

W. Turner, *Religious Innovation in Africa* (G. K. Hall & Co, Boston Mass. 1979).

<sup>4</sup> Wegen der außergewöhnlichen Variation und Komplexität der unterschiedlichen Typen religiöser Bewegungen in Afrika konzentrierte unser Aufsatz sich auf jene Bewegungen, die eine klarere jüdisch-christliche Orientierung haben. Siehe für eine umfassende Bibliographie des gesamten Spektrums der religiösen Bewegungen in Afrika: R. C. Mitchell/H. W. Turner, *A Bibliography of Modern African Religious Movements* (Northwestern University Press, Evanston 1966). In regelmäßigen Abständen wird diese Liste im *Journal for Religion in Africa* aktualisiert.

<sup>5</sup> Siehe zum Beispiel J. B. Webster, *The African Churches among the Yoruba* (Oxford University Press, London 1964).

<sup>6</sup> Man kann hier die Bezeichnung dieser Bewegungen durch B. Wilson als «thaumaturgisch» kaum als wirklich hilfreich betrachten, da dieser Begriff zu allgemein und zudem ungeeignet ist, wichtige Unterschiede zwischen Magie und Religion zum Ausdruck zu bringen, vgl. B. Wilson, *Magic and the Millennium* (Heinemann, London 1973). Siehe für eine besonders detaillierte Untersuchung dieser Bewegungen: M.-L. Martin, *Kimbangu. An African Prophet and his Church* (Basil Blackwell, Oxford 1975); C. Dillon-Malone, *The Korsten Basketmakers. A Study of the Masowe Apostles, an Indigenous African Religious Movement* (für das Institute for African Studies, Manchester University Press 1978). Siehe für die «aladura» (= betenden)-Kirchen: H. W. Turner, *African Independent Church*, 2 Bde (Clarendon Press, Oxford 1967, eher theologisch orientiert); J. D. Y.

Peel, *Aladura. A Religious Movement among the Yoruba* (Oxford University Press, London 1968, eher soziologisch orientiert).

<sup>7</sup> Siehe zum Beispiel Dillon-Malone, aaO. (Anm. 6) 11–18.

<sup>8</sup> Vgl. Barrett, aaO. (Anm. 1) 127–134.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

#### CLIVE DILLON-MALONE

1938 in Dublin, Irland, geboren. 1955 Eintritt in den Jesuitenorden. Studium der Philosophie und Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom (lic. phil.) und am Institute of Philosophy and Theology in Dublin (lic. theol.). Studium der Gesellschaftswissenschaften am Centre for West African Studies der Universität Birmingham (M. Soc. Sc.) und an der Fordham University in New York. Dort Promotion zum Dr. phil. (Fach Soziologie). 1963 kam er nach Sambia. Derzeit Superior der St. Ignatius Jesuit-Community-Pfarrei in Lusaka und Lehrbeauftragter für Soziologie an der Universität von Sambia. Er veröffentlichte: *The Korsten Basketmakers. A study of the Masowe Apostles, an indigenous African religious movement* (Manchester University Press for the Institute for African Studies, Lusaka 1978). Anschrift: Church of St. Ignatius, Beit Road, P. O. Box 30125, Lusaka, Zambia.

Arnulf Camps

### Neuer Dialog mit dem Hinduismus in Indien

In diesem Aufsatz werden wir uns auf die Untersuchung eines neuen Verhaltens des Dialogs zwischen Christentum und Hinduismus beschränken, insoweit sich dieses neue Verhalten in der katholischen Gemeinschaft wahrnehmen läßt. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Die katholische Gemeinschaft ist in Indien ziemlich groß – 1981 gehörten ihr 10.528.912 Mitglieder an<sup>1</sup> –, und in den letzten Jahren gab es in dieser Gemeinschaft eine Reihe bedeutender Versuche, zu einem Dialog mit dem Hinduismus zu finden. Weiter sind wir gut informiert über das, was in dieser christlichen Gruppe vorgeht. Die indische katholische Kirche ist auf der Ebene der gesamten Nation gut organisiert, und zwischen ihr und der übrigen Welt bestehen reger Austausch und

gute Kommunikation. Das alles kann man nicht von den protestantischen und orthodoxen Kirchen behaupten. Wir wollen damit nicht sagen, daß in diesen Kirchen kein Dialog mit dem Hinduismus angestrebt wird. Unsere konkreten Informationen über den Dialog jener Kirchen mit dem Hinduismus beruhen aber eher auf Zufall und sind daher unvollständig. Zudem ist der begrenzte Platz, der uns in diesem Heft zur Verfügung steht, ein weiterer, praktischer Grund für unsere Beschränkung auf die katholische Gemeinschaft und ihren Dialog mit dem Hinduismus.

