

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Das Erbe des Hinduismus und das indische Christentum

Felix Wilfred

Zur Befriedigung jedes echten Forschers soll nicht nur festgestellt, sondern bewiesen werden, dass die romanischen Hindus [die indischen Katholiken], was ihren Intellekt, ihre Gewohnheiten und Moralvorstellungen angeht, sich von den Heiden nicht im geringsten unterscheiden.
Robert Caldwell, protestantischer Missionar in Indien im 19. Jahrhundert¹

Die Stadt Benares in Nordindien ist eine der ältesten Städte der Welt. Seit fast drei Jahrtausenden ist sie ununterbrochen bewohnt.² Sie ist auch eine Stadt, die uns die lebendige Tradition und das Erbe des Hinduismus, wie sie in ganz Südasien zu beobachten sind, leibhaftig vor Augen stellt. Setzt man christliche Glaubensüberzeugungen, Praktiken und Gottesverehrung zum Hinduismus in Beziehung, dann kommt man nicht umhin, diese lebendige Tradition des Hinduismus mit ihren unzähligen klassischen und volkstümlichen Formen in die Überlegungen einzubeziehen. Tatsache ist aber auch, dass es über den Umfang und die Art von Beziehung, die das Christentum zum Hinduismus herzustellen vermag, keine Einmütigkeit gibt.³ In dieser kurzen Übersicht werde ich auf solche theoretischen Debatten nicht näher eingehen, sondern mich auf den Einfluss beschränken, den die lebendige Hindu-Tradition tatsächlich und oft unmerklich auf die Ausformung eines indischen Christentums ausgeübt hat und weiter ausübt.

In der Entwicklung eines indischen Christentums lassen sich drei unterschiedliche Ansätze feststellen. Der erste, der allgemein am meisten einleuchtet, ist der Prozess der *Inkulturation*. Dieser Ansatz meint den Versuch auf Seiten der institutionellen Kirche, Elemente der vom Hinduismus geprägten indischen Kultur herauszugreifen, mit denen man christliche Glaubensformeln, Riten usw. zum Ausdruck bringen und feiern könnte. Dieser Ansatz ist freilich mit einer Reihe von Schwierigkeiten geplagt, angefangen von der fast unmöglichen Aufgabe, zwischen dem, was im Hinduismus kulturell und was religiös ist, zu differenzie-

ren. Darüber hat es in den letzten Jahrzehnten in der indischen Kirche eine ernsthafte Kontroverse gegeben. Die ständige Sorge auf Seiten der offiziellen Kirche, den rechten christlichen Glauben zu bewahren, hat diesen Inkulturationsprozess in jüngster Zeit verkümmern lassen.

Ein zweiter Ansatz geht von den Christen selbst, ihrer tagtäglichen Praxis aus, den christlichen Glauben und christliche Gottesdienstformen vom Umfeld ihrer hinduistischen Tradition her in einem gleichsam osmotischen Prozess in sich aufzunehmen. Historisch gesehen ist das in der unumkehrbaren Tatsache begründet, dass es im Leben von Konvertiten zwischen der hinduistischen Tradition und dem christlichen Glauben immer schon eine *Kontinuität* gegeben hat. Trotz der öffentlichen Herabsetzung des Hinduismus durch die Missionare und trotz ihrer Anstrengungen, zwischen dem Hinduismus und dem Christentum eine *Diskontinuität* herzustellen, führte der Weg zur Annahme des christlichen Glaubens und Lebens beim Volk über das Erbe des Hinduismus. Wie sehr auch die Missionare versuchten, die Konvertiten ins Netzwerk der Mission einzubinden, damit sie nicht vom heidnischen Glauben angesteckt würden, so ist und bleibt es doch eine Tatsache, dass die überwältigende und allgegenwärtige Präsenz des Hinduismus auf Leben und Glauben der Christen ihren Einfluss ausübte. Das ist auch der Grund, der einen so begeisterten Missionar wie Abbé Dubois nach 30-jähriger harter Arbeit in Indien zur Verzweiflung trieb und ihn sagen ließ, es sei nutzlos, den Hindus das Evangelium zu predigen.⁴

Ein dritter Prozess setzt bei engagierten Hindus an, um ihnen das Christentum zu erläutern und sein Erbe deren eigener religiöser Erfahrungswelt zuzuordnen. Vertreter dieses Trends wären etwa Gandhi und der Mystiker Ramakrishna, dessen Christusinterpretation im Licht des Hinduismus breite Schichten des indischen Volkes beeinflusst und ihnen Christus näher gebracht hat als das, was die Missionare in fünfhundert Jahren des Predigens geschafft haben. Heute gibt es in einigen Teilen Nordindiens unter den Hindus sogar eine Bewegung namens „Khristubhaktas“ - eine Bewegung von Hindu-Anhängern Jesu Christi.⁵

