

AUF DEM WEGE ZU EINER INDISCHEN THEOLOGIE¹

von Josef Neuner S. J.

Immer wieder ist die Frage nach der Anpassung der Priesterbildung an die Kulturen der Missionsländer erörtert worden. Es handelt sich dabei um einen ganzen Komplex von Problemen, der schon die Auswahl und Vorbildung der Priesterkandidaten umfaßt und besondere Zweige des Wissens und Könnens einschließt, die neben der theologischen Fachausbildung in den Missionen unerläßlich sind, wie Geographie und Geschichte des Missionslandes, Vertrautheit mit seinen sozialen Strukturen, mit den Problemen seiner Wirtschaft und des technischen Fortschritts und all dem, was das Leben des Volkes beeinflußt. Neben all diesen Anpassungen der Priesterausbildung an das Missionsland muß es auch eine spezifische Ausrichtung der philosophisch-theologischen Studien geben, die den kulturellen und religiösen Traditionen des Missionslandes zugeordnet ist. Zu dieser spezifischen Frage soll hier ein kleiner Beitrag versucht werden.

Es mag vielleicht anspruchsvoll erscheinen, über dieses Thema gerade vor diesem Institut der Missionswissenschaft in Münster zu sprechen, das sich an der Erörterung unserer Frage so viele Verdienste erworben hat. Aber wenn unser Problem in Deutschland diskutiert wurde, hat man immer den Wunsch laut werden lassen, daß auch Leute aus den Missionen selbst ihren Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen beisteuern sollten. So soll versucht werden, einiges von den Gedanken, Methoden, Erfahrungen und Reflexionen vorzulegen, die sich aus einer Professorentätigkeit mancher Jahre in Indien ergeben und dort in Kreisen von Theologieprofessoren oft durchgesprochen wurden.

Das Problem stellt sich in allen Ländern, auch in der Begegnung mit weniger entwickelten Ländern. Trotzdem darf man sagen, daß uns die Frage der Anpassung der Studien klarer und zwingender begegnet, wo das Christentum einer Hochkultur gegenübertritt. Daher hat die Behandlung der Frage in der spezifischen Anwendung auf Indien auch wohl die Bedeutung eines Paradigmas, wobei freilich immer die Übertragung auf andere Länder die lokalen Verhältnisse berücksichtigen muß.

¹ Folgender Vortrag wurde am 22. 6. 1962 in der Reihe „Gastvorlesungen ausländischer Gelehrter“ an der Universität Münster gehalten.

Es sei versucht, an die Frage gleichsam von außen heranzukommen, indem wir ein Wort zur *Motivierung der theologischen Akkommodation* sagen. Eine erste und nächstliegende Begründung der Anpassung scheint sich aus der Aufnahmefähigkeit des Hörers der philosophisch-theologischen Kurse zu ergeben. Kann wohl, so fragt man, ein Inder unsere in Europa durchdachte und formulierte Theologie wirklich verstehen und sich aneignen? Müßte sie ihm nicht in Kategorien geboten werden, die ihm vom traditionellen Denken seiner Heimat her vertrauter sind? Müßte deshalb nicht das scholastische Begriffssystem, das unserer Theologie zugrunde liegt, durch ein System östlichen Denkens, etwa des Vedanta in einer seiner klassischen Prägungen ersetzt werden?

Wenn man solch eine Frage auf den unmittelbaren Kreis theologischer Hörer bezieht, dann muß man eine recht nüchterne Antwort geben. Indische Philosophie zur Darstellung der christlichen Offenbarung wäre nur dann sinnvoll, wenn wirklich ein großer Teil der Theologiestudenten Indiens in der indischen Philosophie bewandert wäre und von klein auf in ihren Kategorien zu denken gelernt hätte. Das ist aber keineswegs der Fall. Bei weitem der größte Teil der indischen Theologen setzt sich aus folgenden zwei Kategorien zusammen: 1. aus Altchristen, etwa von Kerala, Goa oder Mangalore usf. Was immer diese Theologen an philosophischen und religiösen Begriffen schon aufgenommen haben, ist durchaus vom Westen bestimmt und einfach von europäischem Denken übernommen, so daß eine Einkleidung des Offenbarungsgehaltes in Kategorien östlicher Philosophie ihnen völlig fremd wäre. Man mag diesen Sachverhalt betrauern, aber man muß ihn als Tatsache hinnehmen. 2. Aus Neuchristen, etwa der zweiten oder dritten Generation neugetaufter Gruppen. Sie stammen meist aus kulturell unentwickelten Kreisen, viele gehören z. B. zu den Ureinwohnern aus Chota Nagpur. Sie bringen also keine eigene philosophische Tradition mit, kein schon vorgebildetes Begriffssystem, in dem sie ihr religiöses Denken prägen könnten. Sie müssen sich ihre philosophisch-theologische Begriffswelt erst aufbauen, und das tun sie genau so leicht oder so schwer in westlichen Kategorien, wie sie es in östlichen täten; denn indische Philosophie ist gewiß nicht leichter als abendländische.

So läge also im Blick auf das unmittelbare Auditorium kein rechter Grund einer Anpassung der Theologie vor. Man könnte dann höchstens von einer Anpassung an die östliche Mentalität reden, an die besondere Weise des Denkens und Erklärens, die dem Osten eigen ist. Aber worin besteht eigentlich dieses östliche Denken? Wenn man diese Frage für Indien stellt, dann sollte man diesen Unterschied nicht zu sehr betonen. Indien hat ja mit seiner klassischen Sprache des Sanskrit, von dem die meisten seiner modernen Sprachen abgeleitet sind, ein Instrument logischer Präzision hervorgebracht, das dem Westen eng verwandt ist, da das Sanskrit in den indogermanischen Sprachkreis gehört. Die logischen

Systeme Indiens geben deshalb an Schärfe den Systemen westlicher Logik nichts nach. Man täte den Indern schweres Unrecht und fügte ihnen großen Schaden zu, wenn man glaubte, sie von der Strenge der Logik befreien zu sollen. Wohl aber kann man sagen, daß indisches Denken sich näher an der Anschauung hält, daß es sich eng mit dem Symbol verbindet, und daß das indische Beweisverfahren immer auch den Vergleich miteinschließt. All das aber möchte man nicht gern als wesentlichen Unterschied bezeichnen. Es handelt sich vielmehr um eine gewisse Akzentverschiebung, die zwar bei den Unterrichtsmethoden in Rechnung gestellt werden soll, die aber nicht als Anpassung an die heimische Philosophie betrachtet werden kann.

