

Paulos Mar Gregorios

## Die Herausforderung des Hinduismus

Was kann das Christentum von ihm lernen?

### *I. Von der Zeit der Apostel bis heute hat sich die Einstellung des Christentums der Hinduwelt gegenüber mehrmals geändert*

Die ersten niedergeschriebenen christlichen Reaktionen auf den Hinduismus<sup>1</sup> sind wahrscheinlich die, die uns in den Thomasakten (zweites oder drittes Jahrhundert) und anderen apokryphen christlichen Schriften erhalten sind. In ihnen spiegelt sich die Meinung wider, die Hauptreligion Indiens sei eine Art des Götzendienstes, und diese Götzen seien dämonischer Natur. Es sei die Aufgabe des Christentums, diese Götzen zu stürzen und an ihrer Stelle das Reich Gottes zu errichten.

Eine nuanciertere christliche Reaktion zeigt sich Anfang des fünften Jahrhunderts in Schriften des *Augustinus von Hippo*. Seine Briefe 103 und 104 bezeugen seine Einstellung sowohl der hinduistischen als auch der griechischen heidnischen Ansicht gegenüber, daß alle Religionen auf unterschiedlichen Wegen das gleiche Ziel anstreben. Augustinus würde gelten lassen, daß alle religiös motivierten Menschen Sinn und Erfüllung in ihrem Leben anstreben, um aber hinzuzufügen, daß nicht alle dieses Ziel auch erreichen. Und unterschiedliche Wege könne es nur geben, wenn alle schließlich in dieselbe Richtung führten. Aber, so Augustinus, es gibt nur einen Weg. Und dieser Weg ist Christus. Jeder andere Weg führt in die Irre.

Augustinus dachte aber großzügiger, wenn es sich um die Möglichkeit des Heiles auch für Nichtchristen handelte. So schrieb er in seinem Brief 102: «Da wir sagen, daß Christus das Wort Gottes ist, durch das alles gemacht wurde ..., unter dessen Herrschaft das gesamte, geistige und stoffliche Universum geordnet ist ..., wurde, seitdem es Menschen auf Erden gibt, jeder, der an ihn glaubt oder ihn auf irgendeine Weise kannte, wann und wo immer er auch gelebt

haben mag, ganz sicher durch ihn gerettet, wenn er fromm und gerecht nach seinen Geboten gelebt hat.»

Das soll nicht heißen, daß nach Augustinus' Meinung alle Religionen gut sind. Sondern damit ist nur gesagt, daß diejenigen, die dem Weg Jesu folgen, ob sie sich nun ausdrücklich dessen bewußt sind oder nicht, von Christus auch gerettet werden, seien sie Hindus oder Juden.

Allgemein stellen die Christen sich den Hinduismus als einen idololatrischen Polytheismus vor. Manchmal ist die im römisch-katholischen Raum beim Vergleich der Religionen über diesen Hinduismus geäußerte Meinung nicht besonders positiv. Das Zweite Vatikanische Konzil hat aber anerkannt, daß der Hinduismus mehr ist als ein rein idolatrischer Polytheismus. So äußert sich die «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» positiv über das philosophische, kulturelle und religiöse Erbe des Hinduismus: «Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen (in Bezug auf eine verborgene, im Lauf der Welt und den Ereignissen des Lebens anwesende Macht). So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage» (Art. 2).

Aber auch hinter dieser wohlwollenden Beurteilung des Hinduismus versteckt sich eine gewisse Distanz. In dieser Hinsicht hat auch die Folge, in der die Erklärung sich über die verschiedenen Religionen äußert, Bedeutung: Ihr Ordnungsprinzip scheint die zunehmende Nähe der verschiedenen Religionen zum Christentum zu sein: Hinduismus, Buddhismus, «die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen», Islam, Judentum.

