

Bithika Mukerji

Die Rolle des Christentums im hinduistischen Denken

«Im Judentum, im Islam, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus muß die Geschichte des Kennenlernens und der Erforschung fremder religiöser Erfahrung noch geschrieben werden.»¹

Seit Joachim Wach vor dreißig Jahren diese Zeilen schrieb, ist noch immer in keiner der genannten Religionen ein wesentlicher Beitrag zu einer solchen Geschichte geschrieben worden. Dagegen zeichnet das Christentum sich durch sein Interesse für andere Religionen aus. Der Christ fühlt sich dauernd in seinem eigenen exklusiven Bereich, den er zu schätzen gelernt hat und bewahren will, berufen, an den «anderen» das Wort zu richten, damit dieser sich bewußt wird, daß er die Heilsgnade Christi braucht. So spielt der «andere» als Partner in diesem andauernden Prozeß des Dialoges eine entscheidende Rolle, wobei dieser «Dialog» dazu dienen soll, dem anderen eine erste Ahnung von der Botschaft des Christentums zu vermitteln².

Die Hindugelehrten haben den enormen Mengen der von christlichen Missionaren geschriebenen und gesammelten Literatur über den Hinduismus und der bewundernswerten Arbeit der Indologen nichts Entsprechendes entgegenzusetzen. Es wäre sicherlich lohnend, den Gründen nachzugehen, weshalb die anderen Religionen in

der Reflexion des Hinduismus so wenig zur Kenntnis genommen werden. Im Rahmen dieses Aufsatzes reicht es aber, wenn wir einen einzigen wichtigen Grund dafür angeben: Im allgemeinen fühlt ein Hindu sich nicht berufen, seine Religion einem «anderen» zu verkündigen. Dieser «andere» ist dem Hindu weniger ein Spiegel, in dem sich sein eigenes Selbstverständnis widerspiegelt, als vielmehr jemand, «der zusammen mit mir auf dem Weg ist». Da es nicht zu seinem Glauben gehört, diesen Glauben zu verbreiten, fällt es ihm leichter, auch andere Formen des Gottesdienstes und der Religion als akzeptable Formen des religiösen Lebens anzuerkennen. Diese Einstellung gegenüber dem Glauben und den konkreten Formen der Frömmigkeit anderer bewahrt ihn davor, sich herablassend und kritisierend über sie zu äußern, auch nicht, um so sich selbst zu verteidigen. Das «anathema sit» des Hinduismus würde sich gerade gegen ein solches Verhalten der Herablassung und der Kritik richten.

Der Hindu vermag keine Situationen der «Herausforderung» oder der «Konfrontation» zu entdecken, wenn es sich um den Bereich der verschiedenen Verhaltensweisen Gott gegenüber handelt. Er fühlt auch nicht das Bedürfnis nach einer solchen Konfrontation. Vielmehr fühlt er sich eingeladen, der ihm in einer anderen Religion dargebotenen Dimension des Heiligen mit äußerster Sensibilität entgegenzutreten. Allerdings erwarten die Christen gewöhnlich nicht, daß die Hindus das Christentum auf diese Weise betrachten. Umgekehrt betrachtet das Christentum den Hinduismus als ein weites Spektrum verschiedenster Formen falscher Religionen, vom reinen Heidentum bis zum Pantheismus. Daher mag der Hindu als ein idealer Gesprächspartner betrachtet werden, er gilt aber niemals als ein Zeuge für einen Weg der Gottsuche und der «Götterverwirklichung» des Menschen.

