

DIE LITURGISCHE INKULTURATION DES CHRISTENTUMS IN INDIEN SEIT DEM ZWEITEN VATIKANUM

von Ernst Pulsfort

1. Erste mühsame Schritte

Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat auch die Inkulturation der Liturgie in der katholischen Kirche Indiens einen bedeutenden Umfang angenommen.

Ausgangspunkt der liturgischen Erneuerung waren die Äußerungen des Konzils in der Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“.¹

Die katholische Bischofskonferenz Indiens (CBCI) bemühte sich schon sehr bald nach dem Konzil, die liturgische Erneuerung einzuleiten. So wurden bereits 1966 eine Liturgiekommission eingesetzt und ein „National Liturgical Centre“ gegründet, um die Anregungen des Konzils in die Praxis umzusetzen. Allerdings kam die liturgische Erneuerung nur sehr zögernd in Gang;² bis Ende 1967 hatte ein Großteil der indischen Bistümer noch überhaupt keine, ein anderer Teil nur minimale Schritte in Richtung einer Liturgiereform unternommen.³

Das „All India Seminar“ stellte 1969 die Frage der liturgischen Inkulturation in den breiteren Kontext des Lebens in Indien überhaupt: „Our liturgy should be closely related to the Word of God, the Indian cultural and religious tradition, and actual life situations.“⁴ „As a first step towards giving our liturgy a more Indian Character we recommend that all concerned should, in addition to following an Indian way of life, create an Indian atmosphere in worship, by adopting suitable Indian decorations, postures, gestures etc., by composing prayers and hymns which may also take their inspiration from the cultural heritage of India.“⁵

Die liturgische Kommission der CBCI und das National Liturgical Centre machten nun erste ernsthafte Anstrengungen, der Liturgie ein indisches Gepräge zu geben durch traditionell indische Gebetshaltungen und rituelle Gesten, liturgische Gewänder, indischen Kirchenschmuck etc.⁶

¹ Vgl. besonders Sacrosanctum Concilium § 37–40; vgl. auch J. BAUMGARTNER, *Die vatikanische Gottesdienstreform im Kontext einer polyzentrischen Weltkirche – der Weg zu einer inkulturierten Liturgie (I und II)*, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 46 (1990) 10–30, 99–113.

² Vgl. J. SALDANHA, *Liturgical Adaption in India. 1963–1974*, in: *Vidyajyoti* 40 (1976) 21.

³ Vgl. J. P. PINTO, *Inculturation through Basic Communities. An Indian Perspective*, Bangalore 1985, 104.

⁴ S. CBCI (Hg.), *All India Seminar: Church in India Today*, Delhi 1969, 242.

⁵ S. ebd., 280f.

⁶ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS, *Towards Indigenization of the Liturgy*, Bangalore (o. J.), 26.

2. Das 12-Punkte-Programm zur liturgischen Inkulturation

Das zweite „All India Liturgical Meeting“ 1969 verabschiedete ein 12-Punkte-Programm, das Aussagen hinsichtlich kleinerer Änderungen äußerer Frömmigkeits- und Andachtsformen beinhaltet.⁷ Die zwölf von Rom am 25. April 1969 approbierten Punkte sind:

1. Die Körperhaltung bei der Messe ist bei den Priestern und den Gläubigen dem jeweils örtlichen Brauch anzupassen, was das Sitzen auf dem Boden, das Stehen etc. betrifft; die Schuhe sind abzulegen.

2. Kniebeugen können durch tiefe Verneigungen mit vor der Stirn zusammengelegten Händen ersetzt werden.

3. Vor dem Wortgottesdienst kann als Teil des Bußritus und am Ende des Hochgebets ein *Panchanga Pranām* (Form der Verehrung, bei der Stirn, Arme und Knie den Boden berühren) von Priestern und Gläubigen vollzogen werden.

4. Das Küssen von Gegenständen kann sich nach den örtlichen Bräuchen richten. Man kann z. B. den Gegenstand mit den Fingern berühren und dann die Hände zu seinen Augen oder zur Stirn führen.

5. Der Friedensgruß kann durch eine Verneigung mit vor der Stirn zusammengelegten Händen ersetzt werden. Der Spender des Grußes kann seine Hände darauf in die Hände des Empfängers legen.

6. Vom Weihwasser ließe sich im Gottesdienst reichlich Gebrauch machen. Das Inzensgerät kann aus einem einfachen Gefäß mit einem Griff bestehen.

7. Die Gewänder ließen sich vereinfachen; eine tunikaartige Kasel mit Stola könnte die herkömmlichen Gewänder des römischen Ritus ersetzen. Muster dieser Veränderung sind dem „Consilium“ vorzulegen.

8. Das Korporale kann durch ein Tablett von geeignetem Material ersetzt werden.

9. Anstatt Kerzen können Öllampen verwendet werden.

10. Der Vorbereitungsritus der Messe kann enthalten:

a) Darbringung von Gaben, b) Willkommensgruß des Zelebranten auf indische Art, z. B. mit einem einzelnen *Ārati* (Lichtschwenken), Händewaschung etc., c) Anzünden der Öllampen, d) Friedensgruß zwischen den Gläubigen zum Zeichen gegenseitiger Versöhnung.

11. Bei der Oratio fidelium soll eine gewisse Spontaneität in bezug auf dessen Struktur und die Formulierung der Anliegen gestattet sein. Der universelle Aspekt der Kirche sollte jedoch nicht vergessen werden.

12. Im Offertoriumsritus und am Ende des Hochgebets soll eine hinduistische Gebetsform verwendet werden, d. h. doppeltes oder dreifaches Schwenken von Blumen und/oder Weihrauch und/oder Licht (*Ārati*).⁸

⁷ Vgl. ebd., 26–33; P. PUTHANANGADY, *Die Inkulturation der Liturgie in Indien seit dem Zweiten Vatikanum*, in: *Concilium* 19 (1983), 148.

⁸ Vgl. P. PUTHANANGADY, *Die Inkulturation*, 151.

Die Reaktionen auf dieses 12-Punkte-Programm waren teils enthusiastisch, teils verurteilend. Besonders begrüßt wurde es in den nordindischen Diözesen und unter der Jugend. Ebenfalls unterschiedlich waren die Reaktionen des Episkopats. Während in den südindischen Bundesstaaten Tamil Nadu und Kerala das Programm unter Vorbehalt akzeptiert wurde, untersagte man in der Erzdiözese Goa Inkulturationsversuche völlig.⁹

Unverständnis und Ablehnung in der Bevölkerung gingen nicht zuletzt auf die unzureichende katechetische Vorbereitung durch den Klerus zurück.