Die orthodoxen Kirchen des Ostens zeigten sich über den Hinduismus nicht besser informiert. Der große scholastische byzantinische Theologe *Johannes Damaskenus* (ca. 675–ca. 749), der im islamischen Kalifat der bürgerliche Leiter der christlichen Gemeinschaft war und diese Stellung wegen eines Konfliktes mit dem Islam aufgab, urteilte sehr negativ über andere

Religionen. Die Christen im Nahen Osten haben sich im Laufe der Jahrhunderte sehr selten positiv über andere Religionen geäußert, bis in unserer Zeit der Metropolit Georges Khodr von Libanon zu einer anderen Einstellung fand. Khodr hatte auch unter Einfluß solcher den Islam mit Sympathie beurteilenden Islamisten wie des Anglikaners Kenneth Cragg zu einem ausgeprägten arabisch-christlichen Selbstbewußtsein gefunden. Im allgemeinen wurde aber der Hinduismus von östlich-orthodoxer Seite sehr niedrig eingestuft.

Unter denjenigen, die sich heute auf katholischer Seite mit dem Hinduismus auseinandersetzen, sind Jules Monchanin, Abhishiktananda, Raymundo Panikkar und Bede Griffiths besonders zu erwähnen, weil sie bis zur Mitte der hinduistischen Spiritualität vorgedrungen sind. Von Griffiths' Hand stammen verschiedene, vom Standpunkt des Christentums aus mit Sympathie und Verständnis geschriebene Darstellungen wie *The Golden String* (1954), *Christ in India* (1966), *Return to the Centre* 1976) und *Die Hochzeit von Ost und West* (Salzburg 1984).

Von protestantischer Seite wird erst heute die von Barth und Kraemer auf der Grundlage der Schrift und des Evangeliums betonte Ablehnung jeder Religion überwunden. So hätten schon die Kinder Israels auf Jahwes Befehl alle heidnischen Religionen Palästinas verworfen und vernichtet und ihre Götzen gestürzt. Nicht anders sei auch die Einstellung des jüdischen Rabbis Saul gewesen, auch dann noch, als er der christliche Apostel Paulus geworden war<sup>2</sup>. Calvin und Luther seien im wesentlichen diesem frühen Paulus gefolgt. Beide hatten keine Möglichkeit, den Hinduismus selbst kennenzulernen. Aber auch Theologen wie Karl Barth, Hendrik Kraemer und Emil Brunner, die sehr wohl etwas hätten wissen können über den hinduistischen Glauben und das hinduistische Denken, wenn sie das gewollt hätten, folgten der semitischen Tradition der Ablehnung anderer Religionen, ohne sie zu kennen.

In den letzten Jahrzehnten verbreitete sich in protestantischen Kreisen die Ansicht, daß der gesellschaftlich-kulturelle Prozeß der Säkularisierung zum Verschwinden der anderen Religionen führen werde und ihnen daher keine Bedeutung mehr beizumessen sei. Die eher katholische Ansicht, es bestehe eine universale Uroffenbarung für die Menschheit als Ganzes, und die nicht-christlichen Religionen könnten im Logos, der jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt

kommt<sup>3</sup>, ihre Wurzeln haben, sowie die Vorstellung eines noachitischen Bundes Gottes mit der gesamten Menschheit fanden in protestantischen theologischen Kreisen wenig Anklang. Dort hoffte man eher, daß, wenn die christliche Missionierung den Hinduismus nicht beseitige, es die Säkularisierung tun werde. So gebe es wenig Anlaß, sich noch um andere Religionen zu kümmern.

Heute besteht allerdings die Angst oder wenigstens eine gewisse Sorge, daß *europäische und amerikanische Jugendliche* sich leidenschaftlich und begierig bestimmte Elemente des Hinduismus und Buddhismus zu eigen machen. Einerseits haben diese jungen Leute das Gefühl, daß das Christentum ihnen nicht den inneren Frieden gibt, den sie brauchen, daß andere Religionen das aber wohl tun. Andererseits gibt es in Europa ein Wiederaufleben des alten europäischen Heidentums sowie von krasserer Formen des Neoplatonismus und des Pythagoreismus. Nichtchristliche griechische Autoren wie der etwa vor 225 verstorbene *Philostratos* schrieben Abhandlungen wie die über das Leben des *Apollonios von Tyana*, um nachzuweisen, daß die Heiden, Hindus, Buddhisten und Griechen, ein besseres Verständnis von Gott hatten als die Christen. Heute wird diese Meinung in der westlichen Welt wieder aufgenommen. Im dritten Jahrhundert war sie eine Reaktion gegen die extremen Auffassungen solcher christlicher Apologeten wie Aristides von Athen (zweites Jahrh.), der die Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen behauptete, ohne diese zu kennen.