Folglich kann man, wenn es sich um das Thema des Stellenwertes des Christentums in der Reflexion des Hinduismus handelt, nur fragen, wie dieses Christentum sich der fremden Kultur darbietet. Um diese Frage zu erörtern, geht der erste Teil dieses Aufsatzes auf die hinduistische Einschätzung der sich verändernden Rolle des Christentums ihm gegenüber ein. Ergänzend dazu versucht der zweite Teil das, was der Hinduismus unter «Offenbarung» versteht, zu skizzieren. Zwar wird der Hinduismus vom Christentum nicht als eine Offenbarungsreligion betrachtet; dennoch wird durch die Auseinander-

setzung mit den Inspirationsquellen des Hinduismus deutlich, daß der Hindu sich nicht nur mit einem «Commonwealth», mit der gleichzeitigen «gemeinwesenhaften» Existenz vieler Religionen nebeneinander abfindet, sondern diese sogar positiv begrüßt. Durch das in beiden Teilen Dargestellte hoffe ich dazu beizutragen, daß man ein tieferes gegenseitiges Verständnis als das im bisherigen Dialog Erreichte für möglich hält und anstrebt.

I. Das Christentum in der Konfrontation mit anderen Traditionen

Das Christentum kann in seiner langen Geschichte stolz sein auf die unermüdliche und hingebungsvolle Arbeit jener Männer und Frauen, die das Gebot des Evangeliums zu verwirklichen suchten: «Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage, sogar bis zum Ende der Welt. Amen» (Mt 28,18).

Das Kommen Christi ist in der Geschichte der Menschheit jenes einmalige, entscheidende Ereignis, das das Schicksal der Menschheit wendete. Das Kreuz symbolisiert die Begegnung von Transzendenz und Immanenz, das vertikale Herabsteigen des Göttlichen auf die horizontale Ebene des Weltlichen. Aus Mitleid und Erbarmen wollte Gott als Mensch am Leben und Sein des Menschen teilhaben, damit der Mensch dadurch in der Gnade Gottes seine Zuflucht finden, den Tod überwinden und das Heil erlangen kann.

Aus der kleinen, allen Völkern das Evangelium verkündigenden Gruppe der Jünger Jesu ging die Kirche hervor. Durch die Evangelisierungsarbeit dieser Kirche Christi kamen alle anderen Religionen mit der Botschaft des Christentums in Berührung. So spielt diese Kirche den anderen Religionen gegenüber als Zugangstor zum Christentum eine wichtige Rolle. Hierbei weckt die ständige Evangelisierungsarbeit der Kirche in gewissem Maße das Interesse des Hindus, weil die Erfahrung, die er vom Christentum hat, kaum über diese erste Berührung hinausgehen kann. Er müßte sonst sein sogenanntes «Heidentum», das ihm so viel bedeutet, als Unflat und Kehrriech³ aufgeben. Muß er nicht feststellen, daß

dieses Christentum so weit gehen konnte, daß die philosophische Idee, die ihm am meisten bedeutet, nämlich die Vorstellung von der Einheit des menschlichen Ich mit Brahman, dadurch lächerlich gemacht wird, daß man sie als die natürliche Reaktion eines tropischen Volkes auf einen robusten Individualismus darstellt⁴?

In neuerer Zeit hat man im Hinduismus eine alte Kultur gesehen, deren Spiritualität sich gelegentlich zu sehr großen Höhen aufgeschwungen hat. Der Hinduismus wäre so mit der hellenistischen Kultur vergleichbar. Damals hatten die Kirchenväter der Philosophie eine gewisse Existenzberechtigung als Vorbereitung auf den Glauben zugestanden. Mit den gleichen Maßstäben könne man auch den Hinduismus beurteilen. Aus allen alten Kulturen seien Männer und Frauen hervorgegangen bzw. könnten diese hervorgehen, die sich durch eine solche hervorragende religiöse Einstellung und ein solches religiöses Verhalten auszeichneten, daß die Wirkung von Gottes Geist in ihrem Leben offensichtlich sei und sie ohne weiteres in die Kirche aufgenommen werden könnten.

Die Begegnung des Christentums mit anderen Traditionen, Kulturen und Religionen hat in keinerlei Hinsicht das christliche Selbstbewußtsein erschüttert, wonach das Christentum die *einzigste Botschaft Gottes* an die Menschheit sei. Die Vereinigung von Glauben und Dogma im Schmelztiegel einer providentiellen Eschatologie stärkte und inspirierte jahrhundertlang den Eifer der Missionare.

In diesem Jahrhundert hat sich manches in der Kirche geändert. Wir leben heute im Schatten der Krise. In dieser Situation entwickelte sich auch eine neue Sensibilität, was die Begegnungen zwischen den Religionen angeht. Sowohl die ökumenische Bewegung unter den protestantischen Kirchen als auch das Zweite Vatikanische Konzil führten zu einer neuen Offenheit gegenüber dem «anderen», durch die auch die Bekehrungsmethoden der betroffenen christlichen Kirchen sich gründlich gewandelt haben.

Der Hinduismus würde in diesen Veränderungen etwas Positives sehen, müßte er nicht immer noch feststellen, wie wesentlich die Verkündigung des Christentums zum Wesen dieses Christentums gehört. So hat man den Eindruck, die Anerkennung anderer Religionen durch das Zweite Vatikanische Konzil werde dadurch eingeschränkt, daß suggeriert wird, alles, was die vielen Nichtchristen zu tun hätten, wäre, auf das

Evangelium zu hören. So hat man auch den Eindruck, daß noch immer an der Vorstellung einer universalen christlichen Mission festgehalten wird. Zwar stimmt es, daß einige bedeutende Theologen das Anderssein fremder Religionen relativiert haben. So hat Karl Rahners Theorie eines anonymen Christentums einen großen Widerhall gefunden. Gegen solche Theorien wenden sich aber manche, sich selbst für orthodox haltende Christen, weil sie darin eine Nivellierung und Gleichmacherei aller Religionen sehen. Aber auch ein Hindu fühlt sich demgegenüber unwohl, denn wird er nicht durch ähnliche Theorien wieder einmal, sei es auch auf neue Weise, in das alte Schema der *praeparatio evangelica* gepreßt, als wenn nämlich seine Kultur und Religion nur die Vorbereitung auf einen eventuellen Eintritt in die Kirche seien?

Weil der Hindu der Vorstellung von einer institutionalisierten Religion kaum etwas abgewinnen kann, ist er in der Tat auch nicht fähig, die Formulierung von Vorschriften durch eine Kirche positiv zu werten. Diese Kirche betrachtet die geistliche Karte der Welt auf ganz besondere Weise: Die Weite und Totalität der Perspektive schrumpft zu einem einzigen Punkt zusammen. Wenn wir die Bedeutung des Wortes Perspektive bei Shakespeare betrachten, verstehen wir, wozu die christliche Interpretation des Schicksals der Menschheit führt: «Like perspectives, which, rightly gaz'd upon, / Show nothing but confusion, – ey'd awry, / Distinguish Form. ...» («Wie Perspektiven: sieht man sie gradheraus an, zeigen sie nur Verwirrung; blickt man von der Seite, (zeigen sie) erkennbare Gestalt» (Richard II., 2. Akt, 2. Szene). Für den Christen zeigt dementsprechend die Welt eine Fassade des Durcheinanders und der Verwirrung. Nur wenn man «von der Seite blickt», vom Standpunkt des Neuen Bundes aus, könne man dort durchblicken. So ist der Christ unfähig, im Gottesdienst der «anderen» Sinn und Wahrheit zu entdecken. In diesem Kontext sollte auch auf die berühmte, den Missionaren aller Zeiten als Vorbild dienende Predigt des Paulus in Athen hingewiesen werden: «Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch» (Apg 17,23). Man sollte sich hier fragen, ob die Athener Paulus nicht hätten antworten können: «Denjenigen, den du jetzt gefunden hast, verehren wir

schon lange. Denn er ist wirklich unbekannt, aber nicht unkenntbar.» Und dann sollten wir unsere Phantasie noch weiter anstrengen und uns vorstellen, daß Paulus daraufhin die Philosophie der Athener mit der Häresie des Gnostizismus identifiziert hätte.

Hier kommen wir zum zweiten Teil unserer Darlegung: *Der Hinduismus hebt das «Unbekanntsein» Gottes hervor, nicht aber seine «Unerkennbarkeit».* Nur der Mensch kann auf den höchsten an ihn ergehenden Ruf antworten, sich auf das lohnendste Abenteuer des Lebens einzulassen. Die Hinduschriften sagen nur, daß der Mensch darin Erfolg haben kann, lassen ihm aber in der Wahl seines Weges dorthin Freiheit. In allen Religionen ist der Kult ritualistisch strukturiert. Auf diesem Gebiet scheint ein weites Spektrum an Möglichkeiten unvermeidlich zu sein, da die Menschen auf ihrem Weg zur Gottverwirklichung nicht gleich reagieren. Daher preisen die hinduistischen Schriften die unendlich vielen Wege, auf denen Gott am Tun und Handeln des Menschen teilhat, ohne zu leugnen, daß jede Manifestation von Gottes Gnade in sich einmalig ist.

II. Die Anerkennung der Authentizität vieler Religionen durch den Hinduismus

Die Offenbarung ist Teil des nichtoffenbaren, unausgesprochenen, letztendlich verborgenen Geheimnisses der Existenz. In seinem Herzen spürt der Mensch ein Interesse dafür, was die Geschenkhafte des Universums bedeutet⁵. Die indischen Schriften reden in diesem Zusammenhang immer vom Herzen, vielleicht deshalb, weil das menschliche Gehirn allzu schnell zu Entscheidungen und Anschauungen findet, die das, was eigentlich verstanden werden sollte, nur noch undurchdringlicher machen. Es gehört nicht zu den Stärken der Vernunft, geduldig auf Antworten zu warten. Dadurch, daß das Fragen des Geistes im Herzen verinnerlicht wird, fängt man offensichtlich an, sich des Verlangens nach der Erkundung des Geheimnisses der Existenz bewußt zu werden.

Im Herzen zeigt sich ein zur Existenz des Menschen gehörendes Verlangen nach dem höchsten Glück eines «Nachhausekommens». Es ist nur natürlich, daß jemand, der sich in fremder Umgebung nicht wohl fühlt und sich nicht zu recht findet, dorthin zurückkehren will, woher er kam und wo er selbst sein konnte. Gerade im

Hinblick auf einen solchen Pilger reden die Schriften von einem Endzustand der Selbstverwirklichung, die für ihn zudem einen höchsten Gewinn bedeutet⁶.

Zwar indirekt, aber auf vielfache Weise, in der Form des Paradoxes und der Anekdote und auch der des Dialogs zwischen dem Lehrer und dem Schüler wird darauf hingewiesen, worin dieser «höchste Gewinn» besteht. Allerdings wird das «Unbekanntsein» dieses Zustandes nicht unmittelbar aufgehoben, da man über die höchste Erfahrung des Lebens nicht wie über irgendein Wohlbefinden oder irgendeine Bequemlichkeit im menschlichen Leben, die sich genau beschreiben läßt, reden kann. Sondern derjenige, der einen solchen Zustand anstrebt, erfährt in seinem ganzen Sein, worin dieser Zustand besteht, und braucht keine weitere Bestätigung oder Ermutigung, weil aus der Erfahrung selbst ihre Authentizität deutlich wird. Der erleuchtete Mensch wird durch sein eigenes Sein in der Welt zu einem weiteren, andere Pilger inspirierenden Glied in der Traditionskette der lebenden Beispiele für den Weg des geistigen Lebens.

Der Mensch, der auf dem Weg zur Selbstverwirklichung ist, ist ein Seher, ein Weiser, der Zeugnis ablegt von der Wirklichkeit der Dimension des Unausgesprochenen, aber höchst Aussprechbaren, das sich selbst in der Einheit des klanglosen Widerhalls und der Anschauung der Abbildung des Göttlichen in der Lautfolge des sogenannten *Mantra* zeigt. Als lebendige Einheit von Klang und Anschauung leuchtet das *mantra* im Bewußtsein des Sehers auf und erleuchtet auf diese Weise sein Verstehen, so daß er mit dem kosmischen Rhythmus des Universums übereinstimmt. Die Erfahrung, daß auf diese Weise das letzte Geheimnis enthüllt wird, wird in der heiligen Sprache der *Veden* gefeiert. Die *Veden* sind so die Zelebration der Erfahrung von Erfüllung, die der Verheißung des höchsten Gewinns Authentizität verleiht. Die Sprache der *Veden* hat am Wesen der Wahrheit selbst teil. Sie unterscheidet sich durch die besondere Anordnung der Silben, durch die Aufeinanderfolge der Worte und den Rhythmus, der sie zusammenhält, von der profanen Sprache. Die Einheit dieser drei Faktoren ist das *Mantra*.

Die vedische Tradition wurde durch ein sehr sorgfältiges System des Auswendiglernens und der Rezitation bewahrt. Das *Mantra* stammt nicht vom Menschen. Es existiert im erleuchteten Bewußtsein des Sehers, des Poeten, und in ihm

wird eine lebendige Tradition der geistigen Suche und der Erfüllung dieser Suche fortgesetzt.

Viel ist über die Natur dieser Selbstverwirklichung geschrieben worden. Für die Advaitaphilosophie besteht sie in der Erkenntnis der Einheit des Ichs mit Brahman. Alle anderen unter dem religiösen Dach des Hinduismus angesiedelten vedantischen Traditionen lehnen aber diese Auffassung ab. Alle Religionen verwenden eine Sprache der Gottverwirklichung. Die Andachtsgebete vieler Gott-Trunkener haben alle Sprachen Indiens bereichert. Im Bereich des religiösen Engagements hat *kein Dogma* etwas zu suchen, denn Gott verfügt über unendlich viele Wege, auf denen er sich seinen Verehrern mitteilt. Daher ist gerade eine große Verschiedenheit Grund der Freude und der Feier, denn in ihr zeigen sich die unzähligen Möglichkeiten der Begegnung zwischen dem Menschen und der seinem Herzen teuren Person (dem *Iṣṭa*). Unermeßlich sind die Verschiedenheit und der Reichtum der Herzenergüsse des Menschen zu den Füßen des Herrn. Ihnen sollten keine Beschränkungen als Versuch, sie in eine Richtung zu lenken, auferlegt werden. Niemand kann einem anderen Vorschriften machen, wie das Bild Gottes sein soll, denn *die Bilder Gottes sind ohne Zahl*. Alle Formen gehören Gott, da er selbst ohne Form ist; alle positiven Eigenschaften sind seine, da er die Quelle und der letzte Ruheort aller Herrlichkeit ist.

Dieses Fluidum ist im Felsen verankert, der das geistige Streben seiner Natur nach ist. Die geistige Reise eines Pilgers fängt an, wenn er in der Welt das Verlangen nach einer Wiederherstellung seiner fragmentarischen Existenz verspürt oder wenn er – in der Sprache der Religion ausgedrückt – sich auf eine beharrliche, gezielte Suche, die keine Störung duldet, und in der er seine Zuflucht in Gott finden will, einläßt. Die Voraussetzungen der menschlichen Existenz, die Zeiten, in denen der Mensch lebt, ändern sich, aber es bleibt das Verlangen danach, *das Geheimnis der Geschenkhafteit unseres Lebens in der Welt zu durchdringen*. Die lebende Stimme *Srutis* [d. h. der Offenbarung, Anm. d. Red.] trägt dieses Fragen, inspiriert den Suchenden dazu, ein Pilger zu werden, und verspricht, daß das Suchen nicht vergeblich, sondern mit Erfolg gekrönt sein wird. Daher führt «Offenbarung», so wie sie im indischen Denken verstanden wird, dazu, daß das Fragen weitergehen kann, weil diese Offenbarung auch das Versprechen enthält, daß die

Suche sich lohnen wird⁷. *Die Antwort auf unser Suchen gehört zum Bereich der Gnade.* Durch diesen Bereich des Geheimnisses wird das geistige Leben in der Tat zum größten Abenteuer der menschlichen Existenz.

