

*Ergebnis*

Wenn wir die hier geschilderten vier Religionstypen überschauen, zeigt sich der Gottesbegriff überall in Wandlung, und zwar in zwei Richtungen: von Typ 1 in Richtung auf Typ 4, aber auch umgekehrt. Was die Religionswissenschaft an Gottesbegriffen statisch klassifiziert hatte, ist in

<sup>1</sup> G. v. d. Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956) 83 ff.

<sup>2</sup> D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa* (Nairobi 1968) 44.

<sup>3</sup> Vgl. Th. P. van Baaren, *Pluriform Monotheism*: *Nederl. Theol. Tijdschr.* 20 (1966) 312–327.

<sup>4</sup> S. F. Nadel, *Nupe Religion* (London 1954) 227.

<sup>5</sup> E. Pirijns, *Japan en het Christendom* (Lannoo 1971) II, 264.

<sup>6</sup> Saki Akio u. a., *Gendai Nihon Shukyo-hihan* (Tokyo 1967) 198.

<sup>7</sup> Vgl. W. H. M. Creemers, *Shrine Shinto after World War II* (Leiden 1968) 227.

<sup>8</sup> Vgl. Fernando M. Basabe, *Religious Attitudes of Japanese Men* (Tokyo 1968) 23, 109.

<sup>9</sup> Vgl. zu allen in diesem Artikel genannten japanischen Sekten H. Thomsen, *The New Religions of Japan* (Rutland Vermont 1963).

<sup>10</sup> Seikyo Press, *The Nichiren Shoshu Sokagakkai* (Tokyo 1966) 188.

Bewegung geraten. Man kann nicht sagen, daß es eine Entwicklung ist, z. B. zum Christentum hin, so gern ich auch daran glauben würde. In Japan z. B. sind sowohl Buddhismus wie Christentum im Rückgang. Nichtsdestoweniger bleibt es faszinierend, in einer Menschheit zu leben, die mehr als je auf der Suche nach dem wahren Gott ist.

<sup>11</sup> So in einem Pamphlet der Seicho-no-Ie (November 1962).

<sup>12</sup> Wie «*Religion in a Changing World*» (London 1967).

<sup>13</sup> Vgl. R. C. Zaehner, *Concordant Discord* (Oxford 1970).

<sup>14</sup> K. Klostermaier, *Hinduismus* (Köln 1965) 405.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JACQUES KAMSTRA

geboren am 29. Mai 1926 in Arnhem (Niederlande), 1952 zum Priester geweiht. 1954–1960 war er Missionar in Japan, studierte dann an der Universität Nimwegen Religionsgeschichte, promovierte mit einer Dissertation über den Ursprung des japanischen Buddhismus, ist Professor für Phänomenologie und nicht-christliche Religionen an der protestantisch-theologischen Fakultät der Universität Amsterdam. Er veröffentlichte u. a. seine Dissertation: *Encounter or Syncretism* (1967).

Guy Deleury

## Ein Hindu-Gott für die Technopolis?

Die Geschichte der Zivilisationen ist die ihrer Gottesmorde. Von seinen dunkeln Ursprüngen an hat der Mensch ein verwunderliches Göttermassaker verübt. Das Judentum, das Christentum und der Islam zerstörten voll Wonne die «falschen Götter», die Religion Zarathustras machte sie zu Engelwesen, der Hinduismus integrierte sie als niederste Klasse, wenn nicht als Unberührbare, der Buddhismus amüsierte sich an ihnen wie ein König an seinen Hofnarren, das christianisierte Europa löste eine Generaloffensive aus, welche die Nischen seiner in Renovation befindlichen Kathedralen ausräumte und alle ihre Altäre entheiligte. Der Mensch der Technopolis fühlt sich beim Anbruch der neuen Zivilisation, die seinem Gehirn und seinen Maschinen entspringt, plötzlich in

wahnsinniger Einsamkeit und sucht verzweifelt nach dem neuen Antlitz des Gottes, der sich zu sterben weigert.

Nun aber geht das Gerücht um, daß Gott in seinem guten Land Indien weiterlebe, und die neuen Pilger strömen, die Gitarre an der Schulter und Marihuana in der Tasche, zu Tausenden zu einem noch nicht von Sesselbahnen entweihten Himalaja, zu einem wilden Ganges, zu unverschmutzten Stränden. Katmandu, Benares, Goa sind neue Jerusalems. Die Aschrams weisen Leute zurück, und statt Mantras zu rezitieren, unterweisen die verwunderten Gurus diese merkwürdigen hellhäutigen Jünger – deren Namen in den Verzeichnissen des Vatikans, Abteilung geistliche Berufe, fehlen.