Auf ihrer Generalversammlung im Januar 1970 erklärten die Bischöfe darum erneut, der 12-Punkte-Plan enthalte nichts spezifisch Hinduistisches, was mit der christlichen Liturgie unvereinbar wäre. Die meisten Gesten, Haltungen und Anbetungsformen seien Teil des sozialen und kulturellen Erbes ganz Indiens.¹⁰

3. Das erste indische Hochgebet

Der erste Versuch, ein indisches Hochgebet einzuführen, wurde von einigen Studenten und Professoren des De Nobili-Collegs in Pune gemacht.¹¹ Bereits 1968 zirkulierte dieses Hochgebet unter indischen Liturgiewissenschaftlern und Indologen. Später wurde in Rom eine Anfrage über die Chance der Genehmigung eines indischen Hochgebets eingereicht, die positiv beantwortet wurde: „The proposal to compose a new Indian Anaphora in collaboration with experts in different fields is most welcome.“¹²

Auf der Versammlung der CBCI im April 1972 in Madras stimmten von 80 Bischöfen 60 einer ausgearbeiteten Vorlage eines solchen Hochgebets zu.¹³ Es bestand aus folgenden Elementen:

a) Es werden besonders die Wunder Gottes innerhalb der Schöpfung und der Geschichte, die Immanenz Gottes im Universum und seine alles durchdringende Gegenwart im gesamten Kosmos sowie seine Vorsehung hervorgehoben; dies geschieht in sieben Schritten:

1. Die ersten drei Verse beziehen sich auf die Schöpfung. Sie sprechen speziell von den fünf Elementen als Gaben Gottes. Flüsse, Berge und Seen sind dem Menschen überantwortet, damit er teilhabe am Leben Gottes als *Saccidānanda*.¹⁴

⁹ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS (Hg.), *Post-Vatican Liturgical Renewal at All Levels. 1968–1971*, vol. II, Bangalore 1972.

¹⁰ Vgl. ders., *Towards Indigenization*, 54–57.

¹¹ Vgl. A. PIERIS, *The India Mass Controversy*, in: *Worship* 43 (1969) 219–223.

¹² Zit. nach D. S. AMALORPAVADASS, *Towards Indigenization*, 33.

¹³ Vgl. ebd., 47; J. BAUMGARTNER, *Die vatikanische Gottesdienstreform (II)*, 104.

¹⁴ Der Begriff *Saccidānanda* bezeichnet das Göttliche (Brahman) in seiner ganzen Fülle und Transzendenz, ohne ihm dabei Attribute aufzuerlegen. Es handelt sich eher um eine hymnische Formel als um einen beschreibenden Begriff und bedeutet soviel wie Sein, Bewußtsein und Seligkeit. *Saccidānanda* wird nicht so sehr als eine logisch ableitbare Aussage über das Göttliche, sondern als eine in der Kontemplation erfahrbare Wirklich-

2. Besondere Beachtung findet der Noach-Bund mit dem Hinweis auf die uralte indische Frage nach Gott.

3. Die drei folgenden Verse beziehen sich auf die Heilsgeschichte und sprechen von drei aufeinander folgenden Bundesschlüssen: Zuerst vom kosmischen Bund mit allen Menschen unter Hinweis auf Noach und Melkisedek. Hier wird auch vom kosmischen Bund im indischen Kontext gesprochen; nach der Erwähnung der Suche nach Gott als in der Natur mächtigen Macht werden die drei charakteristischen hinduistischen Heilswege (*Karma*-, *Jñāna*- und *Bhakti-Mārga*)¹⁵ genannt, dann das Heilsverlangen des Buddhismus, des Jainismus und des Islam.

4. Der letzte Vers endet mit der Proklamation des Christuseignisses als der Erfüllung der gesamten Heilsgeschichte. Bei der Schilderung des öffentlichen Wirkens Jesu wird besonders seine Rolle als Lehrer und Meister im Hinblick auf die Guru-Schüler-Beziehung in der hinduistischen Tradition unterstrichen.¹⁶

b) Die fürbittenden Gebete schließen ein ökumenisches Gebet für die Einheit der Kirche und ein Gebet für Indien in seinem gegenwärtigen politischen und sozialen Kontext ein. Der hl. Thomas und der hl. Franz Xaver werden als Schutzpatrone Indiens um Fürsprache bei Gott angerufen.¹⁷

Unter Leitung der Liturgiekommission der CBCI wurden bislang Hochgebete für Kinder- und Jugendmessen sowie Motivmessen zu verschiedenen Anlässen erarbeitet und von Rom approbiert.¹⁸

Aber es ging nicht nur um die Erstellung indischer Hochgebete und die Annahme geeigneten hinduistischen Rituals, sondern auch um die Frage, ob und inwieweit nichtchristliche Schriften, die den indischen Religionen als heilig gelten, im christlichen Gottesdienst verwendet werden dürfen.

Das Zweite Vatikanum sagt hinsichtlich anderer Religionen, sie besäßen „Saatkörner des Wortes . . . , die in ihnen verborgen sind“,¹⁹ „ohne Zweifel wirkte der Heilige Geist schon in der Welt, ehe Christus verherrlicht wurde“,²⁰ sie besäßen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit . . . , die alle Menschen

kennt des Göttlichen verstanden (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien. Zwischen dem religiösen Erbe Indiens und der christlichen Tradition des Abendlands*, Altenberge 1989, 112-121).

¹⁵ *Karma Mārga*: Heilsweg der Riten und Opfer; *Jñāna Mārga*: Heilsweg der mystischen und spekulativen Erkenntnis der Einheit göttlicher und menschlicher Wirklichkeit; *Bhakti Mārga*: Heilsweg der liebenden Hingabe an Gott (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams*, 72-79).

¹⁶ Vgl. dazu J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, Den Haag 1966, 461f.; J. BHATT, *Authority in the Guru-Shishya Relationship*, in: *Jeevan Dhara* 6 (1976), 367; G. und T. SARTORY, *Die großen Meister des Weges in den Weltreligionen*, Freiburg 1981, 35f.