Die höchste Wahrheit *verbirgt sich und bleibt im Verborgenen erhalten.* Dort gibt es nicht den Willen, die Wahrheit sofort zu haben; dort haben Rationalisierung und dogmatischer Glaube keinen Platz. Was man dort zu bewahren sucht, ist der Stellenwert, die große Bedeutung, die dem Verlangen nach Wahrheit beigemessen wird.

Nach hinduistischer Auffassung *ist das Christentum eine weitere Dimension der vielen Dimensionen, in denen Gott sich seinem Volk enthüllt.* Ein Hindu, der sich einem bestimmten

Weg der Frömmigkeit innerhalb der Möglichkeiten seiner eigenen Tradition verschrieben hat, versteht auch leicht die Bindung des Christen an Christus, sein Engagement Christus gegenüber. In der Natur des Engagements liegt sowohl, daß es kein anderes ähnliches neben sich duldet, als auch, daß es das ganze Sein des Pilgers auf seiner Suche nach geistiger Erfüllung beansprucht. Man kann hier sagen, daß der Hindu gern an eine Gemeinschaft engagierter Menschen glaubt, in der diese als Freunde frei zusammenkommen, um zusammen sich darüber zu freuen und zu feiern, daß sie auf vielen Wegen die Gottverwirklichung anstreben⁸.

¹ Joachim Wach, *Types of Religious Experience* (Chicago 1972 [zuerst 1951]) 3.

² Philipp Potter, *Christ's Mission and Ours in Today's World: International Review of Mission* 62, Heft 246.

³ Paul Hacker, *Theological Foundation of Evangelization* (Steyler Verlag, St. Augustin 1983) 83.

⁴ George Galloway, *The Philosophy of Religion* (T. & T. Clark, Edinburgh 1960 [zuerst 1914]) 122.

⁵ *Praśna upaniṣad* III 6; *Bṛhadāraṇyakoṇiṣad* IV 4 22 usw.

⁶ Derjenige, der Brahman verwirklicht, erreicht das Höchste. Diesbezüglich wurde gesagt: «Brahman ist Wirklichkeit, Bewußtsein, Unendlichkeit. Wer ihn verwirklicht, hat Schätze im tiefsten und im höchsten Raum gesammelt, so wie Brahman, der Allwissende, alle Bedürfnisse sofort befriedigt» (*Taittiriyopaniṣad* II 1 1).

⁷ «Ich frage dich nach jenem Wesen, das nur aus den Upaniṣaden erkannt werden kann, das entschlossen aus sich (all) diese Wesen hervorbringt und sie in und zu sich wieder zusammenzieht und das zur gleichen Zeit transzendent ist» (*Bṛhadāraṇyakoṇiṣad* III 9 26).

⁸ Eine solche Gemeinschaft des Austausches wurde schon von vielen bekannten Theologen vorgeschlagen wie, um nur

einige zu nennen, Prof. Raimundo Panikkar, Swāmi Abhikṭānanda (Henri Le Saux) und Pater Bede Griffiths.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

BITHIKA MUKERJI

Ausgebildet an der Universität Allahabad. Ihre erste Doktor-dissertation schrieb sie unter Leitung von Professor A. C. Mukerji, einem führenden Neuvedantisten seiner Zeit. Sie wurde dann eingeladen, 1972–1973 in Bossey bei Genf ein Seminar zu leiten und an einem Graduierten-Programm teilzunehmen. 1973–1977 Aufenthalt an der McMaster Universität, wo sie ihre zweite These über die Ontologie der Glückseligkeit schrieb. 1984 war sie eingeladen zur Teilnahme am zweiten christlich-fernöstlichen Religionsgespräch der Stiftung Oratio Dominica, wo sie über «Advaitic Experience and Cosmic Responsibility» referierte. Bis Dezember 1984 lehrte sie an der Abteilung für Philosophie der Benares Hindu University. Veröffentlichungen: *Neo Vedanta and Modernity* (Ashutosh Prakashan Sansthan, Varanasi, Indien, 1983); 1986 erscheint: *Introduction to the Heritage of the Hindus* (Lingua-Verlag, Bielefeld). Anschrift: G/2 Aravinda Colony, Banaras Hindu University, Varanasi – 221005, Indien.