Trotz aller Unterschiede gab es also im Laufe der Jahrhunderte eine allzu große Übereinstimmung der Christen in ihrer negativen Darstellung und Herabsetzung des Hinduismus. Gerade diese Tatsache stellt uns vor die Herausforderung, eine größere Anstrengung zu unternehmen, damit wir das, was im Hinduismus kulturell, intellektuell und spirituell wertvoll ist, besser verstehen und würdigen. Wir müssen also über Aristides hinausgehen.

## II. Drei grundsätzliche Aspekte des Hinduismus

Für Christen, die das erste Mal mit dem hinduistischen Denken und der hinduistischen Praxis in Berührung kommen, ist es wichtig, daß sie sich vor allem des enormen Spektrums des Hinduismus bewußt werden, das in diesem Ausmaß wahrscheinlich in keiner anderen Religion, auch

im Christentum nicht, gegeben ist. Es wäre also ein Fehler anzunehmen, daß die nichtdualistische Religion Schankaras der gesamte Hinduismus sei, auch wenn sie gewiß eine den Ton angegebende Strömung war, so wie es zum Beispiel in der römisch-katholischen Theologie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts der Thomismus war.

Es mag für Christen schwierig sein, dem gesamten breiten Spektrum des Hinduismus gerecht zu werden. Aber wenigstens sollten sie die drei wichtigsten Strömungen, die vedische Tradition, die Gita-Bhakti-Tradition und die Advaitatradition kennenlernen.

### 1. Die vedische Tradition

Der Autor dieses Aufsatzes fühlt sich persönlich bei weitem am meisten von der vedischen Tradition angezogen. Im Gegensatz zu der mit höchster philosophischer Akribie vorgehenden Advaita-Tradition betont die vedische Tradition die Harmonie im Kosmos und in der Gesellschaft mehr als das Heil (*mukti*) und die Lebenserfüllung der Person. In der Welt der Veden sind Opfer und Ritual wichtiger als Denken und Verstehen. Von christlicher Seite wurde diese Tradition ohne Zweifel von Raimundo Panikkar am besten dargestellt und verteidigt. Sein Werk, *The Vedic Experience*<sup>4</sup>, ist fast zu einer klassischen Anthologie vedischer Texte geworden. Im Mittelpunkt der Veden steht, so Panikkar, die Erkenntnis und die Praxis des *yajna* oder Opfers, das das Herz der kosmischen Ordnung ist, oder, wie es der Rig Veda sagt<sup>5</sup>: «Das Opfer ist der Nabel der Welt» (*Yajñō bhūwanasya nābhīh*).

Die frühe vedische Tradition brachte *yajna*, Opfer, sehr eng mit *rta*, der kosmischen Ordnung, in Zusammenhang. Diese kosmische Ordnung ist kein vom Menschen erkanntes Naturgesetz, sondern der dynamische Herzschlag des Universums. Sie wurde von der Sünde des Menschen beeinträchtigt und gestört, wird aber durch den *yajna*, den Opferritus, in dem die Götter und die Menschen zur Erhaltung des Universums und seiner kosmischen Harmonie zusammenarbeiten, wiederhergestellt und aufrechterhalten.

Diese Auffassung hat, merkwürdig genug, eine Parallele in einer vorchristlichen jüdischen rabbinischen Tradition, in der der Opferaltar des Tempels von Jerusalem, der mit dem Ort identifiziert wurde, an dem Abraham Isaak opfern

wollte, als der Mittelpunkt des Universums betrachtet wurde. Es besteht eine große Ähnlichkeit zwischen dem rabbinischen und dem vedischen Verständnis des Opfers, die man weiter belegen und untersuchen könnte und sollte.