Hier ist auch ein Wort der Erklärung darüber notwendig, daß wir in einer Veröffentlichung, die sich mit neuen religiösen Bewegungen auseinandersetzen will, über den neuen Dialog von Christen mit dem Hinduismus schreiben, denn ein solcher Dialog ist nicht gerade das, was man unter einer neuen religiösen Bewegung versteht. Hierfür gibt es aber zwei Gründe. Erstens ist die katholische Gemeinschaft in Indien nicht undynamisch. Die katholische Bischofskonferenz Indiens geht auf die Mitte des Zweiten Weltkrieges zurück und ist so eine der ältesten der gesamten

katholischen Kirche<sup>2</sup>. Schon bald nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hielt die indische katholische Kirche 1969 eine Art nationale Pastoralynode ab, an der über 600 Vertreter des Klerus und der Laien teilnahmen<sup>3</sup>. Beide Faktoren halfen der Kirche, sich der indischen Kultur zu öffnen und in einen Dialog mit den großen Religionen des Landes einzutreten. In diesem Sinn kann man von einer neuen religiösen Bewegung in der Kirche reden. Zweitens zeigen sich die Folgen des neuen Dialogs mit dem Hinduismus sehr deutlich im Leben der katholischen Kirche Indiens. Diejenigen, die in anderen Teilen der Welt ein Interesse an der indischen Kultur und Religion zeigen, könnten davon profitieren, daß sie diese neuen Entwicklungen kennenlernen.

In diesem Aufsatz werden wir uns mit vier Aspekten dieser neuen religiösen Bewegung auseinandersetzen. Erstens werden wir auf die positive Einschätzung anderer Religionen durch die indische Kirche (so interpretieren wir das «collective thinking in the Indian Church» des Autors, der Übers.) eingehen. Zweitens beschäftigen wir uns mit dem Nationalen Sekretariat für den Dialog mit den indischen Religionen. Drittens interessiert uns die indische Feier der Eucharistie als eines der hervorstechendsten Merkmale jenes neuen Lebens in der indischen Kirche. Viertens werden wir die Ashram-Bewegung untersuchen. Zum Schluß machen wir den Versuch, diese neue religiöse Bewegung in der katholischen Kirche Indiens zu beurteilen.

### *I. Die positive Einschätzung anderer Religionen durch die Kirche*

Diese positive Einschätzung kommt in offiziellen Dokumenten wie den folgenden zum Ausdruck: 1. in der Erklärung der Studientage über das Thema «Die Kirche heute in Indien» im Jahre 1969 in Bangalore; 2. in der Erklärung der Theologischen Konferenz von Nagpur aus dem Jahr 1971; 3. in der Erklärung von Patna 1973 anläßlich der Gesamtkonsultation der indischen Kirche über das Thema Evangelisierung; 4. in der Mitteilung der Katholischen Bischofskonferenz Indiens an die Römische Synode von 1974<sup>4</sup>. Hier muß eigens erwähnt werden, daß jene Hinwendung zu einer positiven Einstellung gegenüber anderen Religionen das Ergebnis einer Befragung der gesamten indischen Kirche, der Laien,

Ordensleute, Priester, Theologen und Bischöfe war.

Zuvor war die Einstellung der katholischen Kirche Indiens gegenüber den großen Religionen des Landes erstens von der Einstellung der ersten Missionare, die die anderen Religionen nur oberflächlich kannten und ein sehr negatives Bild von ihnen hatten, und zweitens von den Meinungen der Autoren theologischer Handbücher, die nie persönlichen und unmittelbaren Kontakt mit jenen Religionen gehabt hatten, geprägt gewesen. Heute erkennt die Kirche dagegen an, daß Christus auch in den anderen Religionen gegenwärtig ist und dort sogar erlösend wirkt. Nach der neuen Lehre der Kirche ist die Selbstmitteilung Gottes nicht auf die jüdisch-christliche Tradition beschränkt, sondern er offenbart sich auch in anderen religiösen Traditionen. So gibt es einen großen Plan, eine «Heilsökonomie» der Selbstmitteilung Gottes, die aber auf die unterschiedlichsten Weisen in vielen Stufen verwirklicht wird. Schließlich ist man nach dieser Auffassung der Meinung, daß jemand, der einer anderen Religion als dem Christentum angehört, nicht trotz seiner Religion, sondern in dieser Religion das Heil findet. Dementsprechend werden die Gründer der indischen Religionen und die Heiligen Schriften Indiens positiv beurteilt<sup>5</sup>.

