

## ÜBERLEGUNGEN ZU EINER INDISCHEN THEOLOGIE

von Ignatius Puthiadam

### Vorbemerkung

Im folgenden habe ich nicht die Absicht, eine wissenschaftliche oder erschöpfende Abhandlung über die Geschichte oder die Hauptströmungen einer Indischen Theologie zu schreiben. Mein Ziel ist bescheidener: ich möchte einige allgemeine Überlegungen zur Geschichte der christlichen Theologie in Indien anstellen. Diese Überlegungen sollen etwas Licht werfen auf die Hauptlinien des gegenwärtigen indisch-christlichen Denkens.

### Die erste Stufe

Die ersten Anstrengungen, die christliche Botschaft in indischen Formulierungen und mit der Hilfe von indischen Symbolen vorzutragen, wurden von den großen Missionaren wie DE NOBILI und BESCHI gemacht. Seit ihrer Zeit gibt es bis auf den heutigen Tag in Indien einen lebendigen aber oft verborgenen Strom einer einheimischen Theologie. Doch es bleibt auch wahr, daß das Bemühen, die indische christliche Erfahrung auszudrücken und die christliche Botschaft im Kontext von Indien lebendig werden zu lassen, weder weitverbreitet noch beständig gewesen ist.

Anders als die Mehrheit der Missionare ihrer Zeit waren Männer wie DE NOBILI und BESCHI im Sanskrit und in modernen Sprachen bewandert. Sie kannten das kulturelle, religiöse und philosophische Erbe Indiens sehr gut. Auf der Grundlage ihrer christlichen und priesterlichen Ausbildung im biblischen und theologischen Denken versuchten sie dieses in indische Terminologie zu übersetzen und an sie anzupassen. DE NOBILI schreibt: „Die zukünftigen katholischen Priester sollen dem indischen Volk das Christentum in ihrer eigenen Sprache darstellen und nicht in einem Kauderwelsch, in dem alle religiösen Ausdrücke portugiesisch sind. Sie sollten eine gute theologische Ausbildung haben, aber zugleich auch Fachleute für die Religion der Hindus sein, unter denen sie leben.“<sup>1</sup> Diese Überzeugung brachte ihn dazu, die scholastische Abhandlung über die Existenz und die Natur Gottes ins Tamil zu übersetzen und den hinduistischen Glauben an die Seelenwanderung aus biblischer und scholastischer Sicht zu widerlegen. Beschi benutzte seine ausgezeichnete Kenntnis der Tamil Literatur dazu, biblische Themen in ein reines, kunstvolles und bilderreiches Tamil zu übersetzen.

Einige der Missionare waren überzeugt, daß die Hindus nicht allein aus gesellschaftlichen Rücksichten Christen wurden. „Fast alle haben eine große Bewunderung für die christliche Religion und nur wenige verurteilen sie. Wir werden nicht wegen unserer Religion verachtet, sondern einzig und allein wegen unserer gesellschaftlichen Bräuche, die mit denen des Landes nicht übereinstimmen“,<sup>2</sup> schreibt DE NOBILI. Viele Missionare verstanden allerdings

nicht die verschlungene Hindu-Psychologie und den ungeschriebenen Kodex der indischen Höflichkeit den Fremden gegenüber.

Für die frühen Missionare war eine indische christliche Theologie nur ein Teilstück der allgemeinen Missionsmethode und Technik. Ihr Ziel war die Bekehrung des Landes. Die christliche Botschaft in ihrer biblischen und scholastischen Form in indischer Terminologie auszudrücken, stellte für viele Missionare nur eine Form der Apologetik und der Katechese dar bei ihrem großen Bemühen, die Nicht-Christen für Jesus Christus und seine Kirche zu gewinnen.

### *Die zweite Stufe*

Gegen Ende des 19. und während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden nicht wenige gebildete Hindus, Angehörige der höheren Kasten, Christen. Hinzu kam, daß der Westen langsam die religiösen und kulturellen Reichtümer Indiens zu entdecken begann. Einige der ausländischen Missionare waren gute Indologen. Die alten Vorurteile, daß die Inder Heiden ohne Kultur seien und daß die Bekehrung zum Christentum zugleich auch die totale Abkehr vom herkömmlichen indischen Leben zu bedeuten habe, wurden langsam abgelöst von vernünftigeren Vorstellungen. Während dieser Periode erkannten einige einsichtige Christen das Versagen des riesigen Einsatzes seitens des Christentums, Indien zu bekehren. Sie begannen, die herkömmlichen und allgemein angenommenen Vorstellungen und Methoden der Mission in Zweifel zu ziehen.

Christliche Denker wie P. CHENCHIAH und V. CHAKKARAI (beide protestantisch) und B. UPADHYAYA (katholisch) besaßen den gewaltigen Vorteil, sich sowohl einer Herkunft aus einer hohen hinduistischen Kultur als auch einer gründlichen und persönlichen Kenntnis des Christentums bedienen zu können. Ihnen halfen ferner die Erneuerungsbewegungen im Hinduismus und die liberalen und demokratischen Ideen des Westens. Hinzu kam, daß viele von ihnen eine ganz persönliche Erfahrung von Jesus Christus gehabt zu haben scheinen. Dies stellte die Grundlage ihres Lebens und ihrer Arbeit dar. Sie bestehen darauf, daß Christen in einen direkten Kontakt mit der Person Jesu kommen müßten.

P. CHENCHIAH schreibt: „Der Konvertit von heute betrachtet den Hinduismus als seine geistige Mutter, die ihn zur Achtung der geistigen Werte der Vergangenheit erzogen hat. Die Treue zu Christus bedeutet für ihn nicht die Aufgabe der ehrerbietigen Haltung gegenüber seinem hinduistischen Erbe.“<sup>3</sup> Diese Denker waren der Ansicht, daß „das filmisch-fotografische Negativ von Jesus, wenn es entwickelt wird im Entwicklungsbad ‚Hinduismus‘, bis dahin unbekannte Züge eines Porträts zu erkennen geben wird; dieses könnte das Evangelium gerade für unsere Zeit darstellen.“<sup>4</sup> Diese Theologen wollten nicht einfach westliche christliche Ideen in die eine oder andere indische Sprache übersetzen. Sie waren sich tief der Notwendigkeit einer echten indischen christlichen Erfahrung für jede gültige Form des Theologisierens in Indien bewußt. Eine ganze Reihe von ihnen maß den Dogmen und den organisierten Kirchen nicht viel Bedeutung bei. Aber sie legten großen Wert

auf die Rolle des Geistes Christi. Von diesen Überzeugungen getragen versuchten sie, einige Aspekte des christlichen Glaubens mit Hilfe von hinduistischen Begriffen zu verstehen und zu erläutern.