Zwei Grundpfeiler des hinduistischen Denkens über das Göttliche

Zuallererst einmal wäre festzuhalten: Die hinduistische Konzeption des Göttlichen hat auf das Christentum in Indien einen großen Einfluss ausgeübt. Es gibt zwei Denkrichtungen und Orientierungen im Hinduismus, die das Geheimnis des Göttlichen, den Menschen und das Universum zueinander in Beziehung setzen. Nach der einen Richtung (*advaita*) ist die Beziehung von Gott und Universum weder eine noch zwei (Nicht-Dualität). Gerade diese Erkenntnis der letzten Einheit der Gesamtwirklichkeit sowie der Einheit des Selbst mit Brahman bzw. der Gottheit ist es, womit man die Welt der Dualität von sich wirft, die lediglich eine von Unwissenheit verursachte Illusion ist. Da das letzte Geheimnis namen-

und gestaltlos ist, kann es auch keine ein für alle Mal festgefügte Gottesvorstellung bzw. kein eigentliches Gottesbild geben. Jede Konzeption und jedes Bild müssen transzendiert werden. Diese Schule übte großen Einfluss auf die Entwicklung der indischen christlichen Theologie aus, die – und das ist gerade das Faszinierende – von Hindus ausging, die sich von Jesus Christus angezogen fühlten.⁶

In praktisch allen Kernfragen indisch-christlichen Denkens wie etwa der Anthropologie, der Person und Botschaft Jesu, des Geheimnisses der Trinität, der Inkarnation usw. war der Einfluss dieser Schule von tiefgehender Wirkung. Jesus Christus zum Beispiel wurde, entsprechend diesem Erbe indischer Philosophie, als jemand interpretiert, der die volle Einheit mit der Gottheit verwirklichte. „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30) bedeutete dann, dass Jesus jene höchste Erfahrung von Glückseligkeit bzw. *moksha* hatte, welche die Hindus nach dieser Schule für das höchste Ziel des Lebens halten. Er habe uns mit seiner Erfahrung den Weg zum Letzten Geheimnis gewiesen und sei in diesem Sinne der *Guru*, dessen Aufgabe es ist, uns die Schritte dorthin zu lehren. Dieses Lehren findet nicht so sehr in der äußerlich sichtbaren Welt statt, sondern innerlich, im wirklich tiefsten Herzensgrund. Den christlichen Glauben im Spiegel des philosophischen Erbes des Hinduismus zu interpretieren hat vieles mit der Vision einiger christlicher Denker gemeinsam – wie etwa der des Pseudo-Dionysius, mit frühchristlichen Schriftstellern wie Maximus dem Bekenner (und der byzantinischen Theologie insgesamt) und mit ihrer Konzeption der *theosis* (Vergöttlichung), mit Meister Eckhart und seiner Einheitsvorstellung und auch mit der mystischen Ausrichtung eines Johannes vom Kreuz.⁷

Die andere hinduistische Schule sieht die Beziehung des Menschen und des Universums zu Gott als Beziehung zu einer göttlichen Person (*visistadvaita*). Diese Vorstellung inspirierte eine Bewegung des *bhakti*, d.h. einer persönlichen Frömmigkeit, die Gott in tiefer Liebe, Treue und Anhänglichkeit ergeben ist. Die Beziehung des Gläubigen zu einem persönlichen Gott hat eine reiche spirituelle Tradition hervorgebracht, die die göttliche Liebe und Gnade und die Selbstüberantwortung der Gläubigen in leidenschaftlicher Liebe an ihren Herrn thematisiert. Es ist dieselbe theistische Tradition Indiens, die von *avatar* spricht, d.h. von der mitfühlenden Herabkunft Gottes, um gegen die Übel einzuschreiten und die Welt zu retten.⁸ Und tatsächlich spricht die Bhagavad-Gita, das Heilige Buch der

Der Autor

Professor Dr. Felix Wilfred, geb. 1948 in Tamil Nadu, Indien, ist Magister der Philosophie, Doktor der Theologie und katholischer Priester. An der Staatsuniversität von Madras ist er Vorsitzender der geisteswissenschaftlichen Fakultät und Vorstand der Schule für Philosophie und religiöses Denken. Er ist außerdem Mitglied des Gesetzlichen Ethikkomitees des Indischen Instituts für Technologie in Madras. In seinen Forschungen und Feldstudien verbindet er geistes- und sozialwissenschaftliche Disziplinen. Veröffentlichungen u.a.: *Asian Dreams and Christian Hope* (2003); *The Sling of Utopia: Struggles for a Different Society* (2005); *Theologie vom Rand der Gesellschaft – eine indische Vision* (2006). Für *CONCILIUM* schrieb er zuletzt „Prophetischer Zorn – weisheitliches Mitgefühl“ in Heft 1/2009. Anschrift: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600005, Indien. E-Mail: felixwilfred@gmail.com.