Das alles heißt nicht, daß die Kirche den christlichen Glauben an die einmalige und exklusive Einzigartigkeit der christlichen Heilsökonomie aufgibt. In Händen der Kirche liegt das entscheidende Wort Christi an die Welt, und sie verwaltet die von ihm eingesetzten Heilmittel. Implizit wird hier anerkannt, daß es einen Unterschied zwischen einem Absolutheitsanspruch des Christentums und seiner Einmaligkeit gibt. Wichtiger als die theoretische Anerkennung eines solchen Unterschieds erscheinen uns aber die praktischen Konsequenzen der veränderten Denkhaltung für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen: Man sollte sich jetzt über das Verhältnis zwischen dem Christentum und den anderen Religionen positiv äußern und dürfte hier nicht mehr das Christentum so eindeutig und exklusiv von jenen anderen Religionen abgrenzen; die Kirche sollte bereit sein, von den anderen Religionen zu lernen, mit ihnen in einen Dialog einzutreten und mit ihrer Hilfe zu einer neuen Kontemplation zu finden. Die Ashrambewegung zeigt hier einen sehr fruchtbaren Weg, einer solchen Grundhaltung konkrete Gestalt zu geben.

Diese neue positive Einschätzung der anderen Religionen durch die indische Kirche lag einem neuen Verhalten gegenüber der Wirklichkeit der großen indischen Religionen, besonders gegenüber dem Hinduismus, zugrunde. In den folgenden Abschnitten meines Aufsatzes werde ich auf die konkreten Folgen dieses Wandels eingehen. Zuvor soll aber klargestellt werden, daß das Jahr 1974 – im Jahre 1975 wurde die Lesung alter indischer Schriften im Gottesdienst und die Verwendung eines indischen Hochgebets verboten (Anm. des Übersetzers) – nicht das Ende jenes positiven Denkens der indischen Kirche über andere Religionen bedeutete. Wir wissen zwar, daß es zwischen den indischen Katholiken seitdem eine heftige Diskussion über eine solche positive Einschätzung der anderen Religionen gibt, und wir werden darauf gegen Ende dieses Beitrages noch zurückkommen. Jene positive Einschätzung ist aber noch nicht tot, und ein Beweis dafür mögen die Texte des 1981 abgehaltenen Seminars über «die indische Kirche im Kampf für eine neue Gesellschaft» sein<sup>6</sup>.

## II. Das Sekretariat der Indischen Bischofskonferenz für den Dialog mit den Religionen

Der Dialog mit den anderen Religionen ist in Indien keine rein theoretische Angelegenheit geblieben. Dank der unermüdlichen Anstrengungen des Leiters des Sekretariats der Indischen Bischofskonferenz, des Maristenpaters Albert Nambiaparambil, wurde der Dialog zu einem Bestandteil des täglichen Lebens der Kirche<sup>7</sup>. Pater Nambiaparambil ist der Überzeugung, daß der Dialog mit den anderen Religionen die Antwort des christlichen Glaubens auf die erlösende Gegenwart Gottes auch in anderen religiösen Traditionen ist und die feste Hoffnung und Erwartung zum Ausdruck bringt, daß alles in Christus seine Erfüllung finden wird. Der Dialog trägt dazu bei, daß für alle Menschen die Fülle des Heiles erreicht wird. In diesem Sinn besteht kein wirklicher Unterschied zwischen Dialog und Mission: «Dialog» ist nur ein besserer Name für das, was einst «Mission» genannt wurde. Durch den Dialog sollte die Kirche Indiens wahrhaft indisch werden, und durch den Dialog können die Nichtchristen zu der Erfüllung ihrer tiefsten Sehnsüchte in Christus finden.

Das Sekretariat für den Dialog zwischen den Religionen organisiert drei unterschiedliche Arten von Tagungen, um diesen Dialog zu fördern.

Erstens organisiert es die sogenannten *get-togethers* (Veranstaltungen des «Zusammenkommens»). Bei diesen treffen sich Teilnehmer einer bestimmten Gegend, von denen die meisten Katholiken, aber auch einige Vertreter nichtchristlicher Religionen und Ideologien sind. Diese Begegnungen wollen die Dialogfähigkeit der Teilnehmer fördern. Es wird gesprochen über das Wesen, das Ziel, die Voraussetzungen, die Schwierigkeiten, die Gefahren und die Möglichkeiten des Dialogs. Gegen Ende der Zusammenkunft folgen sehr praktische Vorschläge für einen konkreten Dialog.

