

Archiv der Gossner Mission
im Evangelischen Landeskirchlichen Archiv in Berlin



Signatur

Gossner_G 1_1747

Aktenzeichen

ohne

Titel

Ökumenisch-Missionarische Studientagung im Haus Hainstein/Eisenach

Band

Laufzeit

1976 - 1983

Enthält

u.a. Abschriften aus "Erstgestalten einer einheimischen Theologie" von Herwig Wagner, 1963; Fakten und Zahlen zu Indien; Abschrift aus "Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart", herausgegeben von Horst Bürkle 1966; Daten zur Religionsgeschichte

Digitalisiert/Verfilmt 2009 von Mikro-Univers GmbH

Indien
Länderbericht

Indien in Zahlen und Kurztexten

Indien ist das siebtgrößte Land der Erde. Seine Fläche beträgt 3 287 782 km². Es hat eine Landesgrenze von 15 200 km und eine Küstenlinie von ca. 6 100 km.

Das Land besteht aus vier deutlich gekennzeichneten geographischen Regionen: der großen Himalaya-Region, der Indus-Ganges-Ebene, der Wüstenregion und der südlichen Halbinsel. Das Klima kann im großen und ganzen als tropisches Monsunklima bezeichnet werden.

Indien ist aufgeteilt in 22 Unionsstaaten und 9 Unionsterritorien. Nach der indischen Verfassung gilt für ganz Indien ein einziges und einheitliches Staatsbürgerrecht. Alle Bürger Indiens, die das 21. Lebensjahr vollendet haben, sind wahlberechtigt. Die Wahlen finden durch geheime Stimmabgabe statt. Im Januar 1980 betrug die Zahl der Wahlberechtigten 361,75 Millionen.

Die indische Regierung lehnt die Bindung an einen politischen Machtblock ab und gehört zu den aktiven Mitgliedern des Bundes der blockfreien Staaten. Es ist Gründungsmitglied der 1945 ins Leben gerufenen Vereinten Nationen.

Kalkutta ist das größte städtische Ballungsgebiet mit 9,16 Millionen Einwohnern (1971: 7,03 Millionen). Bombay und Umgebung als zweitgrößtes Ballungsgebiet hat 8,2 Millionen, Delhi 5,22; Madras 4,27; Bangalore, Haiderabad und Ahmedabad haben je über zwei Millionen Einwohner.

80 Prozent der Menschen leben in den rund 575 000 Dörfern des Landes.

Nach den Ergebnissen der 1981 erfolgten Volkszählung hat Indien eine Bevölkerung von 683 810 000. Das entspricht einem Zuwachs von 24,75 Prozent gegenüber der Volkszählung von 1971.

Die Geburtenrate sank von 41 pro Tausend im Jahr 1971 auf 36 pro Tausend im Jahr 1981, und die Todesrate von 15,7 pro Tausend vor 10 Jahren auf 14,8 pro Tausend. Der Bevölkerungszuwachs ist unter anderem auf die längere Lebensdauer zurückzuführen. Die Lebenserwartung stieg von 46 Jahren auf 54 Jahre.

Der Anteil der des Lesens und Schreibens Kundigen an der Gesamtbevölkerung beträgt heute 36,17 Prozent. 1971 waren es 29,45 Prozent.

Indien hat ca. 260 Millionen Erwerbstätige und 15 Millionen Arbeitslose. Von den Erwerbstätigen arbeiten in der Landwirtschaft 69 Prozent, in Handel und Dienstleistungen 20 Prozent, in Handwerk und Kleinindustrie acht Prozent, in der Großindustrie drei Prozent.

Nach dem Linguistic Survey of India gibt es in Indien 179 Sprachen und 544 Dialekte. Die Sprachen Indiens gehören vier großen Sprachgruppen an: der drawidischen, der indo-europäischen, der tibeto-chinesischen und der austro-asiatischen.

Die Religionszugehörigkeit verteilt sich wie folgt: 83 Prozent Hindus, 11 Prozent Muslime, 2,5 Prozent Christen, 0,7 Prozent Buddhisten, 0,5 Prozent Jains, 2,3 Prozent andere.

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch

ÖKUMENISCH-MISSIONARISCHES ZENTRUM
- Materialdienst - Hg/Sch

1017 Berlin, April 1983
Georgenkirchstr. 70

Indien

Geschichte/Politik

INDIEN - herausfordernd und vielfältig

1947 ist das Ziel erreicht. Indien ist in die Unabhängigkeit entlassen. Ein Jahr später holt das letzte Bataillon britischer Truppen die Farben ihres Königs ein und marschiert hinaus durch das "Gateway of India", jenen monumentalen Triumphbogen am Strande Bombays, der knapp 40 Jahre zuvor noch König Georg V. willkommen geheißen hat. Wehmütige Klänge begleiten die scheidenden Infantristen. "Auld lang syne" spielt die Militärkapelle, das alte schottische Abschiedslied: "Längst vergangene Zeiten".

300 Jahre britische Präsenz in Indien sind nun vorbei. Jahrhunderte der schrittweisen Eroberung, der Herrschaft, des Streits - sie enden dort, wo alles begann: am Meer. Hawkins hieß der erste, der abenteuerlustige Händler der neugegründeten British East India Company, den 1603 die Untertanen des Großmoguls "nach ihrer barbarischen Sitte" am Strande Surats begrüßten. Lord Mountbatten hieß der letzte, der energische Stellvertreter Georges VI., des Königs von England.

Politische Unruhen

Heute, mehr als 30 Jahre nach der Unabhängigkeit, sind viele Probleme, die Indien mit in die Unabhängigkeit genommen hat, noch nicht überwunden. Die Wunden der Teilung des Subkontinents in Indien und Pakistan (1947) bluten noch heute. Die willkürliche Ziehung der Grenzen brachte und bringt Unruhen, politische Auseinandersetzungen und menschliche Probleme in unvorstellbarem Ausmaß. Noch kann man nicht vergessen, daß während der drei Monate dauernden Trennungsverhandlungen zwischen dem neuen Staat Pakistan und dem alten Indien etwa 8 Millionen Menschen ermordet worden sind.

Weitere Auseinandersetzungen folgen, nun zwischen West- und Ost-Pakistan. Ursachen sind wirtschaftliche Nöte. Die Unruhen führen 1971 zur Teilung. Aus Ostpakistan wird Bangladesh. Ein Flüchtlingsstrom ergießt sich nach Indien. Millionen Menschen hoffen, neue Lebensmöglichkeiten zu finden. Sie finden nichts anderes als schon vorhandenen Hunger.

Kampf gegen die Armut

Jedes Jahr zu Beginn des Monsuns werden die Hütten der Flußbettbewohner von den anschwellenden Wassermassen mitgerissen, um sie zu Beginn der Trockenzeit an derselben Stelle wieder aufzubauen. Ihre scheinbare Gleichmütigkeit ist ein Kennzeichen des endlosen Kräftemessens mit der Natur: Wirbelstürme, Flutwellen, Hungersnöte und Dürren, Seuchen und Ungezieferplagen suchen das Land heim. Doch Indien hat sich darauf eingestellt; es führt klaglos, aber hartnäckig seinen Kampf fort. Unbeirrt werden Staudämme und Uferbefestigungen gebaut, werden erdrutschgefährdete Straßen gesichert, Bewässerungsanlagen angelegt. Lange Zeit hatte es den Anschein, als seien die katastrophalen Folgen von Dürren und Überschwemmungen unvermeidbar. Aber in den letzten Jahren hat sich die Nahrungsmittelproduktion stabilisiert; lokale Rückschläge können durchaus verkraftet werden.

Trotz erstaunlicher landwirtschaftlicher Produktionssteigerungen in den letzten Jahren - sie erlauben dem Land mittlerweile sogar Getreideexporte - bleiben Massenarmut und Unterernährung Probleme, die bislang nicht gelöst wurden. Zwar wird inzwischen genug produziert, doch die Verteilung der lebensnotwendigen Güter ist mangelhaft geblieben. Das liegt zum Teil an ungelösten Transportproblemen. Dies könnte auf technischem Wege geändert werden. Schwerwiegender ist, daß viele Arme nicht das Geld haben, um sich die nötigen Lebensmittel leisten zu können. Es wird schwer sein, die notwendigen sozialen, rechtlichen und politischen Reformen voranzutreiben, um diese Situation zu ändern. Das Los jener 40 - 60 Prozent der Bevölkerung, die unter oder am Rande der Armutsgrenze dahinvegetieren, ist weitgehend auch das Ergebnis gesellschaftlicher Handlungen und Unterlassungen in Geschichte und Gegenwart.

Kastenwesen

Da ist das 3000 Jahre alte Kastenwesen. Obwohl das Verhältnis der vielen Kasten zueinander im einzelnen nie festgeschrieben wurde, war doch stets das Oben und Unten klar. Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas, Shudras - Priester, Herrscher, Händler, Bauern und Knechte -: diese Rangfolge garantiert stabile soziale Verhältnisse. Die Gruppen, jeweils in zahlreiche Untergruppen geteilt, waren unter sich und entfalteten ihr Eigenleben. Doch die Stabilität des Kastensystems, die große Chance, ganz und gar unterschiedliche Menschengruppen nebeneinander leben zu lassen, erstarrte durch viele Regeln. Vor allem die untersten Schichten bekamen das in aller Härte zu spüren: ihre Gruppenfreiheit wurde zum Gruppenzwang, ihre Lebensgemeinschaft zum Getto. Denn die religiös und sozial privilegierten Kasten mißbrauchten ihre vornehme Stellung; Fürsorge ersetzten sie durch Ausbeutung. Der Reichtum Weniger und die Armut Vieler entstand. Heute hat es an einigen Orten den Anschein, als würden Kastenschranken gelockert, bedingt durch das Erwachen eines neuen sozialen Verantwortungsgefühls und eines neuen Selbstbewusstseins der ausgebeuteten Volksmassen. Aber aufs Ganze gesehen gilt das Kastensystem noch,

vor allem auf den Dörfern, auch wenn der moderne Staat Indien das Kastengesetz entschärft hat. Soziale Ursachen für Hunger und Armut werden noch lange bleiben. Es besteht sogar die Gefahr, daß Indiens hinduistische Kastengesellschaft sich in Zukunft zur säkularen Klassengesellschaft wandelt, daß alte Abhängigkeiten, beispielsweise von feudalen Grundherren, durch neue, von kapitalistischen Unternehmern und deren Lohnzahlungen, ersetzt werden.

Agrarreform

Indiens wichtigste Lebensgrundlage ist sein Ackerland. Neuland kann nur noch in bestimmten Gegenden, wie in Rajasthan, gewonnen werden, vor allem durch Bewässerungsanlagen. Dennoch: es reicht. Fruchtbare Ackerland ist genug vorhanden; verbesserte Anbaumethoden tun das Ihre. Doch die Verteilung des Landes ist ungerecht. Ein Fünftel der Bevölkerung besitzt vier Fünftel des Bodens. In immer neuen Anläufen hat deshalb die Regierung eine in der Verfassung verankerte Bodenreform gegen den Widerstand der Großgrundbesitzer durchzusetzen versucht. Aber bislang blieb der Erfolg aus. Zu groß ist die Macht der Landeigner, zu groß auch die Unkenntnis der Besitzlosen, zu schwach der Wille der Behörden. Deshalb versucht man neue Wege zu gehen. Einer davon heißt Genossenschaften. Anfang der sechziger Jahre wurde eine Entwicklung eingeleitet, die den Klein- und Pachtbauern auf Genossenschaftsbasis günstige Kredite, besseres Saatgut, Kunstdünger und nicht zuletzt auch Fachkenntnisse vermittelt. So lassen sich wenigstens die Hektarerträge steigern.

Landflucht

Indien ist ein Land der Dörfer; ca. 575 000 gibt es davon. Doch das flache Land ist ohne durchgreifende Bodenreform nicht in der Lage, allen dort Lebenden Arbeit und damit Brot zu bieten. Diese Situation kann sich durch das Bevölkerungswachstum eher noch verschlechtern. Schon heute ziehen mobilere Dorfbewohner in die Stadt auf der Suche nach Bildung und Arbeit. Die Dörfer verarmen; das traditionelle Handwerk stirbt. Dieser Verarmung der Dörfer entspricht in verhängnisvoller Weise eine zunehmende Verelendung in den Städten und Ballungszentren. Denn auch deren Industrie bietet noch längst nicht genug Arbeitsplätze. Obwohl beispielsweise der Unionsstaat Maharashtra mit seiner Weltmetropole Bombay imstande ist, allein 30 % des gesamten indischen Bruttosozialprodukts zu erwirtschaften, findet dort nur ein Bruchteil der Millionen Zuwanderer eine gesicherte Arbeit. Das soziale Gefüge der Stadt wird durch den Zustrom aus den Angeln gehoben: zum Zerbersten überfüllte Vorortzüge, tägliche Rängeleien um Arbeitsplätze, Massenquartiere und menschenunwürdige Slums und Camps - illegal und nur geduldet, bis Bulldozer anrücken und die Papphütten in die Sümpfe schieben. Da gibt es nur eins: Landwirtschaft, Handwerk und angepasste Technologien sind zu fördern. Die Politiker haben die Fehlentwicklung erkannt und tun alles, um die Dörfer wieder lebensfähig zu machen.

Indien
Religionen

Daten zur Religionsgeschichte

- Um 2000 Kultur von Mohenjo-Daro und Harappa am Indus. Ausgrabungen zeigen große, rechtwinklig angelegte Städte mit Kanalisation. Die Bevölkerung ist vermutlich dravidisch. Kultgegenstände weisen auf die Verehrung des Gottes Shiva hin.
- Um 1500 Einwanderung von Ariern aus dem innerasiatischen Raum über den Khyber-Paß. Es ist ein Bauernvolk; die Sprache ist Sanskrit. Ihre Religion ist der altgriechisch-römischen verwandt.
- Um 1000 Abfassung des Rig-Veda, des ältesten Buches der Veden, der heiligen Schriften der Hindu. Brahmanen sind die Priesterkaste, ihnen untergeordnet sind die Kriegerkaste, die Kaufmannskaste und die Bauernkaste. Die unterworfenen Völker sind kastenlos.
- Um 500 lebt Gautama, genannt Buddha, d.h. der Erleuchtete. Er ist ein Fürstensohn vom Südfuß des Himalaya, der in der Auseinandersetzung mit der Vorherrschaft der Brahmanen einen allgemein zugänglichen Erlösungsweg predigt. Der Buddhismus verbreitet sich über ganz Indien und behält für ca. 1000 Jahre die Oberhand.
- Um 250 lebt Ashoka, ein Kaiser, der bis auf die Südspitze ganz Indien beherrscht. Er sorgt überall für die Verbreitung des Buddhismus. Parallel zum Buddhismus entwickelt sich der Jainismus.
- Um Chr. Geburt Enge Handelsbeziehungen zwischen Indien und dem römischen Reich. Kurz nach der Zeitenwende wandern Juden und Christen in Südinien ein. Entstehung der großen hinduistischen Epen Mahābhārata und Rāmāyana.
- Um 800 Entwicklung der hinduistischen Frömmigkeit in der Ausrichtung entweder auf den Gott Shiva oder auf den Gott Vishnu.

- Um 1000 Eindringen des Islams durch Türken und andere innerasiatische Stämme.
- Ab 1526 herrschen Muslime in Delhi. Das Mogul-Reich mit den Kaisern Babur, Humayun, Akbar, Jahangir, Shajahan und Aurangzeb ist bis 1658 unabhängig, gerät dann unter britischen Einfluß und besteht unter britischer Herrschaft bis 1858. Die englische Krone übernimmt die Regierungsgewalt; erst 1877 verliert der Mogulherrscher seinen Titel. Königin Victoria wird Kaiserin von Indien.
- Ab 1500 setzen sich die Portugiesen an den Küsten fest. Von Goa aus erfolgt eine Kolonisierung und Missionierung des Fernen Ostens.
- Ab 1600 Engländer, Holländer und Franzosen dringen als Kolonialmächte ein, auch in das Hinterland.
- 1858 Ein großer Aufstand gegen die Engländer wird niedergeschlagen. Indien wird britische Kronkolonie und bleibt es bis 1914. Seither setzt sich der Hinduismus und ganz Indien gegen fremde Einflüsse zur Wehr, sowohl politisch wie religiös, sozial und wirtschaftlich.
- 1885 Gründung des Indischen National-Kongresses, noch heute die führende Partei Indiens.
- 1893 vertritt Swami Vivekānāda den Hinduismus auf einem Weltkongress der Religionen in Chicago.
- 1897 Zur Verbreitung des Hinduismus in Indien und in der ganzen Welt gründet Vivekānāda an Weihnachten mit 12 Jüngern die Ramakrishna-Mission. Es gibt neben ihm noch viele andere Vertreter eines modernen Hinduismus, so den Dichter Tagore, den Yogalehrer Aurobindo, den Philosophen Radhakrishnan.
- 1947 erklärt Jawāharlal Nehru als erster Ministerpräsident die Unabhängigkeit Indiens, dies erst nach der Abtrennung der muslimischen Gebiete (Pakistan). Indien selbst will ein säkularer Staat sein auf der Grundlage der Religionsfreiheit.
- 1948 wird Mahatma Gandhi von einem Hinduaktivisten erschossen. Gandhi setzte sich für eine Neuordnung des indischen Lebens und für eine Hochschätzung der alten indischen Werte ein. Er propagierte Selbstversorgung durch die Beschäftigung aller in Handarbeit und Dorfindustrie.

Abzugsnr. 9404

1025 Berlin, den 20. April 1976
Neue Grünstraße 19
Fernsprecher: 20 01 56

K. Ia Nr. 472/76

Bei Beantwortung wird um Angabe
der Geschäftsnummer gebeten

Herrn
Pfarrer Buntrock
14 Oranienburg
Ludwigshafenerstr. 8

Betr.: V. Ökumenisch-missionarische Studientagung
vom 11. bis 15.10.1976 im Haus Hainstein/Eisenach

Hiermit machen wir Sie aufmerksam auf ein interessantes Angebot für eine Ökumenisch-missionarische Studientagung des Bundes vom 11. - 15.10.1976 im Haus Hainstein in Eisenach. Die Tagung wird vom Ökumenisch-Missionarischen Verbindungsausschuss des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR veranstaltet und soll vor allem dazu dienen, die Probleme der Kirchen in Indien etwas intensiver zu studieren und theologisch zu durchdringen.

Da die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg die Partnerschaft zur Evangelisch-lutherischen Gossner Kirche in Indien vertiefen möchte, ist sie daran interessiert, dass einige Mitarbeiter aus unserer Kirche sich besonders um Probleme der indischen Kirchen bemühen. Wir möchten Sie herzlich bitten, an der Tagung im Haus Hainstein teilzunehmen. Vorarbeit und Durchführung der Tagung liegen in den Händen der Leipziger Mission, die aber auch andere Spezialisten heranziehen wird. Für Ihre Vorbereitung auf die Tagung dürfen Sie noch einiges Material vom Bund der Evangelischen Kirchen erwarten.

Bitte, lassen Sie uns doch recht bald wissen, ob wir Sie dem Sekretariat des Bundes als Teilnehmer melden können. Diese Nachricht wollen Sie bitte schicken an Herrn Pfarrer Hans-Christoph Albrecht, 1054 Berlin, Wilhelm-Pieck-Str.43. Tagungskosten werden Ihnen nicht entstehen. Sollten Ihnen die Reisekosten Mühe machen, wenden Sie sich bitte an uns.

Wir würden uns freuen, wenn Sie die Tagung wahrnehmen könnten und erwarten Ihren Bescheid.

Mit herzlichem Gruß



Was ist uns fremd und was fasziniert uns an Indien (Büchner)

Die indische Religiosität als kritische und ermutigende Anfrage an unser westliches Christentum (Knoll)

Die allumfassende Theologie Devanandans (Bemewitz)

Nichtchristlicher Glaube und Heiliger Geist (Schlegel)

Diaspora in Indien $\neq$ Diaspora in DDR

Religion Ende der 2

Episteln predigten CUSCON 10j

Diskussion

14.10.76

Thielicke: So viel um Funktion der Gläubigen gekümmert, daß wir nahenden Herzinfarkt nicht merken.

Bonhoeffer + Gandhi: polit. Engagement aus Ritzen, Kontemplation.

I IV V

Kommunion ohne Kommunizieren? Gd stärktest bemerkt Versammlg

Zwischen Fortschritt und Tradition

- gegenwärtige Bewegungen im Islam 10. - 14. X 77

Katecheten "Weltreligion Islam -
eine Anfrage an uns"

14. - 18. II 13.15 - 14⁰⁰

Voll. Teilnehmerliste

131

131

131

131

131

131

131

Theol. Lernprozesse im Blick auf den Hinduismus

Wie verhält sich das Wort Gottes zu dem, was sich an Tiefen, Heiligen im Hinduismus findet. H erinnert an andere Dimensionen des Lebens, dafür pausiert er kein Linsengericht ein.

Wir leiden an Schmerz vor rel. Formen und Gehalten. X als $\mu\upsilon\beta\tau\eta\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ erfahrbar. Ebeling 1974 "Erfahrung als Grundkategorie der Theologie"
 X $\sigma\upsilon$ $\upsilon\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron$ - $\delta\omega\mu\alpha$ X $\sigma\upsilon$

W. Freytag: Wenn Religion nicht zur Versuchung wurde, hat sie nicht verstanden.

Herausforderung wozu? Dialog läßt verstummte Teile der Bibel wieder laut werden. Lohnt uns europ. Gleisen, was wäre, wenn X-tum nicht über Athen, Rom, W. H. H. sondern Bombay, Madras, Ahmedabad gekommen wäre.

Indische Kirche: Rel einer europ. Sekte, Kaste.

1820 The of Jesus, the Guide to Peace and Happiness" 1820

Rambhram Roy

mit 'Du' Gottes zu leichtfertig umgegangen - wir? PV!

Indien leidet an Individuation, Joh. Ergl: $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ universalster Begriff, den gr. Denken zur Verfügung stellen konnte.

Indien liest Bibel anders

Der ekklésiologische Ertrag der Mission

14.10.76

Bis vor kurzem Tagesordnung der Kirche nicht aus ihr selbst sondern von der Tagespolitik. "Anschauungsunterricht des Gebots Jesu X in den Herzen junger Kirchen". Geistliche Entwicklungshilfe in umgekehrter Richtung. Mission kann nur als Grenzüberschreitung verwickelt werden. mit $\kappa\upsilon\beta\epsilon\omicron\varsigma$ und $\delta\omega\tau\eta\rho$ Grundbegriffe röm. Religiosität besetzt.

- 800 x 1000, 2000 hat rel. Kräfte nicht eingebracht, nicht überwunden.
Ergl. Bakt bei relig. Renaissance.

I Kirche als organische Einheit

Afrika: Stamm als Gemeinschaft der Lebenden und der Ahnen. AT in seiner
Gemeinschaft besonders auszeichnend. NT: Taufe ebenso G'schaft konstituierend.
Konfirmation Integration, Promotion zur Vollgliebschaft in
Gemeinschaft (Geschlechtsreife, Berufswahl usw).

Bestattung Frage nach Toten: Liturgie

II Wiederentdeckung des Mystikums

Kinder werden nicht Kinder durch täglichen Willensakt
Kommunikation durch Symbol

III Feier als Grunderlebnis

Im Ritus Vorgriff auf Zukünftiges

IV Kirche als Ort gemeinsamen Lebens

Verdrängtes Unterbewusstsein kann hier geheilt werden, familia Christi

Thesen

1. Frage nach korporativem Charakter des Christseins bzw. X'w
2. nach Gestalt und Manifestation chr. Glaubens fragen: Zeiten, Regeln,
Liturgie... Traxis pietatis
3. Cura animarum einschl. Unterbewusstsein in Machtzone X'
4. Ganzes Leben kultisch und rituell begleitet B'os + X'p'is. Ev X'w
an bestimmten Stellen
5. Materie + Natur dienen X'-Zeugnis
6. Geschichtlichkeit fordert Konkretionen: Zeiten + Orte
Solus X', sola scriptura, sola gratia
Moralismus unmöglich, um nicht Sektier zu provozieren (z.B. Kimbangu)

Typus einer Missionspredigt

14. 10

Gott braucht keine Tempel und Gottesdienste, Herr und Schöpfer
Menschen - sollen Gott suchen

Gottesverwandtschaft

22 δευτε δεμονεβτερε

26 Alle Völker εἰς ἐνός

υπ᾿ εἰς οὐρανῶν = ignorieren, nicht beachten

Kol 2, 8-15 OKR Schöfer - Weimar

151076

Drei Teile: 8 - 9 - 12 - 13-15

I X Glorrie - Elementenherrschaft

II erfüllt sein, prosaisch → poetisch → Erfüllung

III Hymnus: Werk X

I Philosophie und Tradition abgewertet $\alpha\gamma\alpha\delta\delta\delta\delta\delta\delta\delta\delta$ = Geheimlehre

$\delta\tau\alpha\chi\epsilon\iota\alpha\ \tau\omega\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omega\varsigma$ bis Aristoteles: Grundstoffe. Griechen der Welt nie
wirklich gegenübergetreten, fehlte Abstand, der z.B. Begriff "Natur" hätte
schaffen können.

E-Lehre von gnostisch bestimmten Juden verstehen? Überwindung der $\delta\alpha\chi\mu\alpha$?II $\pi\lambda\eta\rho\omega\varsigma\ \tau\hat{\omega}\varsigma\ \delta\epsilon\omega\tau\epsilon\tau\omega\varsigma$

Wer über Fülle der Gottheit nachdenkt, fällt über Schuld und Vergebung, τ
und Auferstehung hinweg! "Leise ironisch" $\delta\omega\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omega\varsigma$ = Ohnfürge
für gro. Denken

III Hymnus - nicht Agitation

1. Schuldsschein zerreißen

2. Befreiungsaktion: Leben von Fesseln befreit

3. Götterdämmerung

300

2x10

2x20

x

y

z

w

500

500-550 = 220

Systematische Überlegungen

Brennpunkt der Bekenntnisbildung. Erkenntnisse gesammelt, liest die die Christenheit ohne Gefahr der Selbstaufgabe nicht zurückgehen kann.

2. Gottheit vor den eigenen Fragen spannen: Religion. Reines Glauben schwer, Reines Wissen schwer, Distanz zur Natur. Faustischer Wille sucht Tatsachen dem Gedanken unterzuordnen: ideal. oder materialistisch.

Formel! $\rightarrow$ Ideologie

3. Verführung in die Fülle. nur Glaube - Fülle der ^{der schon} Gottheit!

nur Bibel - Tradition! Wort - menschl. Werk! Predigt - Medien!

Rechtfertigung - menschl. Aktivitäten!

Hosea 11, 1-9

1-7 Troph Anklagesede? fehlen Zeugen

8-9 Verfahren der Schlichtung. Ankläger spricht Strafverzicht aus,

Dt 21, 18-21 vorangesetzt: Todesstrafe für ungehorsame Kinder

77 der alternde Vater - so nur in Israel, nicht aber in Juda möglich.

Grunddatum der Geschichte Israels als Ereignis der Liebe 77 interpretiert.

Wie alternder Mann auf Liebe seines Kinder angewiesen

1. Was bedeutet das für unser Leben + Opferpraxis, daß Gott in all. Konsequenz bei seiner Liebe bleibt?

2. Womit müssen wir im Dienste dieses Gottes rechnen, wenn sogar die massivsten Kriegsworte (V6) Israels Gesinnung nicht ändern!

3. In welchen Hoffnungen stiftet uns diese Schwäche G' an?

Viedorn "Die Religionen in Neu Delhi" Fuldas Heft 16

Goldsammer "Die Bibel und die Religionen"

Acil Asian Christian Thinking

Wietge "Theologie im modernen Indien - PD Deramandan" 1975

Aiyadurai Jesudasan Appasamy 1891-

Sri Pandipeddi Chenchiah 1886 - 1959

Sri Vengal Chakkarai Chetty 1880 - 1958

Dr. Büchner

111076

"Denkt und fühlt Indien anders?"

Aufklärung fühlte sich in China, Romantik in Indien ~~in~~
inkarniert. Indien durch blinde Brille der Romantik gese-
hen.

Auch Mission hat Indien falsch, als Gegen-Bild gesehen.

Hinduismus: Viele Weltanschauungen; Verhaltensweisen usw.

H: "Kompendium der Religionsgeschichte" Hindu = Indus oder Indier

H = Religion und Lebensstil wie Judentum und Hellenismus

Vedische R ≠ Brahmanismus Veden → Brahmanas → Upanishaden =

Shruti (offenbarte Schriften) Smriti = Gelehnies, z.B. Shastras und Sutras

Bhagavadgita

Vedanta (Shankara) gegen Ramanuja

Sanatana dharma = ewiges Gesetz (R) = Hinduismus

Im Menschen wird Natur sich ihrer selbst bewußt und bekommt
möglichst, aus dem Kreislauf auszureichen: moksha (= Befrei-
ung)

+ vidya = Wissen, verbrannt karma, avidya schafft neues.

Zur Theologie von P.D. Devanandan

Kimme 12.10.76

* Madras 1901, Vater missionar, + 1962 YMCA 1925-1932 USA

1927 BD, 1932 Doktor Yale bis 1931 Saul Devanandan David

1932/49 Dozent in United Theological Seminary Madras.

1952/57 Christian Institut for Studies of Religion and Society

3.7.2.2.3.2 Elemente einer "einheimischen Theologie"

Gefahr der asiatischen Diaspora nicht mehr so sehr Synkretismus sondern
Getto. Kraemer für Tambaram 1938 "The Christian Message
and the Non-Christian World". Besuchsband Schlunk "Das
Gnaden der Kirche unter den Völkern der Erde"

Konversion nur als sozialer Akt der Einbeziehung in die Gemeinde
vorstellbar - nicht individualistisch.