Die Christen, die die liturgische Tradition des Gottesdienstes höher einschätzen als christliches Denken und Tun, fühlen sich von dieser vedischen Tradition stark angezogen. So bringen die Liturgie und das eucharistische Opfer für uns Christen des Ostens die Bedeutung der Inkarnation und der Sendung zum Beispiel besser zum Ausdruck, als eine Theologie oder eine Moral es je könnten.

Das Opfer ist allerdings mehr als das, was die Kinder der Aufklärung darunter verstehen: reines Ritual und reine Liturgie. Die Veden sagen: «Das Opfer ist der Mensch.» Der Mensch kann etwas von sich selbst geben, und darin besteht das wahre Opfer. Die Menschheit Christi findet ihren besten Ausdruck in seinem Opfer der Selbsthingabe. In der Hingabe seiner selbst wird der Mensch er selbst: Dieser Aspekt der Lehre des Veda sollte eine Herausforderung für alle Christen sein.

Bemerkenswert ist auch, daß nicht so sehr das Heil der einzelnen Person immer im Mittelpunkt der Veden steht, sondern daß dieses Heil von den Veden im Kontext des Wohles des Ganzen gesehen wird. Sowohl einige Formen des Christentums als einige Formen des advaitischen Denkens stellten zu sehr das Heil des einzelnen in die Mitte ihres Interesses. Die Folge ist nicht nur eine Verzerrung dieses Denkens, sondern auch ein Nachlassen des Sichverantwortlichfühlers für das Ganze: für die gesamte Gemeinschaft der Heiligen, für die gesamte Menschheit, für die gesamte Welt. In dieser Hinsicht können die Christen viel von den Veden lernen.

### 2. Die Bhakti-Tradition und die Gita

Hier haben wir es wahrscheinlich mit dem lebendigsten und wertvollsten Aspekt der hinduistischen Spiritualität zu tun. Es besteht ein großer Reichtum verschiedener Schulen der Bhakti. Der Bhagavad Gita steht in der Mitte dieser Tradition, aber auch die alte Saiva Siddhānta- und die Vaishnavita-Tradition gehören im allgemeinen zum Bhakti Marga.

Auch hier spielen Dogma und spekulative Philosophie keine zentrale Rolle, und die Theologie steht im Dienst der Spiritualität. Für diese

Tradition wird die Wahrheit in der Mitte des Lebens geoffenbart, in dem sich immer bewegendem Kampfwagen auf dem Schlachtfeld und nicht in der Stille des Waldes oder der Meditier- und Studierstube.

Es kann zu Mißverständnissen führen, wenn die Gita wie hier als ein zentrales Beispiel der Bhakti-Tradition dargestellt wird, denn der zentrale Inhalt der Gita selbst ist nicht eine Botschaft der Frömmigkeit, sondern Aufruf zu einer besonderen Form der Aktion. Einer der besten Interpreten der Gita, Sri Aurobindo, warnt uns hier dagegen, daß wir die Frömmigkeit für den zentralen Inhalt und selbstloses Handeln für das Wesen der Botschaft der Gita halten. Die Lehre der Gita kann man, so Aurobindo, wie folgt zusammenfassen: «Man muß seine Werke vollbringen als ein Opfer für den Meister aller Erscheinung und allen Opfers, indem man seinen Geist und sein Verstand, sein Herz und seinen Willen in der Erkenntnis seiner selbst, in der Erkenntnis Gottes, in der Erkenntnis der Welt, in vollkommenem Gleichmut, in vollkommener Frömmigkeit, in absoluter Selbsthingabe in ihm ruhen läßt. Die Vereinigung des Willens mit ihm, daß Bewußtsein in seinem Bewußtsein führt zum Handeln und bestimmt es.»<sup>6</sup>