Zweitens organisiert das Sekretariat auch die sogenannten *live-togethers* (Veranstaltungen des «Zusammenlebens»). An der ersten Veranstaltung dieser Art 1973 nahmen Hindus und Christen teil, später kamen auch Muslime und Sikhs zu diesen Begegnungen, bei denen das gemeinsame Gebet, die gemeinsame Meditation und das gemeinsame Nachdenken über die Bedeutung von Religion im menschlichen Leben in der Mitte standen. Während dieser Zusammenkünfte gibt es wirkliches gemeinsames Zusammenleben, bei dem auch alle für die Kosten aufkommen. Mehrere Tage lang wird über solche Themen diskutiert wie: Was bedeutet die Religion für mich? Wie stehe ich zu den anderen Religionen? Welchen Stellenwert haben das Gebet, die religiöse Erfahrung und die Meditation in meinem Leben? Was trägt meine Religion zur Befriedigung der gesellschaftlichen Bedürfnisse meiner Mitmenschen bei? Wie stehen andere zu meiner Religion, und wie antwortet sie darauf? Welche Hoffnung habe ich? Bin ich bereit, etwas für die Einheit aller zu tun? Wie können wir uns die Hände reichen, um die Barrieren des Kastensystems zu überwinden? Bin ich bereit mit Leuten, die einem anderen Glauben anhängen, zusammenzuarbeiten? Es ist bekannt, daß diese Art von Begegnungen, die mehrere Tage dauerten, die Gläubigen der Religionen, die an ihnen teilnahmen, veränderte und einen tiefen Einfluß auf sie ausübte.

Die dritte Art von Veranstaltungen, die vom Sekretariat für den Dialog organisiert werden, hat nur mit dem Dialog zwischen Christen und Muslimen zu tun. In Indien leben etwa siebzig Millionen Anhänger des Isalms, und die Beziehung zwischen ihnen und den Christen war nie besonders gut. Pater Nambiaparambil war betroffen von der gegenseitigen Unwissenheit über die jeweils andere Gruppe. Zusammen mit dem

protestantischen Henry Martin Institute in Haiderabad fing er an, Kurse über den Islam zu organisieren, die drei Tage dauern und viel Information über den Islam vermitteln. Zu den Kursen werden auch muslimische Führer eingeladen, und die Teilnehmer solcher Kurse, die in ganz Indien abgehalten werden, wohnen einem muslimischen Gebetsgottesdienst bei.

Nicht nur katholische Christen, sondern auch Christen anderer Konfessionen nahmen an den erwähnten Veranstaltungen der *get-togethers*, der *live-togethers* und der Seminare über den Islam teil. Die Absicht, dabei die Verantwortung für den Dialog in die Hände der lokalen christlichen Gemeinschaften zu legen, wurde voll verwirklicht. Als Frucht dieser Veranstaltungen entstanden die *Ashrams* als Zentren für den Dialog, und die örtlichen Gruppen nehmen zu, die die Initiative des Dialogs übernehmen. Es haben sich auch gemischte Kommissionen gebildet, in denen Vertreter verschiedener Religionen zur Erreichung geistlicher und gesellschaftlicher Ziele zusammenarbeiteten.

### III. Die indische Feier der Eucharistie

Ein kurzer historischer Überblick über die Entstehung der neuen indischen Gottesdienstordnung für die Feier der Eucharistie möge hier der Darstellung dieser Ordnung vorangehen<sup>8</sup>. Als 1963 die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils der Erneuerung der Liturgie zustimmten, hatte in Indien niemand so etwas erwartet. Die Gläubigen waren mit ihrem jeweiligen Ritus – es gab den lateinischen, den syro-malabarischen und den syro-malankarischen Ritus – zufrieden.

Trotz dieser Zufriedenheit ging von den Bischöfen eine Initiative der Erneuerung der Liturgie aus. Sie waren sich der Tatsache bewußt, daß ohne die Inspiration durch das Mysterium Christi in der Liturgie dem Dialog mit anderen Religionen und den Initiativen zur Verbesserung der Lebensbedingungen des Volkes eine wesentliche Dimension fehlte. Bischof Lourdasamy wurde der Moderator der Nationalen Kommission für Liturgie, und sein Bruder D. S. Amalorpavadas übernahm die Leitung des Nationalen Biblischen, Katechetischen und Liturgischen Zentrums in Bangalore, in dem verschiedene Studentagungen und Begegnungen stattfanden und das eine wichtige Quelle der Inspiration für viele Erneuerungen in der Kirche war.