Hindus, in einer ihrer bedeutendsten Passagen von der Verheißung der Wiederkunft Gottes:

*„Stets wenn Verbrechen sich erhebt,
Und Frömmigkeit zu wanken droht,
Erschaffe ich mich selbst erneut
Durch meines Willens Machtgebot.
Ich schütze den, der tugendhaft,
In jedem Weltenalter neu
Begründe ich, was recht und gut.“⁹*

Diese Grundstruktur hinduistischen Denkens diente als interpretativer Schlüssel für die Entwicklung eines eigenständigen indischen Zugangs zur Christologie, Gnadentheologie, Eschatologie usw. Es war diese Gottesvorstellung, die unzählige volkstümliche religiöse Ausdrucksformen des Hinduismus inspiriert hat, wonach sich mehr als nach jeder anderen Vorstellung die indisch-christliche Volksfrömmigkeit und Formen religiöser Hingabe ausgerichtet haben.

Hinduistische Göttinnen und Maria

Unbestritten misst keine andere religiöse Tradition der weiblichen Dimension im Göttlichen so viel Bedeutung zu wie der Hinduismus. Diese Tradition übt ebenfalls ihren starken, ganz eigenen Einfluss auf das indische Christentum aus. Im Hinduismus gibt es Göttinnen wie Saraswati und Lakshmi, die besonnen sind und das Weibliche betonen und es gibt andere wie Kali und Durga, die heißblütig und bössartig sind. Während die Ersteren das sanfte und fürsorgliche Gesicht des Weiblichen darstellen, zeigen die Letzteren die kraftvolle und wild beschützende Funktion, die nicht weniger mütterlich ist. Vom Hintergrund dieser hinduistischen Tradition her bringen Christen Maria mit der sanften und freundlichen Göttin in Verbindung, es fehlt ihnen aber die andere Dimension des Weiblichen. So stellt Kalpana Ram aufgrund ihrer Feldstudie fest:

„Obwohl die Jungfrau Maria in ihrer komplexen Beziehung zu Krankheit und Besessenheit an einigen der charakteristischen Eigenschaften der Dorfgottheiten teilhat, bleibt sie doch größtenteils heiter, lächelnd, stets sanftmütig und verkörpert die Idee reinsten Wohlwollens des mütterlich Weiblichen [...] unbefleckt von Zorn oder Begehren. Diese ‚Reinigung‘ des offiziellen Bildes des Weiblichen durch die Kirche war nur insofern erfolgreich, als sie die ungeordneten und widerspenstigen Elemente der Weiblichkeit in den Untergrund abdrängte, wo sie dann auf eine Hindu-Göttin projiziert wurden.“¹⁰

Die hinduistische Kultur des Weiblichen ist so kraftvoll, dass Christen und Christinnen sich mancherorts zum Ausgleich für das Fehlen weiblicher Energie

wie der *sakti* (Macht) in die Tempel der Ehrfurcht einflößenden Göttin Kali oder Eseki begeben und auf diese Weise in ihrem Leben und ihrer Gottesverehrung ein umfassenderes Verständnis der weiblichen Dimension im Göttlichen Geheimnis an den Tag legen.

Entsagung und Ashrams

Eines der tragenden Paradigmen des Hinduismus ist die Kultfigur des Entsagenden. Entsagung verbirgt sich hinter einer Vielzahl von Begriffen und Praktiken. Das Sanskrit-Wort *tapas*, das Entsagung andeutet, meint wörtlich *Hitze, Eifer* oder *kreative Energie*. Entsagung facht im Gegensatz zu den äußeren Opferfeuern der Veden ein inneres Feuer an. Um auch wirklich zu einer Erfahrung des Göttlichen (*brahmaanubhava*) zu gelangen, ist Entsagung eng an Schweigen und Kontemplation gebunden. Ein Leben, das dieses Ideal verkörpert, heißt *sannyasa* und die Umgebung, in der es gelebt wird, ist der *Ashram*, der durch seine einfache und enthaltsame Lebensweise gekennzeichnet ist. In den letzten Jahren seines Lebens hat sich Gandhi dem Ashram von Wardha im Nordwesten Indiens angeschlossen.

Der Ashram war einer der Faktoren, die zur Ausprägung eines christlichen Lebens durch das hinduistische Erbe wesentlich beigetragen haben.¹¹ In der Tat hat sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als Brahmabhandav Upadaya den Ashram als ideales Projekt einer christlichen Lebensform entworfen hat, die Anzahl christlicher Ashrams stetig vermehrt. Im 20. Jahrhundert inspirierte dieses Ideal Jules Monchanin, Henri Le Saux¹², Bede Griffiths¹³ und andere dazu, Ashrams ins Leben zu rufen, und in diesen Meditationszentren begegneten viele, die aus dem Westen auf der Suche nach Spiritualität aufgebrochen waren, den Idealen des Hinduismus. Eine Relektüre ihres christlichen Glaubens im Lichte der Erfahrungen mit dem Hinduismus gab einigen von ihnen den Anstoß, mit neuen Augen tiefer in den eigenen Glauben einzudringen. Nach Amalorpavadass, dem Gründer des Anjali-Ashram in Mysore,

„verkörpert er [der Ashram] in seinem Lebensstil alle Ideale indisch-christlicher Spiritualität. Er ist ein Zustand bzw. ein Ort intensiver und nachhaltiger Suche nach dem Absoluten durch eine Gruppe von Personen um und unter der Anleitung eines Guru [...] Er ist ein Ort, wo Menschen, vor allem anderen, Gott erfahren können.“¹⁴