Die jungen Inder hingegen drängen sich in die Flughäfen, um im Westen nach den Geheimnissen dieses Paradieses zu fahnden, aus dem die Götter, unter deren Sklaverei sie daheim noch stehen, vertrieben sind.

Der Theologe, der die einen fliehen, die andern herbeiströmen sieht, soll nun auf die Frage antworten: Wer ist der Hindu-Gott, der als Geheimnisvoller anlockt, als Vertrauter abstößt? Ge-

stehen wir zunächst, daß uns die Sprache im Stiche läßt: Wie es im Sanskrit kein Wort gibt, um das Wort «Gott», so wie es in der christlichen Überlieferung gebraucht wird, wiederzugeben, so läßt sich das Wort «Brahman» in keine westliche Sprache übertragen. Dennoch müssen wir zu antworten versuchen. Dieser Aufsatz wird sehr schlechte Übersetzungen verwenden: für «Brahman» die Umschreibung «der Hindu-Gott», für den Gott, dessen Tod die Theologen kürzlich gefeiert haben, die Bezeichnung «der Christengott». Unsere Reflexion geht von einer konkreten Situation aus: Nachdem sie also ihren Gott getötet haben, meinen junge christianisierte Menschen des Westens, sie könnten auf ihr geistliches Suchen bei dem Hindu-Gott Antwort finden, von dem sich die jungen Inder zu befreien suchen.

Die Jungen sind im Begriff, die ganze Erde zu entdecken – oft zu Fuß. Gestehen wir, daß dieser Umschwung in den Kommunikationen zu dieser unserer Reflexion den Anstoß gab. Vorher weilten wir glücklich in unseren Gettos. Jede Religion verstand sich als Totalität und sah stolz über die «Heiden», die «kafirs» oder die «mlecchas» hinweg, die jenseits ihrer Kulturgrenzen lebten. Die Kirchen brauchten neunzehn Jahrhunderte und einundzwanzig sogenannte ökumenische Konzilien, um den Hindus und andern «Nichtchristen» das Recht auf ihre religiöse Existenz zuzuerkennen. Die Jungen werden zum vornherein in eine pluralistische Welt hineingeboren, in der es niemandem mehr einfallen würde, die klassische Frage zu stellen: «Wie kann man denn auch ein Perser sein?». Mit Recht ungerecht, fahren sie den Theologen an: «Warum habt ihr uns so lange alle diese Reichtümer vorenthalten, die als universales Erbe uns gehören?» Jesus tritt auf dem endlich internationalen Markt zu Krischna in Konkurrenz.

Die Christen haben diese geographische Kurzsichtigkeit durch eine ihnen eigentümliche geschichtliche Dimension noch verstärkt. Noch kürzlich konnten beste Theologen schreiben: «Wahr ist, daß alle übrigen Religionen zum Christentum im Verhältnis dessen stehen, was vorangegangen, bereits verjährt ist, womit ich nicht sagen will, daß sie in allen Punkten falsch seien. Die jüdische Religion ist ebensowenig falsch wie der Buddhismus. Auch die fetischistischen Kulturen sind es nicht. Wohl sind sie alt, sind im Vergleich zum Christentum der Zeit nach früher gewesen und in irgendeiner Art überlebt»<sup>1</sup>. Die Generation von heute entdeckt, daß es sich in Wirklichkeit anders verhält. Der Hinduismus ist

immer noch jung, und es ist im Gegenteil der Christengott, der ihm veraltet erscheint. J. A. T. Robinson<sup>2</sup> weist den herkömmlichen Begriff des personalen jüdisch-christlichen Gottes zurück, um sich zum Apostel eines Gottes zu machen, der merkwürdigerweise dem Hindu-Gott gleicht und Robinsons Meinung nach mit der modernen Zivilisation besser im Einklang steht.

Wer also ist dieser «Hindu-Gott»?

Entspricht er der Erwartung des modernen Okzidents?

Welche Frage stellt er an den «Christengott»?