Unsere Frage, ob die Anpassung der Theologie an die geistige Welt Indiens wünschenswert ist, kann jedoch nicht nur von der unmittelbaren Hörerschaft der theologischen Kurse her entschieden werden. Sie muß von dem eigentlichen Adressaten der christlichen Offenbarung her beantwortet werden, vom Hindu. An ihn muß die christliche Botschaft ausgerichtet werden, und ihm muß sie in Kategorien dargelegt werden, die ihm von seiner eigenen Tradition her verständlich sind. Ist nicht im Blick auf den Hindu eine Anpassung des christlichen Denkens an indische Traditionen zu fordern?

Auf die so gestellte Frage ist sehr verschieden geantwortet worden. Wir denken dabei zunächst an die in der Praxis gegebenen Antworten. Die Anknüpfung an die philosophischen Systeme Indiens ist von P. Johans² versucht worden in seinem Versuch des Zugangs „zu Christus durch den Vedanta“; ähnliches ist auf religionsgeschichtlichem Gebiet von P. Heras³ versucht worden. Sie gingen von der Annahme aus, daß der Hindu seinen Weg zum Christentum leichter findet, wenn er ein Stück weit auf den Pfaden seiner eigenen Traditionen gehen kann. Man hat dagegen, wiederum aus der Praxis, Einwände erhoben, und manche modernen Missionare sind in ganz entgegengesetzte Richtungen gegangen. Sie glauben zunächst, und zwar mit einem gewissen Recht, daß man bei dem modernen Hindu in den seltensten Fällen eine genauere Kenntnis seiner eigenen religiösen Tradition voraussetzen dürfe. Das Denken des modernen Inders sei doch überwiegend vom natur-

² PIERRE JOHANS, To Christ through the Vedanta, in *The Light of the East* 9 (Ranchi 1931) u. 10 (1932), als Buch in französ. Übersetzung: *Vers le Christ par le Vedanta*, 1. Çankara et Ramanuja (Museum Lessianum, Section philosophique, 13) Louvain 1932. — Id., *La pensée religieuse de l'Inde* (Bibl. de la Fac. de Phil. et Lettres de Namur, 14) Namur 1952.

³ Etwa: Two Missionary Methods in the Nations of Ancient Civilisation, in *Studia Missionalia* 6 (Rom 1950/51) 179—198; As misões católicas a luz da filosofia da história, in *Boletim geral do Ultramar* 27 (Lisboa 1951), nr. 318, pp. 141—161; Problèmes religieux de l'Inde moderne, in *Bulletin des Missions* 25 (Bruges 1951) 196—203; Attente et salut de l'Inde, *ibid.* 26 (1952) 36—45.

wissenschaftlichen Positivismus bestimmt und habe für die Systeme der indischen Vergangenheit weder Sinn noch Interesse; und selbst da, wo Inder sich noch intensiv mit der philosophisch-religiösen Tradition des Hinduismus abgaben, habe diese Philosophie nicht mehr die formende Kraft, die das moderne Leben bestimmen könne. Manche gehen noch weiter. Sie glauben, daß die Anknüpfung an die religiösen Traditionen des Hinduismus nur dahin führen würde, den Hindu gleichsam in seiner eigenen Religion zu bestätigen. Durch den Hinweis auf die Analogien zwischen Christentum und Hinduismus werde er zur Überzeugung kommen, daß die Wahrheiten der christlichen Offenbarung irgendwo auch im Hinduismus enthalten seien. Die Parallelen, die als verbindende Brücke gedacht wären, würden ihm zum Anlaß oder Vorwand, in seiner eigenen Tradition zu verbleiben und sich in dem Glauben zu befestigen, jede Religion, und besonders der Hinduismus, sei ein möglicher Weg zum Heil. So kommt es, daß gerade die eifrigsten, oft auch erfolgreiche Missionare vor solchen Anknüpfungen warnen. Die christliche Botschaft müsse, so sagen sie, ganz in sich selber stehen; sie ist ein Ruf von oben, ohne Vermittlung und ohne Kompromiß. Sie ist immer neu der Befehl Gottes an Abraham: „Zieh fort aus deinem Lande und von deiner Verwandtschaft und vom Hause deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde“ (*Gen 12, 1*).

Wir wollen hier nicht auf die Frage der pastoralen Opportunität einer solchen Haltung eingehen. Es kann nämlich sehr wohl sein, daß in einer ersten Begegnung des Christentums mit der nichtchristlichen Welt zunächst das Erlebnis der Neuheit, des Einmaligen und Einzigartigen betont werden muß. Aber eine prinzipielle Frage kann nicht allein durch Erwägungen unmittelbarer missionarischer Möglichkeiten entschieden werden. Es handelt sich letztlich um die Frage, ob ein Volk überhaupt jemals seine geistige Vergangenheit vergessen könne. Europa jedenfalls hat seine Vergangenheit nie vergessen. Trotz der Anklagen *Tertullians* gegen das Heidentum seiner Zeit hat die Kirche der Reihe nach Pythagoras, Platon, und endlich sogar Aristoteles „getauft“, d. h. christlich interpretiert und weitergedacht. Dabei mag man gerne zugeben, daß eben dieses Erbe des Heidentums stets eine Gefahr für das Christentum blieb. Aber umgekehrt steht es ebenso fest, daß das Christentum in der abendländischen Welt nie so heimisch geworden wäre, wenn es nicht das Erbe der Vergangenheit übernommen hätte. Wir können die Ahnen nicht verleugnen, sie leben in uns. Wir können ihr Erbe nicht vergessen oder abstoßen, sondern wir müssen es in Christus verwandeln, sonst bliebe Christus ohne die Menschheit und die Menschheit ohne Christus. Das meinen wir auch, wenn wir ganz im Sprachgebrauch der Schrift sagen, daß die christliche Botschaft den Völkern angeboten ist. Nicht nur zu dem einzelnen ist die Kirche gesandt, sondern zu den Völkern. Das Denken und Wertempfinden einer Kultur, das der einzelne von der Gemeinschaft und von der Tradition empfängt, muß neu geformt werden.

