

DER GLAUBE AN GOTT IN HINDUISMUS UND CHRISTENTUM¹

von Horst Bürkle

WALTER FREYTAG, der Hamburger Religions- und Missionswissenschaftler, sagte einmal, daß, solange einem eine andere Religion noch nicht zur Versuchung (i. S. einer zwingenden und überzeugenden Einladung) geworden ist, man sie als Christ noch nicht wirklich verstanden habe. RUDOLF OTTO hat die Erfahrung des Heiligen, und worum anderes könnte es in der Religion gehen, als die Erfahrung eines *fascinans* beschrieben². Der Mensch wird im Glauben ergriffen und in einer Tiefe erfaßt, für die es nichts Vergleichbares im Bereich unseres Humanum gibt. Wenn wir nach dem *fascinans* im Hinduismus fragen, dann ist diese Dimension gemeint. Wir begegnen dort Menschen, die uns mit ihrem Frömmigkeitsausdruck, mit ihrer Hingabe und mit ihrer Andersartigkeit anrühren. Das ist deswegen möglich, weil wir als Christen ebenfalls aus einem unaussagbaren und unausschöpfbaren Geheimnis heraus leben: Aus dem Geheimnis des in die Welt gekommenen und auferstandenen Gottessohnes³. Wer wir eigentlich sind und was für eine Gemeinschaft uns verbindet, das liegt bei uns auch nicht einfach am Tage. Mit anderen Worten: Wir sprechen hier als „Beteiligte“. Und das unterscheidet unsere Faszination von allem nur modischen Interesse an indischer Geisteswelt. Für das *fascinans* des Heiligen gibt es Kriterien. Darum wird sich gerade der Gläubige nie unkritisch mit der Erscheinungswelt anderer Religionen auseinandersetzen, ebenso wie er kritisch nach der Echtheit und nach den Mängeln des eigenen Glaubens und der eigenen Religions-

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrages auf einer gemeinsamen Jahrestagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie in Tutzing zum Thema „Die Religionen des Ostens — Faszination und Herausforderung für die Christen“.

² RUDOLF OTTO, *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963, 31–35. Aufl., S. 42ff. „Der qualitative Gehalt des Numinosen (an den das Mysteriosum die Form gibt), ist einerseits das... abgedrängte Moment des tremendum mit der ‚majestas‘. Andererseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes, das nun mit dem abdrängenden Momente das tremendum in eine seltsame Kontrast-Harmonie tritt. ... Für diese Kontrast-Harmonie, für diesen Doppel-charakter des Numinosen zeugt die ganze Religionsgeschichte“ (S. 42).

³ Zum Verständnis des Geheimnischarakters der Christuswirklichkeit im Neuen Testament vgl. den Art. *μυστήριον* *Theol. Wörterbuch zum NT*, Bd. IV, S. 823ff. „Im Empfang der Mysterienoffenbarung erfüllt sich an den Glaubenden ihre Erwählung, die in ihrem Ursprung mit dem des Gottesgeheimnisses zusammenfällt“ (G. BORNKAMM, a.a.O., S. 828).

gemeinschaft fragen muß. Faszination in der Tiefe des Religiösen ist das Gegenteil aller Schwärmerei für bloß Exotisches und Fremdes.

Ob es sich um Schwärmerei oder um echte Faszination handelt, entscheidet sich daran, ob uns der Hinduismus ‚herausfordert‘. Herausforderung wozu? Hier wäre bereits von dem Sinn eines Dialogs zwischen christlichem Glauben und Hinduismus heute zu reden. Er steht im Dienste einer volleren und tieferen Christuserkenntnis. Er hilft verdrängte und stumm gewordene Teile des biblischen Zeugnisses wieder für uns verstehbar werden zu lassen. Wir werden herausgelockt aus den eingefurchten Gleisen unserer eigenen europäischen Geistesgeschichte, die unser Christentum so eigentümlich westlich erscheinen läßt. Wir werden ‚herausgefordert‘, einmal einen Augenblick zu überlegen, wie das Christentum wohl aussähe, wenn der Weg von Jerusalem nicht über Athen, Rom und Wittenberg geführt hätte, sondern zuerst über Benares, Madras oder Ahmadābād.