Allmählich machte eine Theologie der missionarischen Anpassung, die die Veränderungen in der Liturgie auf reine Äußerlichkeiten begrenzt hätte, einer Theologie der Inkulturation und der Kontextualisierung Platz, die auf kreative Weise die Ergebnisse des Dialogs mit dem Hinduismus und dann auch die Konsequenzen für die Gestaltung einer für Indien sinnvollen Liturgie ernst nahm. Zwei Drittel der indischen Bischöfe des lateinischen Ritus akzeptierten eine beträchtliche, wenn auch zum größten Teil sich auf Äußerlichkeiten beziehende Reihe von Vorschlägen für Veränderungen in der Liturgie. Diese Liste wurde der römischen Kommission zugesandt, die mit der Durchführung der Beschlüsse der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums beauftragt ist.

Die Antwort aus Rom war positiv und beinhaltete sogar die Erlaubnis, einen Versuch mit einem wirklich indischen Hochgebet zu machen. Rom forderte allerdings, daß die Gläubigen durch eine solide katechetische Unterrichtung auf die Veränderungen vorbereitet würden. Man sollte hier nicht übersehen, daß es schon damals bei den Gläubigen einen gewissen Widerstand gegen die liturgischen Erneuerungen gab. Einige sahen ja in den Veränderungen die Tendenz, die Liturgie der Kirche in eine Art Hinduliturgie umzugestalten. Aber dank den Anstrengungen von D. S. Amalorpavadas kamen die meisten Gläubigen zu der Einsicht, daß die Erneuerung und die Vorstellungen, die ihr zugrunde lagen, keine Kapitulation des Christentums gegenüber dem Hinduismus, sondern eine legitime Inkulturation des Christentums in Indien bedeuteten.

Auch alle Bischöfe waren jetzt mit den Veränderungen einverstanden, und sie unterstützten die Arbeit der Formulierung eines indischen Hochgebets. Damit haben wir den Anfang der siebziger Jahre erreicht. Eine Kommission fing mit der Ausarbeitung einer neuen liturgischen Gottesdienstordnung und eines indischen Hochgebets an.

Aber auch der Widerstand gegen die Erneuerungen nahm zu. Im Norden des Landes, wo die Gläubigen als kleine Minderheit mitten in einer hinduistischen Mehrheit leben, wandten sie sich zwar nicht gegen die Reformen, aber der Widerstand gegen sie war dafür im Süden, wo die meisten Katholiken leben, um so stärker. Diese Katholiken des Südens kommen oft aus Familien, die schon seit Jahrhunderten katholisch sind, und hängen sehr an der traditionellen latei-

nischen Liturgie. Ihr Widerstand wandte sich vor allem gegen den Gebrauch nichtchristlicher Schriften und eines indischen Hochgebets in der Liturgie<sup>9</sup>.

Einige Bischöfe ließen sich von diesem Widerstand beeindrucken, der inzwischen eine relativ große Gruppe von Gläubigen für sich gewonnen hatte, und 1975 reagierte auch Rom: Der Gebrauch nichtchristlicher Schriften und des indischen Hochgebets in der Liturgie wurden verboten. Dennoch ging die Arbeit an der neuen Liturgie in verschiedenen Kommissionen und auf verschiedenen Tagungen weiter. Heute wird die neue indische Meßordnung, die 1974 vor dem Verbot veröffentlicht worden war, noch in vielen experimentellen Gottesdiensten verwandt<sup>10</sup>.

Eine gründliche Untersuchung jener Meßordnung mit ihren Vorschlägen, die in Indien für den privaten Gebrauch und das Experiment in kleinen Gruppen veröffentlicht worden sind, hilft uns zu verstehen, in welche Richtung die Reformen gehen sollten.

Der erste Teil jener neuen Messe nach der neuen Meßordnung beginnt mit einem Empfang und einer Begrüßung des Zelebranten, die völlig indisch sind. Bevor man den Raum, in dem der Gottesdienst abgehalten wird, betritt, werden Hände und Füße gewaschen. Sandelholzpaste wird auf die Stirn gedrückt. Die Opfergaben werden zum Altar gebracht. Der Priester begrüßt die Gemeinde mit den folgenden Worten: «Fülle hier, Fülle dort. Aus Fülle geht Fülle hervor. Einst kam die Fülle aus der Fülle hervor. Die Fülle bleibt.» Auch der Reinigungsritus ist sehr indisch: Der Gottesdienstbesucher zieht sich aus dem Kosmos als Teil dieses Kosmos zurück, um seine Aufmerksamkeit ganz wieder auf Gott zu konzentrieren. Mensch und Welt sollten sich Gott zuwenden, und dies geschieht durch geistliche Sammlung und Konzentration. Dann werden die Gottesdienstbesucher mit Weihwasser besprengt, und anschließend lädt sie der Zelebrant ein, ihr Leben zu erneuern und das Zeichen des Friedens auszutauschen. Eine Lampe wird angezündet, da Christus hier unter seinem Volk gegenwärtig ist.