Wenn man diesen Text auf die Vereinigung mit Christus bezieht, dann können wir ihn nicht nur theologisch akzeptieren, sondern dann steht er der christlichen Tradition näher als manche theologischen Äußerungen, die man heute hört. Die Gita vereint auf sehr dynamische Weise das Reflektieren, das Meditieren, die Frömmigkeit und das selbstlose Opfer. Die Erkenntnis und die Frömmigkeit werden nicht verworfen, aber sie werden in den Dienst der Vereinigung mit dem Göttlichen und eines vom Geist inspirierten Handelns gestellt. Wenn man davon absieht, daß Sri Aurobindos Zusammenfassung der Gita kein Wort über die Person und das Werk Christi sagt, stimmt mein Verständnis des Christentums mit dieser Zusammenfassung überein. Ich finde in der Gita ein Verständnis des Lebens, der Welt und der Person des Menschen, das, wenigstens soweit ich es sehe, das entsprechende Verständnis in manchen christlichen Theologien heute bei weitem übertrifft.

Der Weg der Gita ist, so Aurobindo, sehr von dem des klassischen Vedanta unterschieden. Die letzte Wirklichkeit, mit der in der Welt der Gita die Vereinigung gesucht wird, ist nicht ein rein beziehungsloses, unpersönliches, fernes und

strenges Absolutum wie im Vedanta. Dieses Es bzw. dieser Er ist sowohl absolut als eine Beziehungen eingehende Wirklichkeit, ist der transzendente Herr und liebende, anbetungswürdige Meister. Zudem hebt die Vereinigung mit ihm nicht jedes Interesse für die Wirklichkeit um uns herum auf. Wir wohnen im Meister, er wohnt in uns: Das ist die Lehre der Gita, die dem christlichen «Bleibt in mir und ich bleibe in euch» des Evangeliums sehr nahe kommt. Die Vereinigung der Seele mit der höchsten Wirklichkeit vollzieht sich in Übereinstimmung mit dem Wesen des Seins und bedeutet zugleich Erkenntnis und Seligkeit – so wie in der östlichen Christenheit. «Du sollst in mir allein bleiben» (*nivāsishyasi mayyēva*), heißt es in der Gita. Es ist auch selbstverständlich, daß dieser Prozeß der Vereinigung wie in der Christenheit des Ostens zur Vergöttlichung oder *théosis* (*madbhāvam āgatāh*) des Menschen führt: In Natur mit dem Göttlich-Menschlichen (*sādharmyam āgatāh*) vereinigt, wird man selbst göttlich (*brahma-bhūta*).

Ich fühle mich unwohl dabei, daß wir Christen mit unserer halben Kenntnis des Christentums und unseren noch geringeren Kenntnissen der Lehren des Hinduismus so schnell bereit sein können, den Hinduismus als entweder irrelevant oder als eine Form des Götzendienstes abzulehnen. Ich mache mir Sorgen über die Ehrlichkeit der Christen, die solches tun. Denn es handelt sich dabei um eine Art Weigerung, den Hinduismus wirklich kennenzulernen, die nicht mit einer grundsätzlichen Ehrlichkeit in Übereinstimmung gebracht werden kann, sondern eher mit geistiger Unsicherheit und kultureller Arroganz zu tun hat.

Die Bhakti-Tradition ist viel umfassender als die der Gita. Ich glaube aber, daß die Herausforderung, vor die der Hinduismus in seinen besten Formen das Christentum stellt, vielleicht mit Ausnahme der vedischen Tradition vor allem von der Tradition der Gita ausgeht.

### 3. Die Tradition des Advaita

Bei den Christen wird die nichtdualistische oder Advaita-Tradition des Hinduismus meistens falsch verstanden. Manche Christen ziehen hier den eingeschränkten Nichtdualismus (*bīśishtādvaita*) des Ramanuja dem absoluten Nichtdualismus Schankaras vor, weil sie meinen, daß er dem christlichen Theismus näher stehe.

Es handelt sich hier um das, was in christlicher Begrifflichkeit als die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung, in hinduistischer als die zwischen Brahman und *jagad* (Welt) bezeichnet wird. Für Ramanuja ist die Beziehung zwischen der Welt und den Menschen als Teil dieser Welt einerseits und Brahman andererseits wie die Beziehung zwischen Prädikat und Subjekt, zwischen den Eigenschaften und dem Wesen, zwischen Leib und Seele. Brahman erschafft die Welt, indem er sich selbst ausdehnt (*pralaya*), und läßt sie wieder zusammenschrumpfen (*vilaya*), indem er sich in sich zusammenzieht. Durch die Liebe und die Frömmigkeit des *Viśiṣṭadvaita* können die Menschen zu Brahman in Beziehung treten.