Das Ideal von Entsagung und Enthaltbarkeit, das der Ashram verkörpert, findet sich auch in volkstümlichen religiösen Ausdrucksformen wieder. Pilgerfahrten und Fasten orientieren sich bei indischen Christen stark an hinduistischen Praktiken. Die Menschen fasten viele Tage, bevor sie eine Pilgerreise zu verschiedenen Schreinen antreten, da nach hinduistischer Tradition eine Pilgerreise stets mit Entbehrungen verknüpft ist.¹⁵ Hindus wie indische Christen sind allgemein davon überzeugt, dass Enthaltbarkeit und Entsagung eine reinigende Wirkung haben und eine Quelle von Kraft und echter Kreativität sind.¹⁶ Dies ist auch der

Grund, weshalb die Veden ein Loblied auf das Opfer singen. In der einen Erzählung ist von einer Selbstzerteilung und Selbstopferung von *prajāpati* (des Herrn der Schöpfung) die Rede, wodurch das gesamte Universum ins Dasein getreten sei.¹⁷ Doch nicht nur der Eintritt aller Dinge ins Sein, sondern auch und gerade die Erhaltung der Gesamtwirklichkeit sind im Opfer enthalten - menschliches, gesellschaftliches und kosmisches Sein können nur durch Opfer und Entsaugung zustande kommen.

Spirituelle Individuation und hinduistisch-christliche Spiritualität

Der traditionelle Ansatz hinduistischer Spiritualität ist nicht vorrangig gemeinwohlorientiert, sondern richtet sich streng am Einzelnen aus. Jede einzelne Person hat die Berufung, sein bzw. ihr eigenes spirituelles Profil im Dialog mit den tieferen inneren Bedürfnissen und in Reaktion auf die äußeren Umstände zu entwickeln. Von dieser Praxis leitet sich auch die Akzeptanz eines Pluralismus ab. Und diese Praxis ist auch der Hintergrund für die Annahme des Christentums im Zusammenhang mit dem eigenen spirituellen Suchen. Das dem Einfluss des Hinduismus ausgesetzte indische Christentum möchte nicht als bloß „großartige Erzählung“ verstanden werden, sondern sieht sich selbst im ständigen Dialog mit der eigenen existentiellen Situation, wobei bestimmte Aspekte des christlichen Glaubens mehr und andere weniger angenommen und gelebt werden. Auf diese Weise haben viele indische Christen tendenziell die gleiche Art von Einstellung, wie sie hinduistische Anhänger von Christus wie Gandhi hatten, für die die Bergpredigt und das Kreuz die spirituelle Nahrung waren, die sie am meisten anzog.

Auf viele Hindus übte die mystische und kontemplative Tradition des Christentums, wie wir sie bei Pseudo-Dionysius, Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz und anderen vorfinden, eine große Anziehungskraft aus. Christen ihrerseits haben über die Rolle, die der menschliche Körper bei ihrer spirituellen Suche spielt, viel hinzugelernt. Eigentlich ist der Hinduismus gegen jede Aufspaltung in Körper und Seele. Beide, Körper wie Seele, werden als einzige einheitliche Realität in der Erfahrung und Begegnung mit dem Göttlichen zum Leben erweckt. Die Praxis des *Yoga* aus der hinduistischen Tradition und des *Vipāsana* aus der buddhistischen Tradition sind zu wichtigen Bestandteilen der indisch-christlichen Spiritualität geworden, da sie eine Hilfe zur Selbsterkenntnis wie zur Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses sind. Thomas Merton entdeckt etwas ganz Ähnliches in der christlichen Tradition, wenn er bemerkt: „Offen gesagt, ist Zen nichts anderes als Johannes vom Kreuz ohne das christliche Vokabular.“¹⁸ Praktiken wie das *Yoga* helfen, sich zu sammeln bzw. das zerstreute Ich in die Einheit zurückzuholen und zielstrebig voranzuschreiten.¹⁹ Die Mystik der *advaita*-Tradition wird in christlichen Ashrams intensiv gepflegt. Eine Mystik findet sich aber auch in der *bhakti*-Tradition - bzw. der Tradition von Hingabe und Liebe.

Durchlässige Grenzen

Die Überzeugung des Hinduismus, dass jeder seinen eigenen spirituellen Weg zu gehen und seinen eigenen Prozess spiritueller Osmose zu durchlaufen hat, lässt uns leichter verstehen, warum diese Tradition in der Frage der religiösen Identität keine starren Grenzen kennt. Da diese fließend und durchlässig sind, öffnet sich ein Raum für ein plurales Verständnis von rituellen Formen der Gottesverehrung. Für manche Kulturen und Zivilisationen ist ein auf der Ebene von Glaubensinhalten erreichter Konsens wichtig, um am gleichen Ritual teilzunehmen. In der indischen Tradition braucht man das nicht. Hindus behaupten nicht, man müsse erst in den Glaubensfragen übereinstimmen, ehe man an anderen rituellen Handlungen teilnehmen könne. Symbole und Rituale sind polyvalent und bieten ein weites semantischen Feld, was übrigens auch die moderne Hermeneutik mit Blick die Interpretation von Texten bestätigt, die über das vom Verfasser Gemeinte hinausgeht.