Botschaft nicht nur Ereignis sondern Glaubensgehalt Eph
evangelium

Heil: Kosmisches ~~Prophet~~ Historische Realität, Göttliches Wirken, mensch-
liche Bewegung

Nichtchristlicher Glaube und Hl Geist

A Referat Devanandan neu Delhi 1961

B R-Geschichte geht auch nach Christus weiter. Hanna Wolf 1938 "Znach-
ologie" ≠ "Brennmatologie". Glaube an Trinität und Versiegelung dieses Glan-
bens durch Taufe - unübersteigbare Scheidewand zum Synkretismus!

Folte Kimme Thomas Mg

Franko

Urban

Büchner

Seehaus Ben

Sehr alt 2-4 Anklage, 5-7 Urteil, 8 Appellation an Weltrichter Kraus: Troph.

in Kultraum. Delitsch: Israel ist nun gaj geworden. Kraus: Einblick in Pro-
zess der Degradierung des babyl.-kananäischen Pantheons.

Nicht nur Aussage - auch als Spracherlebnis begreifen.

Gemeindsituation: Gottes Wirken nicht zu spüren.

Ev.-Luth. Mission
zu
Leipzig

701 Leipzig, 9.9.1976
Paul-List-Straße 19
Ruf: 31 305

An alle Teilnehmer
der V. Ökumenisch-missionarischen Studientagung
vom 11.-15. Oktober 1976 im Haus Mainstein

Betr.: Anmeldung zur Tagung

Liebe Brüder und Schwestern!

Das Studienmaterial wird Ihnen sicher inzwischen zugegangen sein. Nun bitten wir Sie herzlich, weil das Haus Mainstein exakte Zahlenangaben für Übernachtung und Verpflegung benötigt, bis spätestens 20. September 1976 an meine Sekretarin, Frau Klonke, 701 Leipzig, Paul-List-Straße 19, Ihre vom Bund der Evangelischen Kirchen erfolgte Anmeldung zu bestätigen.

Mit herzlichen Grüßen

Ihr

Dr. Kimmme

Ernst-Gottfried Buntrock

14 Oranienburg, 13. 09. 1976
Ludwigshafener Straße 8
Telefon 3713

Betrifft: V Ö-M Studientagung

Hiermit bestätige ich meine Meldung zur Tagung vom 11. - 15. 10. 76
im Haus Hainstein.

Der Direktor
der
Ev.-Luth. Mission
zu Leipzig

Paul-List-Str.19
701 L e i p z i g , 2.10.1976
Ruf 31385

An die gemeldeten Teilnehmer
der 5. Skum.-miss. Studientagung in
Eisenach/Hainstein

Liebe Brüder und Schwestern!

Zur Behebung aufgetretener Unklarheiten bei einigen
Teilnehmern teile ich Ihnen folgendes mit:

- 1) Tagungsort ist Haus Hainstein, Eisenach,
Am Hainstein 8, Ruf 3116.
- 2) Wir beginnen am Montag, 11.10.76 um 15.00 Uhr
mit dem Kaffeetrinken
und schließen am Freitag, den 15.10., mit dem
Mittagessen.
- 3) Evtl. noch auftretende Veränderungen sind direkt
an Frau Jurech, Haus Hainstein - nicht nach
Leipzig - zu melden.
- 4) Tagesordnung in der jetzt gültigen Gestalt liegt
bei.

In der Vorfreude auf die Zusammenarbeit

Ihr

(gez.) A. Künze

1 Anlage

Nur zum innerkirchlichen Dienstgebrauch!

Hast du erschaffen, damit wir zerstören?

A. Lewis

[Warum hast Du Menschen erschaffen, mein Gott?

Wir streiten doch nur untereinander.

Wir gebrauchen unseren Verstand, um Bomben
anzufertigen, mit denen

wir unsere Welt zerstören,

und nicht, um Gutes in der Welt zu tun.

[Warum hast Du so schöne Tiere erschaffen, mein Gott?

Die Menschen töten sie doch nur.

[Warum hast Du den Menschen mit der Fähigkeit zu
denken ausgestattet, mein Gott?

Wir denken doch nur an Haß.

[Warum hast Du dem Menschen die Fähigkeit zu
denken gegeben, mein Gott?

Ein Talent, um Gutes zu tun?

Dies ist einer von mehreren hundert Psalmen, die von den Schülern einer großen Londoner Gesangsaule geschrieben wurden; sie sind das Ergebnis eines Experiments in Religionsunterricht. Raymond Hearn, der Religionslehrer dieser Schule, der zu diesem Experiment anregte und die Psalmen später zusammenstellte, charakterisierte die Jungen als echte Mitglieder der spitchristlichen heidnischen Gesellschaft. "Nur sehr wenige Gedichte in diesem Buch enthalten die Antworten, doch sind die meisten Fragen gestellt worden."

Aus: Heil der Welt im Horizont der Erfahrung, ORK, 1972, S. 24

- - - - -

Die Frage, ob es einen Gott gibt

B. Brecht

Einer fragte Herr K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: "Ich rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott."

Aus: Bertolt Brecht, Geschichten vom Herrn Konner

Die Kuh ist heilig zwar benannt, ~~doch~~
doch fehlt ihr leider der Verstand!

Ich wollt', ich wär ein Elefant, dann würd' ich jubeln laut;
es ging mir nicht ums Elfenbein, nur um die dicke Haut!

Des Tigers Fell ist sehr begehrt, doch ihn zu jagen auch gefährlich!
Drum mach es lieber wie Frau Sichel: Kauf Dir 'nen Mantel von Karnickell!

Die Schlange muß zu Bauche kriechen,
wir woll'n uns diesen Brauch nicht fügen!

Seh' ich die Affen, möcht' ich wein': Ach, sollte das mein Opa sein?
Ungern würd' ich auf Bäumen hausen, doch möcht' mich wie ein Affe leusen!

Für den Jäger sehr begehrt, aber doch auch recht gefährlich
ist dies wild Trampeltier. Mit Dich davor, rat ich Dir! (Nashorn)

Ein Brandenburger Albrecht - einst ein "Bär",
selbst wenn das nur Legende wär-
bleibt hermeneutisch einwandfrei,
daß dieser "hic et nunc" ein Pastor sei.

Ich heiße Hans-Martin Berthold und komme aus Halle,
wo, wie Sie wissen, nicht werden die Dummen alle.
Dennoch bin ich gerne hierher gekommen
und habe - nicht nur theologisch - gewonnen.

Bernewitz, Hans, ist mein Name und damit der Geist nicht erlöse
ging ich auf des Hainsteins Höhe, hoffe, daß ich klarer sehe.

Ich wünscht', ich wär ein Elefant, dann würd' ich jubeln laut,
denn im Mi-Hause in Berlin braucht man 'ne dicke Haut.

Ich hab sie nicht; was sehr bedauert
der vor Ihn'n steht mit Namen Blauert

(Bisher unveröffentlicht, weil zum geselligen
Abend zu spät gekommen)

Wo die Welt zu Ende geht, wo das Blümel blüht,
das herrliche Großmonna steht. Das Heimweh durch mein Herze zieht.

In der Reihe der Armen, die Friedrich sich nennen,
bin ich an Größe nicht zu erkennen;
auch der Anzug der Büchner ist viel mir zu weit:
es fehlt ganz die Muse und der philosophische Schneid.

Büttner kommt aus Jene, da lebt es sich ja bene.
Aber nicht nur dort alleine, hier wird's endlich auch ganz scheene!

Buntrock heiß ich, Pastor bin ich, wohnhaft bin ich in Oranienburg;
hab fünf Kinder, Frau aus Münnich. Für die 4. Zeile gibt es keinen Reim.

Helmut Döschner werd ich genannt, als Pastor bin ich in Buchholz
b. Potsdam bekannt;

auf dem Hainstein hat uns die Frage vereint,
was Christus lehrt - und Brahman wohl meint -
doch Klarheit kann Christus uns nur geben,
wenn wir in seiner Nachfolge - leben.

Aus Koserow am Meer dort kam ich heut' erst her;
sieben Kinder und die Frau, das sind wir Erben, schau!

Ich bin Marianne Franko und sage herzlich: Danke!
Der Hainstein war mir unbekannt, drum kam ich schnell hierher gerannt.

Angereist kam gestern schon-interessiert an der Mission,
und weil's seiner Kirche Wille- aus Groß-Särchen - Pfarrer Gille.

Sippenchef mit 20 Enkeln; Amts-Eintopf mit vielen Henkeln;
viele Lasten, eine Stimme: Missionsdirektor August Klame.

Fleißig wie 'ne kleine Biene klopfr' ich auf der Schreibmaschine;
drum werde ich in Stadt und Land - nomen est omen - Fr.Klopfer genannt.

Ich heiße Knoll, das merkt Euch wohl
und komm' aus Greiz, das liegt bei Schleiz
- Reuß ältere Linie, Groß und Klein,
mit der Gemeinde Lobenstein.

In Meinsdorf, im Brandenburger Land bei - Jüterbog ist der bekannt,
der einst und heut mit dem Gewehr bei Fuße stand, bin ich im Amt
Dietmar Linke genannt.

Friedrich-Wilhelm werd ich genannt, in Preußen bin ich wohlbekannt:
Mit M-e-i mein Name fängt an und Burg, die kommt noch hintendran.

Hans-Martin Moderow ist mein Name, hab zu Hause 'ne schöne Dame;
bin Studienreferent für Ökumene, drum steck ich untern Schreibtisch
die Beene.

Daß ich der einz'ge Müller bin, will mir durchaus nicht in den Sinn.
So bin ich in diesem Affengeflitze als Affen-Müller einsame Spitze.

Darf's auch sein ein kurzer Reim?
Poppitz, Klaus, Missionshaus.

Ich bin der Dresdner Schlegel (manchmal ein kleiner Flegel).
Ich bin ein sächs'scher Sohn und diene der Mission;
so fahr ich für die Kirche ins Tiefland und Gebirge.

Mir schlägt das Herz, mir schlägt der Puls,
ich heiße einfach Günter Schultz.

Wolfgang Schulze aus Johannisthal bei Berlin -
fröhlich sieht man mich meine Straße ziehn.
Auch diese Studientagung macht viel Freud' und Spaß,
dazu gehören Hainstein, Wartburg und das kühle Naß.
Denn Torgau-Bier war schon für Vater Luther Hochgenuß -
daher der Spruch: "pecca fortiter, sed crede fortius!"
Wer dieses fromme Wort deutet auf einen "sensus falsus",
bedenke wohl, daß auch "extra muros ecclesiae est salus".
Das führt uns auf die Religionen und auf Indien -
denkt an die Augustana, laßt das Sündigen! -
am Bier und an allen "feinmateriellen Stoffen",
sonst seid am Ende Ihr besoffen!
Und nun ohne Scherz: der Wein erfreut des Menschen Herz!

Mitten zwischen Hamburg und Berlin liegt das schöne Dorf Seddin.
Dort bin ich vor Jahren geland't, mein Name Seehaus ist dort bekannt.

M. Sult, Pastor, verheiratet, vier Kinder,
der von Hoffen, Freude und Klage hört aus vielen Mündern.
Muß nicht müde werden in der Hauptstadt Berlin,
denn seine Mitarbeiter in der Fern' sind auf Kien.

Ach, was muß man sich plagen in diesen schönen Tagen,
man verlangt poetische Werke und die sind doch nicht meine Stärke.

Heut abend komme ich schlangengleich
zum Hainsteinsaal nah Klingsors Reich.
So bin ich denn mal Mensch, mal Tier,
ansonsten nur Thomas hier.

(Magdeburg)

ein

Ungläubig nennt man mich, Zwilling übersetzt man mich,
Zwillingsvater bin ich, Thomas heiß ich. (Freital)

Am Ende seines Briefes an die Römer der Paulus schrieb es:
"Grüß den Urban."
Am Ende der Vorstellung zu meinesgleichen hier ich ruf es:
Grüß die Urban".

"Na, wie heestn die aus Dresden?"

"Dorothee, wie ich seh!" (Pfarrvikarin Voigt)

Hört nun geduldig meinen Reim: ich war der Voigt von Stotternheim,
ging auf Martin Luthers Spur nach Gotha nur.
Am Klosterplatz der Augustiner findet sich der Oskar wieder.

In Bayern geboren, in Thüringen erzogen,
in Leipzig städtiert, so ist Voltz oben.

Waßermann, Pfarrer der EKV, werd ich genannt,
vom OMZ Berlin reis' ich durchs ganze Land;
erzähl' den Leuten 'was von der Ökumene,
damit sie's spür'n: Christen sind wir nicht alleene.

In Berlin un "Preissn" tätig, joldnet Herz, hochkarätig,
dicker Bauch und jroßet Maul - ick bin Dr. Wewel, Paul.

Ich heiße Matthias Werner und spiele gerne Flöte,
Ich bin aber auch noch Pfarrer und predige für die Leute.

Justus Jonas, ein bekannter Theolog'
einst von Wittenberg gen Eisfeld zog.
Von dort nun komm ich her.

Genügt es Euch, oder wollt Ihr mehr? (Pfr. Westphal)

Vater und Sohn in modernen Sprachschwierigkeiten

Mein Sohn Axel war in einen Klub eingetreten, der sich die "Fabrikneuen" nannte. Er traf sich in den Kellerräumen eines bürgerlichen Kaffeehauses. Das hätte mir gleich zu denken geben sollen. Sechs Wochen ging Axel nun schon in seinen Klub. Unsere Gespräche wurden ein wenig unverständlich.

"Kann ich heute mit einem Gebiß auf die Scheune gehen? Da gibt es den letzten Heuler auf der Heulboje, Eddie Constantin!"

"In die Scheune, in den Illusionsbunker, ins Kino also? Mit einem Gebiß?"

"Drei steile Zähne, Regierung!"

"Wer ist Regierung?"

"Regierung, das bist du. Bei uns im Klub sagen wir nur noch Regierung. Klingt doch viel besser als: "eine Eltern oder mein Vater. Du solltest ruhig ein bißchen umlernen, Regierung. Ihr mit eurer altmodischen Ausdrucksweise."

So fing es an. Aber es kam noch besser. Der Klub machte Fortschritte.

"Das war gerstern eine richtige Zentralschaffe. Wir haben Himmbeerheine, dem Harry vom Knochenklempner, eine Zahn ausgeschraubt, die anderen Mordzähne sind auch alle umgestiegen und dann auf die Anschmeiße mit Überhebe und so."

Bescheidend anfragend erfuhr ich, daß sie gestern im Klub einen Tanzabend hatten, dem Sohn des Arztes ein Mädchen abspenstig gemacht haben, die Mädchen gewechselt und dann sehr eng, Wange an Wange, getanzt hatten.

"Nun ja," sagte ich und überlegte, was zu tun sei als Vater.

Als Axel von der Schule kam, empfing ich ihn so:

"Hallo, Typ! Willst du mein schnelles Sofa waschen?"

"Deinen Brummer, Regierung?"

"Ja, meine Asphaltblase!"

"Gibts dafür Stangen?"

"Ja, aber nur mit Filter."

Mein Sohn staunte über meine Sprachkenntnisse. Ich stieg in seiner Achtung. Ich wollte noch höher steigen:

"Ich bewege mich jetzt zum Haarquäler, mir eine koreanische Peitsche schneiden zu lassen."

"Dein Hut hängt neben der Durchgehe, Regierung,"

Ich hatte lange studiert wie sie es nannten:

"Wo ist mein Scheitelschoner?"

"Nicht neben der Flüstermaschine? Flüstre nicht wieder in der ganzen Gegend herum, wenn ich nicht im Stall bin. Weißt du überhaupt, was Brikettschieben heißt?"

Diesmal war ich ihm überlegen. Er gestand:

"Nein. Was ist das?"

"Sich die Hände schütteln. Schieben wir also Briketts."

Das ging so eine ganze Zeit. Ich wollte in seinen Augen nicht als halbes Hemd, als trübe Tasse, als lahmer Koffer dastehen. Mein Sohn begann allmählich, sich für meine Sprechweise zu genieren. An einem Donnerstag kam er zu mir.

"Hättest du etwas dagegen, wenn ich nächsten Sonntag meinen Stammzahn in unseren Stall einlade?"

Ich tat erstaunt.

"Wieso? Gehst du nicht mehr auf die Anschaffe? Organisierst du keine Pullover mehr? Was hast du dir für eine Wuchtbrumme aufgerissen?" Mein Sohn wurde sichtlich verlegen.

"Das ist kein Mädchen aus dem Klub."

"Ha, eine richtige Bediene also. Eine Fabrikneue, wie ihr sagt?!"

"So kannst du von dem Mädchen nicht reden, Regierung. Ich habe sie vorigen Sonntag kennengelernt und auf dem Motorrad ein Stück mitgenommen."

"Und dein alter Ausprägungszahn? Ist er jetzt eine kranke Geige geworden? Früher war sie doch deine duftende Kante, eine steile Bluse, wie du immer sagtest."

Vater und Sohn in modernen Sprachschwierigkeiten

"Aber keine Vanillie. Wir haben zusammen getanzt."

"Ich weiß. Mir haben die Ohren gedreht, wenn du deine schrägen Glatzen auf der Glatzmühle gedreht hast."

Für Nichtkenner dieser Sprache: es handelt sich um das Grammophon und Schallplatten mit schräger, moderner Musik. Was so eine Regierung inzwischen alles gelernt hat!

"Vater, ich bitte dich, sei nett zu dem Mädchen, wenn sie kommt."

"Wann wird sie denn antanzen, deine Wuchtbrumme, dein Überzahn?"

Axel war dem Weinen nahe.

"Vater, ich bitte dich! Wenn Eva da ist, möchte ich doch stolz auf dich sein. Mit ihr kannst du nicht so reden. Was soll sie denn von dir ~~denken~~, meinem Vater, denken?!"

Ich ~~schnittete~~ strich mir über meine neugeschnittene Korespeitsche.

"Nun schnalle ich gleich ab," sagte ich gemütlich.

"Sie wird von mir sicherlich das Gleiche denken, was ich mir über dich gedacht habe, als du mich mit diesen Ausdrücken beehrtest. Endlich eine moderne Regierung, wird sie sagen. Endlich mal kein lahmer Koffer, kein Unzahn."

"Vater, bitte!"

"Ja, sagte ich und sah meinen Sohn erwartungsvoll an.

"Könntest du nicht wollen? Du verstehst mich doch? Reden wir wieder richtig miteinander, wie früher."

Da nickte ich ihm überrascht zu und sagte:

"Da bin ich aber gebügelt! Reich mir dein Brikett. Komm, du geliebte, trübe Lasse. Dann ist ja alles im Koffer. Und jetzt bring sie mir, das Mädchen deines Herzens, geliebter Sohn."

Nachruf auf den Minirock

(erschienen in der "Gartenlaube", Jahrg. 1864)

Voller Abscheu und Widerwillen haben wir von der unmodischen, sittenzersetzenden, das weibliche Geschlecht den Schamlosigkeiten der Männerwelt preisgebenden Erfindung des Minirockes Kenntnis nehmen müssen. Unser Blatt hat sich immerfort von solch schmutziger, die Phantasie aufreizenden Kleidung distanziert. Nun können wir unserer geneigten Leserschaft zu ihrer und unserer Genugtuung die beruhigende Mitteilung machen, daß auf allerhöchste Veranlassung SM des Kaisers und Königs, unseres verehrten Monarchen, und auf Antrag des Reichskanzlers, das Reichsgericht zu Leipzig folgende einstweilige Verfügung erlassen hat: " Das Tragen, An- und Verkaufen, sowie das Im- und Exportieren von Miniröcken wird im Deutschen Reich, einschließlich der Reichslande Elsaß und Lothringen verboten. "

P.S. Unter Minirock sind alle Bekleidungsstücke für das weibliche Geschlecht zu verstehen, soweit sie die Knöchel oder weitere Teile der unteren Extremitäten nicht bedecken. Die Redaktion erhofft sich mit ihren verehrten Lesern von diesem wahrhaft weisen Urteile eine allmähliche Besserung der weithin verrohten Sitten unserer Jugend.

Eine Leserin:

Wehmütiger Abschied vom Minirock

Welch ein Schmerz durchzuckte mein tränenreiches Herz, als ich erfahren mußte, daß eine so überaus edle creation aus meinem heißgeliebten Paris, der wunderbarsten Sumpfdotterblüte unserer abendländischen Kultur, den Weg allen Fleisches gegangen ist. Der Minirock - duftiges Wunderwerk genialer Einfachheit - er ist nicht mehr ...

Auslandskorrespondent berichtet von einem Ereignisse am Rande der Reichsgrenze:

Die ehrwürdige und gereifte Gräfin Juliane Amalie von Jülich-Cleve stand wieder im langen Abendkleid auf der Freiterrasse des hochherrschaftlichen Schlosses und schaute merklich erregt dem Treiben der Jungfrauen zu, die sich am "Tage des Gedenkens des Minirockes" versammelten.

Der begehrlische und immer lauter werdende Schrei der Entmündigten scholl zu ihr empor. Zu früh hatte man Abschied genommen vom Minirock, nun wehrte sich die Seele dieser blühenden deutschen Jugend gegen Maxi und ausgestellten Rosenrock.

Ein Leser:

Süße Beine sahen gern
wir wohl alle, meine Herrn;
doch - o weh - die Mode wehet -
länger jetzt das Weib es gehet.
So entzieht sich unsern Blicken
manch' glückseliges Entzücken.
Treue nicht, o Männerherz:
Nicht endgültig ist dein Schmerz,
denn auch in dem Midirock ~~stankungen~~
steckt gewiß kein steifer Stock!
Un im Wandel der Gezeiten
kann man nicht stets kniefrei schreiten.
Röckchen hin und Röckchen her -
abschiednehmen fällt halt schwer!

Tagesordnung

5. Ökum.-miss. Studententagung Eisenach/Hainstein 11.-15.10.1976

Thema: "Relevante Theologie für Indien
(ein Beitrag zur Indigenisation)"

Montag, 11.10. Anreise bis 15.00 Uhr

15.00 Uhr Kaffeetrinken
15.45 Uhr Einführung in die Tagung
17.45 Uhr Abendbrot
19.00 Uhr "Denkt und fühlt Indien anders?
Aussprache - Pfr. Dr. Biehner

Dienstag, 12.10.

8.00 Uhr Frühstück
8.30 Uhr Bibelarbeit über Ps. 82 - Dir. Dr. Blauert
9.45 Uhr ("Theol. Lernprozesse aus Jungen Kirchen (I)")
- Prof. Dr. Bürkle
11.00 Uhr Aussprache im Plenum
12.00 Uhr Mittagessen
15.00 Uhr Kaffeetrinken
15.30 Uhr Aussprache in Gruppen
17.45 Uhr Abendbrot
19.00 Uhr Aussprache in Gruppen

Mittwoch, 13.10.

8.00 Uhr Frühstück
8.30 Uhr Bibelarbeit über Hos. 11,1-9 - Pastor Weßermann
9.45 Uhr ("Theol. Lernprozesse aus Jungen Kirchen (II)")
Aussprache - Prof. Dr. Bürkle
11.00 Uhr Aussprache im Plenum
12.00 Uhr Mittagessen
15.00 Uhr Kaffeetrinken
15.30 Uhr Aussprache in Gruppen
17.45 Uhr Abendbrot

18.30 ~~Freier Abend~~ Bürkle: Referat + Aussprache "Theologische
Lernprozesse im Blick auf den Hinduismus"

Donnerstag, 14.10.

8.00 Uhr Frühstück
8.30 Uhr Bibelarbeit über Apg. 17,22-34 - MI Pfr. Poppitz
9.45 Uhr ("Elemente einer 'einheimischen Theologie' nach)
P.D. Devanandan" Bürkle II - Miss.-Dir. Dr. Kienne
11.00 Uhr Aussprache im Plenum Ekklesiologische Ertrag der mission
12.00 Uhr Mittagessen
15.00 Uhr Kaffeetrinken
15.30 Uhr Aussprache in Gruppen
17.45 Uhr Abendbrot
19.00 Uhr Abendveranstaltung Aussprache

Freitag, 15.10.

8.00 Uhr Frühstück
8.30 Uhr Bibelarbeit über Kol. 2,8-15 - OKR Schäfer
9.30 Uhr Abschlußgespräch, Tagungsergebnis
12.00 Uhr Mittagessen
anschl. Abreise

Gemeinsam Krippe bauen
Für Geburtstagsfeier in CL beten

Engelchen, Kindechen, laßt Euch hören
und singt mit uns ein Liedlein

Es ist die Weihnachtszeit
und wir singen froh und hehr

Alleluia

Die Studientagung stand unter dem Hauptthema "Relevante Theologie für Indien - Ein Beitrag zur Indigenisation" und wurde für die ev. Landes- und Freikirchen in der DDR vom Ökumenisch-Missionarischen Verbindungs-Ausschuß durchgeführt. Die Gestaltung der diesjährigen Tagung oblag der Leipziger Mission.

In seinem Einführungsreferat "Denkt und fühlt Indien anders?" schilderte Pfarrer Dr. Büchner - Kaltenwestheim zunächst, wie unterschiedlich Europäer bisher Indien begegneten, und entfaltete dann den vielschichtigen Inhalt des Sammelbegriffs "Hinduismus". Miss.-Dir. Dr. Kimme - Leipzig sprach "Zur Theologie von P.D.Devanandan", des Gründers und ersten Direktors des Christlichen Instituts zum Studium von Religion und Gesellschaft in Bangalore. Prof. Dr. Bürkle - München hielt eine zweiteilige Vorlesung über "Theologische Lernprozesse aus Jungen Kirchen" unter den Themen "Die Herausforderung der Kirche durch den heutigen Hinduismus" und "Der ekklesiologische Ertrag der Mission".

Die Bibelarbeit lag in den Händen von Dir. Dr. Blauert - Berlin, Pastor Waßermann - Berlin, Missionsinspektor Poppitz - Leipzig und Oberkirchenrat Schäfer - Weimar.

Das Ergebnis der Tagung läßt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Die indische Religiosität im Hinduismus und in den einheimischen Kirchen ist uns noch nicht hinreichend bekannt. ~~gemacht worden.~~ Deutlich wurde aber bereits, daß sie eine kritische Anfrage an das westliche Christentum darstellt, auf die wir Antwort geben müssen. Wir sind bereit, von jener lebendigen und ganzheitlichen Frömmigkeit zu lernen, indem wir ihre Lebensformen aufgeschlossen studieren ^{im Licht der} und an der Hl. Schrift prüfen.
2. Die Theologie von P.D.Devanandan bedeutet einen wesentlichen Beitrag für die ganze Christenheit. Denn sie ^{mit} überwindet die ^{einsichtige} ~~falsche~~ Alternative zwischen Offenbarung und Religion in der europäischen Theologie ^{und} ~~nicht mit der~~ ^{indem sie} den ganzen Kosmos, die Geschichte und den Alltag der Menschen umfassenden Gottesoffenbarung in Jesus Christus ernst. Die objektiv durch Gottes ^{annahme bestätigt}

Menschwerdung eingeleitete und im Kreuz und Auferstehung Christi vollbrachte Erlösung der ganzen Welt (objective redemption) zielt auf die Bekehrung und die Lebensverwandlung des einzelnen Menschen im Glauben (personal salvation). Zwar haben seit der Versöhnungstat Christi alle Menschen teil an der "neuen Seinsordnung", aber erst durch den Akt der Eingliederung in den Leib Christi gelangen sie in die "umwandelnde Gemeinschaft" (transforming community) der Glaubenden. Deshalb ist der incarnational approach des Christen, der das ganze Leben seiner Welt und Mitmenschen umfaßt, der konkrete Ausdruck der Wesensbestimmung der Christenheit für die ganze Menschheit und den Kosmos. In diesem Verständnis von Weltmission geht es darum, daß die Christen ihren Herrn in "kerygma, diakonia und koinonia" in allen ihren Lebensordnungen bezeugen.

3. Devanandans ~~wertvoller und mutiger~~ Vortrag in Neu-Delhi 1961 hat auch das Verdienst, auf eine brennende Frage in der Ökumene hingewiesen zu haben: Wie verhält sich der neuauflerbende Glaube der asiatischen Religionen und das "Schöpferwirken des Hl. Geistes" zueinander? Fraglich ist ~~hies~~, ob man den Geist Jahwes im A.T. zu diesen Formen des nichtchristlichen Glaubens in Beziehung setzen darf. Für das pneuma hagion im N.T. ist eindeutig, daß eine solche Beziehung abwegig wäre. Das, was Devanandan energisch zur Sprache gebracht hat, läßt sich deshalb biblisch zutreffender von Röm. 1,19 f., Apg. 14,17 und 17,27 f. her sichten. Das der nichtchristlichen Religionen sich bedienende, auf die Heilsoffenbarung in Jesus Christus vorbereitende Wirken und Walten Gottes im Leben seiner Geschöpfe ist trinitarisch gesehen Gott dem Schöpfer zu eigen. Für diese in den heutigen Religionen Asiens neu aufgebrochenen Realität sind wir offen, weil sie unseren verstehenden und Christus bezeugenden Dialog mit Hindus, Buddhisten und Moslems in Gang setzt.
4. Die beiden Vorträge über "Theologische Lernprozesse aus den Jungen Kirchen" gipfelten in der Frage: 'Welchen ekklesiologischen Ertrag dürfen wir aus der Begegnung der christlichen Botschaft mit Völkern anderer Kulturen und Religionen erwarten?' Die dazu vor~~gelegten~~ folgenden Thesen Prof. Bürkles wurden nach ausführlicher teils zustimmender, teils kritischer Diskussion vom Plenum entgegengenommen. *(received! Sie veranlaßten uns, unsere eigene Situation zu reflektieren. Die Teilnehmer kamen überein, daß über den ekkel. Ertrag der Mission weiter nachgedacht werden muß)*
5. 5.1. - 5.8. siehe beiliegende Thesen.