Das gilt auch für die Missionen. Wenn man sich einmal klar gemacht hat, daß das einzelne Menschenleben immer in die Folge der Geschlechter hineingewoben ist, daß es Erbe des Vergangenen und Verheißung des Kommenden ist, daß auch die Entscheidungen des einzelnen in das Strombett der Geschichte einmünden und ihren Lauf bestimmen, dann kann man sich eigentlich gar nicht mehr vorstellen, daß der einzelne Inder durch die Glaubensannahme aus seiner heimischen Tradition herausgerissen werden müsse. Ein Christentum in Indien, das sich grundsätzlich von der Vergangenheit und völkischen Tradition trennte, würde sich der Verwurzelung im Volkstum berauben und müßte selber in seiner Entfernung vom wirklichen Leben verdorren. Zugleich aber würde es von den Geistern der Vergangenheit verfolgt und geängstigt werden; denn die Geschichte zeigt, wie Heidentum und Aberglaube überall da weiterleben, wo das Christentum nicht die Wurzeln des Volkstums neu belebt hat. So muß in jedem Konvertiten die Vergangenheit seines Volkes und sein kulturelles Erbe mitgenommen werden in das Licht der Gnade. Die Bekehrung, die Öffnung des Menschen zum lebendigen Gott hin, betrifft nicht nur das isolierte Individuum, sondern auch die Welt des Menschen, die mit ihm heimgeholt wird in die Herrschaft Gottes.

So muß in einer wahren Bekehrung eine Begegnung stattfinden nicht nur zwischen der individuellen Freiheit und dem Wort Gottes, sondern zwischen der Welt, in der der Mensch gewachsen ist, und dem Reich Gottes. Was grundsätzlich im Akt des Glaubens geschieht, das muß die Theologie wissenschaftlich entfalten. Ist sie doch ‚scientia fidei‘; sie muß also die Begegnung und Unterwerfung des ganzen Menschen und seiner Welt unter Gottes Offenbarung in ihren vielen Aspekten darstellen und systematisch vorlegen. So kommt eine indische Theologie dadurch zustande, daß die gläubige Begegnung und Unterwerfung indischer Kultur und Tradition unter Gottes Wort konkret verstanden und systematisch dargestellt wird. Diese Unterwerfung aber bedeutet nicht das Auslösen der Vergangenheit, sondern ihre Erlösung von bindenden Mächten und ihre Vollendung im lebendigen Gott.

II

Wenn man nun fragt, wie das geschehen solle, dann kann man nur auf ein paar konkrete Ansätze hinweisen, die hier und da vorhanden sind. Dabei muß man sich wohl bewußt bleiben, daß aus Indien selbst der schöpferische Geist kommen muß, der eines Tages die christliche Offenbarung als echter Inder aufnehmen und darstellen wird. Aber eine solche Tat liegt außerhalb unserer Berechnungen, und es bleibt uns die bescheidene Aufgabe, praktisch und konkret auf solche Ziele hinzuwirken, soweit dies eben möglich ist. Was da geschehen kann, mag an ein paar Beispielen gezeigt werden.

Zuerst sei eine Bemerkung gemacht bezüglich der Anpassung der philosophischen Fächer. Man sollte nämlich in der Frage der An-

passung einen deutlichen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie machen. Bei der philosophischen Ausbildung von Alumnus geht es nicht nur um die Vermittlung eines Systems von Begriffen, so wichtig dies ist, sondern um die Entwicklung von grundsätzlichen Orientierungen, die den künftigen Priester in die Lage versetzen, die geistige Welt, in der er lebt, zu erfassen und richtig zu beurteilen. In Indien müssen unsere Theologen während des Philosophiestudiums also darauf vorbereitet werden, sich ein verstehendes und zugleich kritisches Urteil über die geistige Welt des klassischen Indien und seiner Philosophie und über das neue Indien, das im Werden ist, zu bilden. Das läßt sich in verschiedenen Stufen erreichen: Ein erster, sehr wichtiger Schritt ist die Klärung der Terminologie. Ein indischer Theologe muß wissen, was die wichtigsten Termini indischer Philosophie bedeuten, und wie sie sich zu analogen Begriffen der scholastischen Philosophie verhalten. Außerdem sollte er aber auch mit der Terminologie moderner Naturwissenschaft und Philosophie vertraut sein, und zwar wiederum in bezug auf die Welt der scholastischen Philosophie. Eine solche Ausweitung der Begriffswelt ist unerlässlich, wenn nicht Philosophie zu einer Ghetto-Haltung führen soll, die sich in den Monologen einer ererbten Begriffswelt einschließt. In einem weiteren Schritt sollten die philosophischen Grundprobleme gesucht werden, die im östlichen wie im westlichen Denken gestellt werden und verschiedene Lösungen finden. Man soll also nicht Systeme vermengen, wohl aber die realen gemeinsamen Ausgangspunkte, die jeder Philosophie zugrunde liegen, hervorheben. Erst dadurch kommt ein junger Philosoph zu einer echten Wertung der scholastischen Lösungen. — Man könnte dann weitergehen und nicht nur die gemeinsamen Fragestellungen zwischen Ost und West hervorheben, sondern auch Elemente östlichen Denkens, die bleibenden Wert haben, zusammenstellen und aus ihnen eine Art Synthese zusammenfügen — das ist der Weg, den P. Johans in seinen Darstellungen des Hinduismus beschritten hat. Dieser Versuch hat freilich das Mißliche an sich, daß man dann ein System hat, das weder indisch noch westlich ist, und vielleicht ist auch aus diesem Grunde die Arbeit von Johans nicht eigentlich weitergeführt worden. Richtiger wäre es vielleicht, sich zu einem letzten und entscheidenden Schritt zu rüsten und eines der großen Systeme indischen Denkens, etwa das System Shankaras, nachzuzeichnen und es im Licht christlicher Philosophie weiterzudenken und weiterzuentwickeln, und zwar nicht nach wesensfremden Elementen, sondern aus seinen eigenen Prinzipien heraus, so ähnlich, wie es Thomas mit Aristoteles tat. Man muß freilich gestehen, daß zu einem solchen Schritt erst Ansätze bestehen. Man wird auch bedenken müssen, daß ein solches Unternehmen zunächst nicht im Schulraum durchgeführt werden kann und darf. Wo es sich um die Ausbildung junger Priester handelt, soll man nicht experimentieren. Erst wenn so ein Versuch einmal wissenschaftlich exakt durchgeführt ist und weitere Anerkennung gefunden hat, darf er auch im normalen Ausbildungssystem gebraucht werden.