Für Schankara dagegen gehören alle persönlichen Beziehungen und der Kult noch zu der Phase des Nichtwissens (*avidya*), auch wenn sie aus diesem Grund nicht verurteilt werden können. Denn der Kult und die Frömmigkeit führen zusammen mit einer gezielt durchgeführten Meditation (*manana*) über alle dualistische Erkenntnis (*aparā-vidya*) hinaus zu einer endgültigen Verwirklichung (*siddhi*) hin, in der jede Trennung zwischen dem Erkannten, dem Erkennenden und der Erkenntnis (*jñēya*, *jñātā* und *jñāna*) überwunden wird.

Für Schankara ist die Welt auch nicht etwas, was für sich existiert, sondern sie ist eine Projektion des Brahman, die vom Menschen in seiner Unkenntnis als etwas von ihm selbst und vom Brahman Verschiedenes wahrgenommen wird. Sie entsteht durch die Kräfte des Sichverbergens (*āvarana śakti*) und die des Sichentfaltens (*vikṣhēpasakti*) Brahman<sup>7</sup> im Zusammenhang mit dem Nichtwissen in Bezug auf Subjekt und Objekt in der Seele des Menschen. Wenn dann der Mensch zu der wahren Erkenntnis des Brahman und seiner selbst gelangt ist, fällt jede Dualität für ihn weg. Er macht dann unmittelbar die Erfahrung, daß sein Selbst (*jīva*), Gott (*Brahman*) und die Welt (*jagad*) keine getrennten Wirklichkeiten, sondern nur unterschiedliche Erscheinungsformen sind, unter denen die eine Wirklichkeit sich bei bestimmten Voraussetzungen manifestiert.

Diese Philosophie des Nichtdualismus (Monismus) geht nicht davon aus, daß dies alles logisch bewiesen werden könne. Die Anhänger Schankaras verweisen bei ihrer Hervorhebung des Monismus darauf, daß sie diesen nicht auf Grund eines argumentativen Denkens, sondern auf eine

absolute Erfahrung gestützt behaupten. Daher können auch keine rationalen Argumente gegen diese Behauptung ins Feld geführt werden.

Haben die Christen recht, wenn sie das alles als Trug und spekulative Phantasie ablehnen? Ich glaube nicht, denn auch die Argumente des klassischen, traditionellen Theismus für eine Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung werfen manche rationale Schwierigkeiten auf. Wenn der Theismus von einem unendlichen Gott ausgeht, kann man dagegen einwenden, daß dann die Schöpfung nichts außer Gott, keine von ihm getrennte Wirklichkeit sein kann, denn für das Unendliche kann es, da es ja keine Grenzen hat, nichts außerhalb geben. Logischerweise müssen die Theisten also die eine oder andere Form des Panentheismus anerkennen, da alles Existierende nur innerhalb eines unendlichen Gottes und nicht außerhalb von ihm gegeben sein kann. Wenn Gott unendlich ist, kann es nicht Gott *und auch noch* eine Schöpfung geben. Denn wie sollte es eine Unendlichkeit *und auch noch* etwas anderes geben können? Die Theisten müssen anerkennen, daß Gott und die Welt nicht zwei sind. Das ist aber im großen und ganzen das, was Schankaras Nichtdualismus sagt, wenn auch die christlichen Theisten nicht so weit gehen würden, die absolute Identität Gottes, der Welt und des menschlichen Selbst behaupten zu wollen.