Welchen "ekklesiologischen Ertrag" dürfen wir aus der Begegnung der christlichen Botschaft mit Völkern anderer Kulturen und Religionen erwarten?

5. 1. In den Ländern der 3. Welt stellt sich besonders dringlich die Frage nach dem korporativen Charakter des Christseins. Die das Individuum bergende Gemeinschaft ist dem Einzelnen als Ursprungszusammenhang vorgegeben, begleitet ihn als Lebensgemeinschaft und übergreift seine Lebenszeit. Damit gewinnt das sakramentale Leib-Christi-Verständnis in der Theologie eine neue Bedeutung.
5. 2. Die vielfältigen Ausdrucksweisen, die der asiatische und afrikanische Mensch auch als Christ für seinen Glauben kennt, sind Anlaß, nach Gestalt und Manifestationsweisen christlichen Glaubens zu suchen. Neben eine auf einseitig rationelle Vermittlung abgestellte 'Verkündigung' treten Formen der gottesdienstlichen Feier, der liturgischen 'Bandbreite', eine geregelte 'praxis pietatis' in Gebets- und Festzeiten, in bestimmten Glaubensdisziplinen, in der Entfaltung unterschiedlicher 'charismata', in christlichem 'Brauchtum' und Sitte.
5. 3. Die 'cura animorum' bedeutet mehr als Beratung und Information. Sie zielt in die Tiefenschichten der leib-seelischen Zusammenhänge. Sie schließt die Bereiche des Unterbewußten ein und stellt auch das Verborgene im Menschen in die Machtzone der geheimnisvollen Christuspräsenz.
5. 4. In den Religionen wird das ganze Leben des Menschen kultisch und rituell vom Glauben begleitet. Die Antwort der Kirche auf diese sog. 'rites de passages' besteht in einem erneuten Ernstnehmen des Zusammenhangs von bios und charis, von Lebensentwicklung und Erlösung (z.B. Geburt, Taufe, Reife, Ehe, Tod, Bestattung). Das 'In-Christus-Sein' manifestiert sich auf bestimmte Weise als Handeln der Kirche am Einzelnen an den entscheidenden Wendepunkten und in den Übergängen seines Lebens.
5. 5. Nach biblischem Zeugnis vermag auch die Materie und die Natur als Zeichen des in Christus gegenwärtig Gewordenen zu dienen. So sehr wir uns hüten müssen vor einer bloß 'magischen' Abwertung dieses Bereiches, so sehr haben wir Anlaß, in der Kirche auch das Stoffliche und Naturgegebene in den Dienst des Heiligen zu stellen. In den Völkern der Dritten Welt ist die Kirche veranlaßt, ähnlich wie bei den Sakramenten, die Elemente des Stofflichen und den Bereich des Dinglichen als Vehikel der Vergegenwärtigung Christi zu nutzen.
5. 6. An die Stelle der Abqualifizierung transrationaler Inhalte und Erfahrungen der Offenbarung als bloß 'mythische Rede' tritt der Mythos als echte und unentbehrliche religiöse Kategorie. In ihrer Mission ist die Kirche geradezu darauf angewiesen, die mythische Dimension miteinzubeziehen. Der ungerechtfertigte Verzicht europäischer Theologie auf den Mythos hat die Wirklichkeit, die 'jenseits unserer Schulweisheit' liegt, weitgehend in Bereiche okkulten oder pseudo-religiöser Praxis abgedrängt.

Welchen "ekkleziologischen Ertrag" dürfen wir aus der Begegnung der christlichen Kirche mit Völkern anderer Kulturen und Religionen erwarten?

1. In den Ländern der 3. Welt stellt sich besonders dringlich die Frage nach dem korporativen Charakter des Christentums. Die das Individuum bergende Gemeinschaft ist dem Einzelnen als Ursprungszusammenhang vorgegeben, begleitet ihn als Lebensgemeinschaft und übergreift seine Lebenszeit. Damit gewinnt das sakramentale Leib-Christi-Verständnis in der Theologie eine neue Bedeutung.
2. Die vielfältigen Ausdrucksweisen, die der asiatische und afrikanische Mensch auch als Christ für seinen Glauben kennt, sind Anlass nach Gestalt und Manifestationsweisen christlichen Glaubens zu suchen. Neben eine auf einseitig rationalistische Vermittlung abgestellte 'Verkündigung' treten Formen der gottesdienstlichen Feier, oder liturgischen 'Bandbreite', eine geregelte 'proxia pietatis' in Gebets- und Fastzeiten, in bestimmten Glaubensausprägungen, in der Entfaltung unterschiedlicher 'charismata', in christlichen 'Bruchstücken' und Sitten.
3. Die 'cura animarum' bedeutet mehr als Beratung und Information. Sie zielt in die Tiefen des menschlichen Lebens und stellt auch die Bereiche des Unterbewusstseins ein und stellt auch das Verborgene im Menschen in die Mächtigkeit der geheimnisvollen Christus-Präsenz.
4. In den Religionen wird das ganze Leben des Menschen kultisch und rituell vom Glauben begleitet. Die Antwort der Kirche auf diese sog. 'rites de passage' besteht in einem ernstesten Ernstnehmen des Zusammenhangs von bios und charis, von Lebensentwicklung und Erlösung (z.B. Geburt, Taufe, Reife, Ehe, Tod, Bestattung). Das 'In-Christum-Sein' manifestiert sich auf bestimmte Weise als Handeln der Kirche am Einzelnen an den entscheidenden Wendepunkten und in den Übergängen seines Lebens.
5. Nach biblischem Zeugnis vermag auch die Materie und die Natur als Zeichen des in Christus gegenwärtig gewordenen zu dienen. So sehr wir uns hüten müssen vor einer bloß 'magischen' Bewertung dieses Bereiches, so sehr haben wir Anlass, in der Kirche auch das Stoffliche und Naturgegebene in den Dienst des Heiligen zu stellen. In den Völkern der Dritten Welt ist die Kirche verankert, ähnlich wie bei den Sakramenten, die Elemente des Stofflichen und des Reiches des Dinglichen als Vehikel der gegenwärtigen Christi zu nutzen.
6. An die Stelle der Apollonifizierung transnationaler Inhalte und Erfahrungen der Offenbarung als bloß 'mythische Rede' tritt der Mythos als echte und unvermeidliche religiöse Kategorie. In ihrer Mission ist die Kirche geradezu darauf angewiesen, die mythische Dimension miteinzubringen. Der ungerechtfertigte Verzicht euro-äischer Theologie auf den Mythos hat die Wirklichkeit, die 'Jenseits unserer Schwelgerei' liegt, weitgehend in Bereiche okkulten oder pseudo-religiöser Exerzizien abgesaugt.

5. 7. Die Geschichtlichkeit der christlichen Offenbarung als Weg Gottes durch die Geschichte fordert auch Konkretionen i.s. ausgesonderter Zeiten und Orte.

Die Vorstellung, als ob die Kirche ohne ihre Geschichte nur im Heute lebe, ist unbiblisch. Darum bedarf es um des Heute willen der lebendigen Kontinuität mit den Stationen ihrer Geschichte (Heilige Stätten), mit den ausgesonderten und qualifizierten Zeiten des Jahres (Kirchenjahr), aber auch mit den Vorbildern und Vorfahren im Glauben (Heilige, Märtyrer).

Die Anfragen an die abendländische Christenheit aus den Erfahrungen und den Erträgen der missionarischen Praxis der Kirche ließen sich so vermehren. Hier sollten uns nur einige Beispiele daran erinnern, daß es solche 'Erträge' gibt, die sich nicht unter Hinweis auf westliche Konfessionsspezifika erledigen lassen. Die beharrliche Pflege des eigenen Kirchentums findet an den Erfahrungen und den Erträgen der Begegnung mit fremder Welt, die Christus noch vor sich hat, ihre Grenze.

5. 8. Davon zu unterscheiden ist die Entschlossenheit, den eigenen Beitrag als Kirche luther. Reformation in diese missionarische -ökum. Aufgabe einzubringen. Ihn gilt es im erweiterten Erfahrungshorizont der Kirche in 3. Welt nicht nur festzuhalten sondern zu bewähren. Das 'solus Christus', die 'sola scriptura' und die 'sola gratia' werden dadurch nicht blasser sondern reicher und tiefer zur Geltung gebracht!

Der 'solus Christus' dadurch, daß auch die vorchristlichen Zonen religiöser Heiligkeit und Mächtigkeit kirchlich besetzt, soz. 'getauft' werden.

Die 'sola scriptura' dadurch, daß das für die Kirche und ihre Gestalt und Praxis Notwendige am Reichtum der n.t.-lichen Gemeinde gemessen werden und nicht an den geschichtlich verengten eigenen 'Kirchentümern'.

Die 'sola gratia' dadurch, daß sich in all dem nicht der Mensch mit seinem Beharrungsvermögen und seinen theolog. Vorlieben behauptet. Er läßt sich durch Gott verändern und in Frage stellen - gerade auch durch Menschen, die er sich nicht ausgesucht hat, sondern an die der Herr, der seine Kirche sendet, verweist.

7. Die Geschichtlichkeit der christlichen Offenbarung als Weg Gottes durch die Geschichte fordert auch Konkretionen i. e. ausgegrenzter Zeiten und Orte.

Die Vorstellung, als ob die Kirche ohne ihre Geschichte nur im Heute lebe, ist unbillig. Darum bedarf es um des Heute willen der lebendigen Kontinuität mit den Stationen ihrer Geschichte (Heilige Stätten), mit den ausgezeichneten und qualifizierten Zeiten des Lehens (Kirchenjahr), aber auch mit den Vorbildern und Vorfahren im Glauben (Heilige, Märtyrer).

Die Aufgaben an die evangelische Gemeinschaft aus den Erfahrungen und den Lehren der missionarischen Praxis der Kirche liegen sich so vermehren. Hier sollten uns nur einige Beispiele daran erinnern, daß es solche 'Erträge' gibt, die sich nicht unter Hinweis auf westliche Konfessionspezifika erledigen lassen. Die beherrschende Frage des eigenen Kirchentums findet an den Erfahrungen und den Lehren der Begegnung mit fremder Welt, die Christus noch vor sich hat, ihre Grenze.

Davor zu unterscheiden ist die Tatsachensache, den eigenen Beitrag als Kirche i. d. Reformation in diese missionarische - Ökum. Aufgabe einzubringen. Ihm gilt es im erweiterten Erfahrungshorizont der Kirche in 3. Welt nicht nur festzuhalten sondern zu bewähren. Das 'solus Christus', die 'sola scriptura' und die 'sola gratia' werden dadurch nicht bloßer sondern reicher und tiefer zur Geltung gebracht!

Der 'solus Christus', dadurch, daß auch die weltwirtschaftlichen Zonen religiöser Heiligkeit und Mächtigkeit kirchlich besetzt, soz. 'getauft' werden.

Die 'sola scriptura', dadurch, daß das für die Kirche und ihre Gestalt und Praxis Notwendige am Reichtum der n. t. - lichen Gemeinde gemessen werden und nicht an den geschichtlich verengten eigenen 'Kirchenbüchern'.

Die 'sola gratia', dadurch, daß sich in all dem nicht der Mensch mit seinem Beharrungsvermögen und seinen theolog. Vorlieben behauptet. Er läßt sich durch Gott verändern und in Frage stellen - gerade auch durch Menschen, die er sich nicht ausgesucht hat, sondern an die der Herr den seine Kirche sendet, verweist.

6. Über die Weiterarbeit der ökumenisch-missionarischen
Studententagung wurde folgendes vereinbart:

Über die Vorbereitung der VI ÖM Studententagung vom 10. - 14. 10. 1977 infor-
mierte für das ÖM Pastor Wapfermann. Als Arbeitsthema ist vorgesehen:
"Zwischen Fortschritt und Tradition - gegenwärtige Bewegungen im Islam".

Eisenach, 15.10.1976

A b s c h r i f t

aus

THEOLOGIE IM MODERNEN INDIEN -

PAUL DAVID DEVANANDAN

von

Joachim Wietzke

Studien zur Interkulturellen Ge-
schichte des Christentums

4

Herbert Lang, Bern

Peter Lang, Frankfurt/M. 1975

Seite 185 - 200

3.7.2.2.3.2. Elemente einer "einheimischen Theologie".

In der konstituierenden Sitzung des CISRS wird als vorrangiges Studienobjekt eine "Überprüfung von Kraemers These zum Verhältnis von Evangelium und anderen Glaubensweisen" genannt und ausdrücklich auf die WCC-IMC-Studie "Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube" hingewiesen (599).

Absicht dieser ökumenischen Studie ist es, die nach der Weltmissionskonferenz in Tambaram abgebrochene Diskussion über die Haltung der Christen zu den Religionen wieder aufzunehmen und damit die Christen Asiens und Afrikas vor der Versuchung zu bewahren "sich in eine Art Getto zurückzuziehen" (600). Die Gefahr für die christlichen Minderheiten wird im Gegensatz zu Tambaram nicht im Synkretismus, sondern in einer selbstgewählten Isolierung gesehen. Die Gegenüberstellung von Religion und Offenbarung, die durch H. Kraemer die Debatte in Tambaram bestimmte, wird der neuen Lage gemäß in den Hintergrund gedrängt und stattdessen die Frage nach dem "nichtchristlichen Glauben" und dem "Menschen innerhalb der religiösen Systeme" betont (601).

Die Initiative zur Wiederaufnahme dieser Diskussion wie auch die neue Weichenstellung geht weitgehend von den asiatischen Christen aus. In einem 1952 erschienenen Artikel in der "International Review of Missions" weist Devanandan auf die Veränderungen in den asiatischen Ländern hin: neue Standards sozialen Verhaltens werden aufgenommen, ein Bewußtsein "moralischer Verantwortlichkeit" und Achtung vor der Würde der "menschlichen Person" bestimmen immer mehr die zwischenmenschlichen Beziehungen. Der asiatische Mensch befreit sich aus dem geschlossenen System seiner Religion und wird ansprechbar "von Person zu Person" (602).

Devanandan sieht hierin eine neue Chance für das christliche Zeugnis. Der "Aufbruch" der Religionen ermöglicht den Verzicht auf die vergleichende Gegenüberstellung religiöser Systeme und eröffnet das Gespräch "auf der tieferen Ebene des Personalen" (603). Devanandan möchte nicht die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit anderen Religionen abwerten, er mißt aber der persönlichen Begegnung von Christen und Menschen anderen Glaubens eine weit größere Bedeutung zu. Religionsvergleich und Theologie haben zwar viel zum besseren Verstehen der religiösen Anschauungen und Praktiken beigetragen, aber oftmals eine Atmosphäre geschaffen, in der die existentielle Herausforderung des jeweiligen Glaubens nicht gehört werden konnte.

Diese Kritik ist nach Ansicht Devanandans auch an H. Kraemer zu richten. Devanandan hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß er keinem Theologen mehr verdankt als H. Kraemer. In dessen Vorbereitungsabuch zur Tambaramer Konferenz findet Devanandan die theologische Alternative zu einem fragwürdig gewordenen Liberalismus, der ihn seit den Studienjahren in den USA prägte (604). Kraemers "biblischer Realismus" öffnet ihm die Augen für die Einzigartigkeit der biblischen Botschaft und für die Einmaligkeit des Christusgeschehens. Er findet durch Kraemer eine neue Basis seines theologischen Denkens, aber das Lehrgebäude, das Kraemer auf dieser Grundlage errichtet, empfindet er als unvollkommen. Devanandan erkennt die Notwendigkeit, an Kraemers theologischem Ansatz festzuhalten und zugleich nach einer "post-Kraemer-theology" (605) zu suchen.

Zu den unaufgebbaren Bestandteilen einer Theologie nach Tambaram gehört für Devanandan Kraemers Distinktion zwischen der Offenbarung Gottes in Christus und dem menschlichen Erlösungsbestreben in den nichtchristlichen Religionen. Aber, so meint Devanandan, bei dieser berechtigten Unterscheidung ist "die Offenbarung als von Gott auf Kosten der Offenbarung für die Welt der Menschen betont" worden. "Vielleicht", so fährt er fort, "ist jetzt die Zeit gekommen, unsere Aufmerksamkeit auf den menschlichen Aspekt von Gottes Versöhnungstat zu konzentrieren" (606). Die Bibel beschreibt Gottes Handeln in Schöpfung, Gericht und Versöhnung in Bezug auf den Menschen. Sein und Ziel der göttlichen Selbstoffenbarung ist die Ermöglichung einer Kommunikation zwischen Gott und Mensch. In der Erlösungstat Christi will Gott den Bundesschluß mit dem gefallen Menschen erneuern und die Schöpfung des Menschen nach der imago Dei wiederherstellen.

In einer biblischen Studie setzen sich die indischen Theologen mit der Frage auseinander, wie weit das Verständnis der Gottesebenbildlichkeit zugleich eine Aussage über die "Konstitution des Menschen" (607) beinhaltet. Sie glauben, sich in Übereinstimmung mit den Reformatoren zu befinden, wenn sie diese Frage bejahen, ohne dabei die eindeutigen biblischen Aussagen über die Sünde des Menschen zu ignorieren. Besonders Devanandan unterstreicht immer wieder "the terrific reality of sin" (608), deren sich der Christ bewusst zu sein hat. Gerade in der Begegnung mit Menschen anderer Glaubens erkennt der Christ seine eigene Unzulänglichkeit und stellt fest, daß die eigentliche Herausforderung seines Glaubens darin besteht, sich als auf die Vergebung Gottes angewiesener Sünder zu verstehen.

Die indische Studiengruppe, die Kraemers These zum Verhältnis von Offenbarung und Religion am biblischen Befund zu überprüfen sucht, ist davon überzeugt, daß der Mensch auch als Sünder für das göttliche Angebot der Vergebung ansprechbar ist. Zwar pervertiert die Sünde die ursprüngliche imago Dei des Menschen, aber dadurch verliert der Mensch nicht die Fähigkeit, "to be aware of the Word of God" (609). Gottes Erlösungstat hat nicht nur eine neue Beziehung zwischen Gott und Mensch eröffnet, sondern zugleich eine "Umwandlung der menschlichen Natur und der zwischenmenschlichen Beziehungen" (610) bewirkt. Seit Christus sind alle Menschen in das versöhnende Handeln Gottes einbezogen, denn alle haben teil an der "neuen Seinsordnung", die in der Menschwerdung Gottes ihren Anfang genommen hat.

Devanandan differenziert daher konsequent zwischen "personal salvation" und "objective redemption". Diejenigen, die "im Glauben die neue Beziehung, die Gott in Christus möglich macht, annehmen, erfahren die persönliche Erlösung", da aber "die ganze Schöpfung durch die Tat Christi erlöst ist" (611), gilt die Versöhnung auch denen, die sich nicht zu ihr bekennen.

Devanandan begnügt sich nicht mit dem Hinweis auf das "Ereignis", (event) der Offenbarung, das für Kraemer die eigentliche Differenz zu den Religionen begründet, Devanandan betont vielmehr den "Inhalt" (content) der Offenbarung. Er folgt damit den Anregungen A.G. Hoggs, der die Einzigartigkeit des Christentums nicht in dessen Offenbarungscharakter, sondern in dessen Offenbarungsgehalt sieht. Hogg hält es für unbiblisch, den Nichtchristen "die Authentizität ihrer Gotteserfahrungen" abzuspochen und unterscheidet demnach zwischen "nicht-christlichem Glauben und nichtchristlichen Glaubensweisen" (612). Da es Gottes Intention ist, die Kommunikation zwischen sich und den Menschen zu eröffnen, ist es nur schwer zu glauben, daß Gott sich den Angehörigen der Religionen unbezeugt läßt. Nach Meinung der indischen Christen gibt es vielmehr zahlreiche Anzeichen im Leben der Nichtchristen, die als Antworten auf Gottes Selbstoffenbarung zu verstehen sind.

In seinem Einleitungsreferat zur Sektion Zeugnis während der Vollversammlung des ÖRK in New-Delhi beschreibt Devanandan "eine in Christus erneuerte Welt" als "Inbegriff und Kern der Botschaft des christlichen Zeugen" (613). Der Christ bezeugt die "Wirklichkeit der neuen Schöpfung", die seit Christus "die eine bestimmende Kraft in der Weltgeschichte" ist (614). Devanandan ist davon überzeugt, daß "die neue Weltzeit der Erlösung" (615) bereits angebrochen ist. In Christus hat Gott den Plan seiner Herrschaft über die Welt offenbart und sein Erlösungswerk im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi begonnen. Wir haben als Menschen schon jetzt teil an der Gottesherrschaft, und als Glaubende erkennen wir, wie sich "die ewige Zukunft in der Gegenwart erfüllt" (616).

Diejenigen, die sich zur Gottesherrschaft bekennen, erfahren sich zugleich als Glieder einer neuen Gemeinschaft. Das Wissen um das neue Sein in Christus führt in die Gemeinde der Gläubigen. In dem Bekenntnis zur neuen Gemeinschaft offenbart sich die eigentliche Distinktion zwischen dem Christen und Nichtchristen. Beide haben teil an der neuen Schöpfung, aber nur der identifiziert sich mit dem neuen Sein, der sich in die Gemeinschaft derer stellt, die Zeugnis von der Herrschaft Gottes über die Welt ablegen.

M.M. Thomas erhebt gegenüber H. Kraemer den Vorwurf "nahezu gänzlich das 'empirische Christentum' von Christus getrennt" zu haben und betont: "Neue Strukturen der christlichen Gemeinschaft sind ein Teil der Tat Gottes in Christus" (617). In die gleiche Stoßrichtung geht die Kritik Devanandans an W. Freytag, wenn er ihm vorwirft, er reduziere "das Evangelium auf einen Akt Gottes in Christus, der allein für den Menschen als Individuum" (618) geschehen sei.

Devanandan hat den Eindruck, daß man in westlichen theologischen Kreisen den eigentlichen "Stein des Anstoßes" (619) der christlichen Verkündigung in Indien nicht deutlich genug sieht, nämlich das Verständnis der Kirche als einer zum Heil notwendigen Gemeinschaft. Dem Hinduismus ist es durchaus nicht fremd, daß es individuelle Heilserfahrung gibt, und ebenso kennt der Hindu "ashramas" und "gurukulas", "sabhas" und "samajas", in denen er seine persönlichen spirituellen Erfahrungen anderen mitteilt. Was er aber nicht kennt,

ist eine "Gemeinschaft der Gläubigen", eine Gemeinschaft, in der alle in gleicher Weise als begnadete Sünder vor Gott stehen. Als Hindu hat der Mensch auf sich allein gestellt "in splendid isolation" (620) seinen Weg zu Gott zu finden, jeder auf seine Weise und jeder auf einer unterschiedlichen Stufe der Vollkommenheit.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß die christliche Verkündigung den Hindu mit einer doppelten Herausforderung konfrontiert. Sie fordert ihn auf, seine Suche nach Selbsterlösung preiszugeben und sich als Sünder in die "transforming community" der Glaubenden zu stellen. Im Gegensatz zur Erleuchtung (enlightenment), die der Hindu als einen langsamen Prozeß spiritueller Reifung des Individuums versteht, ruft die christliche Verkündigung zur Bekehrung auf, die nur in einem sozialen Akt, im Beitritt zur neuen Gemeinschaft, realisiert werden kann.

Devanandan weist damit die Aufforderung moderner Hinduapologeten zurück, das Christentum als Teil des umfassenden sanatana dharma zu verstehen. Er zitiert die Zusicherung D.S. Sarmas, der unterstreicht, daß es dem Hinduismus nicht um "Absorbierung" des Christentums geht, sondern um "Fraternisierung" (621) und "Koexistenz" (622). Devanandan begrüßt dieses Angebot des vorurteilsfreien und dialogischen Miteinanders der Religionen, betont aber, daß damit nicht die Nivellierung aller Glaubensunterschiede in einer universalen Weltreligion noch die Zustimmung zu dem "Dogma" gemeint sein kann, daß alle Religionen zu demselben Ziel führen. Solche vorschnelle "Verbrüderung" würde nicht der Identität der historischen Religionen gerecht und würde den besonderen Gültigkeitsanspruch ignorieren, den jeder Gläubige seinem Bekenntnis zumißt. Devanandan stimmt dem Prinzip der Koexistenz aber vollauf zu, wenn man offen die Unterschiede der verschiedenen Glaubensüberzeugungen zugesteht und allen das gleiche Recht auf Selbstentfaltung einräumt (623).

Im Rückblick auf die Geschichte der christlichen Mission in Indien erkennt Devanandan die Kritik der Hindus an dem Verhalten der Christen an. Mit Recht kritisiert seines Erachtens Radhakrishnan die einzelnen Stadien der "missionary attitude towards the Hindus" (624). Die meisten Missionare der ersten Generation blickten voller Verachtung auf das Heidentum herab und bevorzugten militärische Denk- und Sprachformen, um ihre Aufgabe zu umschreiben. Dieser aggressiven Haltung wollte J.N. Farquhar am Anfang unseres Jahrhunderts entgegenwirken, indem er den Hinduismus parallel zum Judentum als Vorstufe zum Christentum verstand. Er glaubte, mit seiner "Erfüllungstheorie" die Besonderheit des Christentums bewahrt und zugleich das Gespräch mit dem Hinduismus eröffnet zu haben. In noch stärkerer Weise versuchte der Laymen's Report (1932) die Religionen aufzuwerten, indem er in ihnen ein "tiefes Wissen um die Liebe Gottes" entdeckte und dementsprechend ein gegenseitiges "Teilhaben an den religiösen Wahrheiten" in den einzelnen Religionen propagierte (625).

Devanandan empfindet alle diese "attitudes" als unzureichend. Seine Kritik begründet er sowohl religionswissenschaftlich wie auch theologisch. Ein gründliches Studium der Religionen würde seines Erachtens die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den jeweils zentralen Glaubensaussagen deutlich machen. Dabei liegt die Differenz nicht allein

in den religiösen Antworten, vielmehr stellen sich die einzelnen religiös-philosophischen Systeme auch unterschiedlichen Fragen. Die Verurteilung anderer Religionen als "Heidentum" aufgrund eines selbstherrlich gewählten Maßstabs erweist sich somit als religionswissenschaftlich ebenso unhaltbar wie die "fulfilment"- oder "sharing"-Theorien.

Auch als Theologe kann sich Devanandan nicht zu der Evolutionsthese Farguhars oder dem Selbstverständnis der amerikanischen Liberalen, die den Laymen's Report vorgelegt haben, bekennen. Mit Kraemer ist er der Meinung, daß die christliche Botschaft eine Größe sui generis ist. In diesem Sinne hält er es auch für gerechtfertigt, von "Diskontinuität" zu sprechen, weil dadurch jeder Tendenz zur Relativierung des christlichen Offenbarungsanspruchs gewehrt wird.

Was bedeutet aber dieser kompromißlose theologische Ansatz für die Begegnung des Christen mit Menschen anderen Glaubens? fragt Devanandan. Er weist darauf hin, daß Jesus den Menschen seiner Zeit auf verschiedene Weise begegnet ist (626). Allgemeine, von der Situation losgelöste Aussagen über einen christlichen "approach" gegenüber Menschen anderen Glaubens lassen sich nicht machen. Deutlich ist aber, daß Jesus ihnen weder feindlich noch kompromißbereit begegnet. Er fordert sie vielmehr zur Umkehr, zum Gesinnungswandel gerade in der Sache heraus, an der ihr Herz hängt.

Für Devanandan muß der erste Schritt in einer missionarischen Begegnung das genaue Kennenlernen des Menschen sein, den wir ansprechen wollen. Das erfordert engen persönlichen Kontakt, Einfühlungsvermögen und Respekt vor der Integrität des Menschen anderen Glaubens.

Die indischen Christen erheben gegenüber H. Kramer den Vorwurf, er habe es in seiner Darstellung der Philosophie Radhakrishnans an solcher "Fairness" fehlen lassen und damit die "Vertrauensbasis" zwischen Hindus und Christen zerstört (627). Zwar sei es Recht und Pflicht Kraemers, sich gegenüber den inhaltlichen Aussagen Radhakrishnans abzugrenzen, aber er werde dessen Denken nicht gerecht, wenn er phänomenologische Aussagen und theologische Wertungen miteinander vermische (628). Ein intensives Studium und ein ehrliches Bemühen um Verstehen dessen, was der Nichtchrist glaubt, ist für die indischen Christen integraler Bestandteil ihres missionarischen Bemühens.

Devanandan nimmt einen Begriff von K. Cragg auf, der ihm zur Charakterisierung der christlichen Haltung gegenüber Andersgläubigen am geeignetsten erscheint: "incarnational approach" (629). So wie sich Gott uns in seiner Menschwerdung verstehbar gemacht hat, so müssen auch wir einen Weg finden, der uns über "den Graben" (630) führt, der uns von den Menschen anderen Glaubens trennt. Devanandan ist sich darüber im klaren, daß es dabei nicht nur um Anpassung im Bereich sozialen Verhaltens oder "religiöser Observanz" geht, denn jede Religion hat ihr eigenes "Verstehensmuster" (631). Die neue Botschaft kann daher nicht im Denkschema des alten Glaubens mitgeteilt werden; das 'Alte' muß vielmehr "enthüllt", in gewisser Weise "desorganisiert" werden, damit es im 'Neuen' Sinn und Bedeutung gewinnt (632).