¹⁷ Vgl. *New Orders for the Mass for India* (pro manuscripto), (o. Angabe des Vf.s), Bangalore 1972.

¹⁸ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS, *Towards Indigenization*, 103-150; J. P. PINTO, *Inculturation*, 108f.

¹⁹ S. Ad gentes § 11.

²⁰ S. ebd., § 4.

erleuchtet“,²¹ ihre „geistlichen und sittlichen Güter“ seien anzuerkennen, zu wahren und zu fördern,²² sie seien „zuweilen als Hinführung zum wahren Gott oder als Bereitung für das Evangelium“²³ zu verstehen.

Das „All India Liturgical Meeting“ von 1969 hat einen beschränkten Gebrauch nichtbiblischer Schriften unter der Kontrolle der kirchlichen Hierarchie als eine Inspirationsquelle des Gebetes vorgeschlagen.²⁴

Auf der Zusammenkunft der CBCI 1970 appellierte Kardinal Parecatil an die Bischöfe, Hinduschriften und religiöse indische Literatur in der Liturgie als Inspirationsquelle zu verwenden. Wiederholt schlug er die Aufnahme nichtchristlicher Quellen, wie z. B. die Upanishaden,²⁵ in das Breviergebet und in die Liturgie vor, so geschehen 1974 während der Synode in Rom.²⁶

Die Stellungnahme des „Research Seminar on non-Biblical Scriptures“ erklärte, daß nach gründlicher pastoraler Vorbereitung die heiligen Schriften anderer Religionen in der Messe, in Liedern, Gebeten, Fürbitten und Predigten und auch im Hochgebet verwendet werden können. Bischöfe und Priester wurden aufgefordert, nichtbiblische hl. Schriften in ihren eigenen Gebetschatz aufzunehmen.²⁷

4. Kontroversen und Rückschläge

Die Versammlung der CBCI im Januar 1974 in Calcutta, die der Vorbereitung auf die Bischofssynode in Rom 1974 diente, zeigte dagegen eine deutliche Nachlässigkeit hinsichtlich der Liturgiefrage. Verschiedene von den Untergruppen der Liturgiekommission vorbereitete Materialien kamen gar nicht zur Diskussion. In den darauffolgenden Jahren 1974–1977 sollte ein hoher Preis für diese Nachlässigkeit gezahlt werden.²⁸ Die liturgische Erneuerung litt durch Konfusion und Kontroversen. Die Führung der indischen Kirche war über die Fragen der Inkulturation der Liturgie gespalten. Manche Beiträge aus dieser Zeit vermitteln den Eindruck, die liturgische Bewegung sei außer Kontrolle geraten oder unzulässige Freizügigkeiten hätten sich in sie eingeschlichen. So wurden um einer ruhigen und harmonischen Entwicklung der liturgischen Anpassung in Indien willen alle liturgischen Inkulturationsexperimente vom damaligen Präfekten der Kongregation für die Sakramente

²¹ S. *Nostra aetate* § 2.

²² Vgl. ebd.

²³ S. *Ad gentes* § 3.

²⁴ Vgl. D. COLOMBO (Hg.), *IV. Sinodo dei Vescovi. I Semi Del Vangelo. Studi e interventi dei vescovi D'Asia*, Milano 1975, 100.

²⁵ Die *Upanishaden* sind die ältesten philosophischen Traktate der Inder (ab ca. 800 v. Chr.). Sie bilden den Schlußteil des *Veda* (hl. Schriften des Hinduismus) und die Basis des *Vedānta* (systematisch philosophisches Lehrsystem).

²⁶ Vgl. D. COLOMBO (Hg.), *IV. Sinodo dei Vescovi*, 100.

²⁷ Vgl. D. S. AMALORPAVADASS (Hg.), *Statements on non-Biblical Scriptures*, Bangalore 1976, 44f., 47f.

²⁸ Vgl. J. P. PINTO, *Inculturation*, 111.

und den Gottesdienst, Kardinal Knox, für beendet erklärt.²⁹ In dieser spannungsgeladenen Situation wurde ein vieldiskutierter Brief (vom 20.10.1975) des Bischofs Patrick D'Souza, des damaligen Generalsekretärs der CBCI, veröffentlicht. Dieser Brief wurde im Namen des damaligen Komitees der CBCI herausgegeben und verbot ebenfalls den Gebrauch des indischen Hochgebets sowie die Lesungen aus nicht-biblischen hl. Schriften in der Liturgie. Gleichzeitig rief dieser Brief zur Beendigung nichtautorisierter Experimente und Freizügigkeiten auf.³⁰

1978 jedoch erneuerte die Generalversammlung der CBCI in Mangalore die Verpflichtung der indischen Kirche zur Übernahme indischer Anbetungsformen: „The Regional Councils of Bishops (RCB) will explore und study areas of inculturation relevant to their region, communicate with the Sacred Congregation for the Sacraments and the Divine Worship through the CBCI. They will establish experimentation centres with recognition of the CBCI and in consultation with the local Ordinary and will be responsible for all centres of experimentation.“³¹

Doch auch dadurch konnten die Kontroversen innerhalb der CBCI nicht beendet werden, so daß auf der Generalversammlung der CBCI im Oktober 1979 in Ranchi, die in Vorbereitung der Bischofssynode in Rom 1980 eigentlich die Rolle der christlichen Familie in der modernen Welt bearbeiten sollte, wiederum die liturgische Inkulturation kontrovers diskutiert wurde. Die Konflikte unter den Bischöfen wurden zusätzlich durch einen Teil der katholischen Presse Indiens massiv geschürt. Wegen der andauernden Gegensätze in dieser Frage ließ die Liturgiekommission der CBCI eine Studie über die Versuche der liturgischen Erneuerung seit dem Zweiten Vatikanum bis zum Jahr 1978 anfertigen und jedem Bischof vor Beginn der Generalversammlung einen zusammenfassenden Bericht zusenden.³² Darin heißt es: „We are pained to see that we bishops seem to project the image of a divided house particularly in liturgy. . . . Due to a strong and unyielding opposition from some of the bishops, the Hierarchy in India seems to have projected a divided leadership When points are passed with a two-third majority or almost unanimously, those who have not agreed, should not start a controversy outside. Our argumentations must be within the assembly, and not outside of it.“³³

Endgültiges Ergebnis der Versammlung waren die Bestätigung der vergangenen Erneuerungsmaßnahmen, Richtlinien für die künftige Erneuerung,

²⁹ Vgl. M. PAIDAKA, *Kirche in Indien und Inkulturation*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 71 (1987) 213; J. BAUMGARTNER, *Die vatikanische Gottesdienstreform (II)*, 107.

³⁰ Vgl. den Brieftext in: *Word and Worship* 7 (1975).

³¹ S. D. S. AMALORPAVADASS (Hg.), *A Fresh Start in Liturgical Renewal and Inculturation. Discussions and Decisions at the CBCI General Meeting – Bangalore*, Bangalore 1978, 18.

³² Vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams*, 25.

³³ S. D. S. AMALORPAVADASS, *No Turning Back. General Meeting of the CBCI – Ranchi October 1979*, Bangalore (o. J.), 4.

Unterredungen zwischen der CBCI und den regionalen Bischofskonsultationen über Neuerungsinitiativen und Verantwortlichkeiten.

Im Report dieser Versammlung heißt es: „In virtue of the Vatican Document (SC 22,2 and 40,1), the competent territorial authority in India for all liturgical matters is the CBCI. However, in view of the great diversity of language, social customs and cultures in our country, the CBCI, subject to the approval of the Holy See, delegates to the Regional councils of Bishops for a period of four years, its authority in all matters concerning liturgical adaption and inculturation . . .“³⁴

Diese Vollmacht führte in einigen Regionen Indiens zum sofortigen Beginn der liturgischen Inkulturation und der Einführung eines indischen Hochgebets.³⁵

Auffallend ist die enorme Gutwilligkeit einiger Liturgen, indische kulturelle Elemente in die Liturgie aufzunehmen. Aber trotz einer tiefgehenden theologischen Reflexion darüber in Indien ist die Inkulturation der Liturgie noch nicht von der breiten Bevölkerungsmehrheit akzeptiert worden. Das mag einerseits daran liegen, daß das indische Hochgebet in seinem Charakter mehr monastisch und kontemplativ als populär und aktiv ist. Es schafft primär eine Atmosphäre vertikaler Beziehung zu Gott und läßt die horizontale Ebene der Brüderlichkeit und damit den Bereich der sozialen Situation in Indien unter den Gottesdienstteilnehmern zu kurz kommen. Diese stark monastische Prägung des indischen Hochgebets greift zwar die Elemente der Innerlichkeit und der Mystik – Wesensmerkmale indischer Frömmigkeit – auf, geht aber nur unzureichend auf die gegenwärtige soziale Not des Landes ein. Möglicherweise liegt auch darin eine ernstzunehmende Ursache für das Scheitern der liturgischen Erneuerung bis in die Gegenwart.³⁶

Ein weiterer gewichtiger Grund ist sicher, daß hinduistische Anbetungsformen bei indischen Christen immer noch auf Widerwillen stoßen, weil die Evangelisationsmethoden der Vergangenheit ein Negativbild der nichtchristlichen Religionen gezeichnet haben und durch die Kolonialmentalität alles Westliche verherrlicht wurde.

Bis heute hat keiner der drei katholischen Riten seine Liturgie in indischen Formen inkulturiert.³⁷ Obwohl immer neu die Notwendigkeit einer inkulturierten Liturgie betont und die regionalen Bischofskonferenzen mit der Entwicklung von Vorschlägen beauftragt wurden, ist nichts Kreatives gewachsen.

³⁴ S. ebd., 8.

³⁵ Vgl. J. DUPUIS, *A Report on Liturgical Renewal*, in: *Vidyajyoti* 44 (1980) 33–34.

³⁶ Vgl. V. NECKEBROUCK, *La Tierce Eglise devant le problème de la culture*, Immensee 1987, 75ff.

³⁷ Vgl. J. P. PINTO, *Inculturation*, 115. – Die katholische Kirche Indiens unterteilt sich in drei Ritengemeinschaften: 1. den lateinischen (röm.-kath.), 2. den syro-malabarischen und 3. den syro-malankarischen Ritus. Zum syro-malabarischen Ritus gehören jene Thomaschristen, die sich unter dem Einfluß der Portugiesen im 17. Jh. der röm.-kath. Kirche anschlossen. Aus der 1653 von Rom abgefallenen sogenannten Jakobitischen Kirche kehrte 1930 ein Teil zur röm.-kath. Kirche zurück (= syro-malankarischer Ritus) (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 1–5 [Lit.]).

Niemand will seine spezifischen Bräuche und Sitten zugunsten gemeinsamer indischer Anbetungsformen einschränken.³⁸ Deutlich wird dieses Problem vor allem im südindischen Bundesstaat Kerala, wo die drei verschiedenen katholischen Riten auf engstem Raum miteinander existieren.

5. Die Liturgie des Kurisumala Ashrams: Ein Beispiel für ein gegenwärtiges Experiment

Besonders die ersten Begründer und Befürworter christlicher Ashrams³⁹ versuchten von Anfang an, über die Ritenzugehörigkeit hinweg eine neue, institutionalisierte Form der Beheimatung der Liturgie und der gesamten christlichen Lebens- und Denkweise in den zahlreichen indischen Kulturen zu schaffen. Weil die Ashrams sich als kirchliche Gruppen innerhalb einer bestimmten der vielen indischen Kulturformen verstehen, eignen sie sich besonders dafür, die christliche Liturgie in den jeweiligen spezifischen lokalen Rahmen zu inkulturieren. Die Ashrams sind sich dessen bewußt, daß die Vielfalt der indischen Kulturen eine streng einheitliche Liturgie für ganz Indien nicht zuläßt; vielmehr ist ein ritueller Pluralismus gefordert, in dem die einzelnen kulturell unterschiedlichen Regionen Indiens die ihnen gemäßen Formen entwickeln.⁴⁰ Die Ashrams sollten dazu als Orte für Inkulturationsversuche dienen.⁴¹

Der bedeutendste Versuch, eine indische Liturgie zu schaffen, läuft seit mehreren Jahren mit großem Erfolg im Kurisumala Ashram/Kerala. Andere Ashrams, besonders in Südindien, wie z. B. der Saccidānanda Ashram/Tamil Nadu, orientieren sich bei der Gestaltung der Messe an der Liturgie des Kurisumala Ashrams.

Wegen ihres weitreichenden Einflusses soll im folgenden besonders auf diese Liturgie eingegangen werden. Andere liturgische Experimente wie z. B. im Jeevan Dhara Ashram/Uttar Pradesh oder im Christa Prema Seva Ashram/Maharashtra befinden sich im Anfangsstadium und sind daher kaum strukturell darstellbar.

³⁸ Vgl. P. PUTHANANGADY, *Die Inkulturation*, 115.

³⁹ Seit Beginn unseres Jahrhunderts haben indische Christen versucht, in Anlehnung an die alte hinduistische Ashram-Tradition dem Christentum in Indien ein heimisches Gepräge zu geben. Ashrams waren früher und sind bis heute Zentren religiöser Studien und der Meditation, in deren Mittelpunkt ein Guru steht (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 44–104 [Lit]).

⁴⁰ Vgl. J. BAUMGARTNER, *Die vatikanische Gottesdienstreform (II)*, 105.

⁴¹ Vgl. S. JESUDASON, *Ashrams*, in: D. M. DEVASAHAYAM / A. N. SUDARISANAM (Hg.), *Rethinking Christianity in India*, Madras 1938, 202; J. MATTAM, *Catholic Approaches to Hinduism. A Study of the work of the European Orientalists P. Johanns, O. Lacombe, J. A. Cuttal, J. Monchanin and R. C. Zaehner*, Rom 1974, 145–147; J. MONCHANIN / H. LE SAUX, *An Indian Benedictine Ashram*, Tiruchirapalli 1951, 28–29; J. WINSLOW, *Christa Seva Sangha*, London 1930, 12–17.

Da die Mönche des Kurisumala Ashrams von Beginn der Ashramgründung den Lebensstil von Hindumönchen angenommen und während der ersten zwölf Jahre ihr monastisches Leben in Bibel, Liturgie und den Kirchenvätern verankert hatten, hielten sie es bald für notwendig, in einen tieferen Dialog mit der Hindu-Tradition zu treten. Für den Kurisumala Ashram begann dieser Dialog mit dem Studium des Hinduismus und führte die Mönche „to gladly and reverently laying bare the seeds of the Words hidden in the spiritual heritage of India“.⁴²

Nach Auffassung der Ashramiten sollten religiöse Einrichtungen wie die Ashrams untersuchen, auf welche Weise asketische und kontemplative Traditionen assimiliert werden können. Diese Untersuchungen führten 1970 im Kurisumala Ashram zur Einrichtung nächtlicher *Satsangs*.

Diese *Satsangs*, bei denen vedische Hymnen,⁴³ *Upanishaden* und die *Bhagavadgītā*⁴⁴ gelesen werden und nach der traditionellen Weise des *Shravana* (Anhören hl. Texte), *Manana* (Nachdenken über hl. Texte) und *Nididhyāsana* (tiefe Meditation religiöser Wahrheiten) meditiert wird, ließen die Mönche eine starke, oft erstaunliche Affinität der in diesen Schriften beschriebenen spirituellen Erfahrungen zu der der biblischen Propheten, Psalmisten und Weisen erkennen, so daß der Ashram einige dieser Texte in sein Stundengebet aufgenommen hat.⁴⁵ Während im Ashram an allen Sonn- und Feiertagen die Eucharistie im malankarischen Ritus zelebriert wird, feiert man ansonsten eine *Bharatiya Pūjā*, eine Eucharistiefeyer nach einem inkulturierten Ritus. Als Vorbild einer solchen indischen Liturgie dient dabei die heilige Messe, wie sie auf dem „National Seminar on the Church in India today“ 1969 in Bangalore gefeiert wurde.⁴⁶

Die Ashramiten empfinden ihre Liturgie mittlerweile als wahrhaft christlich und zugleich als indisch. Von den Besuchern, Bischöfen wie Laien, Christen wie auch Nichtchristen, werden die Qualitäten dieser Liturgie nach Aussage

⁴² S. F. ĀCHĀRYA, *An Indian Eucharistic Liturgy* (ervielfältigtes Schreibmaschinenmanuskript), Kurisumala Ashram (o. J.), IV.

⁴³ Unter *Veda* versteht man vor allem die vier Sammlungen (Samhitās) des *Rigveda* (Wissen um die Liederverse; der Rigveda gibt Einblick in die Lebensanschauung der Arier und enthält bereits erste philosophische Betrachtungen), *Sāmaveda* (ein Liedertextbuch), *Yajurveda* (Opferformeln) und *Atharvaveda* (Zauber- und Beschwörungsformeln). Die vier Sammlungen wurden zwischen 1200 und 500 v. Chr. abgefaßt. Den zweiten Teil des Veda bilden die *Brāhmaṇas* (Priestertexte). Sie enthalten Erläuterungen zu den vier Sammlungen sowie Opfervorschriften und Spekulationen über die Schöpfung (vgl. J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. I, Stuttgart 1960, 198–199).

⁴⁴ *Bhagavadgītā* bedeutet wörtlich „Gesang des Erhabenen“, d. h. Krishnas. Sie ist ein Gedicht aus dem indischen Monumentalepos *Mahābhārata*. Lehre der *Bhagavadgītā* ist die Vorangstellung der Liebe zu Gott und des Wirkens göttlicher Gnade vor allen anderen Heilswegen (vgl. R. C. ZAEHNER, *Der Hinduismus. Seine Geschichte und seine Lehre*, Augsburg 1986, 133–136; J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. II, Stuttgart 1963, 125–150).

⁴⁵ Das Stundenbuch des Kurisumala Ashram hat erarbeitet F. ĀCHĀRYA, *Prayer with the Harp of the Spirit. The Prayer of Asian Churches*, 3 Bde., Vagamon 1980–1983.

⁴⁶ Vgl. F. ĀCHĀRYA, *An Indian Eucharistic Liturgy*, IV.

von F. Āchārya wie folgt beschrieben: Die Schönheit der wahrhaft orientalischen Gebete, ihre Erhabenheit und ihr kontemplativer Charakter, ein tiefes Empfinden für den notwendigen Dialog zwischen Priester und Gemeinde, die Nüchternheit der Gesten und Bewegungen, verbunden mit den schlichten, aber sehr bedeutungsvollen hinduistischen Symbolen der Anbetung – dem Wasser für die Reinigung, den Blumen, der Inzens und dem *Ārati*.⁴⁷

Es soll nun in Kürze die Bedeutung dieses liturgischen Experiments dargestellt werden.

Seit die Notwendigkeit der Inkulturation für die Kirchen erkannt und die Eucharistiefeyer immer mehr als das Herzstück des kirchlichen Lebens wiederentdeckt wurde, sah man zugleich auch die Notwendigkeit ein, eine wahrhaft christliche und ebenso indische Meßliturgie zu entwickeln.

F. Āchārya, der Leiter des Ashrams, sieht das Hauptziel des Zweiten Vatikanums darin, die sozialen und kulturellen Bewegungen des 20. Jh.s von der Kirche in der gesamten Welt in allen Lebensbereichen einzuholen mit dem Ziel, sie mit dem Licht des Evangeliums auszuleuchten und die Erwartung des kommenden Gottesreiches wachzuhalten, weniger darin, die Position der Kirche selbst zu stärken und auszudehnen.⁴⁸ Dieser mehr universalen Sichtweise stellt F. Āchārya entgegen, daß die gegenwärtig stark exklusive Tendenz der Bewahrung innerhalb der Kirche von den Verfechtern der Wiedervereinigung der malankarischen mit der römisch-katholischen Kirche im Jahr 1930 als engherzige Einengung der ursprünglichen Inspiration empfunden wird.

Der Kurisumala Ashram versteht seine liturgischen Experimente als Antwort auf ein echtes Bedürfnis der Kirche Indiens. Einerseits geht es ihm darum, die geistige und liturgische Tradition der malankarischen Christen zu bewahren; andererseits ist er sich aber bewußt, daß die verschiedenen katholischen Gruppen und Ritengemeinschaften nur dann eine kulturell und theologisch integrierte Einheit bilden können, wenn sie sich gemeinsam in den großen Strom hinduistischer Spiritualität, hinduistischer Anbetungsformen, der Meditation und in die *Sannyāsa*-Tradition begeben.⁴⁹ Nur auf der Basis der verschiedenen Ausformungen der indischen Kulturen kann die indische Kirche ihre Situation als Fremdkörper im eigenen Land überwinden.⁵⁰

⁴⁷ Gespräch des Vf.s mit F. Āchārya am 20. 1. 1987. – Unter *Ārati* versteht man ein hinduistisches Ritual, bei dem vor einem Götterbildnis ein Öllicht, Blumen oder Weihrauch geschwenkt werden (Näheres zur *Ārati*-Zeremonie s. bei E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 82–83, 102–103 [Lit]).

⁴⁸ Vgl. F. ĀCHĀRYA, *An Indian Eucharistic Liturgy*, VI.

⁴⁹ *Sannyāsa* bezeichnet in der hinduistischen Tradition die vierte und letzte der Lebensstufen des Menschen, in der der Mensch aller Bindung an die Welt entsagt und in völliger Besitz- und Bindungslosigkeit lebt, um sich ausschließlich der Versenkung in das Göttliche zu widmen (vgl. E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 55–57).

⁵⁰ Gespräch des Vf.s mit F. Āchārya am 20. 1. 1987.

F. Āchārya geht bei der Entwicklung einer indischen Liturgie vom Opferbegriff im Hinduismus und im Christentum aus. Er stellt fest, daß das Opfer in der hinduistischen Tradition eine dem Christentum vergleichbare Struktur, Ordnung und theologische Grundlage besitzt. In der hinduistischen Opferkonzeption besteht das Hauptanliegen darin, das Universum in seiner Ganzheit und Integrität aufrechtzuerhalten. Dies wird erreicht durch die fortwährende Wiederherstellung des *Dharma*.⁵¹ Auch durch die christliche Liturgie des eucharistischen Opfers sieht F. Āchārya den *Dharma* des Menschen hier und jetzt wiederhergestellt durch das ein für allemal vollzogene Kreuzesopfer Christi und die dadurch vollkommen durchgeführte Erneuerung der Heilsordnung. Christus führt das gesamte All zur vollkommenen Gotteserkenntnis in der täglichen Erneuerung seines Selbstopfers, durch die Konsekrierung der Gaben der Natur (Brot und Wein), durch die Reinigung des menschlichen Geistes durch seine Gnade und durch das Hingezogenwerden des Menschen zu Christus durch die Kontemplation aus der Kraft des Wortes Gottes.

Dieser Ansatz F. Āchāryas wirft allerdings einige Fragen auf, die an späterer Stelle zu diskutieren sind, nämlich:

Ist der Vergleich beider Opfertheorien nicht zu formalistisch gedacht? Ist der *Dharma*-Begriff im Hinduismus und im Christentum inhaltlich identisch? Bestehen nicht schwerwiegende Unterschiede zwischen dem, was „kosmische Ordnung“ im Hinduismus und „Heilsordnung“ im Christentum meint?

Zuvor aber soll die konkrete Struktur der Liturgie des Kurisumala Ashrams beschrieben werden;⁵² sie besteht aus folgenden Elementen:

1. Bereitung des Altares: Die Altarbereitung ist von großer Symbolik gekennzeichnet. Bibel und Kreuz werden zusammen mit Blüten auf den Altar gelegt; davor brennt eine indische Öllampe.

Die Gemeinde bringt Brot und Wein sowie Blumen und Weihrauch und nimmt somit sichtbar am Opfer teil.

Der Priester und die Gläubigen bezeichnen ihre Stirnen mit Sandelholzpaste zum Zeichen dafür, daß man in der Opferfeier der Gnade Gottes teilhaftig wird. Danach vollzieht der Priester das *Ārati* mit der Öllampe. Das Licht symbolisiert Christus, den ewigen Hohenpriester und Mittler, der zu Beginn der Messe angerufen wird. Alle Anwesenden halten nun ihre Handflächen über die Flamme und führen die Hände auf ihre Augen. Damit geben sie der Bitte Ausdruck, daß Christus sie erleuchten möge.

⁵¹ *Dharma* bedeutet wörtlich „tragen, halten“. *Dharma* ist ein umfassender Begriff für das, was unser Wesen ausmacht: Die Grundlage der menschlichen Moral und Ethik, das universelle religiöse und soziale Gesetz, Recht im weitesten Sinn. Zugleich bezieht sich *Dharma* auch auf die gesamtkosmischen Zusammenhänge. *Dharma* bedeutet „ursprünglich etwa das Prinzip der universellen Stabilität, sie stützende, tragende und im Stand erhaltende Macht“ (s. J. GONDA, *Die Religionen Indiens*, Bd. I, 289).

⁵² Der ins Deutsche übersetzte und kommentierte Wortlaut der Liturgie des Kurisumala Ashrams findet sich in: E. PULSFORT, *Christliche Ashrams in Indien*, 204–216.

Anschließend werden der Altar, die Opfergaben und alle Anwesenden mit geweihtem Wasser zum Zeichen der Reinigung besprengt.

2. Wortgottesdienst: Die Lesungen sind der Bibel und auch den hl. Schriften des Hinduismus (vornehmlich den *Upanishaden*, dem *Rigveda* und der *Bhagavadgītā*) entnommen. Auf die Lesung folgt immer eine Zeit der persönlichen Stille und Meditation.

3. Gabenbereitung: Alle Anwesenden werden vom Priester aufgefordert, sich zusammen mit Brot und Wein Gott als heiliges Opfer darzubringen.

4. Epiklese (*Vāhanam*) und Eucharistisches Dankgebet (*Utgeeta*): In der *Hindu-Pūjā* bedeutet *Avāhanam* „Einladung Gottes“. Das entspricht der Herabrufung des Heiligen Geistes in der Epiklese. *Utgeeta*, der Gipfelpunkt der Vergewärtigung des Opfers Christi, die Konsekration, findet statt, wenn das Gedächtnis der gesamten Heilsgeschichte sakramental erneuert wird.

5. Hymnen des Lobpreises (*Prasanna Pūjā*): Gott, dem Vater, und Christus, der im Sakrament gegenwärtig ist, werden Loblieder gesungen.

6. Fürbitten (*Arthana*).

7. Kommunion (*Prasād*): In Entsprechung zum *Prasād* (Gunsterweis) bei der *Hindu-Pūjā* werden Leib und Blut Christi in der Heiligen Kommunion empfangen. Auf diese Weise tragen die Ausgießung der göttlichen Gnade und die Wiederherstellung des kosmischen Rhythmus durch das Opfer Christi in den Gläubigen in sakramentaler Weise Frucht.

8. Entlassung: Nach dem Opfer verlassen die Gläubigen, mit Gottes Gnade erfüllt, den Raum. Die *Pūjā* endet mit einem Gebet um das Bleiben der Gegenwart Gottes unter den Gläubigen. Alle werden vom Priester aufgerufen, im Geiste dieses Opfers zu leben und in ihrem täglichen Leben Zeugnis für Christus abzulegen. Himmlischer Friede und der Segen Gottes werden auf die Anwesenden herabgerufen.⁵³

7. Die Liturgie des Kurisumala Ashrams als Ort der Synthese christlicher und hinduistischer Traditionen

Wie bereits dargestellt, sieht F. Āchārya besonders in der hinduistischen Struktur, Ordnung und theologischen Konzeption des Opfers dem christlichen Opferverständnis verwandte Züge. Dabei wurden folgende Fragen aufgeworfen: Ist der Vergleich beider Opfervorstellungen nicht zu formalistisch gedacht? Ist der *Dharma*-Begriff in beiden Religionen inhaltlich identisch? Bestehen nicht gravierende Unterschiede zwischen dem, was „kosmische Ordnung“ im Hinduismus und „Heilsordnung“ im Christentum meint?⁵⁴

Im Gegensatz zu der mit höchster philosophischer Akribie vorgehenden *Advaitā*-Tradition⁵⁵ betont die vedische Tradition die Harmonie im Kosmos

⁵³ Vgl. F. ĀCHĀRYA, *An Indian Eucharistic Liturgy*, VIII.

⁵⁴ Vgl. oben.

⁵⁵ *Advaitā* bedeutet wörtlich „Nicht-Zweiheit“. In der *Advaitā*-Philosophie werden die alten hinduistischen Vorstellungen von einer Nicht-Dualität des menschlichen Selbst

und in der Gesellschaft stärker als das Heil und die Lebenserfüllung der einzelnen Person. *Veda* und Ritual sind hier wichtiger als Denken und Verstehen. Christlicherseits hat besonders R. Pannikar diese Tradition in seiner Anthologie „The Vedic Experience“ dargestellt und verteidigt.⁵⁶ Im Zentrum des *Veda* steht, so Pannikar, die Erkenntnis und die Praxis des Opfers, daß das Herz der kosmischen Ordnung das kosmische *Dharma* ist oder mit den Worten des *Rigveda*: „Dieses Opfer ist der Nabel der Welt.“⁵⁷

Die frühe vedische Tradition brachte das Opfer sehr eng mit *Rita*, der kosmischen Ordnung, in Zusammenhang. Diese Ordnung ist kein von Menschen erkanntes Naturgesetz, sondern der dynamische Herzschlag des Universums. Immer, wenn diese Ordnung durch die Sünde des Menschen gestört und beeinträchtigt wird, wird durch das Opfer, das als Prozeß der Zusammenarbeit von Göttern und Menschen zwecks der Erhaltung des Kosmos und seiner Harmonie verstanden wird, ihr Gleichgewicht wiederhergestellt und aufrechterhalten.

Diese Auffassung vom Opfer hat eine Parallele in einer vorchristlichen jüdisch-rabbinischen Tradition, in der der Opferaltar des Tempels in Jerusalem, der mit jener Stelle identifiziert wurde, an der Abraham seinen Sohn Isaak opfern wollte, als der Mittelpunkt des Universums betrachtet wird.⁵⁸

Die christlichen Ashrams, besonders der syro-malankarische Kurisumala Ashram, der als orientalisches Kloster die liturgische Tradition des Gottesdienstes besonders hoch bewertet, fühlen sich von dieser vedischen Tradition stark angezogen. Liturgie und eucharistisches Opfer bringen für sie die Bedeutung der Inkarnation und der Sendung z. B. besser zum Ausdruck, als es eine Theologie oder Moral je vermöchten. Man könnte den Einwand einer zu stark formalistischen Interpretation des Opfers im Hinduismus und im Vergleich mit dem christlichen Opferbegriff geltend machen, aber das Opfer ist auch im Hinduismus mehr als nur rein äußerliches Ritual und reine Liturgie. Gemäß dem *Veda* ist das Opfer der Mensch selbst. Der Mensch gibt etwas von sich selbst, von seiner Substanz; darin besteht das wahre Opfer. Die Menschheit Christi findet ihren besten Ausdruck in seinem Opfer der Selbsthingabe. In der Hingabe seiner selbst wird der Mensch er selbst, d. h. durch das Opfer der Selbsthingabe Christi wird dem Menschen die Gabe der Sohnschaft zuteil,⁵⁹ wird die Einheit von allem, was im Himmel und auf Erden ist, hergestellt,⁶⁰ geschieht die Versöhnung des gesamten Universums mit Gott.⁶¹ So gelangt

(Ātman) und der höchsten absoluten und transzendenten Wirklichkeit (Brahman) systematisiert (vgl. T. M. P. MAHADEVAN, *The Philosophy of Advaitā*, New Delhi 1976, 225–228; M. VON BRÜCK, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München 1986, 18f.).

⁵⁶ Vgl. R. PANNIKAR, *The Vedic Experience*, London 1979.

⁵⁷ S. *Rigveda* I. 164.35.

⁵⁸ Vgl. P. MAR GEORGIOS, *Die Herausforderung des Hinduismus. Was kann das Christentum von ihm lernen?*, in: *Concilium* 22 (1986) 29.

⁵⁹ Vgl. Eph 1,5–7; Hebr 2,9–10.

⁶⁰ Vgl. Eph 1,10.

⁶¹ Vgl. Kol 1,19f.

der Mensch durch die Selbsthingabe Christi zu sich selbst, zu seiner ursprünglichen Bestimmung.⁶² Die Lehre des *Veda* könnte für die Christen eine Herausforderung zur tieferen Erkenntnis dieser Wahrheit sein.

Bemerkenswert ist auch, daß nicht so sehr das Heil der einzelnen Person im Mittelpunkt vedischen Denkens steht, sondern, daß dieses Heil im Zusammenhang mit dem Wohl des Ganzen gesehen wird. Sowohl einige Formen des Christentums als auch einige Formen des advaitischen Denkens stellen zu sehr das Heil des Individuums ins Zentrum. Die Folge davon ist nicht nur eine Verzerrung dieses Denkens, sondern auch ein Nachlassen des Verantwortungsgefühls für das Ganze, für die Gesamtheit der Menschen und die gesamte Welt.

Natürlich ist der Begriff des *Dharma*, der die makro- und mikrokosmische Harmonie begründet, nicht ohne weiteres in eine christliche Theologie der Liturgie zu integrieren. Der *Dharma*-Begriff impliziert zu viele andere, mit dem Christentum unvereinbare Vorstellungen. Hier müssen in Zukunft kontroverse Punkte hinsichtlich des Schöpfungsverständnisses (Emanation oder *creatio ex nihilo*), des Gottesbildes (apersonal oder personal, Gottes Eigenschaften als Heiland, Richter etc.), der Auffassung von Geschichte (zyklisch oder linear) und die damit verbundene Frage nach einem Weltende und einem Gericht etc. zu Themen eines intensiven Dialogs werden.

F. Āchārya stellt jedoch zu Recht fest, daß auch in der Eucharistie hinsichtlich des *Dharma*-Begriffs eine Analogie zum hinduistischen Opferverständnis besteht; daß nämlich durch das Opfer der Selbsthingabe Christi das Heil der Welt verwirklicht wird. Wenn *Dharma* in diesem Sinne christlich interpretiert wird, ist der Begriff durchaus in der Liturgie verwendbar.

8. Schlußbemerkungen

Die Liturgie, wie sie im Kurisumala Ashram gefeiert wird, ist nur ein Beispiel dafür, wie man versucht, in Indien christliche Liturgie zu inkulturieren. Andere Ashrams verfolgen das gleiche Anliegen, stehen aber zumeist noch am Anfang entsprechender Experimente. Auf die indische Kirche insgesamt gesehen kommen die Inkulturationsbemühungen nur schleppend voran. Es herrscht nicht nur allein Uneinigkeit in liturgischen Einzelfragen, sondern die Inkulturationsbestrebungen innerhalb der Liturgie werden auch grundsätzlich in Frage gestellt. Besonders das äußerst konservative indische Journal *The Laity* richtet erbitterte Angriffe gegen jede Art liturgischer Experimente⁶³ und bezeichnet selbst die Handkommunion als „sakrilegischen Mißbrauch“.⁶⁴

⁶² Vgl. Eph 1,5.

⁶³ Vgl. J. NEUNER, *Indisierung oder Hinduisierung der Kirche? Probleme der Inkulturation in Indien*, in: *Die katholischen Missionen* 114 (1987), 192.

⁶⁴ Vgl. ebd., 193.

Um so mehr verwundert es, daß diese Veröffentlichungen, die weder der Wahrheit entsprechen noch der Verständigung dienen, auch von deutschen Professoren kritiklos wiederholt und ernst genommen werden.⁶⁵

Es sollte nicht vergessen werden, daß auch die Inkulturation der Liturgie nur aus einem tiefen Dialog mit dem Hinduismus heraus gelingen kann. Solch ein Dialog hat zu versuchen, das weite Spektrum polarer Denk- und Erfahrungshorizonte sowie unterschiedlicher Sinnstrukturen als Pluriformität der Deutungsmöglichkeiten von Wirklichkeit wahrzunehmen. Daraus erfolgt die Anerkennung der Vielfalt authentischer Lebensmöglichkeiten und Ausdrucksweisen. Als gemeinsame Suche nach der einen Quelle des Seins und des Lebens ist Dialog ein zutiefst spirituelles Ereignis und keine Verhandlung über irgendeinen Gegenstand gemeinsamen Interesses am runden Tisch. Solch eine Suche schließt Um- und Irrwege ein, bis das Ziel erreicht ist; Dialog läßt sich nicht im voraus logisch berechnen. Angesichts der erst zaghaft vorankommenden Inkulturation der Liturgie in Indien sollte eine gerechte Kritik dies stets bedenken.

⁶⁵ Vgl. z. B. die Besprechung zu einem Buch Kulandasamis von J. P. M. DE PLOEG, *Laien wehren sich. Manipulierte Hinduisierung der Kirche in Indien*, in: *Theologisches* n.195, Juli 1986, 7152-7156; P. HACKER, *Das katholische Christentum im Gegenüber zum Hinduismus*, in: J. DÖRMANN (Hg.), *Weltmission in der Welthkrise*, St. Augustin 1979, 31-46.