Die Christen Indiens stehen in der Gefahr, als eine religiöse Sonderkaste angesehen zu werden. Im Hindutum haben viele Götter Platz. Moderne Hindus, wie MAHATMA GANDHI⁴ und SARVEPALLI RADHAKRISHNAN⁵ verschweigen nicht, daß sie Jesus von Nazareth als eine der großen Erscheinungen in der Geschichte ansehen, in denen sich das Göttliche manifestiert hat. Aber es gibt nach hinduistischem Verständnis andere Manifestationen des Höchsten und Absoluten, des *brahman*. Es gibt mancherlei Heilsvermittler im Hinduismus. Wir müssen darauf noch zurückkommen. Wie also kann die ‚Herausforderung‘, die der Hinduismus für den christlichen Glauben darstellt, im Sinne des universalen christlichen Selbstverständnisses sachgemäß aufgenommen werden?

Hier stehen wir vor einer doppelten, sich anscheinend widersprechenden Aufgabe: Zum einen fordert indisches Denken und indische Religiosität den christlichen Glauben dazu heraus, eben indische Gestalt anzunehmen. Er muß jene Dimension erreichen, in der der indische Mensch seines Glaubens bisher gelebt hat. Das Schweigen und das Fasten, die Zusammenhänge von Natur und menschlichem Dasein, innere Erleuchtung und gemeinsames Leben der Gläubigen, vieles trifft hier als ‚Herausforderung‘ auf einen christlichen Glauben, der dazu neigt, es sich leicht zu machen⁶. Zum anderen aber darf die christliche Wahrheit ihre

⁴ „Gandhi nimmt Christus damit nicht nur für eine Teilidee seiner Grundanschauung in Anspruch, sondern direkt und zentral für seine Gesamtanschauung“ (OTTO WOLFF, *Christus unter den Hindus*, Gütersloh 1965, S. 161).

⁵ H. BÜCKLE, *Dialog mit dem Osten*. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung, Stuttgart 1965 (Kap. IV, 2 Der Christus der Geistgemeinschaft, S. 121–145).

⁶ DIETRICH BONHOEFFER hat im Blick auf solches existentielle Defizit des christlichen Glaubens von der „billigen Gnade“ gesprochen: „Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, ist Taufe ohne Gemeindezucht, ist Abendmahl ohne Bekenntnis der Sünden, ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge, Gnade ohne Kreuz, Gnade ohne den lebendigen, menschengewordenen Jesus Christus“ (*Nachfolge*, München 1952, S. 2).

Universalität nicht einbüßen. Daß sie ‚Fleisch‘ zu werden vermag im indischen Bereich, ist Ausdruck und Hinweis auf die nicht einschränkbare Glütigkeit dieser Offenbarung in Christus. Erfüllung in Christus bedeutet beides: Was im indischen Raum geschichtlich gewachsen ist und uns als hinduistische Frömmigkeit in ihrer Tiefe und in ihrem Reichtum begegnet, ist immer noch das Vorläufige. Es ist zugleich das immer wieder in's Dämonische Verzernte, immer noch Erlösungsbedürftige.

Zum Hinduismus gehören nicht nur die hohen Gesänge einer Bhagavadgita und das uns herausfordernde Vorbild der Heiligen. Zu ihnen gehört nicht nur der Verzicht auf Gewalt und die Ehrfurcht vor allem Lebenden (*ahimsā*). Neben diesem uns beschämenden Hinduismus überlegener Heiligkeit und hoher innerer Werte gibt es den anderen Hinduismus. Man kann ihn heute noch finden, wenn man in Kalkutta zum Tempel der Kali geht. Dort schreien mitten im lauten Straßenverkehr der modernen Großstadt hinter der Tempelmauer die zur Schlachtbank geführten Tiere, die eine erzürnte Gottheit besänftigen und erlittenes Unheil abwenden sollen. Die Reform des Hinduismus brach am Erlebnis einer Witwenverbrennung auf: Nachdem RAM MOHAN ROY 1811 Augenzeuge der Verbrennung seiner Schwägerin geworden war, griff der große Bengale, „der Vater des modernen Indien“, wie man ihn genannt hat, zur Bergpredigt und verstand die Botschaft: „*The Precepts of Jesus. The guide to peace and happiness*“ (1820), so lautete der Titel seines Buches, das einen geistigen Umbruch innerhalb des Hinduismus einleitet.

Zum Hinduismus gehört ursprünglich auch die Kastenordnung. Sie ist keineswegs nur soziologisch zu erklären, sondern hängt zutiefst mit dem hinduistischen *dharma*-Verständnis zusammen und mit dem Gesetz der Tatenvergeltung im Zyklus des Wiedergeborenwerdens.