In dem Neu-Delhi Referat fragt Devanandan, welche Konsequenz sich für die Mission aus dieser Verhältnisbestimmung von "Altem" und "Neuem" ergibt: "Zielt die Verkündigung des Evangeliums auf die völlige Vernichtung aller übrigen Religionen ab?" Seine Antwort orientiert sich an dem zentralen Glaubenssatz seiner Theologie vom Heilsplan Gottes für die Welt, und er folgert daraus, daß Gott seine Kraft "nicht so sehr durch völliges Zerstören, als vielmehr durch grundlegendes Erneuern" erweist (633). Es kann daher auch nicht die Aufgabe der Christen sein, die Menschen anderen Glaubens zu richten oder nach den Schwächen der anderen Religionen Ausschau zu halten, um die Zahl der Christen zu vergrößern. Inhalt und Kern der missionarischen Verkündigung muß vielmehr die frohe Botschaft sein, daß Gottes Erlösungstat allen Menschen gilt.

Devanandan glaubt, daß das biblische Verständnis von "evangelism" nur angemessen umschrieben ist, wenn man deren "vierfachen Charakter als kosmischen Prozeß, als historische Realität, als göttliches Wirken und als eine menschliche Bewegung" (634) berücksichtigt. Die Zuwendung Gottes zur Welt ist total und unbegrenzt, sie erstreckt sich auf den Kosmos ebenso wie auf die Geschichte seit Anbeginn der Zeiten. Nicht die Menschen sind die eigentlichen Akteure seiner Mission, sondern Gott selbst. Sein Ruf zur Umkehr ergreift in gleicher Weise an Christen und Nichtchristen. Die Kirche hat sich daher selbstkritisch zu fragen, in welcher Weise sie an der Mission Gottes teilhat und Zeugnis ablegt von Gottes Heilshandeln in der gegenwärtigen Geschichte.

Für "eine der großen neuen Tatsachen in unserem Glauben" (635) hält Devanandan die Wiederentdeckung der Interdependenz von Kirche und Mission. Die Kirche hat ihre Existenzberechtigung in ihrem missionarischen Auftrag, und die Mission zielt hin auf die Gemeinschaft der Gläubigen. Diese theologische Einsicht scheint Devanandan für die Minderheitskirchen Asiens und Afrikas von besonderer Bedeutung zu sein. Die Theologie einer christlichen Minorität muß sich seines Krachtens gleichermaßen vor einer introvertierten Ekklesiologie und einer pietistisch-individualistischen Missionstheologie schützen.

Seine Position wird besonders an der Abgrenzung von Mission gegenüber Proselytismus deutlich. Er möchte der üblichen Unterscheidung nicht zustimmen, die das Charakteristikum des Proselytismus in der Herauslösung des Angesprochenen aus seinen bisherigen sozialen Bindungen sieht. Devanandan betont demgegenüber, daß auch "evangelism" die Aufforderung beinhaltet, einer neuen Gemeinschaft beizutreten. Bekehrung bedeutet nicht nur einen "Herzenswandel" (636), sondern zugleich die bewußte Neugestaltung der sozialen Beziehungen und Lebensverhältnisse. Mission und Proselytismus unterscheiden sich somit nicht so sehr in ihrem Ziel als vielmehr in ihrer Motivation. Devanandan charakterisiert alle die Aktivitäten als "Proselytenmacherei", die geleitet sind von dem Bemühen, den eigenen Einfluß, den eigenen Ruhm, die eigene Partei zu stärken. In der Mission geht es dagegen um den Glauben und die Gemeinschaft derer, die ihren Herrn in "kerygma, diakonia und koinônia" bezeugen (637).

Die indischen Christen kritisieren, daß in der Vergangenheit Mission einseitig als "kerygma" verstanden wurde. Nach biblischem Zeugnis ist die "Diakonie" ein integraler Bestandteil der missionarischen Existenz. Devanandan weist auf Luk. 22,27 hin (638), wo sich Jesus selbst als "diakonós" bezeichnet und seine Jünger auffordert, sich auch als Diener zu verstehen. Die "soziale Mission" ist daher untrennbar mit der umfassenden Mission der Kirche verbunden, sie gehört zum "Sein der Kirche" (639). Neben der Aufgabe, die Herrschaft Gottes über die Welt mit dem Wort zu bezeugen, haben die Christen zugleich den Auftrag, an der Gestaltung der Welt nach dem Plan Gottes mitzuwirken. Ausgangspunkt ihres sozialen und politischen Engagements ist der Glaube an Gottes Präsenz in der säkularen Geschichte und an den "sozialen und kosmischen Charakter der Versöhnung in Jesus Christus" (640).

Es wird von den indischen Christen freimütig zugegeben, welche Gefahren der Versuch in sich birgt, Gottes Gegenwart in der konkreten Geschichte zu bezeugen. Aber ebenso wird der "Skeptizismus, der sich diesbezüglich besonders in den protestantischen Kirchen" breit gemacht hat, von den indischen Christen zurückgewiesen, da dieser eine "Spiritualität" zur Folge hat, "der das Weltgeschehen gleichgültig ist" (641). Ein derartiger Rückzug aus der Verantwortung gegenüber der Welt verleugnet nach Ansicht der indischen Christen den umfassenden Herrschaftsanspruch Christi und bedeutet für die Kirche die Selbstbeschränkung auf eine gesellschaftliche Gettoexistenz.

Das entscheidende Problem, vor das sich eine missionarische Kirche stellt, ist für Devanandan die Frage, ob das "verkündigte Evangelium die Kraft hat, den Menschen in der Gesellschaft zu befreien und zu erneuern" (642). Die Botschaft muß den Angesprochenen so erreichen, daß sie ihm als Antwort auf seine Lebensfragen erscheint und sie ihn in die Verantwortung vor Gott und seinen Mitmenschen ruft.

Nach Meinung der indischen Christen ist es bisher weder den überzeugten Rationalisten, die einen radikalen technischen Fortschritt propagieren, noch den Moralisten gelungen, eine humane Gesellschaft zu gestalten. Ein technokratisches Gesellschaftsmodell ist ihres Erachtens ebenso gescheitert, wie die unrealistische Vision der Gandhianer von einer kasten- und klassenlosen Gesellschaft (643). Ohne die Ergebnisse der Sozialwissenschaften zu ignorieren und ohne den Dialog mit den idealistischen Philosophien (644) abzubrechen, besteht ihres Erachtens die Chance und Aufgabe der Christen darin, in realistischer Einschätzung der Egoismen und Perversionen menschlichen Zusammenlebens ein Gesellschaftsbild zu entwerfen, das den Grundforderungen nach freier Entfaltung der Persönlichkeit und sozialer Gerechtigkeit Rechnung trägt.

Die Teilnehmer des indischen Studienprogramms sind davon überzeugt, daß die christliche Theologie diese Aufgabe aufgrund ihres Menschen- und Wirklichkeitsverständnisses zu leisten vermag. Der Mensch, der sich als Geschöpf Gottes versteht, der Sünder bleibt und dennoch von Gott zum "Priester über die Schöpfung" (645) eingesetzt ist, weiß um seine

Auftrag, die Welt nach Gottes Plan (mita) zu gestalten. Er glaubt, daß Gott ihm die Natur ebenso wie die Mittel, sie zu beherrschen, anvertraut hat. Er kennt die Gefahren eines "worship of scientism" (646), weiß aber zugleich, daß Gott nicht die Rückkehr zu einer vortech-nischen Lebensordnung verlangt. Gefordert wird weder eine generelle Verurteilung noch eine Verherrlichung von "Wissenschaft, Technologie und urbaner Kultur", gefordert ist vielmehr eine "kritische Differen-zierung" zwischen dem, was einen menschenwürdigen und verantwortungs-bereiten Zusammenleben schadet oder nicht (647).

Um die gesellschaftsverändernde Kraft des Evangeliums zur Entfaltung zu bringen, muß die Theologie aufzeigen, wie die Erlösungsbotschaft in konkrete Befreiung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit übersetzt werden kann. In Anlehnung an Bonhoeffers Unterscheidung vom "Letzten" und "Vorletzten" sprechen die indischen Theologen von den "ultimates" des christlichen Glaubens, die in praktisch realisierbaren "short term goals" ausgedrückt werden müssen (648). Der Glaube an Gottes Wirken in der Geschichte macht eine von Theologen und engagierten Laien erarbei-tete "positive Sozialphilosophie" (649) notwendig, an der sich die Christen in ihrem gesellschaftlich-politischen Verhalten orientieren können.

Die Forderung nach größerer Praxisnähe der theologischen Arbeit be-gleitet das indische Studienprogramm von Anfang an. In dem Bericht über die Kopsultation "The Changing Pattern of Family in India" be-schäftigt sich R.W. Taylor mit dem Problem von Theorie und Praxis. Für ihn hängt die "Relevanz des ganzen Studienprogramms" davon ab, wie weit es ihm gelingt, Motivation und Bereitschaft dafür zu wecken, die gemeinsam von Sozialwissenschaftlern und Theologen erarbeiteten Diskussionsergebnisse in konkreter politischer Praxis zu verantwor-ten (650).

Taylor setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, die Studien zum "so-zialen Wandel" würden den indischen Christen zu wenig Hand-lungsanweisungen für das alltägliche Leben geben. Er weist dabei auf eine doppelte Gefahr hin. Seines Urachens überschauen diese Kritiker, daß allgemeine praktische Ratschläge letztlich unverbindlicher blei-ben als eine überzeugende Theorie. Eine konkrete Handlungsanweisung kann nur in einer spezifischen Situation verbindlich sein; eine theo-retische Einsicht, die in der jeweiligen Situation eine angemessene Applikation erfährt, ist demgegenüber von größerer gesellschaftlicher Relevanz und fordert zudem den Christen zu eigener sozialer Verant-wortung heraus.

Mit Recht warnt Taylor daher vor einem unchristlichen "Moralismus und Legalismus". Aufgabe der christlichen Sozialethik kann es nicht sein, ein "einheitliches Muster sozialen Verhaltens" bereitzustellen, viel-mehr muß die Theologie "normative mittlere Prinzipien" formulieren, die dem einzelnen Christen nicht als Gesetz, sondern als Hilfe erscheinen, seine Verantwortung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu konkre-tisieren (651).

Als unbedeutende Minorität können die Christen in Indien nur in Koöpe-ration mit anderen Gruppen Einfluß auf den gesellschaftlichen Gestal-tungsprozeß gewinnen. Für eine solche Zusammenarbeit bieten sich vor-allem die Repräsentanten eines progressiven Hinduismus an (652). Bei ihnen entdecken die Christen das ernsthafte Bemühen, traditionelle Glaubensaussagen des Hinduismus in Relation zu gegenwärtigen gesell-

schaftlichen Herausforderungen zu setzen und die Bereitschaft, sich aktiv am politischen Leben zu beteiligen. Devanandan ist davon überzeugt, daß die Christen den Hindus einen wertvollen Dienst erweisen können, wenn sie sich als Gesprächspartner anbieten, um im Dialog mit den Neohindus nach gemeinsamen Antworten auf brennende Gegenwartsfragen zu suchen. Die Basis einer solchen interreligiösen Kooperation ist für die Christen die gemeinsame Verantwortlichkeit gegenüber Staat und Gesellschaft, nicht aber ein Religionsverständnis, das in den verschiedenen Glaubensweisen gleichberechtigte Heilswege (samanyaya) sieht.

Devanandan weist auf die klassische Unterscheidung von dharma, artha, kama, und moksha innerhalb der Hindutradition hin (653). Für ihn kann es keine Dialogkompromisse zwischen Hindus und Christen hinsichtlich des Heilverständnisses (moksha) geben, die Bereiche von dharma, artha und kama bieten sich aber als Kooperationsfelder an. Die notwendige Suche nach einem neuen "Verstehens- und Verhaltensrahmen" für eine technische Gesellschaft, die Suche nach einem neuen Ethos, das instand ist, Kräfte zur Durchsetzung einer gerechteren Gesellschaftsordnung freizusetzen und die Motivation für eine "discipline of social self-sacrifice" bereitzustellen, diese sind Aufgaben, denen sich die religiösen Gruppen gleichermaßen verpflichtet fühlen müssen (654).

Als Zielvorstellung nennen die indischen Christen einen "neuen Humanismus", der den Anforderungen einer technischen Welt gerecht wird (655). Sie sind der Überzeugung, daß nur die reformfähigen Religionen die Gesellschaft vor den dehumanisierenden Folgeerscheinungen der Industrialisierung und Technisierung bewahren können. Damit grenzen sie sich zum einen gegen Sozialwissenschaftler ab, die ein technokratisches Modernisierungskonzept vertreten oder meinen, allein durch Veränderung der Sozialstrukturen eine humane Gesellschaftsordnung schaffen zu können. Zum anderen wenden sie sich gegen die Vertreter der religiösen Orthodoxie, die sich mit aller Macht Reformbestrebungen innerhalb der eigenen Religion widersetzen.

Nach Ansicht der indischen Christen ist ein "Überdenken der sozialen Werte" unlösbar verknüpft mit der Frage nach Wesen und Bestimmung des Menschen (656). Ein auf mehr Gerechtigkeit und Humanität zielender sozialer Wandel muß demnach getragen sein von einem neuen Selbstverständnis des Menschen und führt in eigenem Land wie Indien notwendigerweise zu einer Neuformulierung der traditionellen Glaubensaussagen.

Eine derartige religiöse Neubeginnung hat keineswegs eine Absage an die Idee des säkularen Staates zur Folge. Das Neue besteht gerade in der wachsenden Einsicht, daß ein gewisses Maß an Säkularisierung zu begrüßen ist, um die traditionelle Verschmelzung religiöser und sozial-kultureller Institutionen aufzubrechen. Dieser Desintegrationsprozeß ermöglicht den sozialen Institutionen einen größeren Freiheitsraum und befreit die Religionen von der Identifikation mit bestimmten politischen, ökonomischen und sozialen Strukturen. Die religiösen Gruppen ziehen sich dadurch nicht aus ihrer gesellschaftlichen Verantwortung zurück, sie eröffnen sich vielmehr die Chance zu religiöser Erneuerung und zu kritischer Partizipation am Aufbau einer humanen Gesellschaft.

Die indischen Christen können sich in ihrer positiven Wertung des Säkularisierungsprozesses mit Recht auf die christliche Tradition berufen (657). Es erhebt sich aber die Frage, wieweit die Hindutheologie zu solchen Aussagen imstande ist. Für die Christen ist diese Frage ein zentraler Gegenstand des Dialogs mit den Hindus. Sie sind davon überzeugt, daß allein das christliche Verständnis von Welt als Schöpfung und Geschichte Gottes eine theologisch legitime Deutung der Säkularisierung ermöglicht, sie sehen aber keine Berechtigung für einen "patronising approach to other religions" (658). Ihres Erachtens ist es nicht unsere Aufgabe, die schwachen Stellen im Lehrgebäude der Religionen ausfindig zu machen, um sie für unsere Bekehrungsversuche zu nutzen, als vielmehr den Menschen anderen Glaubens zu helfen, "die Erfüllung ihres Suchens in Christus zu erkennen" (659). Wer daran glaubt, daß Gott als Richter und Erlöser in der Geschichte wirkt, der braucht sich keine große Mühe zu geben, "allzu korrekt zwischen dem Beitrag der christlichen Religion, des Hinduismus oder der säkularen Glaubensweisen zu der neuen offenen Kultur und Gesellschaft zu unterscheiden" (660).

Anmerkungen

- 599 The Institute Chronicle, RS 4 (1957) 3, S. 83. Welche Bedeutung der genannten Ökumenischen Studie von den asiatischen Christen zugemessen wurde, läßt sich an der Tatsache ablesen, daß sich im Mai 1957 die Direktoren der asiatischen Studienzentren zu einer Konsultation in Madras trafen, um über eine gemeinsame Planung dieses Studienunternehmens zu beraten. A.a.O., S. 84.
- 600 Statement of the WCC-Division of Studies, abgedr. in RS 5 (1958) 2, S. 82.
- 601 Diesem Sachverhalt trägt der 1956 veränderte Titel der Studie Rechnung. Stand die Aussprache im Juli 1955 in Davos noch unter dem Thema "Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen" (Mitteilungen aus der Studienabteilung I (1955) 2, S. 22), so wird ein Jahr später in Herrenalb der offizielle Studientitel festgelegt: "Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube". "The Word of God and the Living Faiths of Men" (Mitteilungen aus der Studienabteilung II (1956) 2, S. 27).
- 602 The Christian Attitude and Approach to Non-Christian Religions and their Adherents, IRM 51 (1952), S. 182.
- 603 The Christian Concern in Resurgent Religions, NCOR 79 (1959), S. 226.

- 604 Vgl. den Bericht von M.M. Thomas über das Seminar zu Kraemers Buch "Religion and the Christian Faith" in RS 5 (1958) 2, S.63: "The person most critical of Kraemer in the Seminar related his experience how the impact of Kraemer's 'Christian Message in a Non-Christian-World' helped him to recover the core of the Christian gospel and thus to regain his Christian vocation in a new way. Especially after his theological studies in America had left him with nothing but a philosophy of religion." M.M. Thomas bestätigte mir in einem Gespräch am 14.8.1972, daß er mit "the person most critical of Kraemer" Devanandan meinte.
- 605 Dieser Begriff, der ja die Hochachtung vor Kraemers Werk beinhaltet, wird zu einem gängigen Terminus der CISRS-Publikationen und findet auch die Zustimmung von Kraemer. Vgl. den Brief von H. Kraemer an M.M. Thomas vom 22.7.1963; abgedr. in: RS 13 (1966) 2, S. 14.
- 606 The Christian Messenger in a Revolutionary World, Occasional Bulletin 8 (1957) 2, S. 5.
- 607 The Biblical Basis for Kraemer's Thesis, RS 5 (1958) 2, S. 79.
- 608 Christian and Non-Christian Faith, IJTh 6 (1957), S. 78.
- 609 M.M. Thomas, Report on a Seminar on Kraemer's Book, a.a.O., S. 62.
- 610 Ibid.
- 611 "'Objective redemption' implies, we believe, that the whole creation, in all its being, is already redeemed by the work of Christ, that the Gospel is primarily the good news of this new order of being, calling men to accept what they already are. 'Personal salvation' implies that men may be redeemed from a decaying world to life eternal by a personal appropriation, through faith, of a new relationship to God made possible by Christ." The Gospel and Renascent Hinduism, S. 42; dtsh: Das Evangelium und der moderne Hinduismus, S. 38.
- 612 Vgl. C.F. Hallencreutz, New Approaches to Men of Other Faiths, Geneva 1969, S. 38. Die Unterscheidung zwischen "event" und "content" findet sich auch bei D.G. Moses, Christianity and Non-Christian Religions, IRM 1954, S. 148.
- 613 "Called to Witness", NCCR 1962 29-39; dtsh.: "Zu Zeugen berufen" in: Neu-Delhi 1961, Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirche, Stuttgart 1962, 489-498; hier: S. 497.
- 614 A.a.O., S. 489.
- 615 Ibid.
- 616 A.a.O., S. 498.
- 617 M.M. Thomas, Report on a Seminar on Kraemer's Book, a.a.O., S.62.
- 618 The Gospel and the Religions, NCCR 1957, S. 356.
- 619 The Hindus and Christian Evangelism, The Christian Century, 12.6.1957, S. 730.

- 620 Ibid.
- 621 "It is obvious that we cannot absorb Islam and Christianity as we once more or less absorbed Buddhism. Therefore our policy should be not one of absorption, but of fraternization." D.N. file 14/25.
- 622 The Hindus and Christian Evangelism, a.a.O., S. 729.
- 623 Vgl. "The Exclusive Claims of Christianity", in: Preparation for Dialogue, S. 139 f. und "Christian Concern in Hinduism", Introduction, S. VI f.
- 624 Zur Charakterisierung der einzelnen Entwicklungsphasen verwendet Devanandan die Begriffsreihen: "Utter condemnation, recognition of worth, cooperation" (D.N. file 14/12) und "conflict, fulfillment, sharing" (D.N. file 12/27).
- 625 D.N. file 12/27.
- 626 The Christian Attitude and Approach to Non-Christian Religions and their Adherents, a.a.O., S. 178.
- 627 M.M. Thomas, Report on a Seminar on Kraemer's Book, a.a.O., S. 63f.
- 628 Vgl. John B. Carman, Kraemer's Religion and the Christian Faith, RS 5 (1958) 2, S. 75f.
- 629 D.N. file 18/4/1.
- 630 The Christian Attitude and Approach to Non-Christian Religion and their Adherents, a.a.O., S. 180.
- 631 A.a.O., S. 181.
- 632 Ibid.
- 633 "Zu Zeugen berufen", a.a.O., S. 497.
- 634 New Frontiers of Faith, NOCR 1958, S. 360.
- 635 Christian Concern in Hinduism, S. 104.
- 636 CISRS file 3/31.
- 637 D.N. file 11/7/15.
- 638 Vgl. Devanandans exegetische Studien zu Eph. 2,13-22, die er unter dem Thema "The Mission of the Church Today" während der Vollversammlung des IMR in Achimota (Ghana) vom 28.12.57-8.1.58 vorgelesen hat. Sie sind veröffentlicht in: "I will lift up mine eyes unto the hills", Bangalore 1963, 113-16. Die Untersuchung zu Eph. 2,17 ist unter dem Titel "Nature and Form of the New Diakonia" abgedr. in: RS 5 (1958) 1, 7-16.
- 639 Devanandan zitiert Visser't Hooft: "Die Diakonia, der Dienst der Kirche an der Gemeinde und an der Welt, gehört ebenfalls zum Sein der Kirche und rechtfertigt sich aus sich selbst." Das Evangelium und der moderne Hinduismus, S. 38.
- 640 Christian Participation in Nation-Building, S. 290.
- 641 a.a.O., S. 294.
- 642 Das Evangelium und der moderne Hinduismus, S. 38.

- 643 Vgl. zur Kritik der Christen am Gesellschaftsbild der Sarvodaya-Bewegung den Konferenzbericht "The Sarvodaya Philosophy of State, Society and Education, RS 4 (1957) 3, S. 64 ff.
- 644 Die indischen Christen charakterisieren diese Philosophen mit dem Begriff "moral idealism" und sprechen ein überraschend scharfes Urteil über sie: "... there is a surfeit of programmed of moral uplift in our country, and the fund of moral idealism is enough for several generations! But it only raises problems and does not solve them." Christian Participation in Nation-Building, S. 298.
- 645 The Theological Basis of Christian-Non-Christian Cooperation in Social Thought and Action, RS 4 (1957) 3, S. 57.
- 646 Christian Participation in Nation-Building, S. 276.
- 647 A.a.O., S. 275.
- 648 Vgl. M.M. Thomas, A rewarding correspondence with the late Dr. Hendrik Kraemer, RS 13 (1966) 2, S. 4ff.
- 649 Christian Participation in Nation-Building, S. 300.
- 650 "The Study Consultation on Family Rajpur, July 1957", Bulletin of the CISS, Vol. IV (1957) 2, S. 61.
- 651 Allgemein faßt Taylor das Verhältnis von Theorie und Praxis, das er auf das spezielle Problem von Theologie und Praxis überträgt, folgendermaßen zusammen: "The most effective social action stems from the most relevant application of the most adequate social theory and social thought." A.a.O., S. 62.
- 652 Natürlich schließen die Christen nicht die Kooperation mit anderen religiösen Gruppen aus, sie wollen sich aber bewußt von kommunistischen oder separatistischen Minoritäten distanzieren. Der Dialog mit dem Islam bleibt von untergeordneter Bedeutung, da die indischen Muslime von der politischen Kontroverse zwischen Indien und Pakistan in besonderer Weise betroffen sind. Außerdem leben die Muslime vorwiegend im Norden Indiens, die Christen dagegen in ihrer Mehrheit im Süden.
- 653 "There is profound insight in the traditional Hindu understanding of religion as fourfold (catuvarga). It consists of (i) dharma (righteous living), (ii) artha (utilization of material wealth for spiritual ends), (iii) kama (all-round development of the human person), and (iv) moksha (literally deliverance, that is from the present to the ultimate state of being). "The Younger Churches look ahead, in: Preparation for Dialogue, S. 176.
- 654 Christian Participation in Nation-Building, S. 276.
- 655 Ibid.
- 656 Devanandan nimmt Bezug auf die Thesen von K.M. Panikkar und schließt sich der Kritik Nehrus an: "Sardar Panikkar's contention is that, to reform the Hindu social organisation, there is no need to reform the Hindu religion ... He obviously does not see that such compartmentalisation would result in what Pandit Jawaharlal Nehru has scathingly dubbed a 'split personality'." New Frontiers of Faith, NCOR 1958, S. 361.

- 657 Der Hinweis auf Bonhoeffer und Gogarten taucht an mehreren Stellen auf, wobei allerdings nicht die terminologische Differenzierung von "Säkularisierung" und "Säkularismus" übernommen wird.
- 658 Mit dieser Formulierung grenzen sich die indischen Theologen gegen P. A. Drecht, The Churches and Rapid Social Change, ab. RS 9 (1962) 1 Editorial.
- 659 D.L. file 12/15.
- 660 RS 9 (1962) 1, Editorial.

Devanandan
New Delhi 1961

A b s c h r i f t

aus

NEU-DELHI 1961

Dokumentationsbericht über die
Dritte Vollversammlung des
Ökumenischen Rates der Kirchen

Herausgegeben von Willem A. Visser't Hooft
Evang. Missionsverlag GmbH Stuttgart 1962

Seite 489 - 498

Paul D. Devanandan

ZU ZEUGEN BERUFEN

Menschen legen von ihrem Glauben Zeugnis ab: Das ist wohl ein besonderes Merkmal des christlichen Glaubens. Niemand kann den Christenamen für sich in Anspruch nehmen, der nicht von Gottes Erlösungswerk in Jesus Christus als einer gegenwärtigen Wirklichkeit lebendiges Zeugnis ablegt. Der Christ ist zum Zeugnisdienst genötigt aus der Gewißheit heraus, daß gerade in dieser mit vielerlei Spannungen geladenen Welt der allmächtige Gott seinen Zweck verfolgt: Er erlöst das irdische Wesen, um seinen Plan mit seiner Schöpfung zum Ziel zu führen.

Gottes fortwährende Bezogenheit auf die Menschengeschichte wird dem Christen bewußt durch das schöpferische Wirken des Heiligen Geistes in seinem eigenen Leben. Er hat das Überwältigende Wunder der Vergabung an sich selbst erfahren, die Gott auf Golgatha für die gesamte Menschheit erwirkt hat. Ihm hat es Lebenskraft gegeben, daß er von der Herrschaft der Sünde befreit ist zu dem neuen Auferstehungsleben in Jesus Christus. Dies eine weiß er: Er war blind, aber jetzt sieht er. Das Licht der Welt ist in seinem eigenen Herzen aufgeleuchtet, und er bezeugt: "Denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen, welchen du bereitet hast vor allen Völkern, ein Licht, zu erleuchten die Heiden, und zum Preis deines Volkes Israel" (Luk. 2, 30-32).

Von Pfingsten an ist darum im Leben der Menschen, die die Kraft des auferstandenen Herrn gepackt und erschüttert hat, aus innerer Notwendigkeit heraus der Drang immer stärker geworden, die Botschaft von der Königsherrschaft Gottes zu bezeugen. Die neue Weltzeit der Erlösung ist angebrochen! In dieser ewigen Hoffnung leben wir im Hier und Jetzt. Gerade im Stürmen und Drängen des Zeitgeschehens erfüllt sich die Zusage, daß die Menschheit in die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott zurückgebracht wird; denn "sie sollen sich alle kennen, beide, klein und groß" (Jer. 31, 34).

Was ist christliches Zeugnis?

Christliches Zeugnis bezeugt die Wirklichkeit der neuen Schöpfung in dem auferstandenen Christus als die eine bestimmende Kraft in der Weltgeschichte, die ihr Bedeutung und Sinn verleiht trotz der durch das Bestreben des Menschen, sie seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen, gestifteten Verwirrung. Darum hat der christliche Glaube seit den ersten Anfängen seiner Geschichte bezeugt, daß "das Angestliche Narren der Kreatur wartet, daß Gottes Kinder offenbar werden ... Denn auch die Kreatur wird frei werden von der Knechtschaft des vergänglichem Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und angestet sich noch immerdar. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlingsgabe, kennen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung" (Röm. 8, 19-23).

Die Antwort des Glaubens auf dies Zeugnis drängender Erwartung kann nur Gott selbst durch den Heiligen Geist im Herzen der Menschen wirken, so daß sie sich vom Unglauben zum Glauben wandern. Wirklich, Gott selbst ist der Evangelist. Der apostolische Auftrag erging an die Jünger: "Ihr werdet meine Zeugen sein" (Apg. 1,8). "Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20,21). Die uns im missionarischen Zeugnis gestellte Aufgabe besteht notwendig darin, daß diese Botschaft der Hoffnung auf unsern Herrn zu verkündigen, daß die Frohe Kunde weithin bekanntzumachen ist. Gott versöhnte in Christus die Welt mit ihm selber. In Jesus Christus ist Friede gestiftet zwischen Gott und dem Menschen, so daß der Mensch in die ihm innerhalb der Schöpfung Gottes gebührende Stellung als Vertrauter und Begleiter Gottes wieder eingesetzt ist. In ihm ist Friede gestiftet zwischen dem Menschen und seinem Mitmenschen, so daß die Menschheit, vor Zersplitterung und Selbstzerstörung bewahrt, in echter Mitmenschlichkeit das Geheimnis der Gemeinschaft entdeckt. In ihm ist Friede gestiftet zwischen dem Menschen und seinem Ich, so daß der Mensch, von innerer Zerrissenheit befreit, die Ganzheit der Person wiedererlangt, die das Ebenbild der Person Gottes ist. "Denn er ist unser Friede, der aus beiden e i n e s hat gemacht und hat abgebrochen den Zaun, der dazwischen war, ... durch das Kreuz" (Eph. 2,14 f.).

