

Samuel Rayan

Hinduistische Vorstellungen von Christus im 19. Jahrhundert

Die hinduistischen Vorstellungen von und Reaktionen auf Jesus Christus waren im Indien des 19. Jahrhunderts so vielfältig wie die jüdischen im Palästina des 1. Jahrhunderts. Sie reichten von Feindseligkeit und Ablehnung über eine abgestufte Skala von Bewunderung, Anerkennung und Freundschaft, ohne sich der Person Jesu und seiner Botschaft verpflichtet zu fühlen, bis hin zu totaler Hingabe an ihn in einer Jüngergemeinde. Man versteht die hinduistischen Christusbilder dann am besten, wenn man sie im Kontext der Renaissance des Hinduismus und auf dem Hintergrund seines Widerstands gegen neue Herausforderungen und Zwänge betrachtet. Die den Widerstand und die Renaissance des Hinduismus auslösenden und prägenden Faktoren beeinflussten auch die hinduistischen Vorstellungen von Christus. Die Reformbewegungen stützten sich auf die alte Religion — die vielgesichtige hinduistische religiöse Tradition mit ihrer unaufhörlichen Suche nach dem Absoluten, ihren vielen Wegen zur Befreiung, ihrer generellen Offenheit gegenüber anderen religiösen Traditionen und ihrem neu erwachten Bewußtsein für unheilvolle religiöse Überzeugungen und Bräuche, deren verderblichen Einflüssen sie im Laufe ihrer langen Geschichte ausgesetzt war. Die Erneuerungsbewegungen formierten sich aufgrund des Wirkens christlicher Missionare; des Einflusses der westlichen Kolonialmächte, die von sich behaupteten, «christlich» zu sein; der Einführung des westlichen Erziehungs- und Bildungssystems; der Arbeit von Orientalisten, die die unermesslichen religiösen und kulturellen Reichtümer des antiken

Indien ans Licht brachten und einem kleinen Kreis von Gebildeten zugänglich machten; und des Aufkommens eines auf Indiens Geschichte und kulturelles Erbe stolzen, selbstbewußten Nationalismus.

Typische Vorstellungen

Es lassen sich sieben verschiedene Vorstellungen von Christus (sowie die entsprechenden Reaktionen auf ihn) unterscheiden:

1) Von einigen wurde das Christentum als Religion der Fremden und Eroberer angesehen. Christus betrachteten sie als Eindringling, als eine Art von religiösem Julius Cäsar. Beide, Christus und das Christentum, stellten ihrer Meinung nach eine Bedrohung des überkommenen Glaubens und des sozialen Gefüges der Nation dar. Dieser Bedrohung suchte man dadurch zu begegnen, daß man sich dem alten Glauben in all seinen Erscheinungsformen, Bräuchen und Grundtexten erneut zuwandte.

2.) Eine andere Gruppe begrüßte den Christus der Bergpredigt, den ethischen Christus, während sie den Christus der «metaphysischen Dogmen» und «mystischen Verdunkelungen» ablehnte.

3) Wieder andere erkannten in Jesus einen Asiaten und fühlten sich ihm nahe. Er unterschied sich von dem europäischen, das indische Volk seiner nationalen Identität beraubenden Christus der Missionare und deren sich gegenseitig bekriegenden Konfessionen.

4) Für die meisten Hindus war die Vorstellung von Christus als *der* Inkarnation Gottes unannehmbar, wohingegen Christus als *eine* göttliche Inkarnation — besonders von den Anhängern Vischnus — begrüßt wurde. Doch war jede Art von Inkarnation unvereinbar mit den vom Islam und vom westlichen Rationalismus propagierten theistischen (deistischen) Anschauungen.

5) Eine weitere Gruppe verehrte Christus als Erlöser, als Sohn Gottes und Gottmenschen. Ihr Christusbild unterschied sich indes von der traditionellen Christusdeutung der christlichen Orthodoxie. Dieser Christus bildete den Mittelpunkt einer «Neuen Religion», einer universalen Kirche, die alle Religionen der Welt miteinander in Einklang bringt.

6) Einige fanden allerdings auch, nachdem sie eine Zeitlang eine oder mehrere der oben ge-

nannten Positionen vertreten hatten, zum orthodox-kirchlichen Glauben an Christus als dem fleischgewordenen Wort Gottes, das gekommen ist, die Welt zu erlösen.

7) Schließlich gab es eine Gruppe, die in Christus den Befreier von gesellschaftlicher und religiöser Unterdrückung sah, obgleich sie in den christlichen Kirchen selbst Unterdrückung erfahren hatten.

Lassen sie uns nun diese verschiedenen Positionen dadurch veranschaulichen, daß wir uns kurz mit einigen Personen und Bewegungen befassen, die für die eine oder andere der oben angedeuteten Richtungen repräsentativ sind.