Wer durch Indien reist, wird auch immer wieder jenem anderen Hinduismus begegnen, der im Namen und im Zentrum des Heiligen dämonische Züge trägt. Aber auch hier kommen wir nicht als die *beati possidentes*. Gerade als Christen wissen wir darum, daß die Geschichte unserer Religion ihre eigenen Hypothesen aufzuweisen hat⁷.

Im Folgenden sollen einzelne Schwerpunkte dieses Dialogs zwischen christlichem und hinduistischem Glauben aufgezeigt werden. Sie haben sozusagen ‚Modellcharakter‘. Der Katalog der Themen, die hier ‚faszinie-

⁷ Vgl. dazu WALTER FREYTAG, *Das Dämonische in den Religionen*. Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen. In: *Reden und Aufsätze*, Teil II, München 1961, S. 13–21. „Wenn das Gespräch wieder in Gang kommen wird, dann ist uns vor allem zweierlei klar: Wir können uns nicht davon losmachen gerade angesichts des Gegenübers einer radikalen Diesseitigkeit, wie wir sie im Kommunismus vor uns haben, daß es ein Gemeinsames zwischen den Religionen und dem Christentum gibt. Außerdem ist uns durch die Geschichte der letzten Jahrzehnte und natürlich auch durch die nähere Kenntnis der Fremdreigionen, die wir gewonnen haben, es grundsätzlich verwehrt, daß wir an diese Frage mit irgendeinem Superioritätskomplex herantreten. Wir haben es verlernt, uns in Überlegenheitsgefühlen zu sonnen“ (a.a.O., S. 13).

ren' und ,herausfordern', ist weit größer. Sie lassen sich überhaupt nicht summarisch aufzählen. Wesentliches, was hier in der Begegnung mit dem Hinduismus eine Rolle spielt, entzieht sich der Rationalisierung und damit der Möglichkeit einer darstellenden Erörterung. Der Schlüssel zum Verständnis liegt in der Partizipation, in der eigenen Erfahrung und Anschauung.

Für indisches Denken steht nicht der Schöpfungsakt Gottes am Anfang. In den verschiedenen Weltentstehungsmythen, die uns die älteste, die vedische Überlieferung, erzählt, stoßen wir auf eine Art ,Urbekenntnis' indischer Religiosität: Es ist das Verhältnis von Unentfaltetem und Entfaltetem, von potentiell und aktualisiertem Sein. Man könnte auch einfach sagen: Es geht um die Zuordnung des Ganzen zu seinen Teilen, um das Verhältnis von Einheit und Vielfalt. Die Götter sind nur die Promoventen eines Prozesses. Dem „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde . . .“, dieser *creatio ex nihilo*, steht im frühen indischen Denken sozusagen eine *creatio ex ente* gegenüber: Es geht um die Entfaltung einer Ursubstanz. Dieses Urprinzip ist *brahman*. Die Götter sind später und ihm untergeordnet. Gott und Götter haben ihre eigene Geschichte; sie entstehen und vergehen. Sie selber haben ihre Funktion im Rahmen jener größeren, umfassenderen ewigen Ordnung.

Denn das *brahman* treibt die Götter an.

Die Götter waren anfangs sterblich.

Erst als sie durch *brahman* Erfolg hatten,
wurden sie unsterblich . . .

Dieses *brahman* ist das Höchste;
denn nicht existiert ein Höheres als
dieses *brahman* . . .

Dieses *brahman* hat weder etwas vor sich noch hinter sich (8).

Nun kennt indische Religiosität auch ein personales Gottesverhältnis. Gerade in der *bhakti*-Frömmigkeit weiß sich der Gläubige ganz der von ihm verehrten Gottheit verpflichtet. Die *bhakti*-Texte erinnern in vieler Hinsicht an die christliche Mystik: Da ist das Verlangen, ganz mit der verehrten Gottheit eins zu werden. RUDOLF OTTO hat die *bhakti*-Frömmigkeit die „Gnadenreligion Indiens“ genannt⁹. Der Gläubige kann hier bekennen: Ich bin nichts. Du, mein Gott, bist alles. Dabei ist nicht zu übersehen, daß es Entartungen und Auswüchse dieser Frömmigkeitsrichtung gibt, bei denen rituelles Handeln und Ekstasetechniken den Rang einer neuen Werkgerechtigkeit bekommen.

Dennoch hat die personale Gottesbeziehung für indisches Denken nicht erst im Neuhinduismus den Charakter von etwas Vorläufigem. Die volle und reife Form des Glaubens ist diejenige, die sich der Gottesnamen und der bestimmten personenhaft gedachten Göttergestalten nicht mehr zu bedienen braucht. Jedenfalls wird im modernen Hinduismus die Frage

⁸ Aus dem *Aitarreya Brahmana*

⁹ *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, München 1930.

des Verhältnisses von Personalismus und Ontologie eindeutig zugunsten der letzteren beantwortet: „Es ist völlig belanglos, unter welchem Namen wir Gott dienen und ihn verehren, wenn wir nur vom Geist Gottes erfüllt und zu seinem Dienst bereit sind. Die eine Wirklichkeit wird auf Grund der Verschiedenheit des menschlichen Geistes auf viele Weise benannt. Wenn wir das ausdrücken wollen, was jenseits der Erscheinungen ist, führen wir dazu Symbole ein . . .¹⁰.“ Es ist — wie RADHAKRISHNAN es an anderer Stelle einmal sagt — „die demütige Idee eines persönlichen Gottes¹¹“, deren sich der religiöse Mensch bedient, um sich zum unbenennbaren Absoluten in eine faßbare Beziehung zu bringen. Damit stoßen wir auf den Kern indischer Gottesidee. Trotz aller theistischen Traditionen im Hinduismus geht es letztlich um das alle personhaften Vorstellungen übersteigende Alleine, es geht um *brahman*. Die neutrale Es-Kategorie eines transpersonalen Absoluten ist die eigentliche Wirklichkeit. Ihr gegenüber erscheint der Gottesname und das vertrauensvolle Verhalten des Gläubigen gegenüber diesem Einen als etwas Relatives. Alle geschichtliche Erscheinung des Göttlichen bleibt Vorstufe für den Hinduismus¹². Darum kommt dem Erlebnis der mystischen Einswerdung mit dem Seinsgrund — eben dem nicht mehr vorstellbaren, unaussagbaren *brahman* — letzte Bedeutung zu.

Weil diese Welt letztlich Scheinwelt (*māyā*) ist, darum können auch die göttlichen Erscheinungen (*avatāra*) in dieser Weltzeit nur etwas Vorübergehendes, letztlich Unverbindliches sein. Eben dies gibt dem Hinduismus die Möglichkeit, sich zum Sprecher aller Religionen und Offenbarungsverständnisse zu machen. Er beansprucht, ‚Platzanweiser‘ der anderen Religionen zu sein. Irgendwo innerhalb der großen Pyramide von Vorstellungen und Chiffren für das Absolute haben sie alle ihren Ort. Ganz unten sind die Naturreligionen mit ihren magischen und schamanistischen Praktiken plazierte. Darüber befinden sich die polytheistischen Kulte mit ihrer Aufteilung der verschiedenen Wirkungskreise und Funktionsbereiche der Götter. Sehr viel höher rangiert nach dem Verständnis des neueren Hinduismus eine monotheistische Religion wie die des Chri-

¹⁰ Dabei wird die Bedeutung des Symbols von S. RADHAKRISHNAN in der Weise relativiert, daß es vom religiösen Inhalt selbst gelöst und dem jeweils sich wandelnden Verstehenshorizont zugeordnet wird: „Die Vielfalt in der Symbolik rührt nicht so sehr aus der Natur des religiösen Erlebnisses selbst als aus den zeitgebundenen theologischen und metaphysischen Begriffen von Raum und Zeit“ (*Erneuerung des Glaubens aus dem Geist*, Frankfurt 1959, S. 180).

¹¹ *Meine Suche nach Wahrheit*, Gütersloh 1961, S. 131.

¹² Vgl. dazu die treffende Feststellung J. RATZINGERS in seiner Auseinandersetzung mit S. RADHAKRISHNAN: „Religion würde demnach in der Menschheit in zweifacher (und nur in zweifacher) Gestalt bestehen: in der direkten Form der Mystik als Religion ‚erster Hand‘, und sodann in der indirekten Form der vom Mystiker nur ‚geliehenen‘ Erkenntnis, d. h. des Glaubens, und so als Religion ‚zweiter Hand‘. Die artikuliert und formulierte Religion der vielen wäre dann Religion zweiter Hand . . .“ (*Der christliche Glaube und die Weltreligionen*. In: *Gott in Welt*. Festgabe für KARL RAHNER, Bd. II, Freiburg 1964, S. 293).

stentums. Aber die Spitze möglicher religiöser Erfahrung bildet die vom Hinduismus vertretene Identitätsmystik als Erfahrung des Absoluten selbst. Hier — so wird gesagt — ist der Mensch nicht mehr auf vermittelnde Symbole, auf menschliche Vorstellungen vom Göttlichen, auf Analogien und Anthropomorphismen angewiesen. Hier — so glaubt der moderne Hindu — ist alles Vorläufige abgestreift und wird das wahrhaft Wirkliche erfahren und geschaut.

Hier liegt die entscheidende Frage, um die es im christlichen Dialog mit dem Hinduismus in der Gottesfrage heute geht. Ist der Name Gottes, ist seine in der Geschichte wirksam gewordene Offenbarung im Sohn, ist das alles sozusagen nur ein pädagogisches Hilfsmittel, dessen sich der Mensch bedient, solange er den direkten, unmittelbaren Zugang zum Absoluten im Sinne des Hinduismus noch nicht kennt? Gehört das Vertrauen auf die Zusage Gottes „Fürchte dich nicht, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein“ noch in den Vorraum des Allerheiligsten und nicht in das Allerheiligste selbst? Ist das Versöhnungsgeschehen („Dir sind deine Sünden vergeben“. „Siehe, ich mache alles neu“) eine hilfreiche Inszenierung unserer frommen Vorstellungswelt, die in dem Augenblick überflüssig wird, wo unser inneres Auge des Ewigen und Einen, des Absoluten selbst ansichtig wird?

Es wäre zu billig, hier einfach mit einem Bekenntnis antworten zu wollen. Gerade das erlaubt uns der Dialog mit dem Hinduismus nicht. Wir müssen schon theologische Gründe anführen gegenüber der Einladung des modernen Hinduismus, uns mit unserem Christusblauben ins hinduistische Pantheon der Menschheitsreligion einzustellen. Unter der alle Traditionen, Kulte und Gottesvorstellungen überwölbenden Kuppel dieses Tempels hätte auch die Botschaft von Jesus als dem Christus noch ihren Platz. Aber sie blieb eine Erscheinungsform jenes ungeteilten, unveränderlichen Alleinen, für das es viele Sprachen und Namen gibt.

Diese „Ökumene“ im Namen hinduistischer Religiosität ist verlockend. Sie kommt einem modernen Empfinden gerade auch unter Europäern und Amerikanern entgegen, die der Konkretion der geschichtlichen Offenbarung im Christentum müde sind. Kritik am Dogma, Kritik an der organisatorischen Gestalt der Kirche, Kritik an überkommenen Konkretionen des christlichen Glaubens... das alles macht vielen Geschmack, unter Berufung auf weiterführende östliche Religiosität auf all dies zu verzichten. Wenn das alles nur Zwänge einer vom Menschen im Glauben entwickelten Pädagogik auf dem Wege zu Höherem und unmittelbarerem Wissen des Ewigen sind, warum sollte man sich dann noch an diese Heilige Schrift, an dieses Bekenntnis, an diesen Namen Jesus Christus gebunden fühlen? Wir begreifen sofort: Als möglicher Ausdruck, als eine — vielleicht sehr hochstehende Anschauungsform des Alleinen, Absoluten, wie sie im hinduistischen religiösen Denken erscheint, kann das „Wesen des Christentums“ (A. VON HARNACK) nicht festgehalten werden. Wenn, um im Bilde zu sprechen, die Stabilität der religiösen „Währung“ in der entpersonalisierten Zone mystischer Identitätserfahrung

liegt, dann muß der an die geschichtliche Gestalt des Offenbarers gebundene Glaube einer konsequenten inflationären Abwertung verfallen. Die Einordnung des christlichen Offenbarungsglaubens in die religiöse Wertskala des heutigen Hinduismus und ihre Unterordnung der personalen Gottesbeziehung unter die Seinsmethaphysik der *brahman-atman*-Philosophie ist darum nicht möglich.

Aber nun steckt in der Faszination durch die östliche Religiosität eine sehr berechtigte und dringliche Anfrage an unsere christliche abendländische Theologie. Sind wir nicht allzu vordergründig und unglaublich mit diesem personhaften Verständnis Gottes umgegangen? Vor allem die protestantische Frömmigkeitsgeschichte hat es hier oft an Einseitigkeit nicht fehlen lassen. Der souveräne göttliche Anspruch an den Menschen, wie er von der Reformation in der Kategorie des *Deus pro me* erkannt worden ist, ist in der nachfolgenden Geschichte immer wieder hinabtransformiert worden zu allzu biederer Intimität. Man sehe sich manche Gebetsformulare an oder höre sich daraufhin einmal kritisch Predigten an: In welcher — man möchte fast sagen — plumpen Vertraulichkeit wird da oft mit und über Gott geredet. Man steht sozusagen ‚auf Du und Du‘ mit Gott. Da ist wenig mehr von ‚Furcht und Zittern‘ (S. KIERKEGAARD) vor der Souveränität Gottes als Herr der Geschichte und des Universums herauszuspielen.

In den letzten 40 Jahren hat uns die herrschende Theologie in Deutschland eine andere Verengung unseres christlichen Gottesverständnisses beschert: Die Gotteslehre drohte aufzugehen in einer Theologie des 2. Artikels, in der Christologie. Wer aber das Christusgeschehen isoliert vom Wirken Gottes in Welt und Geschichte einerseits, also vom 1. Artikel, und von der Wirksamkeit gegenwärtigen Geistesgeschehens, also vom 3. Artikel, der untersteht mit Recht der Kritik des heutigen Hinduismus. Der Gott, der bloß ein Gott des 2. Artikels bliebe, wäre zu klein. Darum dürfen wir uns nicht wundern, daß uns heute die Illustrierten und andere Publikationen „Jesus-Reports“ bescheren, die einer isolierten Christologie den Garaus machen wollen. In diesem Zusammenhang ist der Dialog mit dem Hinduismus für die Rückgewinnung eines unverkürzten Verständnisses christlicher Gottesoffenbarung von Wichtigkeit.

Die hinduistische Lehre vom Allerhöchsten, Absoluten (*brahman*) erinnert uns daran, daß das christliche Offenbarungsverständnis von Anfang an neben der personalen Ich-Du-Beziehung auch eine Seinsbeziehung zu Gott kennt. Gott ist nicht einfach ein Seiendes, ist nicht einfach nur Person wie es der Mensch ist¹³. Der uns in Jesus Christus personhaft zugewandte Gott ist zugleich das Sein-selbst: „In ihm leben, weben und

¹³ „Eine Theologie, die als ersten Schritt einer Lehre von Gott Gott und Seinsmächtigkeit nicht gleichzusetzen wagt, fällt in monarchischen Monotheismus zurück. Denn, wenn Gott nicht das Sein-Selbst ist, dann ist er dem Sein untergeordnet, wie der Zeus der griechischen Religion vom Fatum abhängig ist. Die Struktur des Seins-Selbst wäre dann sein Fatum...“ (P. TILICH, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956², S. 273).

sind wir“, wie der Apostel diesen Sachverhalt formuliert¹⁴. Aber das Personsein Gottes wird vom Sein-selbst, das Gott ist, gerade nicht ausgeschlossen, sondern liegt darin begründet. Darin unterscheidet sich der christliche Gottesglaube vom hinduistischen, für den Gott nur die uns zugewandte Seite des Absoluten ist, hinter und neben der sich mögliche andere Seiten verbergen. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist darum nicht deutbar als eine von möglichen anderen Erscheinungsweisen eines *ens absconditum*, einer uns *māyā*-haft verborgenen Seinswirklichkeit wie im Hinduismus. Das personhaft-geschichtliche Handeln Gottes im Sohn läßt sich nicht unter Berufung auf eine umfassendere Realität Gottes relativieren. Aber nur wenn die Dimension des Seins-selbst in den Dienst der geschichtlich-personalen Offenbarung gestellt wird, kann verhindert werden, daß diese Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch abgewertet wird und schließlich einer geschichtslosen Identitätsmystik zum Opfer fällt.

Der Hinduismus erinnert Theologie und Kirche daran, daß ihr Glaube auf den Gesamthorizont möglicher Welterfahrung übertragen werden muß. Wir dürfen gerade um der Universalität der christlichen Botschaft willen die Herrschaft Gottes und seines Christus nicht einengen auf die unserer dogmatischen Entwicklung geläufigen Inhalte. Versöhnung und Rechtfertigung werden weiter im Zentrum christlichen Glaubens stehen. Aber für den indischen Menschen — und nicht nur für ihn — erschöpft sich die göttliche Wirksamkeit nicht im göttlichen Handeln am einzelnen. Das Sein-selbst, das nach indischer Lehre göttlich genannt wird, umfaßt unbegreifbare Weltzeitalterabläufe. Welten entstehen und Welten vergehen hier wie die Jahreszeiten für uns wechseln. Der ewige Kreislauf von „stirb und werde“ ist nicht nur ein individueller der persönlichen Wiedergeburt, sondern an ihm partizipiert das All. Trost und Befreiung erfährt der indische Mensch, wenn er sein Einzelschicksal als Teil dieses Ganzen erfährt. In mystischer Versenkung, in Ekstase und Vision taucht der an seiner Individuation leidende Einzelne wie der Tropfen in den großen Ozean ewigen Seins zurück. Hier liegt für ihn die Kraftquelle, hier findet „die Seele die Ruh“ — aber hier findet der erneuerte Hinduismus auch die Impulse für verantwortliches ethisches Handeln.