III

Wenn man nun zur Anpassung der Theologie an die indische Umwelt übergeht, so muß man sich darüber klar sein, daß es sich nicht in erster Linie um die philosophische Begriffswelt handelt, in der die Offenbarung ausgedrückt ist. Eine solche wohldurchdachte Begriffssprache ist notwendig, wo die Theologie auf eine systematische Ebene erhoben wird, aber sie bleibt immer zweitrangig. Zuerst und zuinnerst handelt es sich stets um die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, um die biblischen Begriffe und ihre Tradierung. Theologie ist ja heute wieder viel mehr mit den Quellen der Offenbarung befaßt, und wir wissen, daß philosophische Systeme nur das mehr oder weniger brauchbare Instrument sind, die Inhalte der Offenbarung zusammenzuordnen und zu durchdringen. Deshalb ist auch das erste Anliegen einer angepaßten Theologie nicht die Frage nach den philosophischen Kategorien, mit denen sie arbeiten soll, ob sie nun Indien oder dem westlichen Denken entlehnt sind — diese Frage kommt erst an zweiter Stelle —, am Anfang stehen immer die eigentlich theologischen Begriffe der Offenbarung, mit denen das Christentum der Welt des Hinduismus gegenübertritt. Die Inhalte der Offenbarung also müssen der Begriffswelt des Hinduismus gegenübergestellt werden.

Daß ein solcher Versuch sinnvoll ist, schließt freilich eine theologische Voraussetzung ein, von der nur ein ganz kurzes Wort hier eingefügt sei: Daß nämlich die nichtchristlichen Religionen nicht schlechthin außerhalb der göttlichen Heilsökonomie stehen, sondern in sie einbezogen und innerlich auf das in Christus zu vollendende Heil hingebunden sind. Das ist biblisch grundgelegt in den ersten elf Kapiteln der *Genesis*, die der Geschichte der partikulären Erwählung Israels vorausliegen. Mit Noa schließt Gott einen Bund, der sich nicht auf ein bestimmtes Volk beschränkt, sondern alle Lebewesen einschließt: „Ich schließe jetzt einen Bund mit euch und euren Nachkommen, die nach euch sein werden“ (*Gen 9, 9*). *Bund* aber bedeutet *Heil*, wenigstens Einschluß in eine Gemeinschaft mit Gott, die dazu bestimmt ist, ins endgültige Heil hineinzuführen. Dieser Bund liegt vor der eigentlich historischen Offenbarung, die mit Abraham anhebt und in geschichtlicher Zuordnung auf das Christentum hinführt. Die Menschheit gehört deshalb nicht in eine bloße Naturordnung oder gar in die Unheilssphäre der Sünde. Die Geschichte des Menschen vor Gott steht immer unter dem doppelten Zeichen der Sünde, in die er gefallen, und der Gnade, die ihn nie ganz losläßt und in die er auch als Gemeinschaftswesen eingeschlossen bleibt. Die Religionen der Menschheit sind also nicht unchristlich, sondern vorchristlich, sie gehören nicht in den Kairos des Unheils, sondern des Advents, d. h. der ursprünglichen Berufung, des verheißenen und schon vorauswirkenden Heils. Was sich in ihnen als Licht findet, steht nicht außerhalb der Offenbarung, ist nicht gleichsam Rivalität mit Jesus Christus, sondern wie Morgenrot des aufsteigenden Tages, von derselben

Sonne vorausgesandt, die im endgültigen Heil über uns scheinen will. So stehen die religiösen Grundbegriffe der nichtchristlichen Religionen im Zwiellicht: Sie sind nicht einfach falsch und wertlos, sie stehen aber auch nicht neben den biblischen Begriffen als eine zusätzliche Wahrheit. Sie sind Formeln auf dem Weg zur Wahrheit, deren tiefster Gehalt überhaupt erst in der Volloffenbarung in Jesus Christus verstanden werden kann.

Diese Verwandtschaft und innere Bezogenheit der religiösen Systeme der Menschheit auf das Christentum muß vorausgesetzt werden, wenn ein sinnvoller Vergleich der Offenbarung mit den anderen Religionen möglich sein soll. In den einzelnen Traktaten sind diese Vergleiche durchzuführen, wodurch einerseits der Zusammenhang mit der indischen Tradition hergestellt wird, zugleich aber die Neuheit und Einmaligkeit des Christentums zum Leuchten kommen soll. Wie das geschehen kann, soll an ein paar Beispielen verdeutlicht werden.

IV

Wir versuchen das Verhältnis des Hinduismus zur christlichen Offenbarung in zwei Sphären zu skizzieren: in der Sphäre des Göttlichen, in den Begriffen *Gott, Offenbarung, Glaube und Sünde*, und in der Sphäre der Kreatur. Wir beginnen mit dem Gottesbegriff.