Einige dieser Theologen waren sich des westlichen Charakters des christlichen Denkens und Lebens, das damals in Indien vorherrschte, schmerzhaft bewußt. Mit großer Gedankenschärfe und Tapferkeit des Herzens übten sie Kritik daran. Durch ihren Kontakt mit den indischen Religionen gewannen sie gewisse ursprüngliche Einsichten in die christliche Botschaft. Ihre Gedanken jedoch in ein System zu bringen, ist eine fast unlösbare Aufgabe. Wie die apostolischen Väter waren sie Bahnbrecher. Sie waren keine Systematiker wie die Scholastiker.

Einige Theologen, wie V. CHAKKARAI, glaubten, daß Grundlage für alles Theologisieren die eigene christliche Erfahrung und nicht die Autorität der Kirche oder der Heiligen Bücher sein sollte. Tatsächlich bestehen alle indischen Theologen auf der Erfahrung, weil in der indischen Tradition „anubhava“ (Erfahrung) die Grundlage jeder Autorität darstellt. Andere Denker, wie z. B. Bischof A. J. APPASAMY, betrachten dagegen Theologie als eine Funktion der Kirche.

Denker wie P. CHENCHIAH, V. CHAKKARAI oder B. UPĀDHYĀYA stellten die Einzigartigkeit und Endgültigkeit von Jesus Christus nie in Zweifel. „Es sollten ganz eindeutig klar sein, daß wir außer Jesus Christus nichts anderes als verpflichtend ansehen“, schreibt P. CHENCHIAH.<sup>5</sup> „Unsere Kenntnis Gottes muß aufbauen auf der Erfahrung und dem Bewußtsein von Jesus . . . Wenn es einen Gott gibt und wenn er Elemente in sich trägt, die nicht auf Jesus bezogen, sondern unabhängig von ihm bestehen, dann betrachten wir sie als nicht-existent“, schreibt V. CHAKKARAI.<sup>6</sup> B. UPĀDHYĀYA wiederum stellt fest: „Christus ist der ewige Sohn Gottes, der Logos in allen Propheten und Heiligen vor und nach seiner Menschwerdung und er ist die fleischgewordene Gerechtigkeit, durch dessen Gehorsam der Mensch gerecht gemacht wird.“<sup>7</sup>

Der größte Teil der theologischen Arbeit dieser Bahnbrecher konzentrierte sich auf das Verstehen und die Deutung des Geheimnisses Jesus Christus. Sie kannten nicht nur die neutestamentlichen Beschreibungen von Jesus gut, sondern auch die Christologien, die im Laufe der Jahrhunderte von den Konzilien und Theologen entwickelt worden waren. Die meisten dieser Denker betrieben ihre Theologie im Rahmen der traditionellen Lehre. Wenn sie in ihrer Theologie eigene Gedanken und Nuancen mit hinduistischen Begriffen wie *avatāra*, *mūlapuruṣa*, *ādi-puruṣa*, *nara-Hari* und ähnlichen ausdrückten, geschah dies nicht leichtfertig, sondern sehr überlegt. Sie wußten sehr gut, daß das christliche Verständnis der Inkarnation sich sehr vom hinduistischen Begriff des *avatāra* unterscheidet. Dies ist auch der Grund dafür, daß A. J. APPASAMY schreibt: „Wir glauben, daß Jesus der Avatāra war. Gott hat nur einmal als Mensch auf dieser Welt gelebt und das war Jesus.“<sup>8</sup> Doch B. UPĀDHYĀYA z. B. war nicht bereit, die Inkarnation in den Begriffen des *avatāra* zu verstehen. Für ihn bedeutet Inkarnation, daß das Absolute wirklich Mensch wird. Dies sei nur einmal in Jesus Christus geschehen.

B. UPĀDHYĀYA benutzte advaitische Einsichten der *Upanishaden* und von ŚĀṆKARA, um seinen christlichen Glauben auszudrücken. In seinem Denken findet die advaitische Vorstellung von Brahman als *sat, cit* und *ānanda* ihre Vollendung in der Trinität. In seinem Denken und in seiner Sprache erinnert B. UPĀDHYĀYA an das Denken und die Terminologie von K. C. SEN. B. UPĀDHYĀYA beschreibt Jesus Christus als das Bild Gottes (*Brahman*) in einer Hymne an Christus, den Gottmenschen und Logos. In ihm wohnen sowohl das ewige Wort Gottes (Logos bzw. *cit*) als auch die Fülle der Gottheit. In Jesus Christus erscheint uns das „unendliche Seiende“ (*nirguṇa*) als ein persönliches und erkennbares Wesen (*saguna*). A. J. APPASAMY dagegen findet die *Advaita* von ŚĀṆKARA für den Ausdruck der christlichen Botschaft nicht hilfreich. Er findet Licht und Wärme in dem theistischen und personalistischen System des *Bhakti* von RĀMĀNUJA. Nach ihm drückt das Johannesevangelium die christliche Wirklichkeit in einer Weise aus, die am besten zur Tradition und Mentalität Indiens paßt. Für ihn stellt das Christentum wirklich die „bhakti marga“ par excellence dar. A. J. APPASAMY übernimmt von RĀMĀNUJA dessen Vorstellung der Körper-Seele-Beziehung und die Idee, daß die Seelen und die Welt den Leib des Absoluten darstellen. Er benutzt diese Vorstellung dann, um die göttlich-menschliche Einheit in Jesus Christus, als auch die Wirklichkeit der Kirche als des Leibes Christi darzustellen.