Darum ist der Ruf zum Glauben in jeder Generation eben derselbe wie der, mit dem unser Herr sein Amt auf Erden begann: Die Gottesherrschaft ist nahe. Im christlichen Zeugnis wird diese gewissen Hoffnung wieder und wieder jubelnd verkündet. Sie gründet sich auf den Glauben an das fleischgewordene Wort, der in dieser Welt im Hier und Jetzt eifrig ans Werk geht. Sie wartet darauf, daß am Ende - dem Ende der nach Menschenmaß gemessenen Zeit und dem Ende der nach menschlichem Begreifen vorgestellten Geschichte - die gesamte Schöpfung in einen völlig neuen Seinsbereich verwandelt wird, in dem Gottes Wille geschieht.

2. Zeugnis ist "missionarische Verkündigung"

- Anspruch und Inhalt des Evangeliums, das wir verkündigen, lassen sich in vier Bekanntnissen christlichen Glaubens zusammenfassen, die in der Schrift als Autorität und in der christlichen Erlebung übereinstimmend begründet sind.
1. Erstens: die ganze Schöpfung, das Leben in seiner Gesamtheit, jeder Zug dessen, was wir unter irdischem Dasein verstehen, wird an Ende unter die unmittelbare Heerrschaft Gottes gebracht werden "nach seinem Ratschluß, den er sich vorgesetzt hatte in Christus, damit er ausgeführt würde, wenn die Zeit erfüllt wäre: daß alle Dinge zusammengefaßt würden in Christus, beides, was im Himmel und auf Erden ist" (Eph. 1,9-10).
 2. Zweitens: Die Botschaft von der Gottesherrschaft richtet sich besonders an das Gewissen des Einzelnen und der Menschheit als Ganzes. Wenn Gottes Plan für seine Schöpfung nicht so schnell zum Ziel kommt, so liegt das daran, daß der Mensch wie kein anderes Geschöpf sich gegen Gottes Willen auflehnt. Die Sünde des Menschen ist das größte Hemmnis. Dadurch, daß Menschen die Zusage der ihnen in Jesus Christus angebotenen Vergebung Gottes in Reue und Glauben annehmen, werden sie von der Auflehnung zum Gehorsam "bekehrt".
 3. Drittens: Dies Erlösungswerk, das im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi

4. in der Menschheitsgeschichte sichtbar geworden ist, geschieht jetzt und überall in unserer Welt! Schließlich: Um seinen Zweck zu erreichen, bedient sich Gott solcher Menschen, die auf das gebieterische "Folge mir nach" des Meisters hören, der sie zugleich gewis macht: "Fürchtet euch nicht, denn ich will euch zu Menschenfischern machen!" Wenn Menschen der Erlösungsplan Gottes in ihrem eigenen Leben aufsteht, dann entdecken sie ihren eigentlichen Beruf, sie nehmen ihre Berufung als "Zeuten" wahr und wirken zusammen mit Gott und mit anderen Menschen in der Gemeinschaft der Kirche, um Gottes Schöpfungswerk zu erfüllen.

So ist unser Zeugnis als Evangelisten - zu gleicher Zeit und für alle Zeit ein kosmisches Geschehen, ein Handeln Gottes, eine geschichtliche Wirklichkeit und eine "Volksbewegung" - missionarisch nach Ursprung und Zielrichtung und kirchlich in Zweck und Planung; ein Ausziehen und Einsammeln. "Missionarische Verkündigung", so schreibt Hans Joost Margull, "ist Teilhabe der Kirchen am messianischen Werk Jesu Christi und darin eschatologischer Dienst an allen Menschen, die das Evangelium in seinem Ruf zur Umkehr noch nicht gehört haben. In der missionarischen Verkündigung leben die Christen ihre Hoffnung, daß Jesus Christus auf seine Zukunft hin Menschen in der ganzen Welt zu seiner Gemeinde sammelt. Oder kürzer: Missionarische Verkündigung ist Hoffnung in Aktion."

Wenn Menschen in Christi Verheißung der Gottesherrschaft ihre Hoffnung finden, dann erkennen sie sich zugleich selbst als Glieder einer Gemeinschaft, die dazu berufen ist, die frohe Botschaft auszurufen. Gott hat die Hausgenossenschaft des Glaubens gegründet, damit sie, soweit das Menschen möglich ist, mit Gott zusammen für die Ausbreitung seiner Herrschaft wirkt. Darum ist unser Zeugnis wesentlich das einer Gemeinschaft, Zeugnis der ganzen Kirche, und kommt im gesamten Leben der ganzen Gemeinde zum Ausdruck. Ja, wo immer eine Gemeinde von Gläubigen lebt, ist sie der Leib Christi und hat das fortbestehende Amt Christi aus: Fürbitte, Dienst und Liebe, von Fall zu Fall im wirklichen Leben in ihrer eigenen Zeit. Die Kirche ist Gottes Mission, wie Hoekendijk mit Recht betont, sie hat es nicht nur übernommen, seine Mission auf Erden auszuführen. "Eine Kirche, die weiß, daß sie mit in das Apostelamt hineingehört und daß sie darum zur Verkündigung der Gottesherrschaft an die Welt da ist, 'treibt' nicht Mission", bemerkt Hoekendijk treffend. "Eine solche Kirche wird vielmehr selbst zur Mission, in der der lebendige Gott nach der Welt greift. Darum ist Kirche ohne Mission eine Unmöglichkeit. Sobald eine Kirche nicht mehr in ihrem ganzen Dasein Mission ist, sinkt sie zu einem Tempel oder zu einer Art Gesellschaft zur Pflege des religiösen Ich ab."

3 Zeugnis geschieht durch die Ortsgemeinde

Als wanderndes Gottesvolk vergegenwärtigt jede Ortsgemeinde die Gemeinde der neuen Weltzeit in der Welt und dem Leben, in die sie hineingestellt ist. Infolgedessen muß ihr Zeugnis dort den ganz verschiedenen besonderen Erfordernissen entsprechend auch wechselnde Gestalt und Struktur annehmen; weil ihr Leben als Gemeinde sich notwendig in dieser bestimmten Lage abzuspielen hat. Denn nur in dem Maß, wie die rettende Kraft Gottes in Gottesdienst, Lebensgemeinschaft und Dienst

der Ortsgemeinden sichtbar wird, dienen sie Gott als Werkzeug seines erlösenden Wirkens in der Welt. "Man muß es doch einmal besonders hervorheben", meint Bischof Whittaker, "wie wunderbar Gott Anbetung 'im Geist und in der Wahrheit' zur Errettung von Menschen benützen kann, die ihn suchen, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist ... In Dörfern, in denen die Christen ihre Gottesdienste oft unter freiem Himmel halten müssen, kommt es vor, daß Nichtchristen, die sich still in der Nähe aufgehalten haben, nachher bekennen, daß sie hier etwas vom Licht der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes gesehen haben." Knapplich heißt es in einer vor kurzem erschienenen Nummer der Mitteilungen der Studienabteilung: "Die Welt mag, wenigstens in den Ländern des säkularisierten Christentums, dem keine besondere missionarische Bedeutung beimessen, daß ein frommer Rest am Sonntagmorgen zur Kirche geht. Und doch kann in andersgläubiger oder christusfeindlicher Umwelt dieser einfache Gang zum Gotteshaus ein Zeugnis sein, das in ein Martyrium von Spott oder Argwohn führt, das ebenso schwer zu ertragen ist wie körperliches Leiden. Vielfach kann eine Taufe oder Trauung, die öffentlich geschieht, in ähnlicher Weise ein Licht sein, das vor den Menschen leuchtet."

Man bedenke nun aber, wieviel Kraft wir verbrauchen bei dieser und jener "Aktion", die die überkommene Ordnung unseres Gemeindelebens festigen soll. Wir suchen, das Gefüge unserer örtlichen Institution zusammenzuhalten, und meistens sind die Christengemeinden sich selbst genug und drehen sich nur noch um sich selbst. Sich der Welt anzupassen mag Erfolg bringen, wie die Welt den Erfolg mißt, nämlich in großen Zahlen, materiellem Besitz und Achtung innerhalb der Gesellschaft. Dem Herrn der Kirche ähnlich werden hieße, denselben Weg gehen wie er - den Weg der Erniedrigung, des Leidens und der augenscheinlichen Niederlage. "Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt's allein; wenn es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht" (Joh. 12,24). Walter Freytag hat recit: "Je mehr die Kirche - und das heißt wir, Glieder an seinem Leibe - ihrem Herrn gleichgestaltet wird, desto tiefer geht sie in die Gemeinschaft seines Leidens ein ... In der Welt und doch nicht von der Welt sein, bedeutet Leiden ... Solange die Kirche nicht seinen Leidensweg geht, ist ihr Zeugnis nicht wahr und wirklich und hat nicht das Siegel des Herrn, der sie aussendet." Wir werden heute zur Buße gerufen, weil wir es versäumt haben, in unserem Leben untereinander und in unserer täglichen Arbeit Jesus Christus andern so vor Augen zu führen, wie er wirklich ist. Und wir werden weiterhin so untreu sein, wenn wir nicht ständig umgewandelt und erneuert werden zu echten "Briefen Christi, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes" (2. Kor. 3,3).

Zudem kann die Kirche das Bollwerk der sie umgebenden Welt nur durchstoßen und ihren Auftrag nur erfüllen, wenn ihr Leben an Ort und Stelle die Zeichen einer echten und kraftvollen Gemeinschaft trägt. Die Gemeinde, durch die Gott sein Evangelium ausbreiten läßt, ist eine Gemeinschaft, die die Liebe Christi dazu dringt, dies Erleben miteinander zu teilen und die Außenstehenden durch die Kraft des Heiligen Geistes in diese Gemeinschaft (*koinonia*) hineinzuziehen. In den Ländern der jungen Kirchen werden wir ständig daran erinnert, daß der Außenstehende nur dann aufmerkt und Fragen über den christlichen Glauben stellt, wenn die Wirkung der christlichen Gemeinschaft auf das Leben der Gruppen innerhalb der nach überkommener Ordnung lebenden Gesellschaft spürbar wird.

4 Zeugnis geschieht in der Welt

Unser christliches Zeugenamt wird in der Welt wahrgenommen, darum sind die gegenwärtigen Anliegen des Lebens in der Welt auch die unseren. Zugleich aber müssen wir uns darüber klar sein, daß wir in Wahrheit mit unsern Mitmenschen und doch *a n d e r s* als sie leben. Gerade an diesem Punkt gilt es, die Rolle der christlichen Laien im missionarischen Zeugnis der Kirche zu erkennen und anzuerkennen. Das Amt der Kirche hat noch so viel von Spezialistentum an sich, daß es die einfachen Leute auf dem Bauernhof, in der Fabrik und auf dem Marktplatz fernhält. Man kann das Evangelium auch ausplaudern! Die unbeschwerte Freiheit, mit der das Evangelium in der Sprache der alltäglichen Sorgen, des gewöhnlichen Umgangs unter Menschen ausgerichtet werden kann, ohne daß man mit Gottes Wegen mit den Menschen unnatürlich heilig tut, ist durchaus keine Neuentdeckung. Ebenso haben einfache Christenmenschen der ersten Jahrhunderte der Geschichte des Christentums die Frohe Botschaft von der Gotte Herrschaft ausgebreitet. Diese Freiheit ist in dem Geheimnis der Inkarnation begründet: Das Wort ward Fleisch, der Sohn Gottes ward seinen Brüdern gleich. Das ist auch der Hauptgrund, weswegen wir in Wahrheit bodenständige Kirchen und Zeugen brauchen, die ebenso denken, sprechen und sich verhalten wie die Menschen, an die sie sich wenden. Denn nur dann wird dem einfachen Menschen die Botschaft des Evangeliums verständlich und bedeutsam.

Das bedeutet: Zusammen mit seinem Herrn muß der *'laos'*, das Gottesvolk, zu dem heutigen Menschen hingehen, in seine Arbeitswelt, sein Familienleben, seine Freiheit, und muß seine Verflochtenheit mit der Welt ernstnehmen. Dort in seiner Werktagswelt sollten wir lernen, miteinander zusammenzukommen und miteinander zu sprechen als Menschen, als Zeitgenossen, unter dem Druck des Säkularismus, unter der für viele bergelohenen und unabsehbaren Not der Armut, unter den Entscheidungsfragen, die jeden Tag neu fällig werden, unter dem Zwischenschrei der Frage nach dem Sinn unseres Daseins. Aus der reichen Erfahrung der Jahre, in denen er mit einfachen Dorfbewohnern in Indien gelebt hatte, sagte Murray Rogers einmal: "Es ist sehr wohl möglich, daß das Wort 'Gott' oder theologische Gedanken oder der Name Jesus Christus gar nicht erwähnt werden. Aber worum es uns miteinander auch gehen mag, der lebendige Gott und die Welt der göttlichen Gnade sind da. Die Überzeugungskraft des christlichen Glaubens liegt nicht in meinen Händen, sondern in den Händen Gottes des Heiligen Geistes, der in unserer Begegnung zwischen uns steht."

Wir sehen uns einer anderen Welt gegenüber als unsere Väter. Im *'laos'* Gottes spricht sie uns das Urteil. Eine dramatische Wandlung hat unsere Welt ergriffen seit dem Anbruch dieses Jahrhunderts, das den raschen Aufstieg des asiatischen und afrikanischen Nationalismus, die wachsende Spannung der ideologischen Auseinandersetzung zwischen Ost und West und ein Zunehmen des Wissens gesehen hat, das heute in den Weltraum hinausreicht. Diese vielfache Umwälzung liegt der ungeheuren Herausforderung zugrunde, vor der die Kirche heute steht. Hinter der Anziehungskraft, die der Kommunismus heute auf viele Menschen in Asien und Afrika ausübt, und hinter dem erbitterten Widerstand gegen alle

was nach Kolonialismus aussieht, steht noch immer die Furcht, daß die weißen Rassen ihren Überlegenheitsanspruch nie wirklich preisgeben werden, gleichviel ob er aus der Biologie, aus der Zivilisation oder aus dem rascheren Fortschreiten in geschichtlicher Zeit hergeleitet wird. In einer solchen Welt kann sich das christliche Zeugnis nicht mit verschwommenen allgemeinen Aussagen zufrieden geben, vielmehr muß es sich auf die wirklichen Gegebenheiten der derzeitigen Lage einstellen, um in den menschlichen Beziehungen Frieden, Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit, wie Gott sie auf Erden will, umfassender zum Ausdruck zu bringen. Christen sind dazu aber nur imstande, wenn sie bereit sind, in ihrem Verhältnis zueinander alle Schranken zu durchbrechen und die Bindung an ihren gemeinsamen Herrn über alle andern Bindungen zu stellen.

5 Zeugnis geschieht in einer andersgläubigen Welt

Worte wie "begegnen", "gegenübertreten" und "angehen" (encounter, confrontation, approach) beschreiben das verstehende Bemühen nur unvollkommen, das das heutige christliche Zeugnis inmitten der besonders in asiatischen Ländern neu auflebenden andern Religionen immer mehr kennzeichnet. Gemeint ist, daß Christen die überkommenen Trennungslinien zwischen den Glaubensweisen und -übungen von Herzen gern überschreiten möchten. Eben diese Linien spalten die Bruderschaft derer, die Gottes Willen mit der Menschenwelt aufrichtig zu verstehen und zu erfüllen suchen. Die Erscheinung des Wiedererwachens anderer Religionen läßt sich soziologisch und psychologisch erklären. Wenn aber der religiöse Glaube auch als Antwort zu verstehen ist, dann kann ein Christ schwerlich bestreiten, daß sich in diesen tiefen inneren Bewegungen des Menschengesistes eine Antwort auf das Schöpferwirken des Heiligen Geistes regt. Im günstigsten Fall können wir demgegenüber nur unser Unvermögen bekennen, Gottes Wege mit uns Menschen zu begreifen; im ungünstigsten Fall müssen wir uns selbst die Schuld an unserer Blindheit geben, daß wir es nicht glauben wollen, daß Gott gleichermaßen auch an der Erlösung anderer Menschen als uns gelegen ist, die vielleicht nicht ganz dasselbe Verständnis von Gottes Wesen und seinem Plan für die von ihm erschaffene Welt haben wie wir.

Unsere Unkenntnis der um uns lebenden Religionen schützt uns gegen ihren Einfluß nicht ab; unsere Gleichgültigkeit ihnen gegenüber schaltet ihren Anspruch auf uns nicht aus. Der lebendige Glaube nichtchristlicher Religionen erbiidet sich heute kühn, nicht nur den besonderen Strukturen unserer völkischen Kultur, sondern auch dem gesamten Flechtwerk der Weltkultur Form und Inhalt zu geben. Diese Religionen beanspruchen jetzt Weltgeltung und Sendungsauftrag. Uns als asiatischen und afrikanischen Christen ist es aufgegeben, daß wir unsern Mitchristen in andern Ländern die neuen Behauptungen und Ansprüche dieses vordringenden religiösen Erwachens verständlich zu machen suchen, so daß wir miteinander das Wesen der christlichen Sendung klarer erkennen und dem christlichen Zeugnis einen sinnvoller Inhalt geben.

Wir tragen auch dafür Verantwortung, daß wir unsern nichtchristlichen Verwandten begreiflich machen, auf welchem Boden wir als Christen stehen, und zwar besonders in der Auseinandersetzung mit der neuen religiösen Begriffswelt, die jetzt im Leben und Denken nichtchristlicher Religionen mehr und mehr zur Geltung kommt. Denn viele von ihnen hegen wohl falsche Vorstellungen von den Beweggründen und den Methoden unserer missionarischen Verkündigung, aber abgesehen davon - das ist noch immer so - haben sie mit einem schmerzlichen Mißverständnis von Wesen und Inhalt des christlichen Evangeliums zu schaffen. "Die ganze Auseinandersetzung über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen", darauf weist D.T. Niles hin, "ist dadurch fehlgeleitet worden, daß wir nicht so sehr davon gesprochen haben, was geschieht, wenn das christliche Evangelium Anhängern anderer Religionen verkündigt wird, als vielmehr davon, was geschieht, wenn wir als Christen uns mit anderen Religionen beschäftigen." Ja, um Niles noch einmal zu zitieren, "der christliche Zeuge begreift nicht, was in seinem Wirken eigentlich geschieht, wenn er nicht sieht, daß Gott schon vor ihm im Leben des Menschen steht, den er für das Evangelium gewinnen will, daß Gott ihm in allen Lebensbereichen schon voraus ist, in denen er, der Mensch, das Evangelium zum Tragen bringen will."

6 Glaubensgespräch mit Andersgläubigen

Die Verkündigung des Evangelium darf nicht mit dem Bestreben verwechselt werden, eine Anzahl dringender, für nützlich erachteter Mitteilungen weiterzugeben oder eine Gruppe von überzeugend begründeten Schlußfolgerungen von einem Menschen auf den andern zu übertragen. Das käme einer "Mitteilung über" eine Sache oder ein Ereignis gleich. Im christlichen Zeugnis ist ja wohl auch die "Mitteilung über" das enthalten, was Gott in Christus für uns Menschen getan hat und noch tut, aber nur als Mittel zum Zweck. Unser höchstes Ziel ist immer dies, daß auf dem Weg einer solchen "Mitteilung über" (communication about) schließlich die "Verbindung zwischen" (communication between) Gott und dem Menschen und unter den Menschen selbst in den tieferen Schichten ihres geistigen Seins wiederhergestellt wird. In seinem beachtenswerten Aufsatz über diese Frage stellt Kraemer fest, während in Jesus Christus die Verbindung zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt worden sei und wiederhergestellt werde, bleibe der Mensch doch noch ohne Verbindung mit Gott und seinen Mitmenschen.

Einerseits dürfen wir nun dieses Zusammenbrechen der Verbindung in unserer heutigen Welt, das der Zerfall der menschlichen Gemeinschaft und die Verweltlichung der Gesellschaft ausgelöst haben, nicht leicht nehmen. Andererseits dürfen wir aber auch nicht vergessen, daß gläubige Anhänger neuerwachender Religionen und Menschen, die sich zu gar keinem Glauben bekennen, gleichermaßen in einer gemeinsamen Sprachwelt leben, die aus der unwillkürlichen Antwort auf die Gesamtheit des Lebens entsteht. Wir alle sind in ein und dieselbe Gesellschaftskrise hineingezogen und durch gemeinsame Interessen miteinander verbunden. Die Menschennatur bildet unseren gemeinsamen Nenner, und im Grenzland der neuerwachenden Religionen wird der Austausch mit andern Religionen

nicht mehr durch dogmatische Schranken verwehrt. Das Aufbrechen neuen Lebens in den wiedererstarkenden nichtchristlichen Religionen ist gerade auf den wachsenden "Grenzverkehr" zwischen ihnen zurückzuführen. So finden sich viele christliche Wahrheiten, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelöst, als unausgesprochene Voraussetzungen in dem Begriffsschema nichtchristlicher Religiosität. Nichtchristliche dogmatische Sätze und religiöse Begriffe empfangen einen neuen Bedeutungsgehalt, der uns noch fremd ist. Das verlangt von uns, daß wir nicht nur die literarischen Grundlagen der historischen Religionen in ihrer klassischen Ausprägung studieren, sondern daß wir zugleich und vor allem versuchen, ihr Auftreten heute als Ausdruck eines kraftvollen Glaubens in lebendigen Menschen zu verstehen.

Ob die Verkündigung des Evangeliums auf den gläubigen Anhänger einer andern Religion wirkt, hängt davon ab, wie weit es uns gelingt, uns dabei der ihm vertrauten religiösen Sprache und der kulturellen Lebensordnung zu bedienen, in denen er sich als Einzelner und als Glied einer Gemeinschaft bewegt. In unserem Auftrag der missionarischen Verkündigung stehen wir noch immer vor der Aufgabe, die beherrschenden philosophischen und religiösen Begriffe der nichtchristlichen Glaubensformen als Auslegungsmittel des Evangeliums in seinen Dienst zu stellen. Das ist zweifellos ein schwieriges Verfahren, müssen hier doch die Begriffe ihres ursprünglichen Bedeutungscharakters entledigt und mit der neuen Bedeutung erfüllt werden, die dem Evangelium eigen ist. Wenn wir aber mit Gottes Erlösungswirken in Jesus Christus in jeder Lage menschlichen Lebens zu rechnen haben, dann ist klar: Nicht so sehr durch völliges Zerstören, als vielmehr durch grundlegendes Erneu-ern dessen, was uns als wertvoll erscheint, erweist Gott seine Kraft. Darum ist das Evangelium, das wir verkündigen, die Frohe Botschaft von der Auferstehung, die Hoffnung auf die neue Schöpfung.

7 Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen

Eine in Christus erneuerte Welt, die neue Schöpfung, das ist Inbegriff und Kern der Botschaft des christlichen Zeugen, und die Gemeinschaft der christlichen Kirche ist dazu besonders berufen, Unterpfand dieser Neuen Schöpfung zu sein. Eben hier stoßen wir auf die entscheidende Frage, die die wiedererwachenden nichtchristlichen Religionen aufwerfen: Zielt die Verkündigung des Evangeliums auf die völlige Vernichtung aller übrigen Religionen ab? Oder werden Religionen und Völker als solche in ihrer Eigenart weiterbestehen in der Fülle der Zeiten, wenn "Gott alle Dinge zusammenfaßt in Christus, beides, was im Himmel und auf Erden ist" (Eph. 1,10)? In der Zusammenfassung aller Dinge dieser und der zukünftigen Welt, im Auferstehungsleben, werden wir das Neue vom Alten nicht mehr unterscheiden können. Wir haben nicht zu bestimmen, was erhalten wird und wie das geschieht, denn wir wissen nicht, wie Gott seinen Plan mit der Menschheit und der Welt zur Vollendung führen wird. Soweit wie wir aber mit Gottes Willen, wie er in Christus geoffenbart ist, eins werden, dürfen wir gewiß sein, daß wir im Sinn dieses Plans und nicht gegen ihn arbeiten.

2022 11 16 16:06 321

a)

Der christliche Glaube unterscheidet zwischen der Erfüllung von Gottes Versprechen der kommenden Gottesherrschaft, wie sie das Evangelium verkündet, und der vom religiösen Glauben, wo er sich auch fingen mag, erhofften Erfüllung, daß alles aufrichtige Streben des Menschen nach Gott von ihm gnädig angesehen wird. Erfüllung im zweiten Sinn wäre b) die fortschreitende Abwicklung eines mehr oder minder stetigen Schöpfungsvorganges in der Geschichte, der sich in die Vergangenheit zurückverfolgen läßt, in der Gegenwart zu erkennen ist und in der Zukunft zur Vollendung kommen wird. Erfüllung im ersten Sinn würde dagegen a) bedeuten, daß das Ende tatsächlich schon Gegenwart ist, weil das kommende Ende so völlig gewiß ist. Innerhalb der Heilsgeschichte, für das sehende Auge des Glaubens, ist es die ewige Zukunft, die sich jeweils in der Gegenwart erfüllt, nicht die Vergangenheit, wie sie in der Zukunft zur Vollendung kommen wird. In eben diesem Sinn hat unser Herr gesagt: "Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen."

Darin liegt das Anstößige des törichten Zeugnisses der Christen, das das Geschichtliche und Besondere als die Offenbarung des Ewigen und Allgemeinen verkündigt. Diese Aussage können wir wohl nicht durch Vernunftsbeweise erhärten. Vielmehr können wir sie nur im gläubigen Vertrauen auf neuen Glauben weiterreichen, denn "niemand kann Jesus den Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist" (1.Kor. 12,3). Dabei handelt es sich nicht darum, andere propagandistisch zu beeinflussen oder durch allen Widerstand brechende Druckmittel politischer Macht, gesellschaftlicher Geltung oder wirtschaftlicher Lockungen ihr Denken zu beherrschen. Vielmehr geht es um den Gehorsam gegenüber der Herrschaft Jesu Christi. Es gilt, von Gottes Treue Zeugnis abzulegen, die uns in Christus begegnet ist und die von uns nun auch umgekehrt Treue zu Gott fordert. Diese Forderung ist ein Ruf, der erleuchtet und zum Handeln weckt. Sie schließt eine Sendung in sich, neben der es keine andere Sendung geben kann. "Ihr seid meine Zeugen"! "Gehet hin in alle Welt!" "Und es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen" (Matth. 24,14).

Beiträge

Robert H. S. Boyd
Theologie im Kontext
indischen Denkens

A b s c h r i f t
aus

Indische Beiträge zur Theologie
der Gegenwart

Herausgegeben von Robert H. S. Boyd
Evangelisches Verlagswerk
Stuttgart

1966

Seite 77 - 103

Robert H.S. Boyd

THEOLOGIE IM KONTEXT INDISCHER DENKEN

Die theologische Formulierung des christlichen Glaubens neigt in der Regel dazu, sich entweder in positiver oder in negativer Weise auf ein bestimmtes philosophisches System zu beziehen. Im Neuen Testament finden wir diese Neigung in positiver Weise in der Logos-Christologie des Johannesevangeliums, in negativer in der Zurückweisung bestimmter gnostischer Lehren im zweiten Petrusbrief und im Judasbrief. Der Märtyrer Justin war nicht der letzte christliche Theologe, der von Plato zu lernen suchte; Clemens und Origenes haben es, später ebenfalls getan. Der Thomismus wird immer mit Aristoteles verbunden bleiben, und selbst die 'evangelikale' protestantische Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts mit ihrer Betonung der Linie 'Paulus-Augustin-Luther-Calvin' steht der Struktur der aristotelischen Philosophie und des Thomismus näher, als ihre Vertreter es wahrhaben mochten. Die Aufklärung entspricht dem Deismus, die Romantik spiegelt sich in Schleiermacher, und der Idealismus des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts und des beginnenden zwanzigsten erscheint im Liberalismus dieser Periode wieder. Barth selbst vertritt viel den Existentialismus Kierkegaards, Hegels und Heideggers, und Tillich vertritt eine Art Monismus, der sowohl zum personalistischen Existentialismus als auch zu der idealistischen Form der (nicht-dualistischen) Advaita-Philosophie Radhakrishnans Verbindung aufweist. Die Diskussion ist keineswegs abgeschlossen. So findet zum Beispiel der logische Positivismus theologischen Ausdruck in dem Buch Paul van Buren¹. Wenn die Kirche ihre missionarische und apologetische Aufgabe ernst nimmt, können ihre Theologen gar nicht anders als sich auf verschiedene philosophische Schulen zu beziehen. Die konservativen Theologen ziehen sich auf die griechischen philosophischen Kategorien, wie sie vor langer Zeit in die Theologie übernommen wurden, zurück, und zwar besonders auf die in Chalcedon und von Aristoteles verwandten, während die mehr radikalen Theologen von heute die Notwendigkeit sehen, sich auf die philosophischen Kategorien unserer Zeit zu beziehen.

Indien ist keine Ausnahme. Wir denken zunächst an den Hinduismus, sowohl in seinen religiösen als auch in seinen philosophischen Aspekten², dann aber auch an indische christliche Theologie, die heute, nachdem sie lange als Möglichkeit der Zukunft erhofft worden war, in der Gestalt eines beträchtlichen corpus von anregendem Schrifttum vor uns liegt.