Liebe mit einigen Vorbehalten

A. Christus, der Sittenlehrer: Rammohan Roy (1772-1833)

Rammohan Roy veröffentlichte 1820 das Buch: «The Precepts of Jesus, the Guide to Peace and Happiness», das Auszüge aus den vier Evangelien enthielt, die Jesu Lehre über das rechte, gottgefällige Leben zum Gegenstand haben. Für Rammohan, der eine brahmanische Gesellschaft, den Bramah-Samaj, gründete, hieß «religiös sein» ein sittliches Leben zu führen. Das ansatzhaft von allen Religionen gelehrt Sittengesetz wird Rammohan Roy zufolge seinen Anhängern hauptsächlich vom Christentum eingeschärft. Die Lehre Christi ist seiner Meinung nach vortrefflich dazu geeignet, Menschen geistig zu erbauen und sittlich zu führen. Er trennte Jesu Lehre von den historischen Geschehnissen seines Lebens, von seinem Tod und von seiner Auferstehung. Diese könnten von den Gegnern des Christentums bestritten werden; ihre spirituelle oder theologische Bedeutung sei gering einzuschätzen. Jesus war Rammohan zufolge Theist; seine Jünger hätten ihn mißverstanden. Das ganze Gebäude der Christologie beruhe auf einem Irrtum.

Rammohan Roy entwickelte seine Sicht von Christus in Auseinandersetzung mit einem Missionar aus Serampore namens Marshman: Jesus war der Messias, unter den Sendboten Gottes nahm er den höchsten Rang ein. Er war Gottes Sohn und Diener, aber nicht Gott, der Beherrscher des Universums. Christus empfängt alles von Gott, ist von ihm abhängig und ihm untertan. Jesus ist der Erstgeborene von allem Geschaffenen, am Anfang hervorgebracht. Er prä-

existierte im Ratschluß Gottes zum Heil der Schöpfung. Die Einheit von Jesus und Gott ist eine Einheit des Willens und der Intention. Rammohan Roy lehnte den Glauben an die Inkarnation, den er für götzdienerisch und polytheistisch hielt, ab. Ebenso wies er die christliche Sicht des Todes Jesu als Sühnopfer für die Sünde zurück. Die dem Sühnegedanken zugrundeliegende Vorstellung von Gerechtigkeit hielt er für unangemessen. Jesus habe deutlich gemacht, daß dem, der bereut, vergeben wird und daß Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gott wohlgefälliger sind als Opfer.

Rammohans Sicht Christi unterscheidet sich deutlich von dem Christusbild des christlichen Glaubensbekenntnisses. Dennoch lassen ihn die Hochschätzung, die er für Christus empfand, die Bewunderung, die er Christi unvergleichlicher Größe zollte, die Anerkennung der zentralen Rolle Jesu in Gottes Heilsplan sowie sein Gespür für die enge Verbindung von Erlösung und Sittlichkeit dem Mysterium Jesu Christi nahekommen. Und vielleicht wäre er vollständig in es eingedrungen, wäre seine Suche nicht dadurch in eine andere Richtung gelenkt worden, daß er in eine fruchtlose westliche Kontroverse verwickelt wurde.

B. Christus — Gottmenschentum: Keshab Candra Sen (1838-1884)

Seit 1857 war Keshab mit dem Brahma-Samaj und dessen wechselhafter Geschichte eng verbunden. Wie Rammohan bewunderte er Jesu sittliche Größe. Doch ging er über diesen hinaus, indem er die Person Christi auch mit Blick auf das Ostergeheimnis und seine trinitarischen Beziehungen akzeptierte. Keshabs Ansichten über Christus kommen in seinen Vorlesungen, die er zwischen 1866 und 1883 hielt, zum Ausdruck. Vier von diesen Vorlesungen sind für uns besonders wichtig und erhellend: (I) Jesus Christus: Europa und Asien, 1866; (II) Christus und das Christentum, 1870; (III) Indien fragt: Wer ist Christus?, 1879; und (IV) Das wunderbare Geheimnis der Trinität, 1882. Nachdem er Jesus zunächst als einen großen Menschen und Reformator betrachtet hatte, erkannte Keshab später seine gottmenschliche Natur an und anerkannte ihn zuletzt als die zweite Person der Dreifaltigkeit, den ewigen Logos und fleischgewordenen Sohn.