P. CHENCHIAH wiederum ist der Ansicht, daß die Vorstellungen von AUROBINDO über die Evolution für seine theologischen Anstrengungen eher geeignet seien. „Die Geschichtlichkeit Jesu wird eine neue Bedeutung erhalten. Gott übersetzte die Idee eines neuen Menschen in eine Tatsache der Geschichte und projizierte ihn in die Arena des Lebens.“ Die Inspiration zu diesem Satz bezog er aus AUROBINDOS Vision des Übermenschlichen. „Die Wirklichkeit Christi stellt die Geburt einer neuen Schöpfungsordnung dar.“<sup>9</sup> „In Jesus gelingt der Schöpfung ein Schritt hinauf. . . . Jesus ist der Anfang einer neuen Art von Söhnen Gottes.“<sup>10</sup>

Die indisch-christliche Ashram-Bewegung, die es seit dem Anfang dieses Jahrhunderts gibt, stellt eine bedeutende Quelle einer indisch-christlichen Theologie dar. B. UPĀDHYĀYA träumte von dem Tag, an dem indische Missionsorden den heiligen Glauben in der Sprache der *Vedānta* verkündigen würden. In der Vergangenheit haben sowohl Protestanten als auch Katholiken Ashrams einzurichten versucht. Was die Katholiken angeht, so sind die meisten Versuche, einen Ashram zu errichten, von ausländischen Missionaren ausgegangen. Zwei Priester, beide schon verstorben, müssen hier erwähnt werden, die viel für das Wachsen einer indischen Theologie beigetragen haben. Die Patres P. J. MONCHANIN und H. LE SAUX waren fasziniert von den advaitischen Strömungen im hinduistischen Denken und Leben. Beide hatten eine tiefe Trinitäts-Theologie. Sehr bedeutsam war, daß sie die christlichen und die hinduistischen Wirklichkeiten sich in ihren Herzen begegnen ließen – in der „Höhle des Herzens“, wie dies H. LE SAUX ausdrückte. Aus diesem inneren Dialog entstanden ihre Theologien. Die christlichen Ashrams heute versuchen, diese Tradition beschaulichen Lebens und theologischer Arbeit weiterzutragen.

Viele christliche Denker versuchten, die verschiedenen Schulen des Hinduismus zu benutzen, um die verschiedenen Aspekte der christlichen Botschaft zu verstehen und auszudrücken. Warum sollte man nicht anstelle von PLATO oder ARISTOTELES ŚĀṆKARA oder RĀMĀNUJA benutzen, um christliches Gedankengut umzusetzen? Wie AUGUSTINUS und THOMAS den Neo-Platonismus und Aristotelismus „getauft“ hatten, sollte es doch möglich sein, auch die Vedānta-Schule zu taufen. Adaptation oder Indigenisierung stellten das Ziel vieler christlicher Bemühungen dar. B. UPĀDHYĀYA drückte das einmal so aus: „Indisches Gedankengut kann genauso hilfreich für das Christentum sein wie das griechische Gedankengut für Europa gewesen ist . . . Die Wahrheiten der Hindu Philosophen müssen getauft und als Sprungbrett für den katholischen Glauben benutzt werden. . . . So schnell wie möglich sollte das europäische Gewand der katholischen Religion abgelegt werden. Sie sollte das Hindukleid anlegen, daß sie für das indische Volk annehmbar machen würde.“<sup>11</sup>

Diese christlichen Denker betrieben ihre Theologie zu einer Zeit, in der der Kolonialismus als selbstverständlich angesehen wurde. Der „christliche Westen“ hatte sich die Welt unterworfen. Viele waren davon überzeugt, daß es nur noch eine Frage von wenigen Jahren wäre, bis der Orient und seine Religionen sich dem Westen unterworfen haben würde. Noch 1969 schrieb R. H. S. BOYD:<sup>12</sup> „In diesem Prozeß muß der religiöse Hinduismus sterben, und seine tiefsten Einsichten müssen aufgenommen werden und ihre Erfüllung, ihre wahre und volle Bedeutung in Christus finden.“

Viele indische christliche Denker dieser Periode suchten ihre indische und christliche Identität in der Auseinandersetzung mit ihren nichtchristlichen Brüdern und Schwestern. Sozio-kulturell wollten sie Inder, ja sogar Hindus sein. Was den Glauben anging, so wollten sie Christen sein. Dies ist die Bedeutung der Unterscheidung, die B. UPĀDHYĀYA zwischen den beiden hinduistischen Begriffen von *samāj dharma* und *sādhanā dharma* macht. Unter *samāj dharma* versteht er die sozio-kulturelle Lebensform. *Sādhanā dharma* dagegen stellt den religiösen Kern oder die religiöse Wirklichkeit dar. Dies erklärt B. UPĀDHYĀYA auf folgende Weise: „Durch Geburt sind wir Hindus und wir werden bis zu unserem Tod Hindus bleiben. Aber als *dvija* (Wiedergeborene) kraft unserer sakramentalen Geburt sind wir katholisch, sind wir Glieder einer unzerstörbaren Gemeinschaft, die alle Zeitalter und Regionen umfaßt. Unser Denken und unsere Gedanken sind mit Nachdruck hinduistisch. Wir sind eher spekulativ als praktisch, wir haben eine Vorliebe für die Synthese und nicht für die Analyse, wir sind eher beschaulich als aktiv. Für uns ist es außerordentlich schwierig, wie die Griechen im Altertum oder die Scholastiker des Mittelalters denken zu lernen.“<sup>13</sup> Natürlich haben sie die missionarische und kerygmatische Seite der Theologie nicht vollständig vernachlässigt. Aber die tieferen Wurzeln ihrer Theologie finden sich in ihrer verzweifelten Suche nach eigener Identität in einer nichtchristlichen Welt.

Stellt man die Voraussetzungen des christlichen Gedankengebäudes und die Bedingungen ihrer Zeit in Rechnung, dann wird verständlich, daß die indischen Theologien alle eine Form der „Erfüllungstheologie“ darstellten. Ob nun das Christentum die „Krone des Hinduismus“ genannt werde, oder

ob man Christus darstellte als die Mitte und das Ziel jeglichen religiösen oder menschlichen Strebens, diese Denker betrieben ihre Theologie alle innerhalb der Grenzen der christlichen Tradition. Es ist wohl richtig, daß einige wenige protestantische Laientheologen die Bedeutung der Dogmen und den Wert der organisierten Kirche scharf in Frage stellten. Aber ihre Meinungen wurden von der Mehrheit nicht geteilt.