Wohl nirgends hat die Menschheit so unermüdlich um das unfaßbare Geheimnis Gottes gerungen wie in Indien. Nirgends sind so glühende Worte der Liebe und Sehnsucht, aber auch der dunklen Einsamkeit des Menschen, der Gott nicht erreichen kann, erklungen. P. Fallon sagt mit Recht: „Die Gottesvorstellung des Hindus ist vielleicht die reichste, die der Mensch außerhalb der Christenheit jemals erreichte. Die höchste Transzendenz und vollkommene Einfachheit des Absoluten, die rein geistige Natur des höchsten Selbst, die unendliche Liebenswürdigkeit und das unermüdliche Erbarmen Bhagavāns sind in Worten ausgedrückt worden, die die christliche Seele zutiefst berühren“⁴.

Aber diese Gottesidee steht unter einer zweifachen Versuchung, nämlich der übersteigerten Transzendenz und des Anthropomorphismus. Zuerst wehrt sich die Reinheit der indischen Philosophie mit unerbittlicher Strenge gegen jeden Versuch, Gott zu begreifen. Gott ist ohne Form und Name; er ist ohne Bezug und Bewegung, das reine *„neti-neti“*, nicht so und nicht so. Daraus ergibt sich für den Hindu die Unmöglichkeit, Gott im eigentlichen Sinn als Person zu verstehen, weil ja für uns Person immer begrenzt erscheint und einen Namen hat. Damit entzieht sich aber Gott jeder Beziehung zu uns, wir Menschen können kein persönliches Verhältnis zu ihm finden, und so löst sich für den indischen Philosophen echte Frömmigkeit zu oft in das Gefühl des All-Einen auf, er ist

⁴ *Hinduismus und Christentum*, hrsg. von J. Neuner. Wien 1962, 24.

ein Neutrum. Der Gott der Philosophen entfernt sich zu weit vom Gott der lebendigen Religion.

Da aber, wo Gott im Bereich lebendigen, religiösen Empfindens erscheint, wird er zu leicht anthropomorph verstanden. Die Mythen ziehen ihn herab in das Gewebe des Weltgeschehens und menschlicher Beziehungen; es entwickelt sich der Wildwuchs des indischen Pantheon, das von vedischer Zeit her entwickelt und die Dichter und Bildhauer der Jahrhunderte inspiriert hat, das auch den Kult immer neu gestaltet hat und so oft im Zwielicht zwischen echter Frömmigkeit und abergläubischer Magie steht.

Die Inder selbst haben diesen Zwiespalt zwischen dem transzendenten Gott, den man sich nicht vorstellen kann und zu dem kein Gebet gelangt, und dem vermenschlichten Gott, der uns nahe ist, so nahe, daß er eben nicht mehr Gott ist, erfahren:

„Vergib mir, höchster Herr der Welt, drei Fehler, die ich in meiner Schwäche begangen habe:

Ich habe betrachtet über dich, der du bist ohne Form, und habe dich mir vorgestellt unter vielen Formen und Gestalten.

Ich habe dich gepriesen, Herr des All, und habe dabei deine Unausprechlichkeit nicht bedacht.

Ich bin gepilgert zu heiligen Plätzen, o Herr, und habe deine Allgegenwart vergessen“⁵.

Man wird also nicht einfach sagen können, das indische Gottesbild sei falsch. Man muß seinen Gehalt differenzierter beschreiben: Es ist Tendenzen ausgesetzt, die es verfälschen, es bleibt deshalb labil und zweideutig, eben weil es nicht endgültig und bleibend von Gott her bestimmt ist. Immer wieder entschwindet es in die Unfaßbarkeit und Unpersönlichkeit, oder es sinkt zurück in die Vorstellungen des Menschlichen, eben weil es vom Menschen her geformt ist, — gewiß unter Einflüssen göttlichen Lichtes, aber eben doch preisgegeben den Strömungen des Menschenherzens.

Der entscheidende Unterschied des christlichen Gottesbildes also liegt nicht darin, daß es die eine oder andere Aussage über Gott genauer gefaßt hat, sondern in der Urtatsache, daß es von Gott her gegeben ist und im Wort Gottes seinen dauernden Grund hat: „Ich bin der Herr, dein Gott.“ Damit ist Gottes Transzendenz über der Welt endgültig gefestigt, aber auch sein personhaftes Verhältnis zur Welt. Der einzelne Gläubige mag in seinem Gottesbild irren, er bleibt den gleichen Versuchen des Anthropomorphismus und Agnostizismus ausgesetzt, aber er hat stets das Korrektiv im Gotteswort. Die Probleme des Gottesbildes sind keineswegs philosophisch bereinigt, aber die Dialektik des Gottesbegriffes zerfällt nicht mehr in ihre Extreme, sondern hat eine unverlierbare Mitte, um die sie sich bewegt. P. Fallon faßt den Unterschied

⁵ *Hinduismus und Christentum*, 19.

zwischen hinduistischem und christlichem Gottesbild zusammen: „Die entscheidende Differenz ist folgender Ausgangspunkt: Im Hinduismus beginnen wir als menschliche Wesen über Gott nachzudenken, und machen leicht den Fehler, ihn als unpersönliches Absolutes falsch darzustellen, oder seine Majestät unter tausend Mythen zu verbergen. In der christlichen Offenbarung liegt der Beginn bei Gott: Der Vater offenbart sich in Jesus Christus als der Gott der großen Majestät und der größeren Liebe“⁶.

Anpassung des theologischen Gottesbegriffes an indische Traditionen besteht also wesentlich in zwei Stufen. Zuerst in der konkreten Gegenüberstellung des hinduistischen und christlichen Gottesbildes. Dabei dürfen und sollen die positiven Momente der indischen philosophischen und religiösen Tradition hervorgehoben werden. Man kann sich dabei auch inspirieren lassen, manche Elemente des christlichen Gottesbildes tiefer zu erfassen, als es gemeinhin geschieht, so z. B., wenn der Inder das Verhältnis Gottes zur Welt nicht nur durch den Kausativ ausdrückt (wodurch Gott als Wirkursache verstanden wird), sondern auch durch den Lokativ (daß nämlich die Welt in Gott ist). Dazu sind wir berechtigt durch das „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (*Apg* 17, 28), das ja von Paulus gerade vor einem hellenistischen, nicht vor einem jüdischen Publikum gebraucht wird. Eine solche Gegenüberstellung wird dann besonderes Gewicht darauf legen, daß sich der christliche Gottesbegriff keineswegs in der spekulativen Darstellung göttlicher Eigenschaften erschöpft, sondern wesentlich von Gottes Selbstoffenbarung bestimmt ist, von seinem Heilshandeln in Jesus Christus. Als christliche Theologen reden wir von Gott, der sich uns erschlossen hat, um uns am Reichtum und an der Ewigkeit seines eigenen Lebens teilhaben zu lassen. Erst wenn diese Gegenüberstellung durchgeführt ist, kann man zur zweiten Stufe fortschreiten, daß man nämlich dann auch den christlichen Gottesbegriff in Ausdrücken darlegt, die indischer Sprech- und Denkweise zugeordnet sind. Das kann ohne Gefahr der Verwischung geschehen, wenn die erste Stufe sauber und ernst durchgeführt ist.