Im Jahre 1866 faßte Keshab die Geschichte der Ausbreitung und Einflußnahme des Christentums in einer Schrift zusammen. Diese schloß mit der Feststellung der «außerordentlichen Bedeutung und des übernatürlichen Heroismus» Jesu. Keshab betonte Christi asiatische Herkunft und Wesensart und betrachtete das Kreuz als ein großartiges Symbol der Selbstaufopferung. Die Auferstehung verkürzte er auf eine Erfahrung, die die Jünger machten, als das heldenhafte Selbstopfer des gemarterten Stephanus ihren sinkenden Mut wieder stärkte. Jesus wollte Gottes- und Menschenliebe. «Christus ist für mich der, der gesagt hat: «Dein Wille geschehe», und «wenn ich von Christus spreche, so meine ich damit einfach die Haltung einer absoluten Loyalität gegenüber Gott». 1879 wandte sich Keshab noch einmal dem Thema der asiatischen Herkunft und Wesensart Jesu zu: Christus ist Orientale. Im Mittelpunkt seines Interesses stand jedoch die Gottheit Christi, Christi gottmenschliche Natur. Christus entäußerte sich selbst, und als sein Selbst dahinschwand, strömte der Himmel in seine Seele, füllte die Gottheit die Leere aus. Alles in ihm war göttlich. So stehen wir also «vor Christus als einem durchsichtigen, kristallklaren Reservoir, in dem das Wasser des göttlichen Lebens ist». Auf diese Weise hat man sich das Sohnsein Christi vorzustellen; er besitzt eine gottmenschliche Natur. Er existierte in Gott, ehe er geschaffen wurde.

Keshab behauptete, daß die Lehre vom Gottmenschentum im wesentlichen eine hinduistische Doktrin sei. Durch die Lehre von der völligen Versenkung in die Gottheit werde Indien zu Christus kommen. Christus wiederum werde das hinduistische Glaubenssystem vollenden, einschließlich seines irrumsbeladenen Pantheismus. Denn «in Christus offenbart sich wahrer Pantheismus», «die Vereinigung des gehorsamen und ergebenen Sohnes mit dem Vater». Christus begegnet uns als Asiat seiner Herkunft nach, als Hindu seinem Glauben nach, als Verwandter und Bruder, wahrer Yogi, voll süßer Liebe; allzeit wohnt er im Geiste Gottes: «Mein Christus, mein süßer Christus, funkelndstes Juwel meines Herzens, Zierde meiner Seele — zwanzig Jahre lang habe ich ihn in diesem meinem nichtswürdigen Herzen verehrt.»

Im Jahre 1882 wandte sich Keshab der Betrachtung Christi im Lichte des Mysteriums der

Dreifaltigkeit zu. Der unbeschreibliche Jehova-Brahma steigt in seinem Sohn, einer Emanation seines Selbst, herab, berührt und durchdringt das Universum und die Menschheit und zieht in der Kraft des Heiligen Geistes die erneuerte Welt zu sich herauf. Die Trinitätslehre der christlichen Theologie gleicht Keshab zufolge auffallend der Sac-cid-ananda-Lehre (sac = Sein, cid = erkennendes Bewußtsein, ananda = Wonne) des Hinduismus. Es gibt nur eine Substanz, eine Person, aber drei Zustände, drei Wirkweisen und Manifestationen, die sich in synthetischer Einheit vermischen.

Christus ist nicht Menschgott, sondern Gottmensch. Die Gottheit ist der Menschheit, die unversehrt bleibt, eingepägt. Keshab überdenkt noch einmal die Auferstehung und versteht sie nun als etwas, was Jesus widerfuhr. Sie besagt, daß Jesus mit seiner vollen Menschheit zum Vater zurückkehrte. Christus ist nicht der Vater, sondern «besitzt eine ganz gewöhnliche menschliche Natur, in der die Gottheit wohnt». «Er war Gottes eingeborener Sohn, ein Geschöpf», dem Vater gleich ewig(!). Er war, er ist fleischgewordene Sohnschaft, und seine Aufgabe ist es, Sohnsein zu lehren. Keshab erkennt auch das Sühnopfer Christi an: «In Christi Tod erfüllte sich, mehr noch als in seinem Leben, der Heilsplan der göttlichen Vorsehung.» Das Kreuz «überschüttete die Welt mit Glaube, Hoffnung und Liebe»¹.

Keshab verband und versöhnte in sich hinduistische und christliche Traditionen, und schuf so etwas Neues. Dies dürfte ihn auch davon abgehalten haben, sich ausschließlich mit einer der beiden Traditionen zu identifizieren. Er trug mehr zur Verbreitung des Geistes Christi in Indien bei als die meisten Missionare². Keshabs kostbarste religiöse Erfahrungen leiteten sich von Christus her³.