Beeinflußt durch K. BARTH und H. KRAEMER stellten sehr viele Kirchenmänner in protestantischen Kreisen die Möglichkeit einer echten Beziehung zwischen der christlichen Botschaft und den nichtchristlichen Religionen in Frage. In der katholischen Kirche unterdrückten die Autoritäten die Bemühungen eines B. UPADHYAYA. Die übliche Anschuldigung gegen eine indisch-christliche Theologie war und ist, daß sie synkretistisch sei. Mit der Hilfe dieses Gespenstes des Synkretismus wurden sehr viele Versuche, eine indisch-christliche Theologie zu schaffen, in der Vergangenheit gestoppt.

### *Die gegenwärtige Stufe*

Heute hat sich die indische theologische Szene sehr gewandelt:

1. Der politische Kolonialismus gehört der Historie an. Andererseits gibt es noch wirtschaftlichen und kulturellen Kolonialismus als beherrschende Macht in der Welt.

2. Die indischen Religionen wurden kein Opfer des Ansturms von Christentum und den säkularisierenden Ideologien des Westens. Im Gegenteil, die traditionellen Religionen sind dabei, eine Renaissance zu erleben. Sie dehnen sich sogar mit Elan nach dem Westen aus. Aus den „nachchristlichen“ Ländern des Westens strömen Tausende junger Menschen nach dem Osten, um Erleuchtung und Frieden zu finden.

3. Die indischen Christen sind sich heute bewußt, wie das Christentum sich im Westen, in den beiden Americas und im Osten ausgebreitet hat. Vergleichende Studien über die Art und Weise, wie sich der Buddhismus und das Christentum verbreiteten, werden von vielen Gelehrten heute erstellt. Indische christliche Denker müssen einige Positionen und Ideen, die allgemein galten, neu überdenken. Die Kenntnis von der Geschichte erweitert ihren Horizont. Zugleich müssen sie viele Fragen stellen im Hinblick auf „Denkweisen“, „Weltanschauungen“, „ethnische“ und „kulturelle Eigenarten“ von Völkern.

4. In West und Ost stellen christliche Denker sehr grundlegende Fragen hinsichtlich der Lehren und Praktiken aller Religionen.

5. Christliche Theologen in Indien sind sich heute bewußt, daß sie sich zwei grundlegenden Problemen gegenübersehen: Einmal dem Problem der Armut, der Unterdrückung, der Ungerechtigkeit und der weltweiten Ausbeutung der Armen und zweitens dem religiösen Pluralismus des Landes. In der Vergangenheit wurden diese Probleme nicht wissenschaftlich behandelt bzw. eine Auseinandersetzung damit vermieden.

In ihren Zielvorstellungen und Methoden versäumten es die christlichen Theologen, sich wirklich mit den indischen Realitäten auseinanderzusetzen.

6. Was ist die Bedeutung der missionarischen Dimension der christlichen Botschaft und der Kirche? Liegt die vorrangige Aufgabe der Kirche in Indien darin, mehr und mehr Leute zu bekehren und damit die institutionelle Kirche einzupflanzen oder vielmehr darin, Zeuge von Gottes Liebe und Gnade im Dienst an einer geteilten Welt zu sein?

7. Kann es eine Theologie losgelöst von Erfahrung geben? Die Versuche, biblische oder systematische westlich-christliche Gedanken in indische Begriffe zu übersetzen, haben wenig Frucht getragen. Das Gleiche gilt für die Bemühungen, eine indische Scholastik mit Hilfe von ŚĀṆKARA, RĀMĀNUJA und MADHVA zu schaffen, die ebenfalls nicht die erwarteten Erfolge brachten. Die Suche, den „unbekannten Christus des Hinduismus“ oder den „anerkannten Christus der Renaissance des Hinduismus“ zu finden, die Bemühung, Jesus Christus mit der Hilfe der Idee des *Avatāra* zu verdeutlichen, oder auch die Versuche, in den Begriffen des *sat*, *cit* und *ānanda* die Antitypen der Heiligsten Dreifaltigkeit zu entdecken, blieben ebenfalls rein innerchristliche Übungen. Innerhalb des Hinduismus haben sie jedenfalls noch kein positives Echo ausgelöst. Christliche Denker sind heute davon überzeugt, daß eine indische Theologie ohne indisch-christliche Erfahrung nicht denkbar ist. Im Leben des Theologen, sowohl in seiner Praxis als auch in seinem Denken, muß sich die christliche Wirklichkeit mit den religiösen und weltlichen Wirklichkeiten Indiens treffen. Nur aus dieser bevorzugten und vereinigenden Erfahrung kann eine wirklich indische Theologie geboren werden.

8. Indische Theologen sind sich des inneren Zusammenhang zwischen Gedanken und Sprache sehr bewußt. Latein ist schon lange kein Medium für den Unterricht mehr. Englisch bleibt aber immer noch die „Sprache des Seminars“. Viele Studenten, aber auch einige Professoren, sind dieser Sprache aber nicht wirklich mächtig. Schöpferisch in einer fremden Sprache zu denken und zu schreiben, ist eine Gabe, die nur wenige haben. Viele sind fest der Ansicht, daß eine wirklich indische Theologie nur im Umfeld der eigenen Sprache geboren werden kann, mag Englisch auch noch so sehr einen kommunikativen und internationalen Wert haben. Darin liegt auch der Grund, warum einige Gruppen von Ordensleuten sich entschlossen haben, indische Sprachen als Unterrichtssprache in ihren Ausbildungshäusern zu benutzen.

9. Indische Theologen stellen heute aber eine weitere tiefgreifende Frage: Was ist eigentlich Theologie? Bis vor kurzem verstand sich Theologie als christlicher Glaube, der sich zu verstehen suchte im Kontext der Kirche und der Welt. Aber umfaßt Theologie nicht mehr? Ist sie nicht der Begegnungsplatz des „Logos Gottes“ an die Menschen und der „Logoi der Menschen über und an Gott“ auf der Ebene des Lebens, der Intelligenz und der Ausdrucksfähigkeit? Beschränkt sich das Wort Gottes an die Menschen auf die jüdisch-christliche Offenbarung? Gibt es überhaupt eine Möglichkeit, indische Theologie ohne diesen umfassenderen Begriff der Theologie zu verstehen? Müssen wir die Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes, die sich im indischen Kontext findet, nicht sehr ernst nehmen und sie wirksam werden lassen in der Schaffung einer indischen Theologie? Anders gesagt, die „Loci“ einer

indischen Theologie sind nicht allein die christlichen Offenbarungsschriften und die christliche Tradition, sondern auch die Heiligen Schriften, Traditionen und weltlichen Gegebenheiten Indiens und der Welt. Unbestritten bleibt, daß der Gott, den der Christ in Jesus Christus sieht und erfährt, der in der Gemeinschaft der Gläubigen lebt und handelt, das richtungweisende Licht und die Quelle der Inspiration für jede christliche Theologie ist.

10. Es bleibt auch wahr, daß die evangelisierende und missionarische Dimension der christlichen Botschaft wirksam sein muß. Aber wir müssen die Sendung der Christen im Kontext eines echten interreligiösen Dialogs und des Verlangens der Menschen, eine menschlichere und gerechtere Gesellschaft zu errichten, verstehen. Der Dialog ist wirklich eine Lebenshaltung und eine Methode, Theologie zu treiben, geworden. In einer bestimmten Weise kann man sagen, daß der Dialog kein Ziel hat. Er ist, wie die Liebe, ein Selbstzweck. Wir können vielleicht sagen, daß Wahrheit, die Einheit der Menschen und die Liebe zu Gott, nicht aber das Wachstum der eigenen Gemeinschaft das Ziel des Dialogs darstellen. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen wir Zeugnis ablegen für Gott, dem wir in Jesus Christus begegnet sind. Zur gleichen Zeit sind wir offen für die Erfahrung der anderen. So stellt sich der Dialog dar als Prozeß des gegenseitigen Gebens und Empfangens, durch den wir wirklich Person werden und gegenseitig zu einer Gemeinschaft finden.

11. Die christliche Behauptung, daß die christliche Botschaft eine Herausforderung an und ein Zeichen des Widerspruchs und Gerichts über die nichtchristlichen Religionen sei, klingt heute genausowenig überzeugend wie die Aussage, daß die nichtchristlichen Religionen in das Christentum hinein sterben und auferstehen sollen. Im Herzen einer jeden Religion findet sich das Zeichen des Kreuzes. Die Art und Weise, wie diese Wirklichkeit ausgedrückt und verstanden wird, hängt von der Weltanschauung ab, in der die Religion entstanden ist und lebt. Ist nicht jede Religion eine Herausforderung an andere Religionen, sich selbst zu prüfen, sich selbst besser zu verstehen und sich mehr zu öffnen? Worin liegt eigentlich der Kontext oder der „Sitz im Leben“, in dem die Theologen das Christentum als die „Krise der Religionen“ darstellen? Hierbei handelt es sich um sehr radikale Fagen. Die Theologen von heute dürfen sie jedoch nicht ignorieren.

12. Jede Religion ist ein System der Deutung und Bedeutung innerhalb einer bestimmten Weltsicht. Es ist wirklich fast unmöglich, die Grundlehren einer Religion außerhalb ihrer spezifischen Weltsicht richtig zu verstehen. Das Problem, das sich hier stellt, ist, ob verschiedene Weltanschauungen sich gegenseitig ergänzen können oder widersprüchlich sein müssen. Bilden sich nicht gegenwärtig unter dem Einfluß vieler verschiedener Kräfte neue Weltanschauungen? Alle Religionen verändern sich ständig, werden für Menschen in ihren konkreten Bezügen sinnvoll. Es ist ebenfalls wahr, daß Menschen sich gemäß den grundlegenden Einsichten ihrer Religionen wandeln müssen. Die Theologie muß diesen doppelten Prozeß im Auge behalten, wenn sie ihre Aufgabe sinnvoll erfüllen will.

Die neuen Probleme, Einsichten und Methodologien bringen einige wichtige Problemfelder in den Vordergrund.

1. Welcher Platz kommt den nichtchristlichen Heiligen Schriften in bezug auf die christlichen Offenbarungsschriften zu? In welcher Beziehung stehen sie zum gesamten Geheimnis Gottes? Dieses Problem zeigt auch, wie wichtig es ist, die verschiedenen Bedeutungen von Geschichte und von der Beziehung zwischen Mythos und Geschichte zu verstehen. Ist die Geschichte des Hinduismus und Buddhismus z. B. eine „heilige“ Geschichte? In diesem Zusammenhang möchte ich auf den umfangreichen Band über die nichtchristlichen Heiligen Schriften verweisen, der vom National Centre in Bangalore herausgebracht wurde.<sup>14</sup>

Dieses Problem steht in einem engen Zusammenhang mit dem Problem der Beziehung des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Über diese Frage ist viel geschrieben worden.

Das zentrale Problem, das die indischen christlichen Denker umtreibt, ist die Rolle und die Bedeutung Jesu Christi. Die Schwierigkeit dieser Fragestellung mag man daran ersehen, daß kürzlich ein Seminar über die Bedeutung und die Rolle von Jesus Christus für Asien nicht zu einer gemeinsam akzeptierten Erklärung finden konnte.<sup>15</sup> Man konnte sich nur darauf einigen, daß weitere Untersuchungen und Überlegungen notwendig seien. Vielleicht liegt darin ein Hinweis auf die Änderung, die sich im Denken einiger indischer christlicher Denker abspielt.

Bis vor gar nicht so langer Zeit gingen die meisten indischen christlichen Theologen diese Probleme aus dem Blickwinkel der Prinzipien von „Versprechen – Erfüllung“, „unvollständig – vollständig“, „unthematisch – thematisch“ an. Das Christentum, die christlichen Offenbarungsschriften und vor allem Jesus Christus verhielten sich zu anderen Religionen und anderen Retter-Gestalten wie das Vollkommene zum Unvollkommenen, wie Erfüllung zur Vorbereitung. Jesus Christus sei der anonyme oder der unbekannt Heiland, der in allen nichtchristlichen Religionen wirksam sei. Er allein sei der endgültige Befreier der Hindus und aller anderen aus ihren Entfremdungen.

Viele indische christliche Denker sind heute mit diesen Lösungen nicht einverstanden. Sie haben das Gefühl, daß alle Erfüllungstheologie, sowie Theologien über den anonymen Christus (oder Christen), über einen unbekannt Christus etc. a priori und abstrakt sind und keine Beziehung zu den wirklichen Gegebenheiten oder Verhältnissen haben. Die Mentalität der Eroberung und kolonialen Unterwerfung und nicht der Geist des Dialogs stellen die Wurzeln einer so gearteten Theologie dar. Eine Theologie, die die Aussagen des Glaubens und die Geschichte der Nichtchristen nicht ernst nimmt und von den ungerechten Verhältnissen, in denen die Mehrheit der Menschen leben, absieht, kann nicht wahr sein.

Hier liegt der Grund, warum in Indien sich die Theologie von der

Erfüllungstheorie entfernt und sich hinbewegt auf eine Theorie der gegenseitigen Ergänzung der Religionen, der heiligen Schriften usw.

Das Wort „gegenseitige Ergänzung“ mag manche Christen beunruhigen. Es könnte zu einer Wiederbelebung des Geistes des Synkretismus kommen, um es zu bekämpfen. Es ist daher angebracht, festzustellen, daß eine „Theologie der gegenseitigen Ergänzung“ nicht gleichzusetzen ist mit philosophischem oder theologischem Relativismus. Sie stellt sich entschieden gegen die neo-hinduistische Tendenz, alle Unterschiede oder spezifischen Elemente der verschiedenen Religionen einzuebnen. Sie hat nicht die Absicht, eine universale Religion aus den verschiedenen Religionen zu machen. Sie behauptet auch nicht, daß alle Religionen dasselbe sagen. Sie versucht gleichzeitig Verabsolutierungen, negative Verurteilungen und künstliche Darlegungen zu vermeiden. Jede Erfüllungstheologie oder Theologie des anonymen Christentums enthält ein Element der Ungerechtigkeit und Gleichgültigkeit und eines fehlenden Verstehens der Glaubensüberzeugungen anderer. Sie manifestiert das Verlangen, andere zu beherrschen und zu vereinnahmen, zumindest erwecken sie diesen Anschein. Wirkliche Gerechtigkeit, Respekt, Liebe und die geheimnisvolle und paradoxe Art von Gottes Wirken in der Geschichte zwingen uns, zwischen der Skylla und Charybdis von Relativismus und Absolutismus hinzusteuern. Die tiefsten Erfahrungen der Menschheit weisen auf diesen Weg hin. Weder Relativismus noch Absolutismus können eine echte Grundlage für Dialog und Wachstum und gegenseitigen Austausch abgeben. Die volle Bedeutung und die Implikationen dieser Theorie können natürlich nur dann verstanden werden, wenn die verschiedenen Aspekte der christlichen Botschaft bedacht und aus dem Blickwinkel der gegenseitigen Ergänzung ausgedrückt werden. Dies soll in anderen Untersuchungen geschehen. Hier möchte ich nur die Linien andeuten, auf denen sich eine zukünftige indische Theologie bewegen wird. Die Begegnung mit Gott in Jesus Christus wird gewiß für uns Christen zentral bleiben.

2. Nach diesen Gedankengängen drängt sich natürlich die Frage nach „Mission“ und „Evangelisierung“ auf. Das Problem, das sich uns hier mit verstärkter Dringlichkeit stellt, ist folgendes: Ist es Gottes Plan, die gesamte Menschheit zum Christentum zu bekehren? Daß die christliche Botschaft eine missionarische Dimension in sich trägt, wird von niemandem bezweifelt. Aber was bedeutet dies in der Dialog-Situation der gegenwärtigen Welt? Nur Gott und Gott allein rettet uns. Aber hat er keine Wege, Menschen und Nationen in Übereinstimmung mit ihren inneren Haltungen und Anlagen zu retten? Liegt nicht in dem missionarischen Bemühen der Christen ein Weg zu einer gegenseitigen Bereicherung und gegenseitigem Wachstum?

3. Bei den indischen Theologen der Frühperiode finden wir tatsächlich wenig Anteilnahme an den sozio-politischen Problemen des Landes. Es gab wohl einige wenige christliche Denker, die stark an der Unabhängigkeitsbewegung beteiligt waren. Aber fast keiner versuchte, die nationale Bewegung theologisch zu durchdenken. Die Armut und die Unterentwicklung stellten für sie keinen „locus theologicus“ dar. Die meisten früheren Theologen befaßten sich intensiv mit den religiösen Gegebenheiten des Landes. Auch

die indische christliche Ashram-Bewegung suchte ihre Wurzeln in der indischen Tradition der *sannyāsa*. Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Erringen der Unabhängigkeit gab es einen großen Wandel im indischen christlichen Denken. Einer der Vorkämpfer, indisches christliche Denken mit den harten Realitäten des Landes in Kontakt zu bringen, war P. D. DEVANANDAN. Er schrieb damals: „Eine der Aufgaben des christlichen Evangelisten in Indien ist, den Hindus in der Stadt und auf dem Land zu helfen auf allen Ebenen der Kultur das Wesen dessen, was man Religion nennt, neu zu bestimmen. Der Kampf gegen die Kräfte des Säkularismus und der Religionslosigkeit ist nur sekundär.“<sup>16</sup> Er legte großes Gewicht auf Gott als Person. Gott ist es, der den Menschen in Jesus Christus neu schafft. Diese von Gott gewollte neue Schöpfung betrifft nicht nur die Individuen, sondern auch die Gesellschaft. „Das wirkliche Problem im hinduistischen Indien liegt darin, eine Synthese zwischen der traditionellen Weltsicht und dem gegenwärtigen Säkularismus zu finden. Nachdenkliche Hinduführer kämpfen mit diesem Problem, und die gute Botschaft von Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, muß in diesen Zusammenhang gestellt werden.“ „Die säkularen Ideologien im heutigen Indien sprechen der menschlichen Person Wert und Würde zu; sie sehen ihre Bedeutung in einer umfassenden Anstrengung, eine gerechte menschliche Gesellschaft zu verwirklichen. Dies alles gibt Anlaß, die gegenwärtige Bewegung im Weltleben ernst zu nehmen.“<sup>17</sup> M. M. THOMAS entwickelt diesen Zug im indisch-christlichen Denken weiter. Auch er möchte in einem gemeinsamen hinduistisch-christlichen Kampf für echte Menschlichkeit und eine gemeinsame Kultur einreten. Er kann wenig mit den indisch-christlichen Spekulationen über *Brahman*, *Māyā* usw. anfangen. Um die volle Menschlichkeit zu erreichen, um Gottes Plan mit der Welt zu verwirklichen, müssen wir den Weg der Aktion einschlagen. Die Befreiungstheologie hat ebenfalls die Gestade Indiens erreicht. Die Befreiungstheologie, wie sie in Südamerika und Europa entwickelt wurde, versagt in der fehlenden Kritik an der eurozentrischen Haltung von Marx, Lenin und anderen. Einige dieser Denker sehen in der Kultur und den Religionen Asiens Hindernisse für die Befreiung. Viele indische Christen sind aber der Überzeugung, daß die Befreiungstheologie solange in Indien keine Wurzeln schlagen kann, als es keine Erneuerung und Neubewertung der versteckten befreienden Werte der indischen Religionen und Kultur gibt. Eine der Aufgaben des Christentums in Indien liegt darin, solche Elemente in den nichtchristlichen Religionen zu entdecken und zu aktivieren.

4. „Inkulturation“ wird heute allgemein als die theologische Aufgabe in Indien angesehen. Es gilt aber, bei der Inkulturation verschiedene Ebenen zu unterscheiden. Viele christliche Denker sehen nicht, daß die Kirchen durchaus „inkulturiert“ sind, soweit es die verwestlichte höhere Mittelklasse betrifft. Die Inkulturation der Kirche auf den Gebieten der Denkformen, der Lebensstile und vor allem der Teilnahme der Kirche an den dynamischen Bewegungen der nichtchristlichen Armen ist dagegen noch immer ein Fernziel.

5. Auf dem Gebiet der indischen Liturgie ist in der Vergangenheit viel Arbeit geleistet worden. Einige Formen der Feier der christlichen Geheimnis-

se auf indische Art und Weise sind entwickelt worden. Auch wenn einige dieser Formen innere Einheit vermissen lassen, weil es noch keinen indisch-christlichen Lebensstil gibt, sind die Ergebnisse doch eindrucksvoll. Viele Bischöfe und Christen zeigen jedoch wenig Anerkennung für diese Leistungen. Rom hat sich eingeschaltet und den öffentlichen Gebrauch der indischen eucharistischen Hochgebete untersagt. Es stimmt schon, daß die indisch-christlichen Liturgien zu einem großen Teil die sozio-politischen Gegebenheiten des Landes außer acht ließen. Sie zeigten viel zu viel Interesse für die Rituale der indischen Religionen.

Die indische christliche Theologie von heute ist nicht länger nur indische Apologetik oder Katechese, noch stellt sie nur eine Suche nach christlicher Identität dar. Sie hat sich weiter entwickelt. Sie befaßt sich mit der Schaffung einer Neuen Welt, oder besser dem Reich Gottes. Dieses Reich Gottes soll geschaffen werden durch Dialog, Zusammenarbeit und Zusammenleben mit Menschen anderen Glaubens oder keines Glaubens. Das Gefühl für Gerechtigkeit, Liebe und gegenseitige Achtung bewahren uns davor, eine Haltung des Eroberns oder ein Überlegenheitsgefühl zu entwickeln.

Die indische christliche Theologie ist nicht nur lediglich ein provinzialistisches Denken. Sie sollte langsam von der universalen Kirche und der Welt angenommen werden. Es lassen sich in den Werken der gegenwärtigen indischen Theologen viele Einsichten finden. Die indischen Christen können verstanden werden als Begegnungsort von Ost und West, von Christentum und nichtchristlichen Religionen, von heutiger technologischer Zivilisation und traditionellem Ethos. Die indischen Christen haben ungeahnte Möglichkeiten in sich, die noch längst nicht angezapft wurden.

Die vorhandene Schwäche der indischen Theologie liegt darin, daß der Entwicklungsprozeß eines echten indischen christlichen Lebens, die Synthese zwischen Jerusalem und Benares, sich in der indischen Kirche noch nicht haben entwickeln dürfen. Aus den Bemühungen, Gleichheit und Gerechtigkeit innerhalb der indischen Gesellschaft zu erlangen, sollte eine gemeinsame Zusammenarbeit aller Religionen erwachsen. Tatsächlich scheint jede Religion für sich selbst zu leben und zu arbeiten. Das Christentum sollte die Führung ergreifen, um Menschen verschiedenen Glaubens zusammenzubringen, um das Reich zu erreichen, das das Ziel aller Menschen ist.

Weiter wollen wir darauf hinweisen, daß die indische Theologie nicht versucht hat, die verschiedenen Seiten der indisch-christlichen Erfahrung systematisch zu entwickeln. Wie wird Gott in dem spezifisch indisch-christlichen Kontext erfahren? Wie ist die Beziehung zwischen Gott, Mensch und Welt? Was ist der Mensch, was die Gesellschaft? Wie wird Jesus erfahren in dem spezifischen religiösen und gesellschaftlichen Kontext von Indien? Wie sollen wir die Kirche verstehen? Auf diesen und anderen Feldern leisten die indischen Theologen nur Flickwerk. Um wirklich eine Theologie zu haben, müssen die verschiedenen Aspekte der indisch-christlichen Erfahrung aus einer zentralen Einsicht bedacht werden. Was heute zerstreut herumliegt, muß zusammengebracht werden. Zu dieser gigantischen Aufgabe sind die indischen Theologen gerufen.

Um eine indisch-christliche Theologie zu haben, ist es nicht ausreichend davon zu sprechen, daß Jesus der *avatāra* Gottes ist, oder daß er der *nara-Hari* (Gottmensch) ist, noch daß die Dreifaltigkeit die hinduistische Einsicht von Brahman als *sat, cit* oder *ānanda* erfüllt. Wir können sogar das Christentum als *bhakti-mārga* bezeichnen, ohne deswegen schon wirklich indische Theologie zu betreiben. Auch der Nachweis, daß die indischen Christen in einer gewissen Weise in Indien verwurzelt sind, ist unzureichend. Die Christen haben eine viel weiterreichende und schwierigere Aufgabe zu erfüllen. Die christliche Botschaft, oder besser „Erfahrung“, muß verstanden, gelebt und so ausgedrückt werden, daß sowohl die Christen als auch die Nichtchristen sie als universal und einmalig erkennen können. Ein solcher Ausdruck entwertet weder, noch verneint er die Gültigkeit der Glaubensüberzeugungen anderer. Für die Nichtchristen bleibt Raum, um zu leben und (theologisch) zu arbeiten. Aus dieser theologischen Haltung werden herablassende Aussagen unmöglich, wie die, daß „die anderen Strahlen der Wahrheit“ besitzen, oder daß „andere Religionen Vorbereitungen für das Christentum“ seien. So eine Theologie und vor allem so eine Haltung kann nur aus dem Dialog erwachsen, einem Dialog, der nicht nur in der „Höhle des Herzens“, sondern auf den Straßen gehalten wird, wo alle Menschen guten Willens dabei sind, eine neue Gesellschaft zu bauen.

Aus dem Gesagten dürfte klar sein, daß eine indische Theologie plural sein wird. Der theologische Pluralismus in der Kirche und die äußerst plurale Situation des Landes wird sich in einer indischen Theologie notwendig widerspiegeln.

Die Grundlage für eine indische Theologie wird *anubhava* (d. h. „Erfahrung“) in ihrer weitesten Bedeutung sein. Heilige Schriften, Tradition und dogmatische Aussagen werden als Ausdruck einmaliger Gemeinschaftserfahrung verstanden.

Viele innerkirchliche Probleme, wie die Auseinandersetzungen um den Primat des Papstes, der Autorität der Bischöfe usw. werden in eine weitere Perspektive der Wirklichkeit gestellt und sich entsprechend ändern. Im Zusammenhang mit Gott und seinem sakramentalen Wirken in der Welt und in der Geschichte, sowie der bevorzugte Platz des Menschen in der Welt und sein Kampf für Gerechtigkeit, werden es uns ermöglichen, die innerkirchlichen Probleme aus einem anderen Blickwinkel zu sehen. Der gegenwärtige innerchristliche Ökumenismus wird durch das Verlangen und die Erwartung einer weiteren menschlichen Einheit und eines breiteren Ökumenismus vertieft werden. Indische Theologie wird eine Theologie des göttlichen Geheimnisses sein. Klare und deutliche Ideen können uns keinen Einblick in die Tiefen dieses Geheimnisses geben. Nur Paradoxa, Symbole und erfülltes Schweigen können uns den Weg zum Geheimnis Gottes und des Menschen zeigen.

(Übers. v. Georg Evers)

As the title indicates, the objective of this article is to make a few general reflections on the history of Christian theology in India. P. divides this historical survey into three stages. The *first stage* is characterized by the efforts of the great missionaries like DE NOBILI and BESCHI who worked out a theology of adaption from their acquaintance with India's cultural and religio-philosophical heritage. This effort did not result in an Indian Christian theology, because it was only part of a general missionary method and technique to make Christianity acceptable to the Indian mind. The *2nd stage* begins with the efforts of theologians like CHENCHIAH and CHAKKARAI (for the Protestants) and B. UPADHYAYA (for the Catholics) at the end of the 19th and during the first half of the 20th century to understand and interpret the mystery of Christ afresh from the background of their Hindu experience. Most of the Catholic thinkers tried to make use of the different schools of Hinduism to understand and to express the various facets of the Christian message. The *present stage* presents Indian theologians with two fundamental problems: the problem of poverty, oppression, injustice and global exploitation on the one hand and religious pluralism on the other. These new problems, insights and new methodologies bring to the fore-front a few important areas: – What is the place of non-Christian scriptures vis a vis the Christian scriptures? – What is the meaning of 'mission' and 'evangelisation' today? – What about the socio-political problems of the country? – What does inculturation mean in an Indian context? – Is an Indian liturgy feasible?

The article concludes by stating that any genuine Indian Christian theology ought to be pluralistic, ecumenical and finally a theology of the Mystery.

<sup>1</sup> Zitiert nach: CRONIN, VINCENT, *A Pearl to India. The Life of Robert de Nobili*, London 1959, 168.

<sup>2</sup> Zitiert nach: S. RAJAMANICKAM (Hg.), *Robert de Nobili on Indian Customs, Part II*, Palayanakottai 1972, 113; vgl. auch: ders., *The Goa Conference of 1619*, in: *The Indian Church History Review* 2 (1968), 81–96

<sup>3</sup> P. CHENCHIAH, *Rethinking Christianity in India*, Madras <sup>2</sup>1939, 49.

<sup>4</sup> Ebd. 162.

<sup>5</sup> Ebd. 150.

<sup>6</sup> V. CHAKKARAI, *Jesus the Avatar*, Madras <sup>2</sup>1930, 210.

<sup>7</sup> Zit. nach: B. ANIMANANDA, *The Blade: Life and Work of Brahmabandha Upādhyāya*, Calcutta o. J. [ca. 1947], 36.

<sup>8</sup> A. J. APPASAMY, *The Gospel and India's Heritage*, London/Madras 1942, 259.

<sup>9</sup> P. CHENCHIAH, *Rethinking* 166.

<sup>10</sup> P. CHENCHIAH, zit. nach R. H. S. BOYD, *An introduction to Indian Christian Theology*, Madras <sup>3</sup>1979, 150.

<sup>11</sup> B. UPADHYAYA, zit. nach R. H. S. BOYD, a.a.O. 64.

<sup>12</sup> In der ersten Auflage des oben in dritter Auflage zitierten Titels.

<sup>13</sup> Zit. nach: B. ANIMANANDA, *The Blade* 71.

<sup>14</sup> D. S. AMALORPAVADASS (Ed.), *Research Seminar on Non-biblical Scriptures*, Bangalore 1974.

<sup>15</sup> Das Seminar fand im April 1982 statt und war vom Generaloberen des Jesuitenordens, P. Arrupe, einberufen worden zum Thema „Die Rolle Jesu in Asien/Indien“. Rom hatte Interesse bekundet an den Entwicklungen der Christologie in Indien. Bis heute ist über diese Tagung kein Bericht veröffentlicht worden.

<sup>16</sup> P. D. DEVANANDAN, *Christian Concern in Hinduism*, Bangalore 1961, 91.

<sup>17</sup> P. D. DEVANANDAN, *Preparation for Dialogue*, Bangalore 1964, 38, 67.