Indien hat zudem der philosophisch-theologischen Korrelation eine dritte Dimension geschenkt. Die Formulierung der Gedanken einer theologischen Schule in geistlicher Lyrik oder in Prosa, ein im Westen seit Luther und Wesley kaum anzutreffendes Phänomen (mit möglicher Ausnahme der Lobhymnen der liberalen Liederdichtung!), ist in Indien also durchaus ernstzunehmende Möglichkeit. Brahmas-bandav Upadhyaya bietet Vollendetes in seinen Sanskrit-Hymnen auf die Trinität und die Fleischwerdung. Die Gedichte eines Krishna Pillai oder eines Narayan Vaman Tilak sind das geistlich-poetische Gegenstück der Theologie Apollinarius, und zumindest einige der theologischen Gedanken, die P. Chenchiah in scharf polemischen Aufsätzen verfocht, sind in viel ruhigerer, aber ebenso klarer und bestimmter Weise in der bündigen geistlichen Prosa von Professor Manjibhai Fakirbhai gefaßt worden³. Der Westen hat in der jüngeren Vergangenheit eine ganze Dimension christlicher Erfahrung dadurch verloren, daß es niemanden gelang, Theologie in die Sprache geistlicher und volkstümlicher Lyrik zu kleiden.

Man darf also erwarten, daß indische christliche Theologie als eine Serie sich klar voneinander unterscheidender theologischer 'Schulen' in Erscheinung tritt. Jede Schule steht in besonderer Beziehung zu einem bestimmten Aspekt indischer Philosophie, hat ihre charakteristischen Theologen wie auch eine Gruppe von bhaktas, die ihre theologischen Gedanken und Ideale in geistlicher Lyrik oder Prosa 'verwirklichen' und aussprechen, so daß sie von den einfachen Gläubigen gelesen, verstanden und 'angesungen' werden können. In dieser Weise hat jede indische philosophische Schule ihre Philosophen, Dichter und einfachen Anhänger innerhalb ihrer Gemeinschaft oder satsangh.

Das Wachstum indischer christlicher Theologie

Die Geschichte der allmählichen Entfaltung einer spezifisch indischen Theologie ist jetzt im Westen allgemein ziemlich gut bekannt⁴. Man kann heute ebenso von einer indischen Theologie sprechen wie von einer angelsächsischen oder einer skandinavischen. Die lange Tradition der Syrischen Kirchen zeigt sich mehr in deren Liturgie⁵ oder ihrer gesellschaftlichen Struktur⁶ als in theologischem Schrifttum⁷ - wenigstens bis vor kurzem. Das Werk des Jesuiten und Pioniermissionars Robert de Nobili (1577-1658) in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts ist gut bekannt⁸. Nach seiner Zeit, für etwa zwei Jahrhunderte, erschienen in Indien fast nur von westlichen Missionaren geschriebene theologische Veröffentlichungen, die die zeitgenössische westliche Theologie widerspiegeln. Der erste wirkliche Durchbruch auf eine echt indische Formulierung der Bedeutung Jesu Christi hin kam nicht etwa von indischen Christen, sondern von den indischen Pionier-Reformern der Brahma Samaj, Raja Ram Mohan Roy (1772-1833) und Keshub Chandra Sen (1838-1884)⁹. Keshub Chandra Sen ist

eine sehr wichtige Gestalt. Von der offiziellen Kirche seiner Zeit verworfen, wurde er von vielen Hindus als Christ angesehen und war jedenfalls einer der ersten Indier, der eine klar umrissene Christologie und Soteriologie formulierte¹⁰.

Es ist bezeichnend für die Periode, daß einer ihrer klarsten indischen und christlichen Vertreter, Nehemiah Goreh (Milkensha Saestri, 1822-1895), eine fast gänzlich antithetische Haltung gegenüber dem Hinduismus, den er verlassen hatte, einnahm, und daß er ein gut Teil seines literarischen Schaffens polemischen Appellen an die Brahma Samaj widmete¹¹. Es ging ihm hauptsächlich darum, den Hinduismus als ganzen ad absurdum zu führen, nicht etwa darum, ihn neu zu interpretieren oder zu erklären. Noch bevor Gorehs Tod im Jahre 1895 gab es jedoch Anzeichen dafür, daß die Haltung Gorehs nicht mehr ansprach. Es wurde der Versuch gemacht, indische christliche Theologie in enger Beziehung zu der einen oder anderen indischen philosophischen Schule zu formulieren. Dem Christentum neu gewonnene Dichter waren die ersten auf diesem Gebiet, besonders in Südindien, wo Männer wie Vedanayaga Sastriar¹² und K. A. Krishna Pillai (1827-1900)¹³ ihren Glauben mit starker Kraft und großer Schönheit Ausdruck verliehen, und das - theologisch gesprochen - auf vollkommen orthodoxe Weise und doch gekleidet in die Sprache und das Gefühl indischer bhakti-Lyrik. Philosophisch gesehen standen diese Dichter der personalistischen Viśeṣadvaita-Philosophie (modifizierter Nicht-Dualismus) des Ramanuja nahe. Diese Tradition fand später ihre theologische Ausformung in den Schriften A.J. Appanans.

Nicht in Südindien, sondern in Bengalen begegnen wir jedoch dem ersten durchgreifenden Versuch, in den Denkformen einer bestimmten indischen philosophischen Schule dem christlichen Glauben Ausdruck zu verleihen.

Brahmabandhav und die Philosophie Shankaras

De Nobili beschäftigte sich besonders mit dem Vedānta. Wenige nach ihm wagten es, eine positive Beziehung zwischen dem christlichen Glauben und Shankaras advaita-Philosophie anzunehmen. Anders Brahmabandhav Upadhyaya (1861-1907) in Bengalen. Er war in der Tat eine große Persönlichkeit. Es ist bedauerlicherweise schwierig, etwas mehr als eine sehr ungenaue Vorstellung von seinem Schaffen zu erhalten¹⁴. Falls seine verstreuten Aufsätze gesammelt und neu herausgegeben werden könnten, würde dies eine bedeutende theologische Veröffentlichung sein. Sowohl die britische Regierung wie auch die Führer seiner eigenen römisch-katholischen Kirche standen ihm mit Argwohn, wenn nicht gar Feindschaft gegenüber. Es steht zu befechten, daß viele seiner Schriften, sowohl in Englisch als auch in Bengali, für immer verloren sind.

Trotz der Behauptung, die vielleicht auf einer Annahme¹⁵ beruht, daß Brahmanabandhav versucht habe, christliche Theologie mit Hilfe der Philosophie Ramanujas zu interpretieren, versuchte er tatsächlich etwas viel schwierigeres: Eine theologische Formalisierung mit Bezug auf Shankara. Er war davon überzeugt, daß die advaita-Philosophie der höchste Gipfel der indischen Philosophie ist, höher auch als Ramanujas personalistisches System. So wurde für ihn Brahman der bestgeeignete Begriff für die Übertragung des Wortes 'Gott', wie sich das auch aus der Übersetzung des von ihm gewählten Namen "Theophilus" mit "Brahmabandhav" (Freund des Brahman) ergibt. Brahman kann als sat, cit und ananda (Sein, Einsicht, Seligkeit) beschrieben werden. Brahmanabandhav folgte Komhub Chandra von 10 und interpretiert diesen Begriff in Rahmen der Trinitätslehre. Der Vater ist sat, reines Sein, der Sohn ist cit, der Logos, und ananda ist die Seligkeit in Gott. Brahmanabandhav ist der Meinung, daß er mit dieser seine eigenen eigenen Gottesbegriff als einen in der personalistischen Philosophie begründeten erhält. Größte Seligkeit kann nur erreicht werden durch die Kontemplation, in der der Mensch mit Gott, mit Brahman eins wird, mit Brahman, der als sat, cit und ananda zu beschreiben ist. Obwohl er Gott als reines Sein interpretiert, nimmt dies ihm nicht, eine Trinitätslehre und eine Christologie im Rahmen des Begriffes cit (Logos, Weisheit) zu entwickeln. Der Name Sophia, den er seiner englischen Zeitschrift gab, ist bereits seiner Verklärung Christi unter dem Logos-Aspekt der Weisheit.

Brahmanabandhavs Verwendung der Philosophie Shankaras als philosophisches Instrument in der Formulierung einer indischen Theologie blieb ein unvollendetes Unternehmen. Die von ihm vorgeschlagene Hauptlinie verdienen jedoch alles Interesse. Erst in der jüngsten Vergangenheit kam es zu einem neuen Versuch in dieser Richtung, und zwar durch den kanadischen Mönch, Rev. Jules Monchanin (Swami Parama Arubi Bhadrar, 1893-1957)¹⁷. Es gibt noch weitere christliche Denker, die auf diesem theologischen Gebiet zu Werk sind, einem Gebiet, das besonders diejenigen sehr anregt, die der Meinung sind (und das sind nicht wenige), daß das letzte Wort dann noch nicht gesprochen ist, wenn der Satz "Gott ist Person" erreicht ist.

Ein Wort für den Leser

Wir sind damit zu einem Punkt gekommen, an dem eine direkte Verbindung zur gegenwärtigen westlichen theologischen Diskussion, wie sie sich zum Beispiel in der "Monach to God"-Debatte findet, mit Nutzen zu greifen ist¹⁸. Bischof Robinsons Interpretation (Lillian und Sullivan)¹⁹ spricht von einem Gott, der "Tiefe und Grund alles Seins" ist und mit dem "einswerden" Rettung bedeutet. Diese Begrifflichkeit steht der von Shankaras advaita sehr

nahe. Wenn Robinson dann jedoch weiter behauptet, daß Gott im wesentlichen "Person" ist ²⁰, wird man über Robinsons eigentliche Intention im unklaren gelassen. In diesem westlichen Radikalismus scheint es eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott als dem "Grund alles Seins" und Christus, der als "der Mann für andere" dargestellt wird, zu geben ²¹, eben jenes Christus, der um Tillichs Worte zu verwenden, "vollkommen transparent für Gott wurde" ²². Dieser letzte Ausdruck bringt uns vielleicht der Christologie Keshub Chandra Sen näher (den Robinson nicht zitiert) als der von P.T. Forsyth (den er zitiert) ²³. Sen interpretierte die zumindest dreißig Jahre vor P.T. Forsyth formulierte Kenosis-Hypothese dahingehend, daß Jesus sich auf Grund seines wunderbaren Gehorsams und seiner Liebe seines Selbsts entleerte und daß so das Göttliche, der Logos, in ihm den Platz einnahm, den sonst bei anderen Menschen das Selbst hat. Er schreibt: "Sobald die Seele sich des Selbsts entleert, füllt Göttlichkeit den leeren Raum" ²⁴. Diese Interpretation steht der "Transparenz"-Theorie sehr nahe (und vielleicht auch dem Apollinarismus!).

Wie ist in diesem Fall das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu denken? Einerseits weisen Tillich, Bonhoeffer und Robinson auf "den Mann für andere" hin als auf den, der für Gott "transparent" ist. Andererseits ist Gott der unsichtbare Grund unseres Seins, nicht "über uns", sondern wahrgenommen in der Tiefe in uns. Welche Verbindung besteht zwischen beiden? Man kann der Schlussfolgerung kaum widerstehen, daß alle Personalität in Christus konzentriert ist, der aber nicht nur von Gott getrennt gedacht ist, sondern auch niedriger ist in bezug auf Gott, den Grund alles Seins, dem nirguna Brahman (Gott ohne Eigenschaften).

Wäre es jedoch nicht möglich, daß auf Grund seiner tiefen Verehrung und seines Verständnisses der Trinität Brahmabhandava Interpretation annahmbarer als die Tillichs ist? Daß die indische Beschreibung von Brahma als sat, cit und ananda, wenn auf den dreieinigen Gott bezogen, in der Tat als 'Instrument' der Gottesbeschreibung nützlicher ist als die Begriffe 'Tiefe' und 'Sein'? Brahmabhandava verwendet nicht die griechische Terminologie Chalcedons, und doch scheint seine Verehrung der Dreieinigkeit-in-Einheit und Christi, des Logos, ihm über die 'Kluft' zwischen 'dem Mann für andere' und 'dem Grund alles Seins' zu tragen. Seine Hymnen führen uns vielleicht weiter als seine durchreflektierten Argumente. Hier ist seine wunderbare Hymne auf die Dreieinigkeit, in Sanskrit verfaßt ²⁵:

Ehre für Saccidananda,
dem Seienden, dem Bekannten, der voller Wonne ist;
Höchstes Ziel,
verachtet von der Welt, erschaut 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,
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 Fülle,
der aus der Einheit von pat und Logos hervorgeht,
der heiligmacht, der Schmalle, der Offenbarer, des offenbar-
ten Sohnes,
Geber des Lebens.

Der Begriff des nirguna und des saguna Brahmen, vielleicht vor-
gleichbar Luthers Begriff des deus absconditus und des deus revela-
tus, bietet der christlichen Theologie ebenfalls Entfaltungsmög-
lichkeiten 26. Gott kann zuzeiten verborgen sein; er kann nur als
Grund des Seins, von dem wir nur sagen können, neti, neti (nicht
dies, nicht das), wahrgenommen werden. Und doch ist der gleiche
Gott zugleich der deus revelatus, wird in Christus 'mit Beziehun-
gen' geschaut (saguna), in Christus, der git und Logos ist. In
einer anderen Hymne, der Fleischwerdung gewidmet, feiert Brahma-
bhandav diesen Gedanken 27:

Alles Übersteigendes Abbild des Brahmen,
erblüht und in überfließender Fülle widerspiegelnd,
ewige Vernunft -
Sieg für Gott, den Gott-Menschen.

Kind der reinen Jungfrau,
Lenker des Universums, unendlichen Seins,
doch schön in seinen Eigenschaften -
Sieg für Gott, den Gott-Menschen.

Priester und Opferer
seiner eigenen Seele im Leiden, dessen Leben Opfer ist,
Zerstörer des Gifts der Sünde -
Sieg für Gott, den Gott-Menschen.

Das Verhältnis des Sohnes zum Vater, 'des Mannes für andere' zum 'Grund des Seins', ist in Brahmanhandave Interpretation ein festeres als etwa bei Tillich. Für Tillich ist Gott letztlich der undifferenzierte Grund des Seins, während für Brahmanhandave Gott selbst noch in seiner äußersten Un-Bezogenheit als sat, cit und ananda beschrieben werden kann, und Christus als git, als Logos, der, obwohl er voll Gott bleibt, doch Fleisch wird, als saguna 'bezogen'. Dem Hindu ist damit die Möglichkeit genommen, zu behaupten, daß der christliche Gott geringer sei als nirguna Brahman, und doch kann der dreieinige Gott, der selbst saccid-ananda ist, nur voll durch Christus, den Logos, verstanden werden.

Appasamy und Ramanuja

Wir haben schon kurz Appasamys Behandlung der bhakti-Tradition gestreift, wie sie von hinduistischen und christlichen bhakti-Dichtern gesehen und in der visistadvaita philosophisch gefaßt wird. Was ist, in Kürze, Appasamys Stellung zur indischen philosophischen Tradition? Er sieht seine Aufgabe im "wirklichen Verständnis und der Aneignung der verschiedenen indischen philosophischen Traditionen und in der Interpretation solcher christlicher Schriften wie der johanneischen Literatur auf dem Hintergrund jener Traditionen" 28. Er sieht sich außerstande, dem Nicht-Dualismus Shankaras zuzustimmen, findet dagegen in der personalistischen Philosophie Ramanujas einen philosophischen Schlüssel zur Mystik des vierten Evangeliums.

Für Appasamy ist das christliche Leben ein Leben in bhakti, ein Begriff, den er lieber mit dem Wort "Liebe" als mit dem Wort "Verehrung" übersetzen möchte, moksa (Befreiung, Rettung) ist der Ausdruck für das Einssein im Glauben mit Christus, wie es sich insbesondere im vierten Evangelium findet. Dieses Einssein des bhakta (Verehrer, Liebender) mit Christus ist eine personalistisch verstandene Beziehung, die nicht etwa mit jener metaphysischen Einheit des atman mit dem paramatman in Shankaras advaita gleichzusetzen ist. Appasamy betont, wie Ram Mohan Roy und K.C. Sen vor ihm, die zwei anuvakyas des vierten Evangeliums: "Ich und der Vater sind eins" und "bleibt in mir und ich in euch". Anstatt sie jedoch nach der advaita-Philosophie als metaphysisches Einssein des Vaters mit dem Sohn und so des Verehrers mit Gott zu interpretieren, betont er, daß das Einssein eine Einssein der Liebe ist, also ein Gleichwerden auf der ethischen Ebene, bei der die Personhaftigkeit unberührt bleibt und es nicht zu einer Absorption des Verehrers in Gott kommt. Die Beziehung des Sohnes zum Vater ist die der Liebe, in der beide Personen als Personen voneinander getrennt bleiben. So bewahren wir bei unserem Einswerden mit Gott im Glauben an Christus unsere personale Identität. Die 'Ich-Du'-Beziehung

(in der Begrifflichkeit Bubers, dessen Denken im englischen Sprachbereich einige Jahre nach Appasamys ersten Veröffentlichungen bekannt wurde) muß erhalten bleiben.

Die Behauptung eines ethischen Einsseins der Personen der Gottheit, und der Gläubigen und Christus, ist für die Christologie wichtig; sie findet ein Echo in der 'Honest to God'-Debatte. Jesus ist göttlich, betont Appasamy, nicht auf Grund dessen, was er metaphysisch ist, sondern durch das, was er tut, durch seine völlige Liebe zu und seinen Gehorsam gegenüber Gott²⁹.

Hier können wir den Einfluß des modifizierten Nicht-Dualismus Ramanujas mit Händen greifen. Die Einheit von Vater und Sohn, von Gläubigen und Gott, wird in der Tat behauptet, aber es ist nicht eine Einheit metaphysischer Identität. Ein Beispiel für Appasamys Verwendung der Philosophie Ramanujas mag genügen: Im Zusammenhang mit dem Problem des Verhältnisses Gottes zur Welt und zum Einzelnen (das in der advaita-Philosophie metaphysisches Einssein ist), zitiert er eine Stelle aus der Bṛhad-Araṇyaka Upaniṣad: "Er, der im Himmel wohnt, und der doch ein Anderes ist als der Himmel... dessen Leib der Himmel ist - er ist deine Seele... Er, der im Verstand wohnt, und der doch ein Anderes ist als der Verstand... dessen Leib der Verstand ist - er ist deine Seele..."³⁰.

Appasamy folgt Ramanuja und interpretiert diese Stelle dahingehend, daß Gott von der Welt verschieden und doch in ihr gegenwärtig ist in der gleichen Weise, wie die Seele im Leib gegenwärtig ist. Er geht dann weiter und erklärt die 'Gegenwart' Gottes in der Welt und im Menschen als die Gegenwart des immanenten Logos: "Dieser Geist... oder Logos belebt die ganze Welt ... Er ist nicht mit der Welt identisch; er ist von der Welt verschieden; doch lebt die Welt auf Grund seines Wirkens ... Hinter all dem, was wir wahrnehmen, steht das Wirken dieser unsichtbaren personalen Macht"³¹. Unter Verwendung von Ramanujas philosophischen Kategorien als 'Instrument' entwickelt Appasamy dann seine eigene Interpretation Christi als Logos. Diese "Macht oder Energie ist dem Universum immanent und leitet es im Moment der Schöpfung. Sie leitet das Universum auch, seit sie Fleisch wurde und unter den Menschen als Jesus wohnte... In den Evangelien ist uns nur ein flüchtiger Blick gewährt in ein Bezugsverhältnis, das bis an den Anfang aller Zeiten zurückreicht, ja, darüber hinaus..."³². Dann führt Appasamy mit Worten, die an den Märtyrer Justin erinnern, fort und sagt, daß dieser Logos, der die Herzen der Menschen allerorts in der Welt leitet ... in Jesus voll Fleisch geworden ist"³³.

Appasamys Interpretation des Logos-Begriffes des Johannesevangeliums in seinem Verhältnis zur Philosophie Ramanujas ist heute in einer Periode wiedererwachten Interesses am 'Dialog' von besonderer Wichtigkeit³⁴. Auch andere theologische Autoren haben einen 'Anknüpfungspunkt' zwischen Hinduismus und Christentum in bhakti und

Ramanuja gesucht ³⁵ und vorgeschlagen, daß hier jedenfalls eine praeparatio evangelii höchster Ordnung zu finden sei. Die Barthische Revolution hat die Suche nach Anknüpfungspunkten jedoch für mindestens fünfundsiebzig Jahre nicht zum Zuge kommen lassen, und erst jetzt tritt sie wieder in den Vordergrund. Appasamys Theologie ist um seiner Betonung sowohl der personalen Natur Gottes als auch unseres Verhältnisses zu Gott willen von bleibender Bedeutung. In der Verkündigung des Evangeliums in Indien und im apologetischen Bereich kann die Bedeutung der Theologie Appasamys nicht überschätzt werden. Zugleich gibt Appasamy zu, daß es Bereiche von Gottes Wirken geben kann, die jenseits des Personalen liegen: Christus ist die höchste Erhebung, die uns sichtbar ist, andere Gebirgszüge können sehr wohl jenseits von ihm liegen ³⁶. Er selbst beharrt aber entschlossen bei seiner personalistisch gefassten Theologie. Seine ganze theologische Arbeit ist eine Abweisung jener Form der advaita-Philosophie, wie sie zum Beispiel von Dr. Radhakrishnan vertreten wird, der darauf besteht, daß letzte Wirklichkeit nicht personal ist und daß letztlich param Brahman (Brahman mit Eigenschaften) dem nirguna Brahman (Brahman ohne Eigenschaften) den Vorrang geben muß. Appasamys Theologie ist ein durchreflektiertes Fundament für eine Ausprägung des Christentums, wie es sich bei Sadhu Sundar Singh findet, eines Christentums, das in tiefer persönlicher Verehrung des lebenden Christus besteht. Es ist ein theologisches Fundament, das für die Kirche Indiens voller Bedeutung und eine Hilfe ist und das zugleich die Aufmerksamkeit des Westens beanspruchen darf.

Zur Zeit findet die Mystik im Westen wenig Interesse, obwohl kürzlich das Erscheinen mehrerer Bücher auf diesem Gebiet auf ein Wiederaufleben des Interesses schließen lassen könnte ³⁷. Die christliche mystische Tradition ist natürlich abgerissen, besonders in der römisch-katholischen, der orthodoxen und der anglikanischen Kirche. In der indischen Mystik findet sich ein Reichtum an Ausdruck und Erfahrung, den sich der Westen bis jetzt kaum zu eigen gemacht hat. Um nur ein wohl bekanntes Beispiel zu zitieren: Die Unterscheidung von vier Typen voller Hinswerdung mit Gott, i.e. valokya, sarupya, samipya und sayajya. Kann diese Typen christlich interpretiert werden, können sie nicht nur unser Verständnis der Bibel, sondern auch die Glaubenserfahrung des Hinswerdens mit Christus vertiefen und bereichern ³⁸. Der rechte Weg zur Bereicherung des westlichen Christentums durch dieses Element der indischen religiösen Tradition führt sicher über die Werke indischer christlicher Heiliger, Mystiker und Dichter. Bedauerlicherweise kommt es in unserer Zeit gewöhnlich außerhalb des Bereiches des christlichen Glaubens zu Berührungen zwischen dem Westen und der indischen Mystik; Humanisten und Humanisten studieren die Upanishaden, die Oita und buddhistische Texte, und zuweilen kommt es zu einer eingehenderen Beschäftigung mit Sanatana Dharma. Die Christen in

[nicht

Westen, und sogar christliche Mystiker, sind kaum mit der bhakti-Literatur, sei sie hinduistisch oder christlich, vertraut. Westliche Christen sollten sich daher, wie sie es schon in den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts getan haben, Männern wie Krishna Pillai 39 und Mowdayan Vaman Nilak 40, den großen christlichen Sängern Indiens, zuwenden; aber auch Gestalten wie Sivanu Sundar Singh 41, der theologische Orthodoxie im westlichen Sinn mit indischer Ausdruckskraft und Einsicht zu verbinden wußte. Schließlich wissen hier solche bewundernswerten Anthologien von Übersetzungen der Werke der bhakti-Literatur und ihrer Dichter erwähnt werden, wie sie von Nicol Macnibol, F. Kingstary und Bischof Appasamy herausgegeben wurden 42.

Chenchiah und Sri Aurobindo

In P. Chenchiah 43 begegnen wir dem radikalsten christlichen Denker Indiens; er geht in seinem Ansatz auf Chalcedon, ja, bis auf das Neue Testament selbst zurück. Wir befassen uns in diesem Aufsatz mit ihm und seinem Beitrag in eingehenderer Weise als mit anderen indischen Theologen, weil er einer der eregendsten Denker war, der zudem von den meisten seiner Zeitgenossen als Häretiker angesehen wurde (und die Rolle des Häretikers in der Tat gern spielte), und weil er doch von leidenschaftlicher und ungeteilter Verehrung für Christus durchdrungen war. Trotz der oft sehr eigenwilligen Formulierungen seiner Schriften müssen wir ihn als einen christlichen Denker sehen, dem Ost und West zugleich sich verpflichtet fühlen müssen. Sein Werk ist in überraschender Weise Vorwegnahme oder Parallele der jetzt im Westen bekanntgewordenen Gedanken Teilhard de Chardins.

Pandipeddi Chenchiah (1886-1959) war Laie. In seinen jungen Jahren wurde er zusammen mit seinem Vater Christ. Er vergaß nie seine hinduistische Beziehung, sondern erinnerte sich ihrer mit Dankbarkeit und Liebe. Er wurde ein erfolgreicher Rechtsanwalt und war für einige Jahre Oberster Richter des indischen Fürstentums Pudukottai. Immer fand man ihn im Kreise Gleichgesinnter, die, ihrem Herrn Christus zutiefst ergeben, doch fühlten, daß die sichtbare Kirche in Indien in ihrer Zeit eine sklavische Nachahmung ihres westlichen Gegenstücks war, in ihrem Aufbau, in ihrem Kultus, ihrer gesellschaftlichen Ausrichtung und vor allem in ihrer Theologie. Chenchiah übte sich zum Kritiker berufen und erhob seine Stimme in einer Reihe scharfer, schnell hingeworfener Zeitschriftenaufsätze. Er schrieb keine Bücher, arbeitete aber mit an der Herausgabe von verschiedenen Sammelwerken, besonders an einem Buch über Ashrams 44 und einer Festzug-Literaturgeschichte, die übrigens ein guter Hinweis auf die Reife seiner literarischen Interessen ist 45.

Besonders muß hier Chenchiah's Mitarbeit erwähnt werden an dem bekannten Sammelband Rethinking Christianity in India ⁴⁶, eines Buches, das am Vorabend der Zusammenkunft des internationalen Missionsrates in Tambaram, Madras, im Jahre 1938, veröffentlicht wurde und das in Wirklichkeit das Manifest der Chenchiah-Gruppe darstellt, und zwar als eine Infragestellung der Formen kirchlichen Lebens, die in Indien normativ geworden waren, und einer Theologie der Mission und ihres Verhältnisses zu den anderen Religionen, wie sie durch Kraemers Buch The Christian Message in a Non-Christian World (1938) vertreten wurde. Die meisten Aufsätze Chenchiah's erschienen in christlichen Zeitschriften, besonders im in Madras veröffentlichten The Guardian, der für einige Jahre von Chenchiah's Freund und Gesinnungsgegnossen A.N. Sudarisanam herausgegeben wurde. Dieser Kreis war für eine gewisse Zeit fest als Christo Samaj organisiert, traf sich zu Diskussionen und regte mehrere Veröffentlichungen an.

Welche Einflüsse lassen sich im Leben Chenchiah's feststellen? Welche Faktoren wurden zum 'Kontext' seiner Theologie? Zuerst müssen hier seine eigene Glaubenserfahrung und seine Hingabe an Christus genannt werden. Die Einzigartigkeit Christi steht für ihn nie in Zweifel, während fast alles andere von ihm in Frage gestellt wird. "Die nackte Tatsache Christus" war Quelle und Mittelpunkt seiner religiösen Erfahrung; niemals wich er von ihr ab.

In seiner Lektüre westlicher theologischer und philosophischer Schriftsteller war er unersättlich, wenn er auch oft nur las, um abzulehnen. Magisch war er sehr an den Naturwissenschaften interessiert, besonders an Biologie und Genetik, wo ihn hinwiederum der Evolutionsgedanke faszinierte. Es ist deutlich, daß trotz aller seiner Verehrung für die indische Tradition der Westen einen starken Einfluß auf ihn hatte und daß Chenchiah ein sehr "moderner Mensch" war ⁴⁷. Man darf auch nicht vergessen, daß er ein laientheologe war, der sich nie der Disziplin systematischen biblischen und dogmatischen Studiums unterzogen hatte. Dies erklärt bis zu einem gewissen Grade die gelegentlich hervortretende Schwäche seiner biblischen Exegese und seine Neigung, das Alte Testament zu vernachlässigen, wenn nicht gar geringzuschätzen.

Zwei wichtige Einflußsphären müssen jedoch eingehender besprochen werden, weil sie den philosophischen Hintergrund seiner Schriften ausmachen und ihnen ihr charakteristisches Gepräge geben. Die beiden Einflüsse waren das 'Integral Yoga' von Sri Kurobindo von Pondicherry und die praktische Lehre des 'Meisters C.V.V.' von Kumbakonam. Diese zwei indischen Philosophen waren für Chenchiah von ausschlaggebender Bedeutung in seiner Exposition des christlichen Glaubens für seine Zeit. Wir müssen uns kurz diesen beiden Philosophen zuwenden, um ihren Einfluß auf Chenchiah verstehen zu können.

ⁿ
Kachupati Venkata Rao Venkatasami Rao (1868-1922) ⁴⁸ war unter seinen Jüngern als 'Meister C.V.V.' von Kumbakonam bekannt. Bis zu seinem vierzigsten Lebensjahr führte er das normale Leben eines geschäftlich und auch sonst erfolgreichen Mannes. Dann kam es zu einer persönlichen Krise im Zusammenhang mit der vorübergehenden Genesung seines schwerkranken Sohnes, auf die am nächsten Tag der Tod des Kindes folgte. In dieser Krise kam er zu der Überzeugung, daß es göttliches Leben gibt (prana oder 'Atem', später nannte er es in seiner eigenartigen englischen Terminologie 'Merry Life', 'Fröhliches Leben'), und daß dieses Leben allen, die es anzunehmen willens sind, gegeben werden kann. Meister C.V.V. wurde guru und richtete eine Yoga-Schule in Kumbakonam am Ufer des Flusses Kaveri ein, wo er schnell viele Jünger um sich versammelte. Seinen besonderen Einsichten gab er nicht in Schriften Ausdruck, sondern durch das von ihm gelobte Beispiel der Nutzbarmachung unermesslicher geistiger Kräfte, durch die er seinen Jüngern die Fülle des Lebens, vollkommenes 'Bewußtsein', Sieg über körperliche Schwächen, und schließlich die Überwindung des Todes selbst versprach. Sein plötzlicher Tod im Jahre 1922 rief unter seinen Jüngern Bestürzung hervor; Chenchiah selbst hatte jedoch von 'Meister C.V.V.' viel empfangen und betonte noch zwanzig Jahre später, wie schrecklich Meister C.V.V. verpflichtet wisse.

Die von Meister C.V.V. vertretene Lehre war in vieler Hinsicht eine Umkehrung dessen, was man gewöhnlich als die Lehre des Hinduismus bezeichnet. Chenchiah zieht es jedoch vor, Meister C.V.V.s Lehre als Entfaltung einer Nebentradition des Hinduismus zu sehen, nämlich der iti-Tradition, und nicht der neti-Tradition (also Bejahung statt Verneinung), praytti statt nivrtti (Wirksamkeit anstatt Rückzug von der Welt), einer Tradition innerhalb des Hinduismus, die die Wirklichkeit und Bedeutung des Geschaffenen betont. Für Meister C.V.V. ist die Schöpfung nicht einfach Illusion (maya). Durch die Schöpfung offenbart Gott vielmehr sich selbst in vollster Weise und stellt seine Macht (sakti) unter Beweis. Der Mensch ist daher in seiner Suche nach dem Absoluten nicht gezwungen, "eine feste Schicht der Schöpfung nach der anderen aufzugeben"⁴⁹. Er braucht nicht die irdischen Bande aufzugeben noch muß er die herkömmlichen "Verhüllungen", eine nach der anderen, abstreifen, um sayujya zu erlangen, "wo der jivatman (der Lebensodem der Einzelseele) in Gott aufgeht und nicht mehr existiert"⁵⁰. Gott zeigt sich vielmehr in seiner Fülle in der Schöpfung und schenkt durch sie neue Kraft denen, die das neue Leben zu führen suchen, das 'Fröhliche Leben'. Es gibt also Hoffnung und Zukunft für das gegenwärtige Leben und das Versprechen einer neuen Menschheit; denn Meister C.V.V. betont nachdrücklich, daß dieses neue Leben in der Gesellschaft als ganzer und nicht in individuellen Leben gesucht werden muß. Das neue Leben wird als yoga verstanden ("briktha, rahita taraka raja yoga")⁵¹, dessen Hauptcharakteristikum der Empfang einer neuen Art geistlicher Kraft ist. In Chenchiahs Worten

ist dieses neue Leben "ein Leben, das die gewaltige Würde des Geistes Gottes in der schöpferischen Ausdehnung des neuen Lebens bewahrt"⁵².

Meister C.V.V. und Chenchiah widersprachen energisch der Haupttradition der advaita-Mystik, jener Tradition, die Bindungslosigkeit und Rückzug von der Welt fordert. Der Mensch "kann sich nicht auf Gott zurückziehen. Nur Gott kann die Hintertüren der Schöpfung öffnen und neue Kräfte in den Strom des Lebens senden"⁵³. So war das in Kumbakonam geübte Yoga nicht das von pranayama und samadhi (Atmenkontrolle und Ekstase). "Das alte yoga war yoga der Aufhebung des Geschaffenen, des Rückzugs in das Ungeschaffene, während das neue yoga Kräfte, die bis jetzt noch nicht in die Schöpfung eingetreten waren, in die hineinzieht"⁵⁴.

Chenchiah sieht in dieser Lehre wie in gewissen Aspekten der Lehre Sri Aurobindos wichtige Bezüge auf das christliche Verständnis des Werkes des heiligen Geistes und des neuen Lebens in Christus ⁵⁵. "Der Heilige Geist der Christenheit, das menschlichen Geist übersteigende Leben gemäß der Lehre Sri Aurobindos und das 'Fröhliche Leben' des Meisters C.V.V. sind Energien, die in den schöpferischen Vorgang vom Herzen Gottes selbst einströmen. Im neuen Menschen ist etwas in ihm erschienen, das vor ihm noch nie in den Vorgang der weitergehenden Schöpfung eingetreten ist ⁵⁶."

Sri Aurobindo (1872-1950). Von Meister C.V.V. empfing Chenchiah ein neues Verständnis der Realität geistlicher Kraft, aber auch eine Interpretation des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung, das positiv war und die Möglichkeit einer Höherentwicklung oder Evolution der geschaffenen Dinge und vor allem des Menschen innerhalb der Gesellschaft zuließ. Chenchiah wurde auch durch Sri Aurobindo beeinflusst und besuchte dessen Ansham in Pondicherry.⁵⁷

Die englisch geschriebenen Veröffentlichungen Sri Aurobindos sind im Westen allgemein bekannt. Aurobindo verbrachte einen Teil seiner jüngeren Jahre in England und hatte damals ohne Zweifel viel Berührung mit den christlichen Glauben, obwohl er selbst niemals von einer Verpflichtung dem christlichen Glauben gegenüber spricht und vielleicht sie auch nicht fühlte. Der Einfluß von Bergsons 'schöpferischer Evolution' auf seine Gedankenwelt ist jedoch offensichtlich, wenn auch Aurobindos Schriften durchaus auf dem indischen Hintergrund konzipiert sind und bis in Einzelheiten hinein sich auf die indische Tradition beziehen. Vieles in seiner Terminologie und die Tatsache, daß er das Englische als Medium seiner Philosophie wählte, sind jedoch Zeichen dafür, daß seine Gedankenwelt ein Mischprodukt östlicher und westlicher Bildung ist.

Die Aspekte von Aurobindos Philosophie, die auf Chenchiah den stärksten Eindruck machten, waren die Vorstellung von einer geistlichen Macht, die von außen in den Menschen mit einer ihn umgestaltenden Kraft einströmt⁵⁸ und der Gedanke einer Evolution einer neuen und besseren Menschheit auf Grund des Einströmens jener geistlichen Macht⁵⁹. Dieser Gedanke steht Bergsons Begriff der 'schöpferischen Evolution' nahe, und Chenchiah war wie sein französischer Zeitgenosse Teilhard de Chardin an Bergsons Philosophie sehr interessiert. Mit diesen zwei Gedanken verbindet sich ein dritter, der des 'integralen Yoga', gemäß dem dieses neue Leben wirklich erreicht werden kann. Eine neue Form menschlicher Gemeinschaft kann entstehen, ein gemeinsames Leben von Freunden innerhalb eines Aahrams, wo das neue Leben des integralen Yoga, durch die neue geistliche Kraft ermöglicht, täglich Wirklichkeit werden kann. In der Christo Samaj wollten Chenchiah und seine Freunde diese Ideale in einer christlichen Umgebung in die Wirklichkeit umsetzen, eben jene Ideale, die ihnen auf die Lehre des Neuen Testaments neues und unerwartetes Licht zu werfen schienen. Chenchiah umschreibt die Ziele seiner Bewegung wie folgt:

1. Die ständig sich vollziehende Schöpfung ist die fortschreitende Offenbarung Gottes. Gott geht immer weiter in die Schöpfung ein, bis der Geist Gottes schließlich in einem Herrlichkeitsleib vollkommenen Ausdruck findet.
2. Gott hinter der Schöpfung aufsuchen zu wollen ist ein vergebliches Unterfangen. Der Zweck (sankalpa) Gottes für die Schöpfung ist, daß der Mensch immer mehr in der sich ständig vollziehenden Schöpfung verwirklicht.
3. Mit dem Menschen hat die Evolution ihre Halbzeit erreicht. Die Evolution kann nicht mit dem Menschen aufhören. Sie bewegt sich weiter auf ihre Vollendung hin.
4. Die Vollendung ist nur möglich auf Grund des Eintritts neuer Kräfte Gottes, die bisher vom Evolutionsprozeß zurückgehalten worden waren.
5. Der Leib ist der Tempel des Geistes. Er wird beim Tode nicht zu nichts. Er wird vielmehr unsterblich, stark und herrlich gemacht werden durch den Eintritt des Herrn der Schöpfung in den Tempel des Leibes. So wird der Mensch zur Fleischwerdung Gottes - das Wort wurde Fleisch⁶⁰.

Chenchiah sieht in diesen Thesen die Erfüllung der christlichen Predigt vom Reich Gottes. "Die in diesen Bewegungen enthaltene Botschaft ist die Erneuerung der Predigt unseres Herrn, daß das Reich Gottes nahe herbeigekommen ist"⁶¹.

F. sich

Gerade hier werden die philosophischen Gedanken greifbar, die der Theologie Chenchiahs ihr Gepräge geben. Der philosophische, oder vielleicht besser, der 'kulturelle' Hintergrund seines Denkens ist ein bestimmter Traditionstrom innerhalb des Hinduismus. Chenchiahs Entfaltung seiner Ansätze ist jedoch in klarer und herausfordernder Weise eine durchaus christliche. Ihr müssen wir uns jetzt zuwenden.

Einige der Hauptgedanken Chenchiahs

Es gibt nur wenige theologische Probleme, die Chenchiah wendiger, geradezu genialer Geist unberührt ließ. Im Rahmen dieses Aufsatzes wenden wir uns nur denjenigen theologischen Problemen zu, die in der zeitgenössischen westlichen Diskussion eine Rolle spielen. Hier muß zuerst Chenchiahs Entwurf einer Christologie erwähnt werden, weiterhin sein Verständnis des Verhältnisses des Gläubigen zu Christus.

Für Chenchiah ist Christus vor allem anderen etwas Neues⁶². Seit den Tagen Chalcedons, wenn nicht schon vorher, haben Theologen das Verhältnis des Göttlichen zum Menschlichen in Christus diskutiert. Chalcedon betonte, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Seit dieser Formulierung hat sich das orthodoxe Christentum damit begnügt, diese Formel als Doppelschranke sowohl gegen den Irrtum des Doketismus als auch gegen den des Ebnionismus zu wiederholen. Für Chenchiah ist diese Formel jedoch bar jedes positiven Inhalts, und außerdem unverständlich in einem Land, den die griechische philosophische Gedankenwelt fremd ist und das seine eigene vielseitige philosophische Tradition hat. Was Chenchiah selbst betrifft, repräsentiert Christus einen ganz neu in der Welt erschienenen Faktor. Er ist "Gott Mensch, nicht nur Gott-Mensch (mit Bindestrich)"⁶³. Er repräsentiert den höchsten Gipfel des Handelns Gottes mit der Welt; in ihm macht die Evolution plötzlich einen beispiellosen Sprung vorwärts und nach oben. Gott setzt in ihm neue und große geistliche Kräfte frei; Christus wird der "adi-paraga einer neuen Schöpfung"⁶⁴. Diese Einzigartigkeit findet im neuen Testament ihren Ausdruck, wenn Jesus den Titel "Menschensohn" für sich in Anspruch nimmt. Der Gottessohn nennt sich "Menschensohn" und weist dadurch darauf hin, daß er etwas Neues ist. Hier erscheint in der Tat der wahre "neue Mensch", dessen Ebenbild alle Menschen gleichgestaltet werden sollen (Röm. 8,29).

In diesen Gedanken ist vieles, das durchaus biblisch und 'orthodox' ist. Seine Hauptthese unterscheidet sich nicht so sehr von dem, was zum Beispiel Karl Barth in seinem Buch Die Wirklichkeit des neuen Menschen entwickelt⁶⁵. Chenchiah kann sich hier auf den Apostel Paulus berufen und tut das auch, besonders auf seine zwei paulinischen Lieblingskapitel Röm. 8 und 1.Kor. 15. Die Ansicht, daß die Formel "wahrer Mensch und wahrer Gott" das Geheimnis der Person

Christi nicht ausschöpft, ist sicherlich berechtigt. Chenchiah weist ausdrücklich die Positionen des Dekotismus und des Holotismus zurück und beruft sich auf den paulinischen Gedanken, daß Christus "der Erstgeborene der ganzen Schöpfung" ist (Kol. 1,15). Dies ist auf jeden Fall eine positivere und dynamischere Beschreibung des Person Christi als der Versuch, nur eine philosophische oder logische Definition des Verhältnisses der beiden Naturen in der Person Christi zu geben.

Die nächste These in Chenchiahs Theologie steht ebenfalls auf paulinischer Basis: "Ist somit jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf" (2. Kor. 5,17). Und damit ist das Stichwort seiner "Theologie der neuen Schöpfung" gegeben ⁶⁶. Christus ist der neue Mensch, der "Erstgeborene unter vielen Brüdern" (Röm. 8,29). Wenn Menschen mit ihm eins werden, machen sie ebenfalls einen Sprung nach oben auf eine neue Stufe der Evolution; auch sie werden neue Menschen und treten in das vollere Leben des neuen Aons ein ⁶⁷. Das Kommen Christi setzt eine bisher unbekannte geistliche Energie frei, und der Gebrauch dieser Energie ist einfach eine Sache praktischer Übung. Durch das "Yoga des Geistes" werden Menschen in die Lage versetzt, als Söhne Gottes in einer neuen Welt der Seligkeit, der Stärke und des Lichts trotz aller Arten von Schwachheit zu leben.

Bis zu diesem Punkt sind Chenchiahs Gedanken durchaus biblisch. In seiner Exposition des Vorgangs dieses Prozesses werden besonders der Einfluss seiner biologischen Interessen sowie seine Abhängigkeit von Aurobindo und Meister C.V.V. deutlich. Auf welche Weise werden Menschen zu neuen Menschen? Wie wächst das Reich Gottes? Die Antwort lautet: "Durch Fortpflanzung". Die Verkündigung des Evangeliums wird zu einem genetischen Problem ⁶⁸. Wir müssen Christus "fortpflanzen". Wir müssen Christus "werden". Steht dieser Gedanke dem paulinischen "Wie Christus in euch Gestalt gewinnt" (Gal. 4,19) so fern? Vielleicht nicht, wenn auch die biologische Terminologie Chenchiahs viele, die sie zum ersten Male hören, schockiert und beunruhigt. Es scheint, als ob die Aufwärtsentwicklung der Menschheit zu einem halt gekommen ist und einen 'Stagnationspunkt' (Aurobindo) erreicht hat. Aber dann tritt Christus als eine neue 'Mutgattung' auf, und in dem Maße, in dem Menschen ihn annehmen, ihm sich gleichgestalten lassen und "ihn fortpflanzen", wird die menschliche Gesellschaft zu neuen Gipfeln geistlicher Evolution geführt.

Hier ist die Ähnlichkeit mit Teilhard de Chardins Gedankenwelt mit Händen zu greifen. Teilhard war Naturwissenschaftler, ein Paläontologe mit einem viel tieferen Verständnis der Evolution als Chenchiah es besitzt. Doch müssen die gleichen Einflüsse auf beide eingewirkt haben. Beide waren sehr an Religion interessiert; Chenchiah zitiert ihn gelegentlich. Es ist möglich, daß der Franzose Teilhard, der viele Jahre seines Lebens in Orient (China) zubrachte und Indien besuchte, von einem einzigen von der Philosophie des Aurobindos in

Pondicherry kennenlernte. Auf jeden Fall lassen sich mehrere parallele Gedankengänge nicht übersehen. Beide waren der Ansicht, daß Evolution mehr ist als nur ein biologisches Phänomen. Beide sahen in Christus die Schlüsselfigur der geistlichen Evolution oder der "Christifikation" (wie Teilhard sie nannte). Und beide dachten in ihrer Eschatologie an einen sich immer weiter vollziehenden Prozeß geistlicher Evolution, die ihre Erfüllung erreichen würde in einer neuen Gesellschaft, in der Verwandlung der ganzen Welt, am "Omegapunkt" Teilhards, an dem das Reich Gottes endlich und völlig verwirklicht werden würde.

Vieles in Chenchishs Gedankenwelt hat große Anziehungskraft. Obwohl seine Terminologie die der Evolution, der Genetik, eines Bergson und Aurobindo ist, kann er sich doch auch auf eine biblische Basis berufen. "... noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen, daß wir, wenn es offenbar geworden ist, ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist" (1. Joh. 3,2). Das Neue Testament läßt Raum für eine vollere Entwicklung, für die "Vervollkommenung" (Matth. 5,48) denen, die in Christo sind. Chenchish sucht nicht nach biblischen Beweistexten für seine Ansichten; er findet vielmehr in Aurobindo und in C.V.V. neues Licht und neue Möglichkeiten der Erklärung für das, was er schon durch die Lektüre des Neuen Testaments und durch seine eigene Christus-Erfahrung vom neuen Leben in Christus glaubte.

Andererseits muß man zugeben, daß Chenchish, wenn es zu der praktischen Frage kommt, wie Menschen zu der neuen Stufe geistlicher Evolution gelangen, nicht so deutlich und eingehend Antwort gibt, wie man sich das wünschen würde. Manchmal kann man der Auffassung sein, daß Chenchish diesen Prozeß der neuen Geburt als einen sich von selbst ereignenden, psychologischen versteht. Dies scheint die Hauptschwierigkeit in Chenchishs Theologie zu sein. Auf welche Weise 'eignen sich' die Menschen und die Gesellschaft als ganze die geistliche Energie 'an', die sie für immer mit Christus, dem adi-paraga der neuen Schöpfung, eint? Hier erscheint das alte Problem der Aneignung der Erlösung, der 'Anwendung' der in Christus geschehenen Rettung, eines Vorgangs, den die Christen schon immer als Werk des Heiligen Geistes gesehen haben, wie auch Chenchish in seiner Beschreibung des Logos des Geistes es tut. Und doch scheint Chenchish an eine fast physisch zu verstandene Fortpflanzung zu denken, an eine Fortpflanzung, die schließlich eine ganz andere Gestalt annimmt. Es ist bezeichnend, daß er trotz seiner radikalen Thesen immer ein unausgeglichenen Verteidiger der Lehre von der Jungfrauengeburt blieb, und daß er vorschlug, daß die Jungfrauengeburt das 'Modell der Fortpflanzung' auf 'die neue Schöpfung hin' werden könnte, als eine geistliche Geburt und ein Wachsen, die nicht durch irdische Leidenschaft befleckt sind. Hier kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese geistliche Reproduktion und Evolution fast ein automatisch sich ereignender, durch

den Heiligen Geist ausgelöstes Prozeß ist; der letztlich nicht vom individuell-persönlichen Verhältnis des Glaubenden zu Christus abhängt. Die Wirklichkeit scheint doch zu lehren, daß christliches Leben und christliche Glaubenserfahrung nicht ererbte Eigenschaften sind, sondern von jedem Menschen von neuem erworben werden müssen, wenn auch die Umwelt und christliche Erziehung eine große Rolle im Zum-Glauben-Kommen eines Menschen spielen.

Ein unabhängiger christlicher Denker Indiens, Professor Dhanjibhai Fakirbhai in Ahmedabad, vertritt eine Chenchiah nahestehende theologische Position, scheint andererseits aber Chenchiahs Schwächen vermieden zu haben. In seiner Christophanie spricht Prof. Dhanjibhai wie Chenchiah von Menschen, der zu einer neuen Stufe in der Evolution aufsteigt, einer Stufe, die er 'geistliches Sein' nennt. Er spricht weiterhin nicht von einer 'Reproduktion' Christi sondern von einer 'Multiplikation' und wählt als seinen, Christus in den Mund gelegten, Lebenspruch eko' ani, bavan syan, "Ich der Eine werde zu vielen werden". Christus fuhr gen Himmel und hat seinen Geist gesandt, so daß jetzt sein 'Leib' in der Kirche, dem 'Leib Christi', 'multipliziert' werde. Dies kann nur geschehen, insoweit ein jeder Glaubende in Glaubenseinheit mit Christus verharret. Die Kirche, die neue Gemeinschaft, die göttliche Gemeinschaft, ist mehr als etwa nur die Summe der einzelnen Gläubigen. Sie ist eine Gemeinschaft, der der Geist einwohnt und die die Welt zu verwandeln vermag.

In anderen Worten, diese Art 'geistlicher Evolution' kann sich nie automatisch, wie von selbst vollziehen, selbst wenn der Geist Gottes am Werk ist. Jeder Gläubige muß selbst und persönlich in eine Verbindung zu Christus kommen und so, indem er die Kraft des Heiligen Geistes empfangt, in Christi Ebenbild verwandelt und ein neues Geschöpf werden. Chenchiah befaßte sich natürlich eingehend mit dem Leben und dem Zeugnis des einzelnen Christenmenschen; das zeigt sich schon an seiner Abneigung gegen die organisierte Kirche und an seiner Empfehlung des Anstren-Ideals. Die Frage, wie sich der einzelne Glaubende die Erlösung 'aneignet', scheint er zu umgehen. Er betont die Sünde kaum und weist ausdrücklich die Lehre von Fall zurück⁷¹. Für ihn - und darin unterscheidet er sich vom Appasamy - besteht "das Werk Christi in dem, was er ist, nicht in dem, was er tut". Sein soziobiologischer Ansatz wird vielleicht am deutlichsten in seinen Worten: "Das Christentum ist wesentlich der biologische Vorgang des Geborenwerdens in Christus durch den Heiligen Geist... Indische christliche Theologie ist die Wissenschaft von geistlicher Genesit. Sie befaßt sich mit der Entstehung eines neuen Menschentyps, des christlichen, und mit seiner Fortpflanzung auf Erden"⁷².

Unter Verwendung gewisser indischer Begriffe führt Chenchiak uns etwas tiefer ein in sein Verständnis der Glaubenseinheit des einzelnen mit Christus, so zum Beispiel wenn er sie als sayujya ⁷³ beschreibt. Diese sayujya ist nicht zu verstehen als vollkommene Absorption oder Ineinsetzung, sondern als ein Vorgang, bei dem der bhakta (Verehrer) selbst sozusagen "ein Christus" wird. Ich denke, daß die zwei großen Triebe der indischen Christen ein Verlangen nach direktem Kontakt mit Jesus (pratyaksa) ⁷⁴ und ein Streben nach Wiedergeburt sind, eines Geborenwerdens des Sohnes Gottes im Abbild Jesu (punarjanma). Es ist nicht so sehr das Verlangen, ein Christ, das heißt, ein Nachfolger Christi zu sein, als mit Christus identifiziert zu werden, also nach sayujya mit Christus, ein Verlangen, das den Apostel Paulus sagen ließ: "Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir!" ⁷⁵.

Wie andere indische Theologen ist Chenchiak sehr kritisch gegenüber Versöhnungstheorien, die auf juristischen Vorstellungen beruhen, oder die die Versöhnung als Substitution oder als Opfer verstehen. "Das juristische Verständnis des Christentums ist der Versuch, den christlichen Glauben auf die Ideologie des römischen Staates zu reduzieren, mit anderen Worten, ein Versuch, Jesus in der Begrifflichkeit des Opferkultes oder gesetzlicher Wiedergutmachung, der Gesetzesübertretung und der dafür vorgesehenen Strafe zu interpretieren" ⁷⁶.

Die Notwendigkeit der in Christus geschehenen Offenbarung muß nach Chenchiak auf andere Weise aufgewiesen werden. "Sowohl Paulus als auch Johannes betrachten Christus als neue Schöpfung - als Beginn eines neuen Kapitels menschlichen Schicksals in der Geschichte... Das Christentum ist nicht in erster Linie eine Lehre von der Erlösung, sondern die Ankündigung der Ankunft einer neuen Schöpfungsordnung in Jesus. Das ist unsere aufregende Entdeckung, die wir der Menschheit bekanntzumachen schulden" ⁷⁷.

Für Chenchiak war dies in der Tat die "aufregende Entdeckung" - die Tatsache, daß Christus der neue Mensch ist, und daß wir alle neue Menschen durch Einswerden mit ihm in der Kraft des Heiligen Geistes werden können. Seine Schriften sind im wesentlichen christozentrisch, und darin liegt deren Stärke, im Vergleich auch mit Theologen wie Rahabandhav und Monchanin, die trotz ihrer tiefen Verpflichtung Christus gegenüber letztlich doch die Differenzierung zwischen Christus und dem Glauben zu transzendieren suchen und nach sayujya mit dem als nirguna Brahman verstandenen Gott streben. Ein solcher advaita ist für Chenchiak gänzlich unmöglich. So schreibt er: "Esse jeder wohl verstanden, daß wir nichts außer Christus als verpflichtend ansehen" ⁷⁸. Für ihn ist das wesentliche Element einer jeden Theologie die Antwort auf die Frage, ob der einzelne wirklich mit Christus in Verbindung gebracht wird ⁷⁹. Man ist auf jeden Fall tief beeindruckt von der Frömmigkeit seines gnanava (religiöse Erfahrung) und von der Art und Weise, wie seine ganze

Theologie in Christus und dessen Auferstehung gegründet ist.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Chenchiah seinen kulturellen Umwelt tief verpflichtet war - seiner eigenen hinduistischen Erziehung, und besonders seinen Berührungen mit Sri Aurobindo und Meister C.V.V. Diese Berührungen machten seine Bewunderung für die kulturellen Aspekte des Hinduismus größer und vermittelten ihm neue Einsichten in dreifacher Weise: Die Notwendigkeit des Erscheinens einer neuen Kraft von außen her, die unser geistliches Leben erneuert; die praktische Möglichkeit, diese neue Kraft für den einzelnen wirksam werden zu lassen; und die Tatsache, daß Gott in und durch das Geschaffene am Werk ist, so daß wir wahres Leben nicht durch Entsagung und 'Rückzug' von der Welt, sondern in 'der Fülle des Lebens' finden. Weder Aurobindo noch Meister C.V.V. konnten ihm jedoch die Quelle dieser neuen Kraft zeigen. Er hatte sie schon in Christus - und zwar in Christus allein - gefunden, vermittelt durch den Heiligen Geist. Durch das verborgene Wirken des Heiligen Geistes fand er in diesen zwei modernen indischen Denkern jene Bestätigung und Erleuchtung, die er für seine eigene Erfahrung von der Kraft und Liebe Christi brauchte, wie auch für sein Studium der johanneischen und paulinischen Schriften. So wurde er in die Lage versetzt, seine eindrucksvolle "Theologie der Neuen Schöpfung" zu formulieren, eine Theologie, die voll des Lebens ist und ohne Zweifel Zukunft hat.

Indische theologische 'Schulen'

Aus unseren Ausführungen geht eindeutig hervor, daß indische Theologie in großer Vielfalt Ausdruck gefunden hat. Der Unterschied zum Beispiel zwischen Barth und Tillich ist nicht größer als der zwischen Chenchiah und Brahmabandhav. Wir sind in diesem Aufsatz drei Typen indischer Theologie nachgegangen, die zu drei bekannten indischen Philosophen, nämlich Shankara, Ramanuja und Aurobindo, in Beziehung stehen. Damit sind natürlich nicht alle wichtigen indischen Theologen genannt, noch sind damit zukünftige Entwicklungslinien festgelegt. Andere verheißungsvolle Ansätze finden sich zum Beispiel in Chakravartis Diskussion des avatara-Begriffs und in Sarjit Singhs Behandlung des Problemkreises der Personalität 80.

Die Identifizierung der verschiedenen indischen theologischen Schulen ist natürlich nichts Neues. Schon de Nobili hatte den Versuch gemacht, eine Theologie in Korrelation zu entwickeln. Unter römisch-katholischen Theologen, und hier wiederum besonders unter westlichen Missionaren, steht man Möglichkeiten einer Theologie in Korrelation positiv gegenüber. So behandelt die von Pater Johannes herausgegebene Serie Zu Christus durch Vedanta die philosophischen Systeme Shankaras, Ramanujas, Vallabhas und Chaitanyas als mögliche philosophische Fundamente für indische christliche Theologien 81.

Die von uns behandelten Autoren gehen jedoch weit über bloße 'Möglichkeit' hinaus. Sie sind Beispiele für den Versuch (und es ist wirklich schon ein sehr massiver Versuch!), Christus und die christliche Glaubenserfahrung im Rahmen bestimmter indischer philosophischer Schulen zu interpretieren. Es gibt schon mehr als genug Material für ein Corpus Theologicum Indicum, und man darf hoffen, daß bis zur Herausgabe einer solchen Serie nicht allzu viel Zeit vergeht. Sie würde auch für den Westen von hohem Interesse sein.