### *Der Wandervogel*

«Er tritt in alle Wesen ein  
der Wandervogel,  
und wird in ihnen anwesend  
wie das Feuer im Reibholz.  
Das wissen, heißt den Tod besiegen»  
(Hamsa Upanischade)<sup>3</sup>

Wie R. C. Zaehner schreibt, ist «Brahman das unpersönliche Prinzip jedes Seins»<sup>4</sup>. Er handelt nicht, er existiert. Als Jahwe dem Mose seinen Namen verrät, präzisiert er sogleich: «Ich bin der, der dich aus dem Ägypterland befreit hat». Der semitische Gott beweist sein Dasein durch eine Tat; Brahman hat seine Existenz nicht zu beweisen: er *ist* das Dasein. Für den Hindu besteht das ganze religiöse Streben darin, zum Dasein überzugehen, wie dies das schöne Gebet aus den Upanischaden erbittet: «Aus dem Unwirklichen führe mich zum Wirklichen, aus dem Dunkel zum Licht, aus dem Tod zur Unsterblichkeit»<sup>5</sup>.

Der Mensch verwirklicht sich, indem er auf zahlreichen Etappen durch eine Folge von Unwirklichkeiten hindurchwandert. Am Schluß dieses Ausschreitens entdeckt die individuelle Seele (*âtman*), daß sie im Grunde mit der universalen Seele (*brahman*) identisch ist; der Wandervogel unternimmt seinen unbeweglichen Flug.

Der Hindu-Gott ist der, den die Mystik in dem Maß entdeckt, als sie auf den geistlichen Wegen voranschreitet. Er kann erfahren, aber nicht mitgeteilt werden. Jeder muß ihn selber erleben. Von der Existenz läßt sich nicht berichten, sondern man erlebt sie. Der Hindu-Gott ist nicht «der ganz Andere», sondern das endgültige Selbst (*paramâtman*). Gewiß beschränkt sich das hinduistische religiöse Erleben keineswegs auf das des

Mystikers, letztlich aber ist es dieses Erleben, das allen andern Gotteserfahrungen ihren Wert gibt.

Ist dieser «Brahman» der Gott, den die jungen Menschen des Westens, die mit Christus und seinen Kirchen nichts mehr anzufangen wissen, suchen? Zunächst könnte man dies denken, denn er unterscheidet sich zugleich vom Christengott und vom marxistischen Antigott in dem Sinn, als er sich um die Geschichte nicht kümmert. Die Geschichte hat für den Hindu keinen Sinn oder höchstens den eines Sturzes in das Chaos. Die konkrete Erfahrung, die der Mensch in der Welt macht, ist die einer irrsinnigen Gesellschaft, worin die unersättlichen Begierden das Leid und den Tod erzeugen. Um zur Freude zu gelangen, muß man auf das Verstricktsein (*samsâra*) verzichten.

Der Verzicht des Sannyâsin [besitzlos umherwandernder religiöser Bettler] gleicht in mancher Hinsicht dem der Hippies: Verzicht auf das Gesellschaftssystem, auf die Familie, den Komfort und den Konformismus. Auszug aus der Zivilisation, aus den Städten; besondere Kleidertracht oder Unbekleidetsein zum Zeichen, daß man befreit ist; lange Haare, struppige Bärte oder kahlgeschorene Schädel; betteln und bloß die Nahrung zu sich nehmen, von der man glaubt, daß sie die Meditation, den Aufschwung des Wandervogels nicht erschwert; geschlechtliche Enthaltensamkeit oder Ausschweifung, je nach Bedürfnis; Verwendung von Rauschgiften und Yogatechniken, die das Vergessen des Körpers und das Aufbrechen des wirklichen Ich erleichtern; Aufsuchen des Guru, der einem behilflich ist, die Etappen wahrzunehmen und zurückzulegen. Dieses Bild des Sannyâsin trifft auch auf den Hippie zu.

Der Hindu-Gott verheißt die absolute Freude und den absoluten Frieden nicht für eine eschatologische Zukunft, sondern schon für das jetzige Leben. Er macht den Leib zu einem notwendigen Werkzeug der Befreiung, da der Hinduismus die christliche Aufspaltung des Menschen in Seele und Leib zurückweist, worin das Suchen nach Gott «geistliches Leben» genannt wird – eine für den Hindu absurde Bezeichnung.