Menschen mit unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen können durchaus an den gleichen rituellen Handlungen teilnehmen, wobei jeder seine bzw. jede ihre persönliche Bedeutung in das Ritual hineinlegt. Zweitens sind Rituale als symbolische Ausdrucksformen wie Fenster zum unaussagbaren Geheimnis der letzten Wirklichkeit. Ein solcher Ansatz ermöglicht es den Hindus ohne Weiteres, an den Ritualen von Menschen teilzunehmen, die von anderen religiösen Traditionen herkommen, und daraus spirituellen Gewinn zu ziehen. Und tatsächlich könnte man leicht feststellen, dass eine nicht unerhebliche Anzahl von Hindus an eucharistischen Gottesdiensten und anderen liturgischen Feiern in den katholischen Schreinen Indiens teilnehmen und bisweilen sogar die Christen an Zahl übertreffen. Für sie sind die Grenzen zwischen religiösen Traditionen durchlässig, und was letztlich zählt, ist die Begegnung mit dem unerforschlich Göttlichen. Von solchen Erfahrungen her kommt man nicht umhin, die traditionelle Theologie der *communicatio in sacris* viel radikaler zu überdenken als das in ökumenischen Kreisen der Fall ist. Hier liegt, so will es scheinen, ein bedeutsamer Ansatzpunkt für eine tiefere Begegnung zwischen Hindus und Christen.

Der Einfluss der mythischen Welt des Hinduismus

Die Erfahrung der Letzten Realität überschreitet den Bereich intellektueller Erkenntnis und logischen Denkens. Die Sprache, mit der sich die in diesen Erfahrungen intuitiv geschauten Wahrheit annäherungsweise wiedergeben lässt, ist die der *Mythen*. In ihnen kommt die Fähigkeit der menschlichen Imagination zum Zuge, für die Unzulänglichkeit der Vernunft einen Ausgleich zu schaffen. Der Hinduismus ist umhüllt von einer Welt der Mythen mit ihren 330 Millionen Göttern. Die Vorliebe für das Mythische ist auch in das Leben und die Praxis indischer Christen mehr und mehr eingedrungen, was sich wiederum in volkstümlichen Praktiken und der Heiligenverehrung deutlich erkennen lässt.

Die *mythische* Dimension der hinduistischen Tradition war ein wichtiges Mittel, um zu einem besseren gegenseitigen Verständnis unter den religiösen Sekten und Gruppen zu gelangen. Die Götter und Heiligen der unterschiedlichen religiösen Traditionen werden als miteinander verwandt angesehen, und daraus entsteht unter religiösen Gruppen eine Inspiration zur Einheit in der Gesellschaft. Der Einfluss dieser Tradition wird auch darin ersichtlich, dass Christen in ihre Mythen rund um ihre Marien- und Heiligenschreine – also in ihre christlichen Erzählungen – auch hinduistische Mythen und Akteure eingeflochten haben. Der bruchlose Übergang, den wir zwischen hinduistischer und christlicher Tradition beobachten, eröffnet auf Seiten der Hindus einen Freiraum, ihrerseits „Schutzgottheiten“ – Heilige – der christlichen Tradition zu übernehmen. Die mythische Welt ließ auf der lokalen Ebene soziale Eintracht und gegenseitiges Verständnis entstehen. So betrachten zum Beispiel Christen im kleinen Fischerdörfchen von Mantaikatur Putur an der Südspitze Indiens die Heilige Lucia, ihre Patronin (örtlich bekannt als *Kannamma*), als die Schwester der Göttin Bhagavati vom Tempel im Nachbardorf.

Ein solcher Einfluss des hinduistischen Erbes auf die Entstehung volkstümlicher Formen des Christentums wurde nicht zuletzt durch die Gunst der örtlichen Machthaber ermöglicht. Für die Machthaber führte dieser Prozess zu einem einträchtigen Miteinander unter den verschiedenen religiösen Gruppen und erhöhte damit ihr Ansehen, da die Schreine als Quellen von Macht galten, und Macht müsse man sich, ihrer Einschätzung nach, stets zunutze machen, ganz gleich woher sie komme. In ihrer bekannten Untersuchung bestätigt Susan Bayly die Rolle, die hinduistische Machthaber beim kulturellen Anpassungsprozess des Christentums gespielt haben:

„Diese Phase früher staatlicher Begünstigung ebnete im späten 18. und 19. Jahrhundert den Weg für die weite Verbreitung eines formal europäischen, auf Missionierung gegründeten Christentums in der Region. Man sollte dann aber auch anerkennen, dass es die Poligars und nicht bloß europäische Pioniere wie die Nobili waren, die mithalfen, dass das Christentum in Südindien sich in den Rahmen eines verständlichen und wahrhaft landesüblichen Glaubensmodells einfügte. Dank ihrer Protektion nahm das Christentum eine Gestalt an, die nicht länger als unassimilierbarer Fremdkörper empfunden wurde.“²⁰