Eng damit zusammen hängt der Begriff der Offenbarung. Im christlichen Verständnis ist Offenbarung das von Gott gesprochene Wort des Heils. Dieses Gotteswort ist nicht der Welt immanent, so als enthielte es nur den innersten Sinn der Kreatur selbst und deshalb ein Heil anböte, das als Möglichkeit schon im Wesen des Menschen enthalten wäre. Es ist vielmehr Gottes schöpferisches Wort an seine Kreatur, das uns aus dem Tod ins Leben ruft. So wird sich der Begriff der Offenbarung wesentlich abheben vom hinduistischen Begriff des ewigen Veda, der unabhängig vom persönlichen Gott das Wesen der Welt konstituiert und in seiner unpersönlichen Ewigkeit alle Ordnungen des Kosmos und des Heils begründet. Christliche Offenbarung ist wesentlich mehr als

⁶ *ebda*, 25.

eine Erkenntnisquelle. Sie ist zuinnerst persönlicher und schöpferischer Anruf Gottes an den Menschen.

Deshalb ist auch der christliche Glaube eine persönliche Tat: Er ist die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Wort; er beginnt in der Offenheit der Kreatur zum persönlichen Gott hin; er wird vollzogen in der Unterwerfung unter Gott; er vollendet sich in der personalen Gemeinschaft mit ihm. Anders ist der Glaube im Hinduismus, soweit es da analoge Begriffe gibt: *shraddhā* ist eine religiöse Urdisposition, die bei jedem Opfer und bei jedem religiös wertvollen Akt vorausgesetzt wird, ein Verlangen und Vertrauen, durch das der Mensch auf das Göttliche hin disponiert wird, das aber in seinem Inhalt nicht bestimmt ist, da es ja nicht einem zu uns gesprochenen Gotteswort als Antwort zugeordnet ist; eher entspricht es also dem griechischen *Eros*, da es der inneren Verwandtschaft und Bezogenheit des Menschen zum Göttlichen entstammt. Ebenso ist *bhakti* von Glauben im christlichen Sinn zu unterscheiden. Zwar ist *bhakti* dem persönlichen Gott zugeordnet, sie bedeutet die Verbundenheit des Herzens mit dem liebenden und geliebten Gott; aber sie faßt einmal das persönliche Verhältnis zu Gott nur als eine vorläufige Stufe auf, die überschritten werden muß und zu einem monistischen Gotteserleben führen soll; ferner bringt *bhakti* nicht eine Neugeburt des Herzens hervor. Gerade in ihren reinsten und theologisch tiefsten Ausprägungen (im Vaishnavismus) ist *bhakti* der Ausdruck der ewigen, unverlierbaren Wesenheit der Einzelseele, die ihrer Natur nach mit Gott verwandt ist. Diese Verwandtschaft und Zuordnung zu Gott kann der Mensch zwar in seinem empirischen Bewußtsein vergessen — im unerlösten Menschen ist sie verborgen unter den Hüllen der Unwissenheit —, aber ihr Wesen bleibt dennoch bewahrt. Die Seele ist also wie ein verstaubter Spiegel, der immer Spiegel bleibt und eben nur gereinigt werden muß, um nicht nur Spiegel zu sein, sondern auch das Licht zu reflektieren. Anders ist der christliche Glaube, in dem sich der Mensch dem erweckenden Wort Gottes öffnet, so daß er in Gott neu geboren wird und eine neue Kreatur ist, etwas also, was er vorher nicht war.

Besonders deutlich wird der Unterschied im Begriff der Sünde. Biblisch gesehen, ist Sünde Mißbrauch der Freiheit, Auflehnung und Ungehorsam gegen Gott, also wesentlich persönliche Tat des Menschen. Gewiß verstrickt sich der Mensch durch Sünde in das Gewirr von Verblendung und immer blinderer Begierde; aber Ursprung und Wesen der Sünde ist immer die gewollte Auflehnung, die der Verblendung und Verstrickung vorausliegt, wie es besonders im biblischen Bericht von der Ursünde deutlich wird. Deshalb sind nach Paulus die Menschen „unentschuldigbar, weil sie Gott, wiewohl sie ihn erkannten, doch nicht als Gott verherrlichten“ (*Röm* 1, 20s). Erst daraus folgt, „daß sie in ihren Gedanken auf Nichtigkeit verfielen, daß ihr Herz verfinstert wurde“, und „darum endlich überließ sie Gott der Unreinheit in ihres Herzens bösen

Gelüsten“ (*Röm* 1, 24). Also stammt Sünde im christlichen Verständnis aus dem Personkern des Menschen, und von da wächst sie hinein in seine Natur, verfinstern und verwirrend. Umgekehrt ist es im Denken des Hindu. Für ihn ist die Kreatürlichkeit selbst schon Abfall vom Absoluten, wesentlich verbunden mit Verblendung und Begierde. Zuerst und zuinnerst ist also das menschliche Dasein schon vergiftet, vor aller persönlicher Freiheit und Verantwortung, und von da aus erst versteht sich das sündige Tun des Menschen. Es gibt im Hinduismus wohl tief empfundene Schilderungen von Schuld und Sünde. Aber so ähnlich solche Beschreibungen manchmal christlichen Darstellungen erscheinen, — das Grundverständnis der sündigen Situation des Menschen ist verschieden aufgefaßt. Sünde im Hinduismus ist nicht zuinnerst ein verbogenes Verhältnis zu Gott, sondern findet sich im Menschen unabhängig von seiner eigenen Freiheit als Zuständigkeit seiner Natur⁷.

So wird also in jedem der genannten Bezüge der religiöse Begriff des Hinduismus aus seiner Transzendenz zurückgebogen in die menschliche Sphäre: das Gottesbild, die Offenbarung, der Glaube, die Sünde. Der Mensch lebt in seiner eigenen Welt, und Religion ist ihm die numinose Erfahrung seines menschlichen Daseins. Diese Erfahrung kann ihn wohl zu genuin religiösen Erkenntnissen führen und sich zu einem echten und tiefen Verhältnis zu Gott entfalten, doch gleitet sie wieder zurück in den Bereich des Kreatürlichen, von dem sie immer ausgeht. Christentum aber ist die Begegnung mit dem lebendigen Gott, der Herr ist, der spricht, der Glauben fordert, und der die Sünde verdammt und den Sünder erlöst.

V

In einer zweiten Sphäre zeigt sich der nämliche Unterschied: in Schöpfungslehre und Anthropologie. Wie Christentum den lebendigen und personalen Gott kennt, so kennt es die reale Schöpfung, die in der Freiheit des Menschen gipfelt. Gott schuf den Menschen nach seinem Gleichnis. Damit bekommt die Welt eine Bedeutung, durch die sie zur Trägerin ihres eigenen Geschickes werden kann. Denn so schwerwiegend ist die Freiheit des Menschen, daß seiner Verfügung Gültigkeit anhaftet, so sehr, daß er für sich selbst, verantwortlich und endgültig, wählen muß zwischen Leben und Tod. So entsteht gerade im Zusammenhang des starken Gottesbegriffes des Christentums ein Menschenbild von tieferer Bedeutung. Gott hat dem Menschen Heil und Unheil in die eigene Hand gelegt. Obgleich Gott Anfang ist und Ende, wird die Heils- und Unheilsgeschichte vom Menschen selbst ausgeführt, Schritt für Schritt. Der Mensch wird durch Gottes Größe nicht entmündigt,

⁷ Solche Erwägungen sind selbstverständlich weiterzuführen und zu vertiefen im Zusammenhang der Erbsünde, die zwar auch der sittlichen Entscheidung der Einzelmenschen vorausliegt, aber doch in der Entscheidung des ersten Menschen gründet, so daß hier wieder nicht nur der Einzelmensch, sondern die Menschheit als Ganzes vor Gott verantwortlich ist.

sondern erst recht verantwortlich. Er wird zum eigentlichen Subjekt der Heilsgeschichte.

Wieder finden wir eine andere Orientierung im hinduistischen Denken. Im Hinduismus ist das geistige Selbst des Menschen nicht der verantwortliche Träger seines Schicksals. Wohl hat hinduistische Philosophie die Idee des geistigen Subjektes in der Sphäre der Erkenntnis mit größter Schärfe entwickelt; aber sie ist nicht dazu gekommen, den Menschen zum eigentlichen Subjekt seiner Geschichte zu machen. In der Konkretheit seines Lebens ist der Mensch Resultat der Faktoren, die der Natur in ihm oder außer ihm angehören; denn das geistige Subjekt kann ja nicht wirken, sondern muß außerhalb aller Kausalität bleiben, und damit außerhalb der Geschichte. — Selbst in seinem Heil ist der Mensch, nach dem Hinduismus, nicht eigentlich frei. Was bei Erlösung im hinduistischen Sinne geschieht, ist letztlich nur ein Erwachen zum eigenen Wesen, das Bewußtwerden dessen, was der Mensch schon immer war und was nur durch die Hüllen der Unwissenheit verborgen war, nicht aber ein Sich-Rufen-Lassen und ein freies Antworten, wie im Christentum, wobei ein neues Dasein in der Liebe Gottes beginnt.

Besonders deutlich wird die Bedeutung von Welt und Mensch in der Lehre der Inkarnation, der Aufnahme des wahren Menschseins in die Person des Ewigen Wortes, so daß unser menschliches Leben und Wirken im Menschen Jesus in das Sohnesverhältnis des ewigen Gottessohnes eingeschlossen ward. Deshalb ist in der Christologie die wahre und ungeminderte Menschheit Jesu so wesentlich. Der analoge hinduistische Begriff des *Avatāra*⁸ bedeutet nie Menschwerdung im vollen Sinn (man sollte ihn deshalb auch bei Übersetzungen grundsätzlich vermeiden). Er bedeutet vielmehr, sowohl etymologisch wie historisch, die Herabkunft Gottes. Diese Herabkunft besteht zwar in einem Eingriff göttlicher Initiative in das Weltgeschehen, dabei aber ist die Menschheit nur verhüllender Schleier der göttlichen Macht. Der herabgekommene Gott kennt nicht menschliches Denken und Wollen im eigentlichen Sinn, kein vollwertiges menschliches Handeln, und vor allem kein menschliches Leiden und Sterben. Sein erlösender Einfluß besteht darin, daß durch ihn Gottes Macht und vor allem Gottes erleuchtende Kraft wirksam werden, daß in seiner Gegenwart die bindenden Fesseln des *Karma* und die verhüllenden Nebel der Unwissenheit zerschmelzen. Aber von einer wirklich erlösenden menschlichen Tat, von einem Gehorsam, der für uns eine neue Heilssituation herbeiführt, wie es durch Jesu Gehorsam geschieht, ist nicht die Rede. Wir würden also schließlich die hinduistische Theologie der *Avatāras* als Monophysitismus bezeichnen, oder vielleicht umgekehrt, den christlichen Monophysitismus als ein Verlassen des

⁸ J. NEUNER, Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatāras, in *Das Konzil von Chalkedon*, Geschichte und Gegenwart, hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht, III, Würzburg 1954, 785—824.

christlichen Zentralgeheimnisses der wahren Menschwerdung und damit als einen Rückfall in heidnischen Spiritualismus.

So ist also im Hinduismus, analog zur Undeutlichkeit des Gottesbildes, auch die Bedeutung der Kreatur herabgemindert. Mensch und Welt sind entmündigt, Erlösung und Menschwerdung verlieren ihre Bedeutung als Neuheit der Kreatur. Nur in der christlichen Offenbarung findet sich der Mensch in der vollen Freiheit und Verantwortung vor Gott zu Heil oder Tod.

VI

Solche Erwägungen wären in allen theologischen Traktaten durchzuführen, was wir hier selbstverständlich unterlassen müssen. Die gegebenen Beispiele sind nur gedacht als Illustration des Weges, die dogmatischen Traktate religionsgeschichtlich in Beziehung zu den Traditionen des Hinduismus zu bringen. Der Einbau solcher religionsgeschichtlicher und zugleich theologischer Betrachtungen in die systematischen Traktate wird dazu helfen, das theologische Denken aus seiner begrifflichen Isolierung zu befreien, es in geschichtliche Zusammenhänge hineinzustellen, ohne es irgendwie zu relativieren. Das aber möchte uns als eines der dringendsten Anliegen der Theologie erscheinen, nicht nur in den Missionsländern, sondern auch in der Heimat, daß nämlich der Theologe stets im lebendigen Gespräch mit den Geistern der Vergangenheit und der Gegenwart stehe, und dabei jedesmal zeige — ganz im Sinne von Paulus —, daß alle Geister des Kosmos und der Völker Jesus untertan sind.

Vom Gespräch mit den Geistern der Vergangenheit haben wir einiges gesagt. Ein kurzes Wort muß noch bezüglich der Geister der Gegenwart hinzugefügt werden. Denn Theologie darf auch nicht an den Problemen der Gegenwart vorbeigehen. So muß auch eine moderne indische Theologie einen Platz für die tiefen Probleme haben, die das moderne Indien in seiner heutigen Entwicklung bewegen. Denn auch in Indien hat sich das neue naturwissenschaftliche Denken von den traditionellen Vorstellungen des Hinduismus gelöst, und die sich neu bildenden sozialen Strukturen des Landes haben mit den bisherigen Systemen der Großfamilie und der Kaste nichts mehr zu tun. Wohl das dringendste Bedürfnis des neuen Indien sind die echten Leitbilder einer neuen Zeit. Es ist für Indien nicht genug, daß man materielle Güter in genügender Menge erzeuge, sondern daß man Sinn und Ordnung der neuen Welt, die im Werden ist, verstehe und verwirkliche. — Theologie kann an diesen Fragen nicht vorbeigehen. Es ist auch nicht genug, gelegentlich Ergänzungsvorlesungen über soziale oder ähnliche Probleme einzuschalten. Die theologischen Hauptfächer müssen diese Probleme in ihre Orientierung miteinbeziehen. Man muß also — um nur ein Beispiel zu nennen — in der Schöpfungslehre nicht nur den biblischen, theologischen und philosophischen Begriff der Schöpfung entwickeln, sondern man muß aus diesem Begriff heraus auch den Auftrag, der in der Schöpfung

und ihrer Entwicklung enthalten ist, darstellen. Eine Theologie der Arbeit, wie sie heute entsteht, scheint gerade in den Missionsländern (die ja auch Entwicklungsländer sind) von besonderer Bedeutung zu sein, da aus der traditionellen religiösen Welt, etwa des Hinduismus, ein Sinn für die naturwissenschaftliche und technische Entwicklung nicht geboten wird. Das gilt noch mehr für die Grundlagen der sozialen Ordnung. In einer Zeit, in der die bisherigen Strukturen der Kasten zerbröckeln, muß das Christentum den Sinn der neuen universalen Gemeinschaft darstellen. Denn, daß es eine universale Gemeinschaft gibt, die alle Völker und Kulturen zusammenfaßt, ist eine Tatsache, die sich vor unseren Augen verwirklicht, zu unserem Heil oder Unheil. Sie ist aber nicht etwas schlechthin Neues. Sie ist nur Verwirklichung einer Solidarität, die in Gottes Schöpfungsplan grundgelegt ist und in Jesu Erlösungswerk verwirklicht wurde. Eine gesunde moderne Theologie wird diese Grundlagen der universalen Solidarität aller Menschen bewußt machen und so zu einem Leben und Denken führen, das die Völker verbindet und die Missionsländer immer mehr zu lebendigen Kirchen in der einen Kirche Christi macht.

Wir haben hier eigentlich nur von der ersten Stufe einer indischen Theologie gehandelt: von der Begegnung der Offenbarung mit der indischen Welt, der alten und der neuen. Freilich muß Theologie nun fortschreiten zur Systematisierung. Dazu braucht sie philosophische Begriffe. Schließlich muß sie selber, bis zu einem gewissen Grad wenigstens, System werden. Von diesem weiteren Weg soll nicht mehr gehandelt werden. Es ist durchaus zu erwarten, daß in dieser Arbeit systematischer Darstellung mehr und mehr auch indische Begriffe verwandt werden. Aber aus dem Vorausgehenden sollte klar sein, daß diese Indisierung der Begriffe wenig eigentliche Anpassung bedeutet, wenn nicht die Theologie selbst, oder letztlich die Offenbarung, in konkrete Beziehung zu Indien, zu seiner Geschichte und seiner Gegenwart tritt.

Es wäre deshalb wohl nicht richtig, wenn man sich indische Theologie als eine Art fremdländisches Gewächs vorstellte, das unter andersartigen klimatischen Verhältnissen herangezogen würde, das aber mit der Theologie des Westens eigentlich nichts zu tun hätte. Vielmehr ist indische Theologie die Ausweitung christlichen Denkens in die östlichen Räume, in die religiöse Welt des Hinduismus und in die Fragen der modernen Entwicklung hinein. Diese Ausweitung ist so wichtig, weil ohne eine solche Konfrontierung Theologie steril werden muß. Indische Theologie muß also diese Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Osten pflegen und so ein Beitrag zur wahren Katholizität der Kirche werden.