Das Enderlebnis des Brahman im *samâdhi* läßt sich unmöglich in Begriffe fassen, denn der Erkennende, der Erkannte und der Akt des Erkennens werden im Erlebnis der absoluten Existenz miteinander identisch. «*Aham brahman* – ich bin Gott» ist das letzte Wort des Mystikers. Der wirkliche Mensch geht unendlich weit über den konkreten Menschen hinaus, wie der kosmische *purusha* [Mensch] über die Erscheinungswelt hin-

ausgeht. «Eines Tages», verhiess der semitische Gott, «werdet ihr den Göttern gleich sein»; dieses Gottgleichsein ist in Indien heute schon der Fall. Da hat der Mensch dank seinen Techniken des Verzichts und der Konzentration den Lebensbaum erobert: er ist Gott. Das unbewegliche Lächeln Buddhas oder Schiwas, der nackte Körper der Tirthânkaras (Jinas) drücken diesen Zustand des Gottseins aus, worin der endlich vollkommene Mensch die durch Raum und Zeit auferlegten Bedingungen überwunden hat: der Heilige (*sant*) ist der, der ist (*sat*).

### *Der Brahmane oder die Kuh*

«Um eine Kuh oder einen Brahmanen zu retten, opfere er auf der Stelle sein Leben» (Manou)<sup>6</sup>.

Es bleiben noch die Menschen, die nicht «sind». Denn der Gott, den wir vorerst den Hindu-Gott genannt haben, ist der Gott des Sannyâsin, desjenigen also, der auf die Welt verzichtet hat und wie mit einem Blick über seine Schulter der Welt, die er verlassen hat, den positiven Wert der Irrealität gibt. Er ist der Gott des Menschen der Muße. Um den Yoga oder irgendeine andere Form der Konzentration zu praktizieren, muß man irgendwie über seine Zeit und seine Beschäftigung frei verfügen können. Gewiß ist mit Muße hier nicht das Vergnügen gemeint, beileibe nicht: Auf die Welt verzichten und seinen Körper meistern ist ein Sport, den sich bloß einige Kämpen leisten können. Und zudem muß die Gesellschaft sich dazu hergeben, für diese unproduktiven Leute aufzukommen. So erscheint der Hindu-Gott als Gott einer ganz kleinen Elite, die die Vollkommenheit der Menschheit in sich zusammenfaßt. «Brahman» ist der Gott des Brahmanen (des Angehörigen der höchsten aller Kasten), dem die Arbeit aller andern Kasten ein Vorzugsdasein sichert. Wie es Pflicht (*dharmâ*) des Brahmanen ist, ein vollkommener Mensch zu werden, so ist es Pflicht der andern Kasten, ihm Almosen zu spenden. Die ungeheure Masse der Nichtbrahmanen kann den Gott des Brahmanen nur aus zweiter Hand erfahren.

Wir gewinnen so, auf sehr paradoxe Weise, ein erstes Element zur Antwort auf unsere zweite Frage. Der Hindu-Gott steht ganz in der aktuellen Linie des religiösen Verhaltens des Okzidents, weil der Mensch des Westens auf planetarischer Ebene zum «Brahmanen» der ganzen Welt geworden ist. Die Komplementarität entwickeltes Land / Entwicklungsland, Westen / dritte Welt entspricht in

mancher Hinsicht dem Begriffspaar Brahmane / Nichtbrahmane der Hindu-Gesellschaft. Der Mensch des Westens kommt wie der Brahmane als Privilegierter auf die Welt, und der Inder wird in die Abhängigkeit vom Privilegierten hineingebo- ren. Man könnte den Parallelismus sogar weiter- treiben: Wie es innerhalb der Brahmanenkaste eine Hierarchie von Lebensständen (*āśramas*) gibt: den Studierenden, den Familienvater, den Ein- siedler und den Verzichtenden, so gibt es im Okzi- dent eine ganze Klasse, welche die Gesellschafts- ordnung kontestiert (auf sie verzichtet). Der – wie wir gesehen haben – symptomatische Unterschied liegt darin, daß in der Hindu-Struktur der Sannyā- sya (Stand des Sannyāsin) der höchstmögliche Stand des Menschen ist, der an der Spitze der In- volution der Gesellschaftsordnung steht, indem er zugleich sich außer ihr befindet und ihr Wert ver- leiht, während das Hippie-Dasein «vor» dem Ein- satz in der Erzeugergesellschaft liegt.

Beide können nur in einer Gesellschaft über- leben, die für ihren Lebensunterhalt aufkommt. Der Hindu-Gott ist der Gott des jungen Kontesta- tärs, denn er ist der Gott der Privilegierten. Im Okzident bezichtigen viele Erwachsene die Jungen der Scheinheiligkeit; sind aber die wahren Schein- heiligen nicht sie, die auf Kosten der übrigen Welt leben, sie, welche die Brahmanen des internati- onalen Kastensystems sind? Der Brahmane, sei er nun Hindu oder Mensch des Westens, erfreut sich einer unfraglichen Sicherheit; er steht auf dem Gipfel der Hierarchie und kann nicht mehr höher steigen<sup>7</sup>. Weil er der von ihr am meisten Begünstig- te ist, ist er auch deren am meisten entpersönlich- tes Glied; mehr als jeder andere hängt er vom «System» ab, von dem er weitaus am meisten profi- tiert.

So ist die Geisteshaltung des durchschnittlichen westlichen Touristen, der ein unterentwickeltes Land besucht, typisch «brahmanisch». Seiner Apparaturen beraubt, lebt er in beständiger Angst, sich eine Tropenkrankheit zuzuziehen; ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, behandelt er die «Eingeborenen» so, wie der Brahmane die Un- berührbaren behandelt. Sein Gott ist der, der die etablierte Ordnung aufrechterhält; diese aber ver- kürzt ihn (den Brahmanen) zu einem glücklichen Rad eines für alle andern infernaln Räderwerks (*samsāra*). Der Gott des Hippie ist das genaue Ge- genteil: er verheißt die individuelle Befreiung und wertet das Ich absolut auf<sup>8</sup>. Der Hippie erkennt der Gesellschaft die Daseinsberechtigung zu (er ist nicht ein Revoluzzer), nimmt aber für sich das

Recht in Anspruch, ihr zu entfliehen. Er zeigt für die Gesellschaft kein Interesse.

Der Weg vom Unwirklichen zum Wirklichen ist übrigens abgesteckt. Die Beziehung zwischen dem dahinwandernden Sannyāsin und seinem Gott ist experimental und nicht sakramental. Die Liturgie- reform hat kaum die Chance, unsere jungen Pilger des Absoluten in die Kirche zurückzuführen<sup>9</sup>. Das Sakramentensystem an und für sich erscheint ih- nen anfechtbar und überholt. Der Hindu-Gott, nach dem sie über den Kopf des Christengottes hinweg Ausschau halten, verlangt von ihnen nicht, zu glauben, sondern zu erfahren. Sie erwar- ten ihr Heil nicht von einer außer ihnen stehenden unsichtbaren Macht, sondern von einer progres- siven Befreiung, für die sie ihrem Leib und ihrem Ich viel Hartes abfordern; dennoch geht das Seh- nen des jungen «Zuzügers» im Grunde dahin, mit seinem ganzen Sein das Glück zu erleben. Der Gott des Sannyāsin scheint dieses Verlangen ganz zu stillen.

Doch um welchen Preis? Das Dasein des Brah- manen ist unzertrennbar an das seiner Kuh ge- koppelt, d. h. an die Existenz der Kastengesell- schaft. Dank seiner mystischen Erfahrung gibt der Verzichtende der Gesellschaft den Gott, der sie trägt, selbst wenn er, um ihn zu finden, sie verlas- sen muß, obwohl er als befreites Wesen in ihr weiterlebt. Der Inder liebt seine Weltflüchtigen, weil er weiß, daß er ohne sie an innerer Leere stürbe.

So steht der Hindu-Gott doch schließlich nicht als der da, den der Hippie sucht, was dieser auch darüber denken mag. Er kann nicht existieren ohne die Dorfgesellschaft der Kasten. Er ist irgendwie vorindustriell. Wenn der junge Mensch über seine Grenzen hinaus in den Raum blickt, wirft er eigentlich einen Blick zurück in die Zeit.

### *Der dritte Mensch*

«Ich fühlte, daß ich endlich meine Religion ent- deckt hatte, die Religion des Menschen»

(Tagore)<sup>10</sup>

Je mehr der Hippie-Gott sich dem Hindu-Gott annähert, desto mehr entfernt er sich vom unbe- kannten Gott, nach dem in seiner Nacht der Mensch der Neon-Zivilisation sucht, der seine Be- freiung in der Anonymität und der Mobilität<sup>11</sup> findet. Diese Mobilität ist eine Sannyāsi-Tugend, nicht aber die Anonymität; der Verzichtende ist

der am meisten zur Person gewordene, ja eigentlich das einzige «Individuum» der namenlosen Kastengesellschaft. Hierin wäre der Sannyâsin eher um eine Umdrehung im Rückstand gegenüber dem Menschen der Technopolis, der seine Freiheit zum Vorteil aller erobert und nicht, wie der Verzichtende, auf ihre Kosten. Der eine erkaufte seine Freiheit um den Preis seines Verzichts auf die Gesellschaft, der andere um den Preis seines tätigen Einsatzes; der Hippie möchte sie umsonst haben.

Die moderne Gesellschaft gibt allen die Freiheit, welche die Hindu-Gesellschaft nur der kleinen Elite ihrer Sannyâsin zugesteht; darum möchten auch die jungen Inder, die sich gegen diese Einschränkung auflehnen, vom Okzident davon befreit werden. Diese Befreiung versetzt den Menschen in das Einsamsein, und hierin liegt sein eigentliches Problem. Gewisse junge Menschen unternehmen den verzweifelten Versuch, diese Einsamkeit durch eine Rückkehr nach hinten (Jesus-Bewegung) oder eine Flucht nach außen (Hare-Krischna-Kult) zu durchbrechen. Ist die «regressio ad originem», die gerade von denen gepredigt wird, die uns unsere Angst analysieren helfen, ein weniger verzweifeltes Unterfangen?<sup>12</sup> Sie gleicht zu sehr einer «iustificatio post factum», als daß sie der ersten technologischen Generation behilflich sein könnte, ihre Einsamkeit zu leben.

Ohne behaupten zu wollen, einen befriedigenderen «Weg» entdeckt zu haben als den von H. Cox oder E. Fromm vorgeschlagenen, sind wir doch der Meinung, daß die vergleichende Religionsgeschichte zur gemeinsamen Forschung ihren Beitrag zu leisten vermag. Schließlich ist es ja unsere Vertrautheit mit Brahman, die es uns verwehrt, uns den Mythos der «regressio ad originem» zu eigen zu machen. Der Hinduismus hat den legitimen Pluralismus der religiösen Erfahrungen zu einem hierarchischen System erhoben. Wir hätten nie – wie wir es in diesem Aufsatz getan haben – von einem Hindu-Gott sprechen sollen, da es in Wirklichkeit so viele Hindu-Götter gibt, wie es Typen religiöser Erfahrungen gibt. Gewiß bleibt der Gott des Sannyâsin weiterhin an der Spitze, doch gibt es auch den Gott des *bhakta*, des *karmayogin*, den Gott des Menschen des *dharmas* und auch den Gott des Unberührbaren. Auf jeder dieser Ebenen ist die existentielle Beziehung zwischen dem Menschen und Gott verschieden und äußert sie sich in spezifischen Ritualen. Man wird sich nicht auf Pilgerschaft begeben, um den Gott des Sannyâsin anzubeten, von dem hingegen man nicht das «Heil» erwarten wird wie der *bhakta* von

seinem *avatâra*. Was das Christentum vom Buddhismus zu lernen hat, ist dies, sich mit größerer Objektivität anzusehen. Der Jahwe des Endredaktors der Genesis ist in den Augen des Religionsgeschichtlers nicht der Jahwe von E. Fromm, und der Gott Isaaks nicht der von Jesus oder H. Cox. Hingegen war der Gott der Kreuzzüge der gleiche wie der Gott der Paladine des Sultans Saladin. Selbstverständlich sprechen wir hier nicht vom Gott des Glaubens, sondern von Gott wie er existentiell mit dem Menschen in Beziehung tritt und dessen Verhalten und Ritual bestimmt.

Der Mensch der Technopolis kommt nicht darum herum, ein existentielles Gottesverhältnis zu leben, das sich nicht auf die bereits in die herkömmlichen Religionen integrierten Typen religiöser Erfahrung reduzieren läßt. Eines der Elemente dieser neuen Beziehung ist die Befreiung davon, unter den möglichen Erfahrungstypen sich für die von der Gruppe vorgeschriebenen entscheiden zu müssen; ein weiteres Element ist wohl der neue Typus der Beziehung zu den Mitmenschen und zu der physischen Natur, die von der Gesellschaft der Technopolis ihren Angehörigen zur Pflicht gemacht wird.