Eine genauere Untersuchung aus linguistischer Sicht wird bestätigen, dass das indische Christentum auch dem hinduistischen Wortschatz viel zu verdanken hat, um die eigenen Lehren, Gottesdienste und Praktiken zu verstehen und zum Ausdruck zu bringen.²¹ Das lässt sich vor allem an der Bibelübersetzung aufzeigen. Seit der Zeit der Missionierung hat es immer nur die eine Sorge gegeben, der christliche Glaube könnte bei einer Übernahme hinduistischer Terminologie von der mythischen Denkweise der Hindus verfälscht werden. Daher stellen wir Bestrebungen fest, das Vokabular leicht zu verändern, um so den Unterschied zu den Vorstellungen hinduistischer Mythen hervorzuheben. Doch selbst dann er-

wies es sich als schwierig, alle Spuren hinduistischer Motive und Bedeutungen mythischer Herkunft zu verwischen, die ja stets in ein traditionelles Sprachgewand gekleidet sind. Erst in jüngster Zeit hat es einen ökumenischen Versuch gegeben, eine an die indische Kultur angepasste Bibelübersetzung herauszubringen, die viel hinduistische Terminologie und eine Gegenüberstellung mit hinduistischen Begriffen und Hinweise auf hinduistische Schriften enthält. Die Idee dahinter war, die Bibel den Christen in ihrem kulturellen und religiösen Umfeld näher zu bringen. Dieser Versuch wird von einer ernsthaften Kontroverse erschüttert.²²

Hinduistisch-christliche Kunst

Das künstlerische Erbe des Hinduismus übt auf die christliche Kunst einen großen Einfluss aus. Wie im Fall christlicher Glaubensvorstellungen, die einen hinduistischen Aneignungsprozess durchliefen, verarbeiteten auch auf künstlerischem Gebiet Hindu-Künstler christliche Themen unter Verwendung hinduistischer Symbole und Motive. Um nur ein Beispiel anzuführen: Nach hinduistischer Vorstellung schlafen die Götter niemals, sondern sind ständig wachsam. Das spiegelt sich dann bei Jamini Roy, einem Hindu-Künstler, der christliche Bilder malt, so wider²³:

„Seine ‚Madonna‘, sein ‚Joseph‘ und das Christuskind [sic] usw. haben große, geweitete Augen, die bis zu den Ohren reichen und ohne Lider sind. Augen, die keine Lider haben, zwinkern nicht, und nichtzwinkernde Augen sind ein klares Merkmal hinduistischer Götter, was bedeutet, dass sie ihre Augen vor den Bedürfnissen der Menschen niemals verschließen.“²⁴

Ein weiteres Thema, das im künstlerischen Schaffen von Hindus häufig eine Rolle spielt, ist das Leiden Christi und der gekreuzigte Christus. Weit davon entfernt, ein Ärgernis zu sein, ging für die Hindus vom Kreuz Christi eine große Anziehungskraft aus.

Seit Beginn des 16. Jahrhunderts meißelten und malten Hindu-Künstler Bilder von Jesus, Maria und von den Heiligen, welche die Züge hinduistischer Gottheiten tragen. Ungeachtet des Verbots solcher Praktiken, etwa durch die Provinzsynode von Goa 1563, hat sich dieser Brauch bis in unsere Tage hinein erhalten.²⁵ Die in Holz und Elfenbein geschnitzten Bilder örtlicher Hindu-Künstler sind von ausgesuchter Perfektion und einem Reichtum an Vielfalt. Doch diesen Trend scheint es schon vor der Ankunft der Portugiesen gegeben zu haben. Das belegt die Erzählung, Vasco da Gama habe bei seiner Ankunft in Calicut an der Westküste Indiens im Jahre 1498 das Bild einer hinduistischen Göttin in einem örtlichen Tempel für eine Darstellung der Jungfrau Maria gehalten, der er für die sichere Reise danken wollte!

Die Kirchenbauten in Kerala erinnern mit vielen Elementen an traditionelle

Hindu-Tempel wie zum Beispiel mit ihren Fahnenstangen und Steinreliefs. Immer mehr werden heute Kirchen gebaut, in denen sich die verschachtelte Kunst von Tempelgebäuden widerspiegelt; typisch für diesen Trend ist die Kapelle des *National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre* in Bangalore, bei deren Bau Jyoti Sahi, ein Künstler aus einer hindu-christlichen Mischehe, entscheidend mitwirkte.²⁶ Er stellte unter anderem Christus am Kreuz nach dem Modell des hinduistischen Gottes *Nataraja* dar, der der Herr des kosmischen Tanzes ist. Dieser von Freude erfüllte, nach einem hinduistischen Motiv interpretierte kreative Tanz am Kreuz stelle das traditionelle christliche Thema der Auferstehung dar.