Der hinduistische Nichtdualismus findet in zwei anderen Quellen eine Bestätigung. Erstens bringt die mystische Tradition des Christentums die Erfahrung zum Ausdruck, daß jede Dualität in der mystischen Erfahrung aufgehoben ist. Genauso wenig wie im Advaita handelt es sich hier bei dieser Meinung um das Ergebnis einer logischen Argumentation, sondern um eine unmittelbare Erfahrung des Mystikers, die sich nicht logisch weitergeben läßt. Die zweite Quelle liegt in der von der heutigen physischen Theorie gewonnenen Einsicht in die Natur der Wirklichkeit, wonach alles im Kosmos in einer totalen Beziehung zu allem steht und es so eine grundsätzliche Nichtdualität des Ganzen gibt. Ein holistisches bzw. holographisches Verständnis des Universums bestätigt eine nichtdualistische Betrachtung der Wirklichkeit.

Auch in neuerer Zeit haben christliche Theologen sich dadurch schuldig gemacht, daß sie das absolute qualitative Anderssein Gottes behaupteten und so die Menschheit und die Welt als völlig von Gott verschieden darstellten. Wenn es

stimmen sollte, daß die Menschheit und die Welt völlig von Gott verschieden bzw. eine völlig außer ihm liegende Wirklichkeit wären, dann hätten wir einen endlichen Gott und ein endliches, von Gott getrenntes Universum, dann gäbe es also einen Urdualismus, der philosophisch kaum haltbar wäre.

Die Herausforderung des Hinduismus dem Christentum gegenüber ist grundsätzlich die

Einladung an dieses Christentum, in einen von Ehrfurcht geprägten Dialog mit dem Hinduismus zu treten. Und auch hier bestätigt sich die Erfahrung, daß ein solcher in Ehrlichkeit und Demut geführter Dialog auch zu einer Vertiefung des christlichen Verständnisses von Gott und von der Wirklichkeit führt.

<sup>1</sup> Auch viele andere Texte ägyptischer oder syrischer Herkunft reden von den Hindus. So redet zum Beispiel der nichtchristliche koptische hermetische Text Asklepius 21–29 (VI, 71) von Hindus sowie von Skythen wie «Barbaren».

<sup>2</sup> Röm 1,19; Apg 14,15–17; 17,22–31.

<sup>3</sup> Joh 1,4; 9.

<sup>4</sup> Raimundo Panikkar, *The Vedic Experience* (London 1977).

<sup>5</sup> I 164.

<sup>6</sup> Sri Aurobindo, *Essays on the Gita* (Pondicherry 1972) 34.

<sup>7</sup> Der für Schankaras Denken zentrale Begriff des *māya* wird oft falsch interpretiert als «Illusion» bzw. «Irrtum». *Māya* hat aber nicht diese Bedeutung. Schankara unterscheidet klar zwischen der absoluten Ebene der Wahrheit (*paramārthika satta*) und der praktischen bzw. operationalen Ebene (*vyāvahārika satta*). *Māya* ist in diesem Kontext die sich auf der allgemeinen Ebene des gemeinen Menschenverstandes zeigende Dualität. Wenn man sich auf einer höheren Ebene der absoluten Wahrheit der wahren Identität von *Brahman*, *atman* (Seele) und *jagad* (Welt) bewußt wird, dann

werden alle Vielheit und jeder Unterschied als Projektion und nicht als letzte Wirklichkeit verstanden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

### PAULOS MAR GREGORIOS (VERGHESE)

1922 geboren. Studien in Goshen, Princeton (Magister der Theologie), Yale (Magister der Theologie), Serampore (Doktor der Theologie). Ehrendoktorate (Budapest, Leningrad, Prag). Nach langjähriger Tätigkeit im Stab des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf Metropolit der Syrisch-Orthodoxen Kirche des Ostens für Delhi und den Norden. Mitglied des Präsidiums des Ökumenischen Rates der Kirchen. Vorsteher des Orthodoxen Theologischen Seminars in Kottayam, Indien. Vizepräsident des Kerala Philosophers' Congress. Neuere Veröffentlichungen: *Science for Sane Societies* (Madras 1980); *Cosmic Man* (Delhi 1980); *The Indian Orthodox Church. An Overview* (Delhi 1982). Anschrift: The Delhi Orthodox Centre, 2, Institutional Area, Tughlaqabad, New Delhi – 110062, Indien.