In horizontaler Richtung «entdecken» die jungen Menschen wiederum die *bhakti*, die Mystik, die festliche *communio*. Hier liegt eine notwendige «regressio ad originem» vor, die für den westlichen Menschen Typen religiöser Erfahrungen zurückgewinnt, die das Christentum der Neuzeit abgewertet hatte. Daran ist nichts wirklich Neues außer etwa ein unsektierisches Suchen, das sich als Beerbung der globalen Vergangenheit der religiösen Menschheit versteht.

In vertikaler Richtung stößt man auf einen neuen Kontinent. Die Vergesellschaftung einerseits, die Psychoanalyse und alle ihre Weiterführungen (Gruppendynamik usw.) andererseits müssen, wie es scheint, eine religiöse Erfahrung von viel radikalerem trinitarischem Gepräge hervorbringen als alles, was die Weltreligionen bis anhin gekannt haben<sup>13</sup>. Trifft man hier nicht wieder auf die große Intuition eines Monchanin, daß Indien der Kirche ihre Trinitätstheologie geben werde?

Nicht also der Hindu-Gott wie der Hippie ihn sich vorstellt wird uns von unsern Ängsten heilen, sondern eher die Rückwirkung des Dialogs, den der dritte Mensch im Westen mit dem echten Hindu-Gott begonnen hat, der vom dritten Menschen im Osten in Frage gestellt wird. Das spannende<sup>14</sup> Abenteuer des Menschen des dritten Zyklus<sup>15</sup> hebt erst an.

<sup>1</sup> J. Daniélou, *Das Geheimnis vom Kommen des Herrn* (Frankfurt a. M. 1951) 16.

<sup>2</sup> J. A. T. Robinson, *Gott ist anders* (München 1965) 52-70.

<sup>3</sup> J. Varenne, *Upanishads du Yoga* (Gallimard, Paris 1971) 111.

<sup>4</sup> R. C. Zaehner, *Hinduism* (Oxford U. P., London 1962) 47-74.

<sup>5</sup> R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads* (Oxford U. P., Madras 1949) 80.

<sup>6</sup> A. Loiseleur-Deslongchamps, *Lois de Manou* (Garnier, Paris 1939) XI, 79, S. 330.

<sup>7</sup> Dumont, *Homo Hierarchicus* (NRF Gallimard, Paris 1966) 324-350.

<sup>8</sup> L. D. Streiker, *The Gospel of Irreligious Religion* (Seed-Ward, London 1966) 78-91.

<sup>9</sup> A. H. Van den Heuvel, *The Humiliation of the Church* (SCM Press, London 1966) 78-91.

<sup>10</sup> R. Tagore, *The religion of man* (MacMillan, New-York 1912) 96.

<sup>11</sup> H. Cox, *Stadt ohne Gott* (Stuttgart 1966) 50-72.

<sup>12</sup> E. Fromm, *you shall be as Gods* (Fawcet, Greenwich 1966) 14; H. Cox, *The secular City Debate* (MacMillan, New-York 1966) 182.

<sup>13</sup> G. Moran, *The New Community* (Herder, New-York 1970) 29 ff.

<sup>14</sup> B. J. Cooke, *Theology in an age of Revolution* (Dimension, New-Jersey o. J.) 124-143.

<sup>15</sup> Der dritte Kreis einer Typologie, welche die von H. Cox vorgeschlagene (Tribal-, Urban-, Technopolitan-Epoche) wie folgt ändern würde:  
 Zyklus der kosmo-biologischen Religionen  
 Zyklus der geschichtlichen Religionen (Ära der großen Religionen,  
 Zyklus der humanistischen Religionen.  
 Innerhalb jedes Zyklus wären Strukturtypen zu unterscheiden, die sich in jeder Religion finden. So z. B. im zweiten Zyklus die soteriologischen, mystischen, sakramentarischen, legalistischen usw.

Übersetzt von Dr. August Berz

GUY DELEURY

geboren am 3. September 1922 in Paris, Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an der Universität Poona (Indien), an der Ecole française d'extrême-orient und an der Ecole des langues orientales in Paris, ist Doktor der Philosophie, Mitbegründer des Zentrums für das hinduistisch-christliche Gespräch «Sneha-Sadan», gründete eine Jugendorganisation für die Beziehungen zwischen den hinduistischen und muslimischen Gemeinschaften in Poona, ist Schriftsteller. Er veröffentlichte u. a.: *Le Culte de Vithoba* (Poona 1960), *Psaumes du Pèlerin* (Paris 1956), *La Quête de l'éternel* (Löwen 1967).