„Einige empfanden die tanzende Jesusgestalt am Baum des Lebens als Ärgernis. Vielleicht könnte man hier den Einwand erheben, in einer solchen Darstellung Christi am Kreuz als Tänzer würden wir ihn kaum als Leidenden wiedererkennen, und das würde sich negativ auf die historische Glaubwürdigkeit seiner Passion auswirken [...] Den gleichen Einwand könnte man freilich auch gegen jene mittelalterlichen Ikonen erheben, die Jesus am Kreuz als König oder Hohen Priester zeigen, der in einer rituellen Geste seine Arme ausbreitet, um sein hohes Amt zu umfassen [...]“²⁷

Abschließende Bemerkung

In vielerlei Hinsicht steht der Hinduismus dem Christentum näher als griechische Religionen und selbst die beiden anderen semitischen Traditionen – das Judentum und der Islam. Der christliche Glaube sieht ja tatsächlich im Geheimnis des Göttlichen eine Pluralität, wodurch er dem Hinduismus mit seinem Glauben an *tirumurthi* (die „Trinität“ von Brahma, Vishnu und Shiva) näher kommt als der strikte Monotheismus der beiden anderen semitischen Traditionen. Die vielen Gottheiten, die den unerschöpflichen Charakter des Göttlichen Geheimnisses manifestieren – ganz wie in der christlichen Tradition die Heiligenverehrung – hat zahlreiche kreative Formen einer spirituellen Suche und viele volkstümliche Ausprägungen hervorgebracht. So hat die *bhakti*-Tradition der Frömmigkeit im Saiva- wie im Vaishnava-Zweig des Hinduismus eine tiefere Vorstellung von Sünde, Gnade und Rettung begünstigt.²⁸ Kurz gesagt, das indische Christentum ist in seinem Glauben, seinen Praktiken und seiner Gottesverehrung von der hinduistischen Tradition stark geprägt worden. Es haben sich ja tatsächlich im Leben indischer Christen hinduistische und christliche Tradition miteinander vermischt, was von der Entwicklung einer indischen Theologie noch gefördert wurde. Eine wechselseitige Annäherung von hinduistischem Erbe und Christentum verspricht auch eine gegenseitige Bereicherung und einen Wandel im Selbstverständnis beider Traditionen. Leider stoßen wir noch viel zu häufig selbst bei indischen Christen auf eine geringe Kenntnis ihrer hinduistischen Nachbarn, ihrer Riten und Traditionen. Den ungezählten Weisen, in denen das Erbe des Hinduismus das indische Christentum mitgeprägt hat, wird eine integrierende Glaubenserziehung künftig wohl ihre Aufmerksamkeit schenken müssen.

Zum Schluss möchte ich unterstreichen, dass das Erbe des Hinduismus auch von globaler Bedeutung ist. Tatsächlich ließe sich nämlich auf einige der Ängste und Befürchtungen, die anderswo auf der Welt zur Entchristlichung oder, wie man heute sagt, zu einem Post-Christentum geführt haben, von einer hinduistisch geprägten Weltsicht und von hinduistischen Kategorien her eine Antwort finden. Auf diese Weise ginge vom Erbe des Hinduismus der Impuls aus, den christlichen Glauben, seine Überzeugungen und Frömmigkeitsformen usw. auf Möglichkeiten hin zu überdenken, die bisher unbekannt waren und vielversprechend für die Zukunft wären.²⁹

¹ Robert Caldwell, *The Tinnevely Shanars. A Sketch on their Religion and their Moral Condition and Characteristics as a Caste*, Madras 1849, 75.

² Vgl. Diana L. Eck, *Banaras: City of Light*, New York 1998 (deutsch: *Banaras: Stadt des Lichts*, Frankfurt am Main 1989).

³ Hier müssen wir auf einen entschiedenen Widerstand seitens eines Teil der Dalits (früher die „Unberührbaren“) verweisen: Wegen der vom Hinduismus legitimierten repressiven Kasten-Hierarchie dürfe man die hinduistische Tradition und das Christentum nicht in Beziehung zueinander setzen. Einige wie Ambedkar verließen die Hindu-Gemeinde und traten zum Buddhismus über, andere wehren sich dagegen, als Hindus identifiziert zu werden und behaupten, die Dalits hätten ihre eigene religiöse Identität, die sie Dalit-Religion nennen. Das wiederum führte in christlichen Kirchen zu einer hitzigen Kontroverse über die Praxis, Elemente aus der hinduistischen Kultur und Religion zu entlehnen.

⁴ Jean Antoine Dubois, *Letters on the State of Christianity in India in which the Conversion of the Hindoos [!] is Considered as Impracticable*, London 1823.

⁵ Über dieses Phänomen in Benares und im Bundesstaat Uttar Pradesh schreibt gerade Jerome Sylvester, ein Forschungsstipendiat, unter meiner Anleitung seine Dissertation.