Die Begegnung und Auseinandersetzung mit den indischen Religionen erinnert uns daran, daß die apostolische Botschaft diese Ineinssetzung von geschichtlichem Jesus und dem Sein-selbst vollzog: Das Johannes-evangelium nennt Jesus den Logos. Das war der universalste Begriff, den griechisches Denken zur Verfügung stellen konnte. In der Geschichte der westlichen Christenheit haben wir diese universale Weite der Logos-Christologie nicht durchgehalten. Sie wurde herabgemindert zur Bedeutung von ‚Vernunft‘ und von ‚Wort‘. Darum geht es nicht nur in unserer Theologie sondern auch in unserer kirchlichen Praxis so ‚rational‘ zu.

¹⁴ Act. 17, 27.

Der Protest der Tiefenpsychologie blieb weitgehend ungehört. Deutlicher hallt uns schon der Protest jener Bewegungen und Sekten theologisch in den Ohren, die sich wegen dieser Vereinseitigung und Einengung der Christuswirklichkeit und des Gottesverständnisses in Asien und Afrika von der Kirche getrennt haben.

Wir haben als westliche Theologen kritisch Maß genommen aufgrund der Maßstäbe, die uns kritische Rationalität eines technischen Zeitalters an die Hand gab. Was nicht in den Rahmen unseres Selbst- und Weltverständnisses hineinpaßte, das wurde auch an der göttlichen Wirklichkeit amputiert. Die Welt der Wunder Gottes, das Unableitbare und Geheimnisvolle seines Wirkens, das nicht im Rahmen unseres Begriffsvermögens aufgeht, fiel dem chirurgischen Zugriff entmythologisierender Theologen zum Opfer. Aber das Bild SIEGMUND FREUDS trifft auch hier zu: Nur die Spitze des Eisberges ragt heraus in die Sphäre unseres Bewußtseins. Neunzehntel unseres Seins bleiben uns verborgen. Indien und Afrika wissen um diese in die Tiefe unseres Seins und in die Höhe des Universums hinein- und hinaufragenden neun Zehntel der Gotteswirklichkeit. Darum lesen die Christen Indiens dieselbe Heilige Schrift mit anderen Augen als wir. Texte, die wir schon längst ‚umfunktioniert‘ und unserer Rationalität angepaßt haben, beginnen in diesen Kirchen neu zu sprechen. Daß Gott in Träumen und Visionen zu den Menschen sprach, daß seine Stimme im Schweigen vernehmbar wurde, daß der Apostel das „In-Christus-Sein“ als ein Mysterium beschreibt... das alles versteht man dort besser.

Uns, die wir die Welt weitgehend als die machbare, technisch manipulierbare Welt erfahren, fällt es immer schwerer, das Wirken Gottes in der Natur und in der uns umgebenden Welt festzuhalten. Der Aktionsraum Gottes scheint immer mehr zu schrumpfen. Mit jeder weiteren technischen Bewältigung eines Stückes Welt wird er entbehrlicher. Wir sind fasziniert von der Machbarkeit unserer Zukunft. Im indischen Glauben ist der Zusammenhang von Gott und Natur nicht preisgegeben. Im Dialog mit den anderen Religionen und besonders mit dem Hinduismus werden wir daran erinnert, daß dieser Zusammenhang auch im biblischen Zeugnis eine Rolle spielt. Die Elemente — ja, der Kosmos als ganzer hat an der Offenbarung des Christus Anteil. Oder gehören die Planeten der Weihnachtsgeschichte, die Stillung des Sturmes oder die Sonnenfindernis am Karfreitag für uns nur noch zur Bildrede im Kindergottesdienst? Wie steht es um die Transzendenz Gottes angesichts einer sogenannten ‚Theologie nach dem Tode Gottes?‘ Theologisch können wir uns Absurditäten dieser Art nur solange erlauben, solange wir uns auf diese nachchristliche europäische Situation beschränken wollen. Dort, wo wir im Dialog auf den Gottesglauben des asiatischen und afrikanischen Menschen stoßen, enthüllen diese unsere heutigen Denkvoraussetzungen ihren provinziellen Charakter.

Welches ist der Ertrag unserer Begegnung mit dem Hinduismus? Was können wir erwarten? Wo sich das westliche Christentum nicht eigen-

brötlerisch und selbstzufrieden verhält sondern aufgeschlossen ist für den Fortgang der Geschichte des Reiches Gottes wird es selber gestärkt und bereichert. Wir sind gewohnt, im Verhältnis zu den anderen Religionen primär die Konfrontation und die Auseinandersetzung zu sehen. Daß es hier auch zu Scheidungen und Unterscheidungen kommt, daran versuchte ich eingangs mit meinem Hinweis auf das Dämonische zu erinnern. Aber was immer an echter Frömmigkeit und Hingabe, an vorchristlicher Gottesgläubigkeit und Ahnung der Tiefe des göttlichen Geheimnisses bei den Menschen Indiens zu finden ist, es wird für die Ausrichtung der christlichen Botschaft seine Bedeutung haben. Unter der Federführung des ceylonesischen Theologen D. T. NILES formulierte 1958 die Studienabteilung des Weltrates der Kirchen diesen Sachverhalt so: „Christus ist in der ungläubigen Welt schon am Werk, in der er den Weg für unser Zeugnis bahnt. Wir müssen in unserer Arbeit mit ihm Schritt halten“¹⁵.“ Und das 2. Vatikanische Konzil sagte es so: „Die Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. ... So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden philosophischen Versuchen zum Ausdruck und versuchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage“¹⁶.

BRAHMABHANDAV, ein evangelischer Christ aus Gujurat, hat sich darum emüht, die indische Tradition vom *nirguna brahman* in den Dienst seines Christusglaubens zu stellen. *nirguna brahman* ist die allem menschlichen Vorstellungsvermögen überlegene, verborgene und tiefe Göttlichkeit Gottes. Es ist Gott als der Grund alles Seins. Sein Christushymnus in Sanskrit ist die Überwindung der Kluft zwischen Ontologie und Personalismus im christlichen Glauben:

Ehre für *Saccidānanda*
dem Seienden, dem Bekannten, der voller Wonne ist:
Höchstes Ziel,
verachtet von der Welt,
ersehnt von Heiligen.

Der Allmächtige, der Ehrwürdige,
die Fülle, der Ungeteilte,
höher als das Höchste,
das Ferne und das Nahe,
in sich selbst voller Bezug, nach außen ohne Bezug,

¹⁵ Zit. bei R. W. TAYLOR, *Das Wirken Christi in unserer Gesellschaft*. In: H. BÜRKLE (Hg.), *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart 1966, S. 206.

¹⁶ Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („*Nostra Aetate*“). In: K. RAHNER / H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966², S. 356.

der Heilige, der Bewußte,
den menschlicher Verstand kaum zu erreichen vermag.

Der Vater, der erste Bewegte, der Ungeschaffene, der große Herr,
Ursache aller Dinge,
samenloser Same des Baumes des Seins,
von dessen Blick alles, das ist, hervorgeht,
der Beschützer der Welt.
Der ungeschaffene Sohn, das endlose Wort,
die große ‚Person‘,
das Abbild des Vaters, wesenhafte Weisheit,
der Retter.

Der gesegnete Geist, wesenhafte Wonne,
der aus der Einheit von *sat* und Logos hervorgeht,
der heilig macht, der Schnelle,
der Offenbarer des offenbarten Sohnes,
Geber des Lebens (17).

¹⁷ Zit. bei R. H. BOYD, *Theologie im Kontext indischen Denkens*. In: *Indische Beiträge* . . ., S. 83/84.

SUMMARY

This essay on „*Hindu and Christian Believe in God*“ was delivered in a joint conference of the Catholic and the Protestant Academies of Bavaria which dealt with the topic „*The Religions of the East — Their Fascination and their Challenge for the Christians*“.

The essential aspects of this comparison and its theological evaluation are these: The basic ‚creed‘ in Indian religious thinking concerns the relation between being in its oneness and in its differentiated variety. The a-personal brahma underlies every personal relationship. In distinction from the biblical concept of God's ‚*creatio ex nihilo*‘ one might call the continuous creative process according to Hindu thinking a ‚*creatio ex ente*‘. Compared with God's action and revelation within history in the Christian tradition Hindu traditions show a variety of divine realities. Modern Hindu thinkers interpret this fact in terms of a ‚first hand‘-religion which does not limit itself to single symbols and creeds. Christian theology knows that a mysticism in terms of a general identity never can replace the unique relation to God as a person. But it is also reminded through this dialogue with Hinduism that this personal relation needs to be accompanied by an ontological framework in which God is not separated from Being-itself. The essay gives references to Indian Christian theological voices which underline this need.