Der zweite Teil ist die Liturgie des Wortes, in der die Heiligen Bücher zu Ehren kommen. Zuerst wird ein Text aus einer alten indischen Schrift gelesen, und dann wird das indische Gebet gebetet: «Führe mich vom Unwirklichen zum Wirklichen, aus der Finsternis ins Licht, aus dem Tod zur Unsterblichkeit.» Es folgen nach-

einander je ein Text aus dem Alten Testament, aus den Schriften der Apostel und aus den Evangelien. Es bleibt ausreichend Zeit für Reflexion und Meditation.

Der dritte Teil, die Liturgie der Eucharistie, fängt damit an, daß Blumen, Gaben für die Armen und Brot und Wein als Opfergaben dargeboten werden. Das anschließende eucharistische Gebet hat eine lange und eine kurze Version, wir werden hier der längeren folgen. Das wichtigste Merkmal dieses indischen Hochgebets besteht darin, daß es einerseits die Kontinuität mit den wesentlichen Elementen der jüdisch-christlichen liturgischen Tradition bewahrt und daß es andererseits gleichzeitig das christliche Danken, das die Eucharistie ist, in einer solchen Form und entsprechend solchen Denkmustern zum Ausdruck bringt, die mit der indischen Kultur harmonieren, da sie ja den religiösen Traditionen des Landes entnommen oder von ihnen inspiriert sind. Zahlreiche Zwischenrufe des Volkes begleiten das Hochgebet des Zelebranten.

Ursprünglich war dieses Hochgebet in indischer Sprache abgefaßt, aber es besteht auch eine englische Version, von der wir hier, um einen Eindruck zu vermitteln, einige Stellen (in deutscher Übers., der Übers.) wiedergeben werden.

Das indische Hochgebet preist Gottes Werk in der Schöpfung, die auch eine Selbstoffenbarung Gottes für die Menschen ist. Sie lobt das Wort Gottes, das er durch die Patriarchen und Propheten an uns gerichtet hat, und sein Kommen zu uns in der Person Jesu von Nazareth. In diesem Kontext der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen werden auch die alten Seher Indiens erwähnt:

*«Gott der Völker,  
Du bist die Hoffnung und das Verlangen all  
derjenigen,  
die Dich mit einem aufrichtigen Herzen su-  
chen.  
Du bist die allmächtige Kraft,  
die als in der Natur verborgene Gegenwart  
angebetet wird.  
Du offenbarst Dich  
den Sehern in ihrem Trachten nach Er-  
kenntnis,  
den Frommen, die Dich im Opfer und in der  
Selbstentsagung suchen.  
Du erleuchtest die Herzen,  
die sich nach Erlösung sehnen,*

die Erfüllung der Sehnsüchte und universale Güte ist.

*Du zeigst denen Erbarmen,  
die sich Deinen unergründlichen Ratschlägen  
ergeben zeigen.»<sup>11</sup>*

Weiter im Hochgebet folgt nach dem Einsetzungsbericht mit den Einsetzungsworten folgende Bitte:

*«Wir bitten Dich, Vater,  
kröne die Sehnsüchte unseres alten Landes  
mit der Erkenntnis und der Liebe Deines  
Sohnes.*

*Segne die Anstrengungen all derjenigen, die  
arbeiten,*

*um aus unserem Land eine Nation zu machen,  
in der die Armen und Hungernden haben, was  
sie brauchen,*

*in der alle in Harmonie leben,  
in der Gerechtigkeit und Friede, Einheit und  
Liebe herrschen.*

*Segne auch unsere Brüder,  
die an dieser Eucharistie nicht teilnehmen.»<sup>12</sup>*

Schließlich möchten wir noch folgende Doxologie zitieren:

*«Amen. Du bist die Fülle der Wirklichkeit,  
der Eine, der ohne einen Zweiten ist,  
das Sein, Erkenntnis, Seligkeit!*

*Om, Tat, Sat!»<sup>13</sup>*

Unserer Meinung nach handelt es sich hier um ein wirklich indisches Hochgebet, das eine gelungene Synthese der jüdisch-christlichen und der hinduistischen Traditionen ist. Wir bedauern es, daß wir hier nicht über mehr Platz verfügen, um dem Leser einen besseren und vollständigeren Eindruck von einer solch reichen Liturgie zu geben, die auch für Gläubige des Westens eine Bereicherung sein könnte.