⁶ Der Einfluss indischer Denkweise auf die indische christliche Theologie müsste eigens behandelt werden, was den Rahmen dieses Beitrags sprengt. Einen Überblick über diese Frage bietet Robin Boyd, *An Introduction to Indian Theology*, Delhi 1975; Felix Wilfred, *Beyond Settled Foundations. The Journey of Indian Theology*, Madras 1993; ders., *On the Banks of Ganges*, Delhi 2005.

⁷ Es ist interessant zu beobachten, dass dies die Gestalten der christlichen Tradition sind, auf die hinduistische Wissenschaftler am häufigsten Bezug nehmen.

⁸ Geoffrey Parrinder, *Avatar and Incarnation*, London 1970.

⁹ Bhagavad-Gita IV, 7-8. Deutsch: *Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit*. Aus dem Sanskrit übersetzt von Robert Boxberger, neu bearbeitet und herausgegeben von Helmuth Glasenapp, Stuttgart 2008, 38-39.

¹⁰ Kalpana Ram, *Mukkuvar Women. Gender, Hegemony and Capitalist Transformation in a South Indian Fishing Community*, Delhi 1991, 63

¹¹ Vandana Mataji, *Gurus, Ashrams and Christians*, London 1978.

¹² Vgl. Joseph G. Weber, *In Quest of the Absolute: The Life and Work of Jules Monchanin*, London 1977; Anonymus, *Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin), A Memorial*, Tiruchirapalli 1958; Abhishiktananda (H. Le Saux), *Saccidananda. A Christian Approach to Advaitic Experience*, Delhi 1974; ders., *Hindu-Christian Meeting Point. Within the Cave of the Heart*, Bombay 1965.

¹³ Vgl. Bede Griffiths, *Return to the Centre*, London 1976 (deutsch: *Rückkehr zur Mitte. Das Gemeinsame östlicher und westlicher Spiritualität*, Stuttgart 1987); ders., *The Marriage of East and*

West, London 1982; ders., *Christ in India. Essays towards a Hindu Christian Dialogue*, New York 1966.

¹⁴ Duraisamy Simon Amalorpavadass (Hg.), *Indian Christian Spirituality*, Bangalore 1982, 158-159.

¹⁵ Vgl. Simon Coleman/John Elsner, *Pilgrimage in the World Religions*, London 1995, 136-169.

¹⁶ In der Tat machte Gandhi im Rückgriff auf die hinduistische Tradition das Fasten zur politischen Waffe des Protests und bezeichnete es als „*satyagraha*“, was wörtlich „Hingabe an die Wahrheit“ bedeutet. Er selbst unterzog sich mehrmals einem Hungerstreik, um die herrschende Kolonialmacht zu zwingen, einzulenken und sich der Gerechtigkeit und Fairness zu fügen.

¹⁷ Vgl. Raimundo Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York 1979; ders., *The Vedic Experience*, Pondicherry 1977.

¹⁸ Thomas Merton, *Springs of Contemplation. A Retreat at the Abbey of Gethsemane*, hg. von Jane Marie Richardson, New York 1992, 177, zitiert bei Swami Siddhswaranda, *Hindu Thought and Carmelite Mysticism*, Delhi 1998, XIV.

¹⁹ Vgl. Ravi Ravindra, *Yoga: Royal Path to Freedom*, in: Krishna Sivaraman (Hg.), *Hindu Spirituality. Vedas through Vedanta*, Delhi 1989, 177-191.

²⁰ Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, Cambridge 1989, 397.

²¹ Vgl. Bror Tiliander, *Christians and Hindu Terminology. A Study in their Mutual Relations with Special Reference to Tamil Area*, Uppsala 1974.

²² Die Einwände gegen diesen Versuch kommen nicht nur von einigen christlichen Gruppen, sondern interessanterweise auch vom rechten Hindu-Flügel, der darin den Versuch sieht, durch Verwendung hinduistischer Terminologie in der Bibelübersetzung Hindus zu bekehren!

²³ Hier wäre zu bemerken, dass es - wie im Fall der indischen christlichen Theologie - hinduistische oder agnostische Künstler sind, die eine Darstellung Jesu Christi und christlicher Motive einführten. Außer Jamini Roy könnten wir auch Krishan Khanna und K.C.S. Kaniker nennen.

²⁴ Vgl. A.S. Dhanaraj in: Gnana Robinson (Hg.), *Influence of Hinduism on Christianity*, Madurai 1980, 123.

²⁵ Es gibt in der Stadt Goa in Westindien ein Museum christlicher Kunst, wo einige derartige Bilder und Gemälde ausgestellt sind.

²⁶ Vgl. Jyoti Sahi, *Stepping Stones. Reflections on the Theology of Indian Christian Culture*, Bangalore 1986.

²⁷ Ebd., 144-145.

²⁸ Vgl. Joseph Jaswant Raj, *Grace in the Saiva Siddhantam and in St. Paul*, Madras 1989.

²⁹ Felix Wilfred, *Asian Paths to Catholicity in the Context of Post-Christianity*, in: Jacob Kavunkal, *Theological Exploration. Centennial Festschrift in Honour of Josef Neuner*, Delhi 2008, 173-188.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz