottesbegriffs, insofern er die eigentliche Grundlage des vashnavitischen Gottheitsbegriffes, die Avatāra-Lehre bestreitet. Denn ebenso wie Kabīr die äußeren Riten der Volksreligion zugunsten der Anbetung Gottes im eigenen Herzen ablehnt, distanziert er sich von der Glaubenstradition, daß Gott in den verschiedenen historischen Epochen in menschlicher Gestalt erscheint. So sind die *avatāras* Rām und Krischna, geheiligte Bilder und Symbole, gleich anderen von der Praxis des *bhakti* ausgeschlossen. In einem scharfen Angriff auf derartige Glaubensvorstellungen sagt er:

Klammere dich an den Herrn, der
dich tragen und alle Freud und Sorge lindern wird.
Er stieg nicht hernieder als *avatāra* in
Dasharatas Haus...

Er stieg nicht hinab als *avatāra*
in Devakis Schoß...

Wie könnte es auch sein, daß der, der
transzendent ist, eine irdische Existenz hätte.

(*Ramainī* 3)

Der Schlüssel zum Verständnis dieser Haltung Kabīrs und mancher anderer Aspekte seiner recht individualistischen Religion besteht darin, daß man ihn als Yogi ansieht. Kabīrs Verse sind voll von Begriffen aus der Terminologie des Yoga, wie es von einigen Sekten seiner Zeit, namentlich von den Nāths praktiziert wurde. Von der Nāth-Sekte heißt es allgemein, sie gehe auf den halblegendären Yogi Matsyendranāth zurück, der, wie man annimmt, im 10. Jahrhundert gelebt hat. Doch die Wurzeln der Prinzipien dieses Sekten-Gründers reichen weiter zurück auf das klassische Yoga, wie es einige Jahrhunderte vor Christus von Patanjali kodifiziert worden ist. Der Buddhismus des Tantra lieferte einige Elemente zu einer Entwicklungstheorie, die eine ganze Anzahl praktischer Ausgestaltungen fand, namentlich das Hathayoga, als dessen

hauptsächlichen Vertreter man Svāmārāma im 12. Jahrhundert ansieht. Die grundlegende von Patanjali verkündete Erkenntnis: Yoga ist die Einstellung der Tätigkeit des Geistes (*citta vṛtti nirodha*), hing vermutlich zusammen mit der quasi-mystischen Physiologie, die ihrerseits allen seinen psycho-somatischen Übungen zugrunde liegt und auf der Annahme einer Kraft (*śakti*) beruht, die latent in jedem Menschen vorhanden ist, aber erst durch Ausübung des Yoga erweckt wird und zu erstaunlichen Erfahrungen und Fähigkeiten erblüht. Zu Kabirs Zeit zumindest kamen zwei Sekten auf, mit denen er sich auseinandersetzte: die Nāths, denen er in mancherlei Hinsicht verwandt ist, und die Śaktas oder Anbeter des *śakti*, die er verabscheute. Doch wie Kabīr unter den Einfluß der Nathes gekommen ist, läßt sich nur vermuten. Während aber diese Sekte und speziell Goraknāth keinen größeren Bewunderer und Gefolgsmann hatten als Kabīr, lenkte dieser ihr gesamtes System von den ursprünglichen Zielsetzungen weg auf sein eigenes Ziel, die liebende Vereinigung mit Gott, hin. So finden wir bestes Gut der Yoga-Aszetik wie ihre Meditationstechnik und die Übung der rhythmischen Rezitation eines Namens oder Satzes – die sogenannte *japa* – von diesem Rebellen-Propheten übernommen als Mittel, Gott, Rām, in seinem Herzen zu finden.

Yoga und Bhakti

Ein Teil der Bedeutung Kabirs in unserer Zeit liegt darin, daß er der Yoga-Praxis eine religiöse Weihe gab und sie in den Kontext des *bhakti* einbaute. Heutzutage werden Yoga und verschiedene umgearbeitete Arten indischer Meditationsübungen sowohl von echten Yogis als auch von Scharlatanen in vielen Ländern der Welt gelehrt. Es sind sogar sehr erfreuliche Versuche unternommen worden, eine christliche aszetische Praxis auf Yogaübungen aufzubauen; so zum Beispiel von Dom Dechanet. Auch das Zen, das in seinem Ursprung alten aus Indien stammenden aszetischen Techniken einiges verdankt, ist aus einem weltlichen Raum herausgenommen und durch Männer wie Hugo Makiba, Enomiya Lasalle und William Johnston in Japan in die Kirche verpflanzt worden. In Indien sucht christliches Mönchtum gegenwärtig Anregungen aus der Ashram-Tradition, und Priester, Ordensleute und Laien beteiligen sich an den berühmten Einkehrtagen des Goenka, einem strengen Kurs einer weltlichen, jedoch stark buddhistischen Aszetik.

Allzuoft hat man indessen übersehen, daß die klassischen Abhandlungen über Yoga ebenso wie die mehr volkstümlichen Darstellungen der Sekten tatsächlich

und praktisch keinen Gottesglauben implizieren; sie haben keine Theologie und tolerieren bestenfalls ein Postulat des *īśvara* oder höchsten Geistes als nützlichen Konzentrationspunkt für die Meditation. Die Nāth-Sekte scheint in der Praxis ebenso atheistisch gewesen zu sein. Entsprechend ist die volkstümliche Form des Yoga, wie sie in der ganzen Welt verbreitet wird. Kabīr erinnert im Gegensatz dazu ständig daran, daß alles asketische Verhalten in eine Gotteserfahrung einmünden muß und daß Yogaübungen und ähnliche Praktiken nichts als Mittel zu diesem Zweck sind. Die Yogis suchen den Nektar, der, wie sie sagen, von dem nach innen gewandten Lotus mit den tausend Blütenblättern bis in den höchsten Punkt des Schädels strömt. Das ist das Symbol der Ekstase des Yoga. Dieser mystische Vorgang tritt am Ende eines langen Prozesses der Aufhebung aller menschlicher Fähigkeiten ein, zum Beispiel der Tätigkeit des Geistes. Diese Aufhebung gestattet dem sonst schlafenden *śakti*, sich zu seiner Vollendung zu erheben. Kabīr bedient sich dieser Sprache zu seinem eigenen Zweck:

Mein Geist war nach innen gewandt
und fand den Strom (von Nektar).
Doch hier sind unergründliche Tiefen,
die niemand ausloten kann,
denn Du bist die ganze Tiefe der Gnade.

(*Sakhi* 9,22)

Es wird hier klar, daß Kabīr die liebende Umarmung Gottes erlebt hat und von ihr gefangen war. Das war für ihn die höchste Ekstase, die von den Yogis so heiß ersehnt wurde. Häufig verwendet er Bilder der Brautmystik, um die Freude der Einswerdung mit Gott zu schildern, obwohl dieses Bildmaterial der klassischen indischen Tradition zufolge sowohl die Glückseligkeit des Einswerdens als auch den Schmerz der Trennung von dem Geliebten zum Ausdruck bringt. Zudem aber schließt für Kabīr die Gottesliebe auf diese oder jene Weise Schmerz mit ein. Er spricht von dem Schmerz des Sich-Sehnens nach Gott. Doch bringt er auch zum Ausdruck, daß *bhakti* in sich eine schmerzliche Erfahrung ist: Es ist ein Pfeil, der das Herz durchbohrt, und nur der Liebende weiß davon. So sagt Kabīr:

Die Liebe Rāms ist ein ganz besonderer Pfeil;
nur der, der von ihm durchbohrt ist, kennt den
Schmerz. (Padā 4,8)

Und doch wird derjenige, dessen Schicksal es ist, so von Gott geliebt zu werden, nichtsdestoweniger alles aufgeben um eines solchen Segens willen.

Diese Gedanken erinnern an ein anderes Thema Kabirs: die Notwendigkeit höchster Selbstentäußerung, wenn man die göttliche Liebe finden will. *Bhakti* ist der berausende Trank, dessen Preis des Geweihten eigenes Haupt ist. Die getreue Witwe, die sich selbst

auf den Scheiterhaufen ihres verstorbenen Gatten wirft in ihrer Sehnsucht, mit ihm vereint zu sein, – das ist für Kabīr das Bild der freud- und leidvollen Selbstentäußerung, nach der die göttliche Liebe verlangt. Daher hält er den Menschen oft vor Augen, daß es sich hier nicht um ein alltägliches Werk handelt, das sich unschwer tun läßt, sondern um einen kostbaren Edelstein, den zu erwerben der Mensch alles hergeben muß, wobei Kabīr, ohne es auch nur zu ahnen, ein Wort Jesu wiedergibt.

Kabīrs *bhakti* ist nur eine andere Ausdrucksform des Wesens des indischen *bhakti*, wie es erstmals in der *bhagavadgītā* dargelegt ist, wo Arjuna von dem Herrn, Bhagavan, darin unterwiesen wird. Folgende Stelle läßt dies besonders gut erkennen: «Und nun höre auf dieses mein höchstes Wort, das geheimnisvollste von allen: «Ich liebe dich sehr!» Daher will ich dir deine Erlösung verkünden. Trage mich im Herzen, liebe mich und bete mich an, opfere, wirf dich nieder vor mir: so wirst du zu mir kommen, das verheiße ich dir aufrichtig, denn du bist mir lieb. Gib alles auf, was mit dem Gesetz zu tun hat, wende dich mir zu als einziger Zuflucht, denn ich will dich befreien von allen Übeln; Sorge dich nicht» (*Bhagavadgītā* 18,64–66)³.

Hier, in der vornehmen gelassenen Heiterkeit der Sanskrit-Verse stoßen wir auf das, was Kabīr vielleicht zwei Jahrtausende später seinen Landsleuten wieder ins Gedächtnis ruft. Kabīrs *bhakti* ist wiederum dem Wesen nach kaum, wohl aber in der Praxis verschieden von dem asketischen Rat des *prapatti*, der totalen Selbstübergabe in der Liebe, die eine zentrale Bedeutung in der Theologie des aus dem 10. Jahrhundert stammenden Lehrers Rāmānuja besitzt, sowie verschiedener späterer Vertreter dieser Richtung, wie zum Beispiel Vallabha im 16. Jahrhundert.

Bemerkenswert ist ferner, daß Kabīrs *bhakti* im Unterschied zum Yoga und zum Pfad der Erkenntnis bei den meisten Vedāntasekten, einen Raum hat für eine Lehre von der göttlichen Gnade. Seine Gebete sind schlicht und tief, wie wir in den folgenden Zeilen sehen:

Hari, du bist eine Mutter für mich, und ich bin dein Kind.

Weshalb solltest du nicht meine Sünden vergeben?
(*Pada* 37,1)

In seinem Sehnen nach endgültigem Einssein mit Gott ruft er:

Kabīr sagt: O Hari, gewähre mir dieses Wunschbild;

entweder ruf mich zu dir, oder komm du zu mir.
(*Pada* 47,5)

Und die Größe der Gnade Gottes preist er mit dem Ruf:

Alles wird getan vom Herrn, nichts vom Diener;
er kann einen Berg machen aus einem Senfkorn
oder zu einem Senfkorn einen Berg.

(*Sākhī* 8.11)

Kabīrs konkretes Zeugnis für die göttliche Gnade klingt wieder in der Gnadenlehre der Bhakti-Schulen sowohl Nord- als auch Südindiens.

Das war ein kurzer Eindruck von einer bedeutenden Gestalt in der Geschichte Gottes mit dem indischen Volk und dessen Antwort auf seine Stimme. An einem derart greifbaren Beweis für die Präsenz des Geistes Gottes in der indischen religiösen Tradition kann man kaum vorübergehen. Und ganz gewiß kann er einen Anknüpfungspunkt für eine indische Theologie – diesmal innerhalb der christlichen Gemeinde – abgeben.

Ich wurde einmal von einem tiefgläubigen Brahmanen gefragt, ob ich das Christentum primär für eine Bhakti-Religion oder vielmehr, nach Art der Vedānta, für einen Weg der Erkenntnis halte. Ich entschied mich spontan für *bhakti*, wenngleich nicht ohne gewisse Vorbehalte. Doch die Frage war deshalb so bemerkenswert, weil ich mich in der Situation befand, daß ich Indien selbst diese Frage stellen lassen mußte und damit so sehr angeregt war, in den Evangelien zu lesen und über die christliche Tradition nachzudenken, daß ich eine Antwort in indischer Terminologie formulierte. Andere haben die Frage in einer anderen Weise beantwortet. So hat zum Beispiel Schwester Sarah Grant R.S.C.J. erklärt, christliche Mystik könne als vedisch angesehen werden. Wieder andere haben überlegt, ob das christliche Denken in Indien sich mehr auf Shankaras Weg der Erkenntnis oder Rāmānujas Theologie des *bhakti* stützen solle, da diese beiden die hervorragendsten Kommentatoren der *Bhagavadgītā* sind⁴. Auf jeden Fall tun sie alle, was eine indische Theologie zu allererst tun sollte: Antwort geben auf indische Fragen.

Christliche Theologie in Indien braucht eine Ashram-Atmosphäre, in die sie sich aus dem weltlichen Raum der Theologie zurückziehen kann, unerschüttert von den letzten Importen aus Europa oder sonstwoher, um über sich nachzusinnen, während sie auf die Stimmen Indiens hört, die zu ihr sprechen. Nur auf diesem Weg wird sie die rechte Sprache erlernen und ein verfeinertes Verständnis gewinnen für indische Denkkategorien und Ausdrucksformen sowie für den Weg, den Gott gewählt hat, um sich in Indien zu offenbaren.

Wir wissen nicht, was dabei herauskommen wird. Werden wir dahin gelangen, die Kirche als etwas indischen Augen Vertrautes zu sehen, zum Beispiel Christus und Gott Vater als *gopāl* oder Kuhhirt anstatt als

Schafhirt, wie es den semitischen Vorstellungen entspricht? Welcher Begriff wird sich als geeignetster für den Heiligen Geist, für die Personalität usw. herausstellen? Wird Christus unbeschadet mit dem Begriff des *avatāra* charakterisiert werden, ebenso wie mit dem des menschengewordenen Gottes? Wird Buddhas Ethik der Gewaltlosigkeit einen Platz neben dem Evangelium bekommen? Wie wird das derzeitige Aufblühen einer Entwicklungstheologie neben der traditionellen indischen Ethik der Loslösung von der Welt stehen? Und vor allem: Wie läßt sich eine harmonische

Verbindung schaffen zwischen den gänzlich importierten Begriffen und Vorstellungen von Fleischwerdung, Auferstehung und der daraus folgenden Konsekrierung des Menschlichen und Geschaffenen und einer indischen Soteriologie, die Fleisch als Hindernis für die göttliche Gnade und Welt als etwas letztlich Irreales ansieht? Das sind nur einige der Fragen für den christlichen Theologen im *Ashram*. In der Zwischenzeit wird er sich bei Kabīr und vielen noch lebenden Indern, die von der Liebe Gottes ergriffen sind, in guter Gesellschaft finden.

¹ Die Transkription von Wörtern der indischen Sprache ist hier in der Buchstabierung und der Verwendung diakritischer Zeichen einzig auf eine Aussprachenhilfe abgestellt und richtet sich nicht nach irgendeinem wissenschaftlichen System. Das Wort *ashram*, wortgetreu wiedergegeben mit «Nichtvorhandensein von mühsamer Arbeit», bezeichnet einen Ort, an den man sich von der weltlichen Tätigkeit zurückziehen kann, eine Einsiedelei.

² Nach meiner eigenen Übersetzung von Parasanath Tivaris Text, Kabīr Granthāvalī (Allahabad 1961). Darin gibt es drei hauptsächlichste Versformen: den *pada* oder die Strophe, den *ramainī*, eine Strophe anderer metrischer Tradition, und den *shākī* oder das Reimpaar. Eine gute englische Übersetzung von Sākhī-Versen findet sich in Ch. Vaudivilles *Kabir I* (Oxford 1974), der hauptsächlich auf Tivaris Textausgabe fußt.

³ Die hier zugrundeliegende Übersetzung ins Englische stammt von R. C. Zaehner, *The Bhagavadgita* (Oxford 1969).

⁴ Siehe Sarah Grant R.S.C.J., «Swamiji: der Mensch»: *Clergy Monthly* 38 (1974) 487–495. Vgl. auch Sarah Grants «Reflections on the Mystery of Christ Suggested by a Study of Sankara's concept of Relation»; G. Gispert-Sauch SJ (Hg.), *God's Word Among Men*

(Delhi 1973) 105–116. Abhishiktanandas eigene Auffassungen finden sich in seinem Buch «Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience» (Delhi, ISPCK 1974).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner.

WILLIAM DWYER

Ordinarius für Hindi an der St. Xavier's School, Bokaro Steel City. Geboren in Melbourne 1930; 1948 der Gesellschaft Jesu beigetreten, lebt in Indien seit 1952. Er besitzt den Grad des M.A. in Hindi von der Allahabad University; seine Doktorarbeit über Kabīrs Idee der Gottesliebe, *Kabīr kī bhakti-bhāvanā*, wurde 1976 in Delhi veröffentlicht. Derzeit schreibt er ein Buch über Kabīr in englischer Sprache, neben seiner Teilzeit-Tätigkeit als Lehrbeauftragter der Faculty of Asian Studies, Australian National University, Canberra. Anschrift: 122 Empire Circuit, Yarralumla, A.C.T., 2 600, Australien.