*C. Christus — Süßer, orientalischer,
faszinierender Prophet: Patrap Chander
Mazoomdar (1840-1905)*

Mazoomdars Sicht Christi unterscheidet sich kaum von der Keshabs, seines Freundes und Kollegen in der «Neuen Religion», einer kirchenähnlichen Gemeinschaft, die alle Religionen der Erde miteinander in Einklang zu bringen suchte. Mazoomdar reflektiert über seine Erfahrungen mit Christus in seinem Werk «The

Oriental Christ», das dreizehn Meditationen über die Schönheit, Heiligkeit und Macht des süßen Propheten aus Nazaret enthält. Er stellte Betrachtungen darüber an, wie Jesus badet, fastet, betet, stirbt und regiert. In dunklen und finsternen Zeiten und auf seinen spirituellen Wanderungen hatte er Jesus gesucht. Voll Freude entdeckte er dessen reine, einfache und starke Menschheit. Je mehr er sich seiner eigenen Sündhaftigkeit und Unstetigkeit bewußt wurde, um so mehr fühlte er sich auf geheimnisvolle Weise zu Christus hingezogen, von dessen Leben und Tod für ihn eine «wunderbare Süße und Faszination» ausging. Allen Entmutigungen und allem Spott zum Trotz «blieb ich dabei, Christus zärtliche Achtung entgegenzubringen, die, ohne daß ich es gewollt hatte, in meinem Herzen aufkeimte».

Mazoomdar ging es vor allem darum, Christus zu «orientalisieren». Jesus, wie er sich im Gewande westlicher Ideale und Theologien darstellt, hat es seiner Meinung nach versäumt, mit den für Hindus so typischen «spirituellen Instinkten» in Verbindung zu kommen. In dem oben genannten Buch zeichnete er zwei gegensätzliche Christusfiguren: «Wenn wir vom östlichen Christus sprechen, so sprechen wir von der Inkarnation grenzenloser Liebe und Gnade; wenn wir vom westlichen Christus sprechen, sprechen wir von der Inkarnation der Theologie, des Formalismus, dem Inbegriff ethischer und physischer Kraft. Lasset uns Christus so darstellen, daß alle ihn erkennen und annehmen können.»⁴

Jesus ist Mazoomdar zufolge einzigartig. In ihm gelangen alle partiellen, örtlich begrenzten Inkarnationen zur Vollendung. In seiner Person hat sich die wahre, universale Beziehung zwischen Gott und uns verkörpert. Gott hat sich in Christus endgültig mitgeteilt. Natur, Geschichte, Inkarnationen, Jesus Christus — sie alle sind Stufen innerhalb der fortschreitenden Entfaltung des göttlichen Geistes. Christus ist die vollendete, in ihrer Art einzige und endgültig letzte Manifestation des Geistes. So reinigte sich, als Christus sich reinigte, die ganze Menschheit in ihm. Täglich reinigen wir uns in seiner Taufe. Bedurfte es aber zur Reinigung und Erneuerung unseres innersten Personenkerns nicht noch einer anderen Taufe — der Feuer-, Geist- und Bluttaufes, der Reinigung durch Leiden? Es ist genau dies, was Jesus für

uns getan hat, indem er sein blühendes, junges, unschuldiges Leben geopfert hat⁵.

Vorbehaltlose Liebe

Die drei Männer, die wir bis jetzt kennengelernt haben, bezogen eine religiöse Position im Schnittpunkt von Hinduismus, Christentum, liberaler Theologie und Rationalismus. Sie bekannten sich mit Vorsicht und unter Vorbehalten zu Christus. Andere aus demselben Kreis elitärer Reformer gingen so weit, einer christlichen Kirche beizutreten, da sie davon überzeugt waren, daß Christus nicht außerhalb seiner Gemeinde erkannt werden könne. Ihr Christusbild entsprach weitgehend dem ihrer Kirche.

A. Christus — Cit (absolutes Bewußtsein) und Opfer: Brahmobandhav Upadhyaya (1861-1907)

Durch den Einfluß seines Onkels Kalicharan Banerjee, eines Christen und Nationalisten, fühlte sich Bhavanicharan von Kindheit an zu Jesus hingezogen. Im Brahma-Samaj und dessen Nachfolgesellschaften gelang es ihm, durch das Vorbild der Christusfrömmigkeit Keshabs und Mazoomdars über seine Zuneigung zu Christus Klarheit zu gewinnen. Nachdem er in Sind eine Stellung als Lehrer angetreten hatte, begann Bhavanicharan, sich mit theologischen Fragen nach dem Status Christi zu befassen, und bekannte sich 1890 schließlich öffentlich zu seinem Glauben an Jesus als vollkommenem Gott und vollkommenem Menschen. Im Jahr darauf ließ er sich taufen und trat kurz danach zum Katholizismus über. Seit 1894 führte er das Leben eines katholischen Asketen und nahm den Namen Brahmobandhav an. Christus ist für ihn die Mitte von allem; als universaler Lehrer, Offenbarer des Geheimnisses des göttlichen Seelenlebens und Sohn Gottes, der die Fesseln des Karma abzustreifen vermag, fordert er Aufmerksamkeit und Gehorsam.

Brahmobandhavs besonderes Interesse galt der Anpassung des christlichen Glaubens und der Kirche an die indische Religion und Kultur. In bestimmten vedischen Texten entdeckte er Hinweise auf Jesus. Das «Innenleben» Gottes ist seiner Ansicht nach in den heiligen Schriften Indiens bereits schemenhaft erfaßt worden⁶. Nach 1897 kehrte Brahmobandhav sich von dem Theismus der Veden ab und wandte sich

dem Advaita-Vedanta zu, dem seiner Meinung nach besten theoretischen Gerüst für katholische Theologie, obgleich er sich in Fragen der Inkarnation und Gnade auf den Vishnuismus berief.

B. Christus — das inspirierende Kreuz: Narayan Vamana Tilak (1862-1919)

Obgleich Brahmobandhav und Tilak einander nicht kannten — der eine lebte in Sind und Bengalen, der andere in Maharashtra —, stimmten sie in ihren Anschauungen weitgehend überein. Nachdem Tilak mit achtzehn Jahren geheiratet hatte, übte er in den folgenden zehn Jahren zahlreiche Berufe aus, die ihn an verschiedene Orte führten. Während einer Bahnfahrt unterhielt sich einmal ein Mann mit ihm über Dichtung und Christentum, betete mit ihm und gab ihm eine Abschrift des Neuen Testaments. Tilak war von der Bergpredigt tief berührt. Schließlich kam er zu dem Schluß, daß Christus der Lehrer sei, den Indien brauche. Tilak fühlte sich zu Christus, dem vollkommenen Menschen, der sich mit dem Vater identifizierte und fest an sich selbst als das Licht und Leben der Welt glaubte, hingezogen. Christus faßte in einem einzigen Gebot die Forderung der Gottes- und Menschenliebe zusammen und rüttelte durch seine Selbsthingabe alle Menschen auf. Nachdem Tilak 1895 die Taufe empfangen hatte, unterrichtete er Religion und Poetik, verfaßte patriotische und religiöse Gedichte und bemühte sich darum, die Kirche wahrhaft der indischen Kultur anzupassen. Es wird von Tilak berichtet, daß ihm Christus in einer Vision erschienen sei. Dieses Erlebnis trieb ihn zu noch größerer Entsagung und veranlaßte ihn, mehrere Jahre seines Lebens in einem Ashram zu verbringen.

C. Christus — Befreier: Die Parias und Dalits

Die Parias, eine breite Masse unterdrückter Menschen — zu ihnen zählt ein Sechstel der indischen Bevölkerung —, sind von Hindus auf die unterste gesellschaftliche Stufe verbannt, in Unwissenheit gehalten und erniedrigt worden. Alle Hoffnung auf eine absehbare Besserung dieser Situation mußte angesichts der Lehre vom Karma und der Wiedergeburt dahinschwinden. So sahen viele Parias in der christlichen Missionspraxis einen Ausweg aus ihrem Elend. Der

Christus der Missionare erschien ihnen als Befreier. 1910 hielten die Mahars von Maharashtra in Pune eine Konferenz ab und richteten an den Außenminister eine Eingabe, in der sie ihre bedrückende Situation beschrieben. Sie appellierten an die britische Rechtsprechung, das Unrecht zu beseitigen, auch wenn sie selber an dem Glauben ihrer Väter festhielten. An einer Stelle der Bittschrift hieß es, daß «durch die sanfte Berührung der christlichen Religion der Mahar ein für allemal gesellschaftlich und physisch aufgewertet» werde. Die Bittschrift ist ein Zeugnis maharistischer Erfahrungen der Befreiung durch Christus — eine bedeutsame Sichtweise Christi von Outcasts. Obgleich das Dokument aus dem Jahre 1910 stammt, reichen die Ereignisse, auf die es Bezug nimmt, in das neunzehnte Jahrhundert zurück.

Verteidigung des Hinduismus

A. Kontroversen

Die hinduistischen Pandite stehen in einer langen Tradition von Kontroversen, religiösen Rechtfertigungen und Auseinandersetzungen mit dem religiösen Pluralismus. Die Kontroversen zwischen Hindus und Christen im neunzehnten Jahrhundert wurden durch die aggressive Evangelisierung ausgelöst. Hindus übten nun ihrerseits Kritik am Christentum und verteidigten — nuanciert und klug oder dogmatisch und pauschal — den Hinduismus.

So führte man in den dreißiger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts in der Gegend um Bombay in zahlreichen Debatten und Traktaten eine Kampagne gegen John Wilson, einen schottischen Presbyterianer und Indologen, der die Puranas⁷ mit Kritik und Spott überschüttet hatte. In den Jahren 1830 und 1831 diskutierte man etwa öffentlich Fragen wie die, welchen Gottes Sohn Jesus gewesen sei, wie Gott sterben konnte, ob Jesus uns nicht auch auf andere Weise hätte erlösen können, und wie Brot und Wein heilswirksam sein könnten. Ein gewisser Professor Narayana Rao schaltete sich in den Streit mit Wilson ein und brachte eine in Sanskrit geschriebene Schrift in Umlauf, deren Titel sich in etwa mit «Einer, der auf die Religion seines Landes stolz ist» übersetzen läßt. Diese Schrift, die sich an eine allzu wörtliche Bibelauslegung hielt, verhöhnte einen Schöpfer, der ruhen mußte, die Gestalt eines Menschen besaß

etc. Wenn der christliche Glaube auf Wahrheit beruhte und notwendig wäre, müßte er von Anfang an existiert haben und wäre in Indien schon vor langer Zeit verkündet worden⁸.

Zu der wohl bemerkenswertesten Auseinandersetzung zwischen Hinduismus und Christentum kam es durch das 1839 von dem schottischen Staatsbeamten und Orientalisten John Muir veröffentlichte Werk «Matapariksa» («Eine Untersuchung der Religion»), einer trotz scharfer Kritik anspruchsvollen christlichen Abhandlung in Sanskrit. Auf dieses Buch hin erschienen drei wichtige Gegenschriften: zunächst eine 1839 von Somanatha, der in Zentralindien lebte, dann eine weitere im Jahre 1840 von Harachandra, einem Pandit aus Kalkutta, sowie die dritte 1844/45 von Nilakantha Goreh, einem bararesischen Pandit. Somanathas Antwort war voll beißender Ironie, Harachandra stritt lautstark alle gegen den Hinduismus erhobenen Vorwürfe ab, und Goreh schließlich unterzog in seiner systematisch aufgebauten Schrift Muirs Werk einer harten Kritik. Sie beurteilten das Christentum einheitlich negativ, da das christliche Verständnis von Gott, Welt und Menschheit von dem vedischen, dem sie normative Bedeutung beimaßen, abweiche. Eigenartigerweise erwähnten diese hinduistischen Apologien Jesus Christus so gut wie nicht. Das könnte seinen Grund darin haben, daß Christus in Muirs Buch, das den Akzent auf Christi Heilstat legte, keine zentrale Rolle spielte. Doch auch wenn diese Apologeten wenig zu Christus anzumerken hatten: Zum nichtmenschlichen Leben wußten sie sehr viel zu sagen. Die Gleichgültigkeit des Christentums gegenüber diesen Daseinsformen war für sie ein sprechender Beweis für die Unvernünftigkeit des christlichen Glaubens⁹.

B. Der Arya-Samaj: Zurück zu den Veden

Der Samaj wurde 1875 in Bombay von Mulsankar (1824–1883), einem aus Kathiawar stammenden Wanderasketen, dessen Asketenname Dayananda Sarasvati lautet, begründet. 1874 vollendete er sein Hauptwerk «Satyarthaprakasa» («Licht der Wahrheit»). Das Buch und die von ihm gegründete Organisation verfolgten das Ziel, Hindus zur Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Religion, wie sie im Veda grundgelegt ist, zu bewegen; Widerstand gegenüber den nicht-

einheimischen Religionen wie Islam und Christentum zu erzeugen; das Schlachten von Kühen zu verhindern und die brahmanische Religion von Polytheismus, Bilderkult, Tieropfer und Inkarnationsglauben etc. zu säubern. Im Zentrum von Dayanandas Lehre stand das Dogma von der Unfehlbarkeit des Veda. Auf dieses gründete sich der Glaube an das Karma, die Wiedergeburt, die Heiligkeit der Kuh und die Bedeutung sakramentaler Riten. Er gab zu, daß der Brahma-Samaj eine kleine Anzahl von Hindus davor bewahrt hatte, den christlichen Glauben anzunehmen. Aber er beschuldigte seine Anhänger, die Christen in einigem zu imitieren und die Vergebung der Sünden gelten zu lassen¹⁰.

C. Ramakrishna Paramahansa (1836–1886): Viele Wege zu demselben Gott

Ramakrishnas Leben führt die ganze Breite des Hinduismus vor Augen. Die vielen Religionen sind für ihn Zweige eines Baumes und Wege zu demselben Gott. Die Richtigkeit dieser Anschauung suchte Ramakrishna dadurch zu beweisen, daß er sich den geistlichen Übungen des Yoga, der Tantras, der Bhakti-Frömmigkeit, des Advaita-Weges, des Islam und Christentums unterzog. Mit Christus machte ihn ein Nichtchrist, Sambucharan Mallik (Jadu Nath Mallik), bekannt. Dieser hatte die heiligen Schriften verschiedener Religionen studiert und Jesus zu seiner persönlichen Gottheit erwählt. Als sich Ramakrishna einmal in Malliks Gartenhaus aufhielt, bemerkte er ein Bild der Muttergottes mit dem Jesuskind. Während er es betrachtete, belebten sich die abgebildeten Figuren. Sie strahlten ein Licht aus, das ihn durchflutete und all seine hinduistischen Vorstellungen beiseite schob. Sein Herz war erfüllt von tiefer Achtung für Christus, und er geriet in eine vorher nicht gekannte Verzückerung.

Vier Tage später sah Ramakrishna eine schöne, ruhige Gestalt auf sich zukommen. Eine Stimme in seinem Herzen versicherte ihm, daß dies Christus sei, der vorbildliche Yogi, der die Liebe vollkommen zur Anschauung bringt und für die Menschheit gelitten hat. «Unter dem Eindruck dieser Vision blieb Sri Ramakrishna für den Rest seines Lebens Christus in tiefer Liebe verbunden.»¹¹ Christus war für ihn eine — aber nicht die einzige — Inkarnation Gottes. Neben Christus gab es für Ramakrishna

andere Inkarnationen, wie zum Beispiel Buddha und Krishna. Das Christentum betrachtete er mithin als einen(!) Weg, der zur Gotteserkenntnis führt. Diese Ansicht war indes ein integraler Bestandteil seiner eigenen Tradition, die so durch Ramakrishnas religiöse Erfahrungen verteidigt und gefestigt wurde.

D. Vivekananda (1863-1902)

Narendra Nath Datta, dessen Ordensname Swami Vivekananda lautet, war Ramakrishnas gelehrter Schüler. Wie sein Meister hegte er eine tiefe Zuneigung zu Christus. In Vivekanandas Biographie (1949) ist nachzulesen, daß unter seiner geistlichen Führung nach Ramakrishnas Tod etwa zwölf Mönche an Heiligabend das Ordensgelübde ablegten, nachdem sie den Namen Christi angerufen und seinen Segen erbeten hatten. Die Mönche versammelten sich zur Meditation vor einem Feuer. Naren begann, von Jesus zu erzählen. Durch seine große Redegabe fanden sie Zugang zur Welt Jesu und Paulus'. Naren rief sie dazu auf, Gott zu erkennen und sich selbst zu verleugnen, «wie es der Herr Jesus getan hat»¹².

Schwester Nivedita¹³ bezeugt, daß Vivekananda sich als «Diener der Diener Jesu» betrachtete. «Hätte er zu Lebzeiten Jesu in Palästina gelebt, er hätte Christi Füße nicht mit seinen Tränen, sondern mit seinem Blut gewaschen.»¹⁴ Eines von den zwei Büchern, die Vivekananda während seiner Zeit als Wandermönch stets mit sich trug, war die «Nachfolge Christi». Dennoch verteidigte er den Hinduismus gegenüber den christlichen Missionaren. Mit ihm kam es erstmals zur missionarischen Verbreitung des Hinduismus. Vivekananda war «ein wackerer Streiter für die verachtete Religion»¹⁵. Indien brauchte seiner Meinung nach keine neue importierte Religion, sondern moralischen Auftrieb, die geistige Erbauung der breiten Masse des Volkes, die Kraft, sich zu organisieren, und die innere Festigkeit, die man durch das Studium des Vedanta gewinnt¹⁶.

Schlußbemerkungen

Es gab im 19. Jahrhundert in Indien viele unterschiedliche Vorstellungen von Christus und viele unterschiedliche Reaktionen auf ihn. Sie wurden zum Teil von dem Bild bestimmt, das

die Vertreter des Christentums von Christus vermittelten. Das Bild, das man sich von Christus machte, war häufig verschwommen und verzerrt, da man ihn mit der ausländischen Eroberungspolitik und Kolonialherrschaft in Verbindung brachte, die von Menschen ausgeübt wurde, die von sich behaupteten, Anhänger Christi zu sein. Ferner wurde es durch die aggressive Evangelisierung entstellt. Man betrachtete Christus und das Christentum als Mächte, die sich auf die Ausübung von Unterdrückung, Habgier und die Verletzung der Würde von (anderen) Menschen verstehen. Sie verpflichteten ihre Anhänger nicht dazu, gerecht und sanftmütig zu sein, gegen ihre Übertretungen erhoben sie keinen Protest. Wenn der Christus der Evangelien Indien im Kontext der Erfahrung von Freiheit und Gleichheit vermittelt worden wäre und wenn die Bedeutung des Kreuzes und der Liebe auf eine andere, respektvollere und positivere Weise aufgezeigt worden wäre, wäre dann die Reaktion auf ihn nicht breiter, tiefer und erfreulicher gewesen?

Das soll nicht heißen, daß, wenn die christlichen Missionare bessere Methoden angewandt hätten, Indiens Religionen sofort dem Christentum gewichen und untergegangen wären. Was wir mit unserer Frage vielmehr andeuten wollen, ist, daß ein ausführlicherer und tiefergehender Dialog hätte stattfinden können, der zu einer ernsthaften theologischen Untersuchung der in Indien immer wieder vertretenen Ansicht geführt hätte, daß Gott immer schon für das Heil aller Menschen gesorgt hat. In Indien hat man wiederholt versucht, eine auf alle Menschen zugeschnittene Religion zu entwickeln, indem man die besten Erfahrungen in allen religiösen Traditionen miteinander in Einklang zu bringen suchte. Auch dieser Versuch hätte einer theologischen Untersuchung unterzogen werden können. Es wäre so das Antlitz des Einen sichtbar geworden, den Keshab den «größeren Christus» nannte, des einen Wortes, das die ganze Schöpfung, die Geschichte der Liebe und Vergebung, alles Ringen um Gerechtigkeit und das heiligende und kraftspendende Wirken des Geistes von dem einen Ende der Zeit und des Raumes zum anderen vermittelt. Ein solcher Dialog hätte uns den geistigen Horizont abgesteckt, innerhalb dessen das Faktum der religiösen Pluralität unverzerrt gesehen werden kann. Er hätte uns gelehrt, die verschiedenen Symbol-

systeme nicht nur als viele Wege, die zu Gott führen, anzusehen, sondern als die vielen Wege Gottes, uns in unserer konkreten historischen Situation zu begegnen. Er hätte sie uns als vielfältige Zeichen seiner Gegenwart, als historische Urkunden seiner Stimme und seines undeutlich — wie in einem Spiegel — wahrgenommenen Antlitzes erkennen lassen.

Ein Überblick über die hinduistischen Vorstellungen von Christus (und Reaktionen auf ihn) im 19. Jahrhundert lädt zu einer tiefergehenden und ausführlicheren Betrachtung Christi,

der immer schon in diesem Land gewesen ist und allen Missionaren vorangeht, ein. Gefordert ist eine noch größere Sensibilität gegenüber der Weise, wie er uns begegnet.

Die Geschichte von der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24) ist die Geschichte der Menschheit. Lasset uns zusammenkommen, das Brot brechen, aufeinander zugehen und uns in Gastfreundschaft begegnen — verborgene Lichter und Feuer und der verborgene Herr werden uns so erscheinen.

¹ Vgl. David C. Scott, Keshub Sunder Sen. A Selection. (Madras 1979) 219-247.

² Scott, aaO. 40.

³ Vgl. J. N. Farquhar, Modern Religious Movements in India (London 1924) 66f.

⁴ Vgl. P. C. Mazoomdar, The Oriental Christ (Boston 1883) 42-46, 17-18.

⁵ Mazoomdar, aaO. 50-52.

⁶ Vgl. J. Lipner/G. Gispert-Sauch, The Writings of Brahmabandhav Upadhyay (Bangalore) XIVf.

⁷ Eine Gruppe altindischer Literaturwerke, die in erzählender Form religiöse Sagen enthalten (Anm. der Übers.).

⁸ Vgl. Richard F. Young, Resistant Hinduism. Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth Century India (Wien 1981) 30-31.

⁹ Vgl. Young, aaO. 137.

¹⁰ D.S. Sarma, Studies in the Renaissance of Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries (Benares 1944) 164.

¹¹ Claude A. Stark, God of All. Sri Ramakrishna's Approach to Religious Plurality (Massachusetts 1974) 88.

¹² Stark, aaO. 159-160.

¹³ Angesprochen ist die Engländerin Margaret Noble, eine eifrige Verfechterin von Vivekanandas Ideen (Anm. der Übers.).

¹⁴ Sister Nivedita, The Master as I saw Him (Kalkutta 1966) 276.

¹⁵ Sarma, aaO. 294.

¹⁶ AaO. 282-283, 304.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Klinger

SAMUEL RAYAN

geb. 1920; 1939 Eintritt in die Gesellschaft Jesu; 1955 Priesterweihe; 1950 Universitätsabschluß in Literaturwissenschaften an der Universität von Irvandrum; 1960 Promotion zum Doktor der Theologie an der Gregoriana in Rom; 1961-1972 Studentenseelsorger in Kerala; Seit 1972 Professor für Theologie in Delhi; Mitherausgeber der Zeitschrift für Theologie Jeevadhara. Neben zahlreichen Zeitschriftenartikeln in Indien und außerhalb Indiens veröffentlichte er: The Holy Spirit (New York 1978); The Anger of God (Bombay 1992); In Christ: The Power of Women (Madras 1986). Anschrift: Vidya Jyoti, 23 Raj Niwas Marg, Delhi 110054, Indien.