#### IV. Die Ashrambewegung

Die Autoren unterscheiden zwischen drei Arten von Ashrams («Ort der religiösen Bewegung», «Einsiedelei»): die alten klassischen hinduistischen Ashrams, die wahrscheinlich im sechsten Jahrhundert nach Christus aufhörten zu bestehen, die modernen hinduistischen Ashrams, die von Mahatma Gandhi, Tagore und Vivekananda, den großen Führern des modernen Indiens auf seinem Weg zur Unabhängigkeit und Erneuerung, gegründet wurden, und schließlich die Ashrams der heutigen christlichen Ashrambewegung<sup>14</sup>.

Diese christliche Bewegung ist ein Versuch, Indien einen orientalischen Christus zu geben, was den meisten früheren Missionaren nicht gelungen war. Man kann das Jahr 1921 als den Anfang dieser christlichen Ashrambewegung betrachten, in der christliches religiöses Leben in Indien in seinen indischen Kontext integriert wird. Die Namen von Dr. Jesudasan und Dr. Paton bleiben mit den Anfängen dieser Initiative, die bald von vielen Katholiken und Protestanten nachgeahmt wurde<sup>15</sup>, für immer verbunden.

In einem Ashram strebt ein Christ in Fortsetzung einer alten indischen Tradition eine kontemplative und religiöse Lebensweise an. Das alte indische kulturelle und religiöse Erbe wird bewußt aufgenommen und mit dem Christentum verbunden, damit dieses Christentum sowohl in seiner äußeren Erscheinung als in seinen Inhalten indischer wird. Das Ziel hierbei ist das Erreichen des eigenen «Wirklichwerdens in Gott» (God-realization). Denn die Inder werden zwar einen Missionar, der sich in der Sozialarbeit engagiert, bewundern, sie werden sich ihm aber nicht anschließen, weil ihm das von ihnen so geschätzte geistliche Streben fehlt.

Deshalb übernimmt man in den Ashrams die indischen Wege wie Joga, Betrachtung und Meditation, um jenes «Wirklichwerden in Gott» zu erreichen. Im Gegensatz zu der Lebensweise in den alten Ashrams, in Übereinstimmung aber mit den modernen hinduistischen Ashrams, betrachtet man in den christlichen Ashrams soziales Engagement als die Fortsetzung des Gottesdienstes und als Ausdruck der Liebe und Solidarität mit dem Volk, das in der Nähe der Ashrams wohnt. Die Ashrams sind Stätten der Begegnung, des Dialogs und der Freundschaft zwischen den Religionen. Im gemeinsamen Gespräch und Austausch ringt man um Wege einer gemeinsamen Suche nach Gott. Es gibt nicht wenige Ashrams, denen sowohl Hindus als auch Christen angehören.

Die Ashrams helfen den Hindus, ihre Abneigung gegen die Betonung des Institutionellen in der Kirche zu überwinden. Wir möchten hier diese Ashrams als einen neuen Weg, Kirche zu sein, oder als eine neue Form christlichen Zusammengehörens und Zusammenseins betrachten<sup>16</sup>. Weiter ist das Zeugnis, das die Ashrams für das Christentum ablegen, eher eine vorgelebte Wirklichkeit als ein verkündigtes Ideal, denn in dem zutiefst religiösen Kontext Indiens ist die Kontemplation das wichtigste und überzeugend-

ste Zeugnis, das jemand ablegen kann. Diese Kontemplation sollte sich daher durch Einfachheit, Entsagung, innere Freiheit und ein volksnahes Leben auszeichnen. Das Ziel bei all dem ist dann nicht, die Kirche in Indien «einzupflanzen», sondern man will dafür arbeiten, daß die christliche Gemeinschaft den Nichtchristen verständlicher wird.

Es würde hier zuviel Platz fordern, wenn wir den Leser über alle christlichen Ashrams informieren wollten, die es heute in Indien gibt. Es gibt auch nirgendwo eine vollständige Übersicht, aber aufgrund unserer Besuche in Indien können wir behaupten, daß sie unzählbar sind. Vielleicht verkörpern sie die Form des Dialogs mit dem Hinduismus, der am bleibendsten ist.

### *Zusammenfassung und Wertung*

Auf der ganzen Welt kann man neue religiöse Bewegungen finden<sup>17</sup>. Wir beschränken uns hier auf den neuen Dialog in der katholischen Kirche Indiens mit dem Hinduismus. Dieser Dialog wird trotz dem Widerstand gegen ihn, den es auch gibt, zu einer starken Bewegung, die auch

eine religiöse Bewegung ist, weil sie das Herz und die Strukturen der Kirche verändert. Hier hängen der Dialog mit dem Hinduismus, das Streben nach einer indischen Liturgie und das Lebensideal in den Ashrams eng zusammen, und es sind oft dieselben Leute, die sich sowohl an einen als am anderen beteiligen.

Es handelt sich hier um eine Bewegung und eine Reform der Kirche, die sich von dem von den Missionaren gezeigten Weg, in Indien Kirche zu sein, beträchtlich unterscheiden. Viele Christen in Indien halten diese neue Weise Christ zu sein für viel befriedigender, und vielen Nichtchristen ist sie verständlicher und transparenter.

Wir hoffen, daß auch außerhalb Indiens diese Erneuerung des christlichen Lebens in Indien bekannt wird, denn überall auf der Welt, aber besonders in der westlichen Welt, sehnen Christen sich nach einer tieferen und befriedigenderen Weise, Christ zu sein, bei der auch Werte wie Kontemplation, Verwirklichung des Menschen in Gott, innere Freiheit durch Entsagung und Einfachheit hochgeschätzt und angestrebt werden. Der Dialog zwischen jenen indischen Christen und den Christen in unserer westlichen Welt wird deshalb immer dringlicher.

<sup>1</sup> Inde. L'Eglise: Agence Internationale Fides, Heft 3143 vom 9. 1. 1981, 8–10.

<sup>2</sup> Th. Pothacamury, *The Church in Independent India* (Bombay 1961) 122–127.

<sup>3</sup> All India Seminar, *Church in India Today*, Bangalore 1969 (New Delhi o.J.).

<sup>4</sup> A. Karokaran, *Evangelization and Diakonia* (Bangalore 1978) 167–186.

<sup>5</sup> D.S. Amalorpavadass (Hg.), *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures* (Bangalore o.J. [1975]).

<sup>6</sup> D.S. Amalorpavadass (Hg.), *The Indian Church in the Struggle for a New Society. A Research-Seminar* (Bangalore 1981).

<sup>7</sup> A. Nambiaparambil, *Dialogue in India: Vidyajyoti* 39 (Ranchi 1975) 267–283 bzw. *Journal of Dharma* 1 (Bangalore 1976) 267–283; A. Camps, *Die heutige Stellung der römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: A. Paus* (Hg.), *Jesus Christus und die Religionen* (Graz/Wien/Köln/Kevelaer 1980) 256–257. Für Informationen für die Jahre nach 1976 konsultiere man: *Bulletin Secretariatus pro non christianis* (Città del Vaticano 1977 ff).

<sup>8</sup> A. Camps, *Geen doodlopende weg. Lokale kerken in dialoog met hun omgeving* (Baarn 1978) 51–58. J. van Leeuwen, *De lange weg van een liturgievernieuwing. En overzicht van de liturgische ontwikkelingen in Indië sinds Vaticanum II: Communio* 2 (Gentbrugge 1977) 464–476; J. van Lin, *Op zoek naar een eigen eredienst. Rooms-katholieke kerk in Indië: Wereld en Zending* 6 (Amsterdam 1977)

26–38; J. Masson, *Problèmes pastoraux majeurs dans la chrétienté indienne aujourd'hui: Nouvelle Revue Théologique* 110 (Löwen 1978) 418–425; D.S. Amalorpavadass, *Indigenization and the Liturgy: Interational Review of Mission* 65 (Genf 1976) 164–181.

<sup>9</sup> Vgl. Anm. 5.

<sup>10</sup> *New Orders of the Mass for India* («pro manuscripto», Bangalore 1974). Dieser von der CBCI Commission for Liturgy approbierte Text war für einen kleinen Kreis und für beschränkte Experimente bestimmt.

<sup>11</sup> AaO. 45

<sup>12</sup> AaO. 49

<sup>13</sup> AaO. 50

<sup>14</sup> A. Karokaran, AaO. (s. Anm. 4) 186–199; L.Fr.M. van Bergen, *Licht op het leven van religieuzen. Sannyasa - dipika* (Nimegen 1975); A. Elenjmittan, *Monasticism, Christian and Hindu-buddhist* (Bombay 1969).

<sup>15</sup> Vandana, *Gurus, Ashrams and Christians* (London 1978).

<sup>16</sup> A. Camps, *New Ways of Realizing a Christian Togetherness in Non-western Countries: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 5 (Köln und Opladen 1969) 182–194.

<sup>17</sup> J. Hesselgrave (Hg.), *Dynamic Religious Movements. Case Studies of Rapidly Growing Religious Movements around the World* (Grand Rapids 1978).