In welcher Weise kann das Verhältnis dieser Theologen zu den indischen Philosophen, deren Systeme sie als Werkzeuge in der Formulierung ihrer Theologie benutzen, bestimmt werden? Westliche Beobachter wie Oosthuizen und Wagner haben dafür Ausdrücke wie 'Synkretismus', 'Synthese' und 'Adaptation' verwendet und damit gesagt, daß der christliche Glaube so oder so durch Synthese, Adaptation oder Absorption in den Hinduismus ihm untergeordnet oder verändert worden ist. Die Verwendung dieser Begriffe, so scheint uns, beruht auf einem radikalen Mißverständnis der von den indischen Theologen angangenen Aufgabe wie auch auf einer völligen Unterschätzung der großen Bedeutung der Begegnung des Christentums mit dem heutigen Hinduismus, einer Begegnung, die an Wichtigkeit jener ersten nicht nachsteht, als die Kirche zum erstenmal hinausging - in die Welt des Hellenismus. Diese Denker suchen sich nicht 'anzupassen' oder eine 'Synthese' zu entwerfen. Sie wollen die christliche Botschaft bezeugen, sie relevant und bedeutungsvoll machen für die, die sie bis jetzt noch nicht verstanden oder die sie auf Grund der europäischen Terminologie und 'Atmosphäre', in der sie ihnen übermittelt wurde, mißverstanden haben. In der Bewältigung ihrer Aufgaben suchen sie nach 'Werkzeugen', die ihnen helfen, ihre Landsleute von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen, und zwar in der gleichen Weise, in der Paulus es in Athen tat, in der der Märtyrer Justin von Plato her zu Christus kam und in der Thomas von Aquin es tat, als er sich der aristotelischen Philosophie zuwandte. Es gibt Zeiten, wenn diese christlichen Denker nicht anders können, als hinter Chalcedon mit seinen griechischen Kategorien zurückzugehen zum ersten nachchristlichen Jahrhundert, zum Neuen Testament selbst und zum lebendigen Christus, der uns aus seinen Seiten entgegentritt.

Die alte Kirche hatte Erfolge in ihrer Verkündigung des Evangeliums nicht nur auf Grund der Arbeit derer, deren Glaubensbekenntnis durch die Formulierungen Chalcedons bestimmt waren. Waren etwa Clemens Alexandrinus und Origenes weniger erfolgreiche Prediger als Tertullian? Die nestorianische Mission brachte das Evangelium in Länder, in die niemand zu gehen wagte. Im heutigen Indien sind wir in einer Lage, die der von Chalcedon vergleichbar ist. Die Kirche braucht eine Apologetik, die die Hindus erreicht und sie anzieht und sie schließlich überzeugt und gewinnt. Wenn der Logos Gottes in der Tat Schöpfungsmittler ist, dann darf Christus nicht weniger als der Logos sein! Das war die These des vierten Evangelisten. In der gleichen Weise, wenn Brahman mehr ist als alle

anderen Manifestationen Gottes, dann kann Christus nicht geringer als Brahman und die Dreieinigkeit nicht weniger als Sacchidananda sein. Der reflektierende Theologe kann sich nicht einfach der Philosophie isolieren. Und wenn Plato, Aristoteles und Bergson, warum denn nicht auch Chakara, Ramana und Aurobindo? Die Frage ist nicht mehr eine bloß rhetorische. Ein beachtenswerter Anfang ist schon gemacht worden. Indische Theologie existiert und wartet auf weitere Entfaltung. Für alle diese Schulen ist Raum. Der Geist kann sie in der Verkündigung des Evangeliums in Dienst nehmen, in Indien und jenseits seiner Grenzen.

A N M E R K U N G E N

1. P.M. van Buren, The Secular Meaning of the Gospel (London 1963).
2. Religion und Philosophie liegen freilich im Hinduismus in offenkundiger Weise ineinander. Die Schriften Sri Aurobindos oder S. Radhakrishnans sind interessante Beispiele für den sie bestimmenden weiteren philosophischen Rahmen - ein sowohl von östlicher wie auch von westlicher philosophischer Tradition bestimmter Rahmen.
3. Siehe unten S. 98.
4. Für allgemeinere Darstellungen der bekannteren südindischen Theologen siehe A Christian Theological Approach to Hinduism, verfaßt von der sogenannten Gurukul-Gruppe (Madras 1956); G.C. Coomaraswamy, Theological Discussions and Confessional Development in the Churches of Asia and Africa (Franker/Holland 1958); H. Wagner, Entstehung einer einheitslichen Theologie in Südindien (München 1963).
5. K.L. Daniel, A Critical Study of Primitive Liturgies, Especially that of St. James, 2. Aufl. (Eruvalla 1949).
6. L.W. Brown, The Syrian Christians of St Thomas (Cambridge 1956).
7. H.L. Philip, The Indian Church of St Thomas (Agercoil 1956), siehe besonders Kapitel XIV.
8. V. Cronin, A Pearl to India: the Life of Robert de Nobili (London 1959).
9. Für Informationen über die indischen Reformen bin ich Herrn Dr. Fr. Muliyil verpflichtet, der mir seine unveröffentlichte Dissertation An Examination in the Light of Nat. Doctrines of the Treatment of Christian Theology in Modern Reformed Hinduism as illustrated by the Brahma Samaj zur Verfügung stellte. Zur allgemeinen Einführung vgl. J.M. Farquhar, Modern Religious in India (London 1916).

[Movements

10. Eine interessante Studie über K.C. Sen von einem 'Hinduistischen Christen' ist das Buch von M.C. Parekh, Brahmarshi Keshub Chunder Sen (Rajkot 1926).
11. C.L. Gardner, Life of Father Gore (London 1900).
12. Er wurde am Ende des 18. Jahrhunderts geboren; sein letztes Werk wurde 1885 gedichtet. Siehe D. Rajarigan, The History of Tamil Christian Literature (Madras 1958) und 'Theological Content in the Tamil Christian Poetical Works', The Indian Journal of Theology XI, 2, XII, 1 und XIII, 2.
13. Rajarigan, a.a.O.
14. B. Animananda, The Blade: Life and Work of Brahmabandhav Upadhyaya (Calcutta, o.J.); A. Vaeth, Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus (Berlin 1928); F. Heiler, Christlicher Glaube und indisches Geistesleben (München 1926), S. 65-79.
15. F. Heiler, Sandhu Bander Singh, ein Apostel des Ostens und des Westens (München 1924). Die Behauptung wird von J.R. Chandran in seiner unveröffentlichten Dissertation A Comparison of Celsus against Christianity as contained in Origen's Contra Celsum and the Neo-Hindu Attitude to Christianity as represented in the Works of Vivekananda, S. 349, wiederholt.
16. Brahmabandhav kannte Sen und hielt ihn "für den größten Mann, den das moderne Indien hervorgebracht hat" (Animananda, a.a.O., S. 27).
17. Swami Parama Arubi Anandam (Fr. J. Monchanin): A Memorial (Saccidananda Ashram: Tiruchirappalli District); J. Monchanin und H. Le Saux, A Benedictine Annon (Douglas, Isle of Man 1964).
18. J.A.R. Robinson, Honest to God (London 1963). Deutsche Übersetzung: Gott ist anders (München, 9. Auflage 1965).
19. Zum Beispiel, a.a.O., Kapitel 3.
20. Zum Beispiel, a.a.O., S. 48f.: "Der Satz, daß 'Gott Person ist', meint soviel wie der, daß 'Wirklichkeit in ihrer Tiefe personal ist', daß Personalität von unbedingter Bedeutung in der Beschaffenheit des Universums ist, daß wir in personalen Beziehungen wie sonst nirgends den tiefsten Sinn der Existenz berühren."
21. Robinson, a.a.O., Kapitel 4.
22. a.a.O., S. 74, in einem Zitat aus P. Billon, Systematic Theology I (London 1953), S. 148. Deutsche Ausg., Systematische Theologie I (Stuttgart 1956).
23. Robinson, a.a.O., S. 74; P.T. Forzyth, The Person and Place of Jesus Christ (1909), S. 313-316.
24. Von Mallayil, a.a.O., aus The Brahma Samaj (Calcutta 1886), S. 122ff., zitiert.
25. Mit dem Vorwortsblatt des Buches Swami Parama Arubi Anandam (siehe oben Fußnote 17) zusammen mit dem Originaltext in Hindi zitiert.

of the Pagan Apologetic

26. Eine gute Diskussion der Möglichkeiten von nirguna und saguna als christologische Begriffe findet sich in R.M. Clark's unveröffentlichter Dissertation A Study of Christological Categories in the Indian Church, as compared with the Early Church (Union Theological Seminary, New York).
27. zitiert (in englischer Übersetzung) von C.F. Andrews, The Renaissance in India (London 1942) Appendix VIII.
28. A.J. Appasamy, Christianity as Bhakti Marga (Madras 1928), S. 18.
29. Vgl. Robinson, a.a.O., S. 73: "Jesus ... offenbart Gott, indem er für ihn völlig transparent wird, gerade dadurch, daß er nichts 'in sich selbst' ist."
30. A.J. Appasamy, What is Moksha? (Madras 1933), S. 166f., dort zitiert aus der Lyhad Aranyaka Upanishad 3,7,8-20 (meine Hervorhebungen).
31. a.a.O., S. 168f.
32. a.a.O., S. 169.
33. a.a.O., S. 174.
34. Vgl. P.D. Devanandan, Preparation for Dialogue (Bangalore 1964); R. Panikkar, The Unknown Christ of Hinduism (London 1964); H. Birkle, Dialog mit dem Osten. Radhakrishnens neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltanschauung (Stuttgart 1965).
35. Zum Beispiel R. Otto, R. Macnicol, J.W. Farquhar. Vgl. S. Kulandran, Grace in Christianity and Hinduism (London 1964) für eine negative Beurteilung des Begriffes bhakti aus der Feder eines indischen Theologen.
36. Dieses Bild vermittelt er in What is Moksha?, S. 112 f.
37. Zum Beispiel in England F.C. Dappold, Mysticism a Study and an Anthology, und S. Spencer, Mysticism in World Religions (beide Bücher: Longmans Books 1963).
38. Diese Kategorien werden interessanterweise von dem konservativ eingestellten indischen Theologen Paul Sandhu mit Erfolg angewandt, vgl. dessen Schrift The Fourfold Ideal (Bombay, Gospel Literature Service, ca. 1964).
39. Siehe oben Fußnote 13. Bischof Appasamy bereitet ein Buch Life and Anthology vor.
40. J.C. Winkler, Harayan Vaman Tilak, the Christian Poet of Maharashtra, 2. Aufl. (Calcutta 1930).
41. Die eingehendste Forschung findet sich in Appasamys Buch Sanskrit Singh. A History (London 1958).
42. Zum Beispiel R. Macnicol, Procs. Psalms of Harayana Saints (Calcutta 1941); F. Singamary and Phillips, Procs. Psalms of the Tamil Saivite Saints (Calcutta 1921); A.J. Appasamy, Procs. Temple Halls (Madras, o.o.).

43. Der Hauptvertreter der Theologie Chenchiah's ist heute D.A. Thangassary, der eine Reihe von Aufsätzen über Chenchiah im South India Churchman, Juni, Sept., Okt. und Dez. 1960 veröffentlichte. Vgl. auch seinen Beitrag 'Chenchiah's Understanding of Jesus Christ', Religion and Society XI, 3 (Sept. 1964), S. 72-90. Eine eingehende Untersuchung Chenchiah's und eine Bibliographie finden sich bei Wagner, a.a.O., und bei Oosthuizen, a.a.O. Siehe weiter A Christian Theological Approach to Hinduism (Madras 1956). Man muß hier daran erinnern, daß die Gurukul-Gruppe, Wagner und Oosthuizen in der 'westlich-orthodoxen Tradition stehen und so wenig Sympathie für Chenchiah aufzubringen vermögen.
44. V. Chakkarai, P. Chenchiah und A.N. Sudarishnan, Asramas, Past and Present (Madras circa 1941).
45. In der Buchreihe Heritage of India (Madras: Christian Literature Society).
46. Madras 1938.
47. Wagner, a.a.O., S. 195ff., weist mit Recht auf die von Chenchiah versuchte "Doppelte Synthese" hin, eine Synthese des christlichen Glaubens (1) mit moderner Naturwissenschaft und Philosophie und (2) mit dem Erbe der indischen Geisteswelt.
48. Siehe drei Aufsätze Chenchiah's im The Guardian (Madras), 1943, S. 484, 497 und 509.
49. a.a.O., S. 498.
50. a.a.O.
51. Hier sei daran erinnert, daß "yoga" einfach nur "(Weg zur) Erlösung" bedeutet und so nicht notwendig asketisch zu verstehen ist.
52. The Guardian 1943, S. 497.
53. a.a.O.
54. a.a.O.
55. Wagner, a.a.O., S. 183 ff., unterschätzt das (selbst für den Hinduismus) "Neue" in C.V.V. und Sri Aurobindo. Vielleicht war es gerade der Unterschied zwischen ihrer Lehre und dem in vielen indischen philosophischen Schulen gelehrteten "Sich-nicht-Behalten-Lassen", der für Chenchiah zu einem Schlüssel für ein tieferes Verständnis des Evangeliums wurde.
56. The Guardian 1943, S. 509.
57. Siehe die zwei Beiträge in The Guardian, 9. und 16. Sept. 1943.
58. Vgl. Aurobindo, Life Divine II, 24: "Geistliches Sein ist wesentlich das Erwachen zu der inneren Wirklichkeit unseres Selbst, einer Seele, die etwas Anderes sind als unser Bewußtsein, Leben und Leib."
59. Vgl. a.a.O., II, 25: "... eine neue Schöpfung, eine dauernde neue Ordnung des Seins im Bereich der irdischen Natur. Der geistliche Mensch ist damit entstanden, aber (noch) nicht das höchste Sein, das dann Führer der neuen Natur sein soll."

1/ Seins zu einem Geist, einem

60. The Guardian 1943, S. 510.
61. a.a.O.
62. Siehe besonders Rethinking Christianity in India, Kapitel II, und die Aufsätze 'Who is Jesus?', The Guardian 1943, S. 352, 364, 377 und 389.
63. Rethinking Christianity in India, S. 54.
64. Zitiert im National Christian Council Review (India) 1943, S. 62. Das Wort adiparusa bedeutet "erster Mensch, Urmensch".
65. Theologische Studien, Heft 27 (Zürich 1950).
66. Wir haben schon gesehen, daß auch Aurobindo diesen Begriff verwendet (siehe oben Fußnote 59). Hat er ihn 2. Kor. 5,17 entnommen?
67. Vgl. Teilhard de Chardins Begriff der "Christifikation".
68. Rethinking Christianity in India, S. 64.
69. The Guardian 1943, S. 379; vgl. P. Leroy, S.J., Le Milieu Divin (Fortana Edition 1964), S. 19: "Er war es, der der Jungfrau Maria eine beherrschende Rolle in seiner Lehre von der generativen Evolution zuweisen sollte."
70. Manjibhai Fakirbhai, Kristopanishad (Bangalore: C.I.S.R.S., 1965).
71. Rethinking Christianity in India, S. 165.
72. The Guardian, 6. Februar 1947.
73. Siehe oben S. 88 und 92.
74. Pratyaksa wird von Oosthuizen, a.a.O., S. 34 mißverstanden, wenn er es einfach mit "Intuition" statt richtiger mit "direkte Erfahrung" übersetzt.
75. The Guardian, 6. Februar 1947.
76. Rethinking Christianity in India, S. 164.
77. a.a.O., S. 59.
78. a.a.O., S. 150.
79. The Guardian, 13. Februar 1947.
80. V. Chakkerai, Jesus the Avatar (Madras 1927) L. Singh, Preface to Personality Christology in Relation to Radhakrishnan's Philosophy (Madras 1952).
81. Ursprünglich als Beiträge zu Light of the East veröffentlicht, wieder abgedruckt in synoptischer Form von der Catholic Press in Ranchi, 1944 (3. Aufl.). - In den letzten Jahren haben römisch-katholische Theologen die philosophischen und theologischen Traditionen Indiens vielleicht eingehender als protestantische Theologen erforscht. Auf Grund der römisch-katholischen Position inhärenten Schwierigkeiten sind bis jetzt aus dieser Kirche noch nicht Theologen von der Bedeutung der von uns hier besprochenen hervorgegangen, mit Ausnahme Brahmabandhava, dessen Schriften trotz (und vielleicht auch wegen) seiner Verpflichtung der römisch-katholischen Tradition gegenüber entstanden sind.

Beiträge
Surjit Singh
Anthologie und
Personalismus

A b s c h r i f t

aus

Indische Beiträge zur Theologie
der Gegenwart

Herausgegeben von Horst Bürkle

Evangelisches Verlagswerk

Stuttgart

1966

Seite 104 - 124

ONTOLOGIE UND PERSONALISMUS

Der Anlaß zu dem hier vorgelegten Diskussionsbeitrag ist die Frage nach der indischen Reaktion auf die westliche Theologie. Dieser sehr weite Rahmen muß im Interesse einer fruchtbaren Diskussion eingegrenzt werden. Diese notwendige Beschränkung nehmen wir in der folgenden Weise vor:

Westliche Theologie

Wir schließen sogleich die römisch-katholische Theologie von unseren Betrachtungen aus. Damit stehen wir der protestantischen Theologie mit ihren sehr verschiedenartigen Ausprägungen gegenüber. Einige von diesen beherrschen gegenwärtig das Feld und stehen im Mittelpunkt der theologischen Debatte. Der Gegensatz Barth-Bultmann muß hier zuerst genannt werden¹. Unter Einschluß neuer Fragestellungen ist die Diskussion dieses Gegensatzes insbesondere in England und Nordamerika, aber auch in anderen Teilen der Welt aufgenommen worden. Neue Aspekte dieser Debatte brachten die Übersetzungen der Bücher Tillichs ins Deutsche und der Schriften Bonhoeffers ins Englische. Der theologische Stimulus der sogenannten 'Neuen Theologie', wie sie in homest to God deutlich zutage tritt, beruht auf den offenkundigen Beziehungen zwischen Bultmann, Bonhoeffer und Tillich². Die sogenannte Neue Hermeneutik ist ein Versuch ruheloser Bultmann-Schüler, durch die Verfeinerung von Bultmanns Methode post-Bultmannianum zu werden³. J. A. Cox sind zu konsequenten Bultmannianern geworden, indem sie von den Angewandten ihres Lehrers logische Schlussfolgerungen zogen. Die Arbeiten Fritz Buri, Herbert Braun und Schubert Ogden müssen in diesen Zusammenhang erwähnt werden.⁴

Die beiden Brüder Niebuhr nahmen an der Barth-Bultmann-Debatte teil. Die Ethik Richard Niebuhrs steht im Spannungsfeld von Troeltsch und Barth⁵. Reinhold Niebuhrs theologische Herkunft wird durch die Namen Barth, Marx und Dewey charakterisiert⁶. Er neigte dazu, mit Barth in den von der Reformation wieder entdeckten biblischen Einsichten übereinzustimmen, folgte ihm aber nicht in seiner christologischen Interpretation. Er sah vielmehr die Anwendung der wiedergewonnenen biblischen Einsichten mit Hilfe einer biblischen und theologischen Anthropologie. Die Verleumdung der biblischen Einsichten mit der gegenwärtigen Situation müsse in pragmatischer Weise geschehen. Paul Lehmann, der zunächst Reinhold Niebuhr folgte, trennte sich von ihm darin, daß er die Verblindung zwischen den reformatorischen Einsichten und den konkret gegebenen Situationen in der christlichen koinonía, und nicht so sehr in irgend einer pragmatisch verstandenen Zusammenordnung nicht. Darin

Ist er dem Denkansatz Bonhoeffers verpflichtet. Er bringt Barth und Bonhoeffer zusammen in der Entfaltung seiner Ethik innerhalb der christlichen Gemeinde und aus ihr heraus⁷.

Paul van Buren ist in durchaus legitimer Weise damit beschäftigt, die Barth - Bultmann - Debatte in den nordamerikanischen Kontext zu übertragen. Solche Verpflanzung darf aber nicht einfach eine Topfpflanze von einem Ort an einen anderen stellen wollen. Sie sollte vielmehr die anglo-amerikanische philosophische Tradition, wie sie im Empirizismus und im Pragmatismus greifbar ist, ernst nehmen. Van Buren nimmt nicht etwa Bultmanns Begriff des 'Verständnisses', sondern die Barth'sche Konzeption der Christologie auf, in der Theologie schon voll impliziert ist. Er wendet auf diese Christologie den Bonhoefferschen Begriff des Mündigwerdens des Menschen und der Welt an und ist somit in der Lage, die Christologie durch Aus-scheidung der Theologie weltlich zu interpretieren. An Stelle von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm setzt er die mit dem Namen Wittgenstein verbundene Linguistic Analysis. Leider übt er selbst nie die im Voraus nicht bestimmte, vielschichtige Sprach-Spiel-Methode Wittgenstein. Statt dessen entscheidet er sich für eine vom Gefühl her bestimmte Sprachverständnis, wie es von Braithwaite vertreten wird, gemäß dem religiöse Sätze als moralische Sätze verwendet werden. Würde Bonhoeffer über diese Ergebnisse glücklich gewesen sein? Van Buren nimmt das wenigstens an. In Wirklichkeit ist es ein Schritt, der zur Überwindung seiner eigenen theologischen Vergangenheit unternommen wurde. Darin liegt ein Gewinn, und insoweit sollte er ernst genommen werden⁸.

Auf dem philosophischen Gebiet ist es im anglo-amerikanischen Bereich zu einer Umwälzung gekommen⁹. Sie ist in besonderer Weise mit dem Denken des späten Ludwig Wittgenstein verknüpft. Unter seinem Einfluß bildete sich eine neue Art des Theologisierens heraus. Wir haben ihre Auswirkungen schon in den Gedanken Paul van Burens kennengelernt.

John Wisdom, Wittgensteins origineller und ihm nahestehender Schüler, veröffentlichte im Jahre 1944 einen Aufsatz unter dem Titel 'Gods'¹⁰. Der Aufsatz rief eine lebhafte Debatte hervor und war zugleich der Anlaß für die neuere Philosophie, ihre Aufmerksamkeit Problemen religiöser Sprache zuzuwenden. Ein erstes unmittelbares Ergebnis waren die Diskussionen zwischen christlichen und nicht-christlichen Denkern, das heißt mit Denkern, die theologische Fragen ernst nahmen, ohne notwendigerweise denselben Glauben zu teilen. Das erste greifbare Ergebnis dieser Bemühungen war ein Sammelband von zweiundzwanzig Aufsätzen unter dem Titel New Essays in Philosophical Theology¹¹. Das Wort 'neu' bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Anwendung der Methoden und Einsichten der 'Neuen Philosophie' auf theologische Probleme. Der Ausdruck 'Philosophical Theology' wurde dem Begriff 'Philosophie der Religion' gegenüber vorgezogen, weil er allzu lange mit der idealistischen

Philosophie verbunden gewesen war. Alle Mitarbeiter sind Anglikaner¹². Dies überrascht nicht angesichts der langen Geschichte der Wechselbeziehung zwischen Theologie und Philosophie in der anglikanischen Tradition.

Das Buch Faith and Logic führt diese Debatte zwischen Philosophie und Theologie weiter¹³. Einige bemerkenswerte Verschiebungen lassen sich allerdings beobachten. Die Mitarbeiter sind alle der Kirche verbundene Anglikaner. Das erklärt ihre einheitliche Frontstellung trotz offenkundiger Meinungsunterschiede im Detail. Sie nennen sich 'Metaphysiker', teils als Protest gegen die Beschränkung, die die Neue Philosophie der Diskussion einiger Probleme auferlegt, teils aber auch deshalb, weil sie als gläubige Christen die Neue Philosophie willkommen heißen und ihre Einsichten und Methoden auf letzte theologische Fragen einschließlic der Möglichkeit einer Metaphysik anwenden möchten¹⁴. Die Debatte wird in der Gegenwart durch von einzelnen Autoren veröffentlichte Bücher und Monographien weitergeführt.

Die Organismus-Philosophie A.N. Whiteheads, wie sie etwa von Charles Hartshorne praktisch angewandt wird, hat auf einige Bereiche anglo-amerikanischen Denkens beachtenswerte Einflüsse ausgeübt. Die philosophischen und theologischen Arbeiten von Dorothy Emmet¹⁵, von Peter Thornton¹⁶ und von Norman Pittenger¹⁷ sind von daher bestimmt. Die sogenannte theologische Chicago-Schule unter H.N. Wieman geht hauptsächlich auf diesen theologischen Ansatz zurück. Selbst Schubert Ogden betrachtet in seinem Buch Christ Without Myth die Denkategorien Whiteheads und Hartshornes als wichtige Hilfen der Theologie¹⁸. Welche Form auch immer diese Theologie annehmen mag, die Frage nach Ontologie und Personalismus läßt sich nicht vermeiden. Diese Art von Organismus-Philosophie empfängt weitere Anregung und Unterstützung durch das Denken eines Teilhard de Chardin im Westen und eines Aurobindo Ghose im Osten.

Die Frage nach Ontologie und Personalismus

In den zwei oben erwähnten Haupttypen westlicher protestantischer Theologie erscheint das Problem 'Ontologie und Personalismus' in folgender Weise. Tillich und Barth haben gegensätzliche Ansichten über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie. Für Tillich ist die Philosophie die Erforschung und Bestimmung der Struktur der Wirklichkeit, während die Theologie mit der Suche nach der Bedeutung der Wirklichkeit beschäftigt ist. Die Korrelation zwischen beiden ist die zwischen Frage und Antwort¹⁹. Für Barth ist die Theologie eine Funktion der Kirche, die sich innerhalb der Kirche, für sie und aus ihr vollzieht²⁰. Theologie ist kirchliche Dogmatik. Als solche hat sie nichts mit der Philosophie zu tun - noch nicht einmal mit einer so guten existentiellen Ontologie wie der Friedrich Barths! Barth betont sehr stark das personal-rechtliche

Handeln Gottes in der sündigen Menschengeschichte 21. Gegenüber Barths göttlichem Aktualismus und Personalismus betont Tillich stark die von Gottes Wirklichkeit als Sein-Selbst ausgehenden Forderungen 22. Hier handelt es sich um eine pointierte Konfrontation von Ontologie und Personalismus.

Sowohl Bultmann als auch Tillich übernehmen Heideggers ontologische Daseinsanalyse. Nach dieser grundlegenden Übereinstimmung trennen sie sich jedoch in ihrer Beurteilung der Radikalität der ontologischen Analyse. Nach Bultmann ist es die Botschaft Jesu, daß das Reich Gottes gekommen ist und daß die, die in es eingehen wollen, eine Entscheidung dafür oder dagegen treffen müssen. Jesus ruft zur Entscheidung für Gott, die das Auf-sich-Nehmen des Kreuzes impliziert 23. Tillich weist darauf hin, daß Bultmann die Bedeutung Jesu mit der seiner Botschaft gleichsetzt und die Frage offen läßt, auf welche Weise und von woher dem Menschen die Kraft zuteil wird, dem Ruf Jesu zu folgen oder die Entscheidung für Gott zu treffen. Nach Tillich muß die Kraft, dem Ruf Jesu zu folgen und die Entscheidung für Gott zu vollziehen, aus der Kraft des Seins-Selbst, das die Gegenwart des Neuen Seins in Jesus als Christus ist, hervorgehen. Das Kreuz ist Symbol der Gabe, bevor es Symbol der Forderung ist 24.

Bei dem zweiten Typ gegenwärtiger Theologie, soweit oben besprochen, erscheint die ontologische Frage oder das Problem 'Metaphysik und Personalismus' schon in den Voraussetzungen der philosophisch-theologischen Debatte. Eine vollere Behandlung des Problems ist erst nach der Klärung der Hauptlinien dieses theologischen Ansatzes möglich. Die Neue Philosophie schlug eine stückweise, jedes Problem für sich isolierende Behandlung philosophischer Probleme vor. Unter diesem beschränkenden Vorzeichen wurden theologische Fragen isoliert und ohne Bezug auf ihre größeren Zusammenhänge diskutiert. Wir wiesen schon darauf hin, daß gewisse, an theologischen Fragen interessierte Vertreter dieser Denkrichtung sich als 'metaphysische' Rebellen bezeichneten. Sie wollten die sie stark bewegenden Fragen aufwerfen und in ihrer Analyse theologischer Probleme bis zu den äußersten Grenzen vorstoßen. Das Problem des Verhältnisses zwischen Metaphysik und Personalismus erscheint daher in der Form des Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen. Dadurch aber, daß Neue Philosophie und Theologie nach Kategorien der Interpretation in bezug auf Sachen und Personen suchen, erhält unsere Frage ihre spezifische Zuspitzung.

Die indische Reaktion

Eine eigenständige indische Antwort kann kaum auf Grund westlicher theologischer Ausbildung zustande kommen. Diese kann insofern eine Hilfe sein, als westliche Denkkategorien einige Aspekte der indischen Kultur zu beleuchten vermögen. Aber diese Hilfe ist dadurch begrenzt, daß sie auf die besonderen Kategorien der indischen Kulturwelt nur ungenügend Bezug nimmt. In gleicher Weise ist eine aus indischem Leben und Denken geborene Reaktion dann ungenügend und einseitig, wenn sie den Westen gleichsam nur durch ein kleines Fenster sieht. Eine angemessene indische Antwort kann nur formuliert werden im vollen Bewußtsein sowohl der Rolle des christlichen Lebens und Denkens in der indischen Geisteswelt als auch der Geschichte westlicher protestantischer Theologie. In dem hier vorgelegten Versuch einer indischen Antwort soll versucht werden, beiden Bedingungen Genüge zu tun.

Die Struktur der indischen Geisteswelt beruht ohne Zweifel auf den von dem Genius Shankara gelegten Fundamenten. Seit dem neunten Jahrhundert haben viele Kräfte von außen her auf die indische Geisteswelt eingewirkt, und auch innerhalb dieser Welt ist es zu bewegten philosophischen Auseinandersetzungen gekommen. Keiner dieser Kräfte oder Bewegungen ist es jedoch gelungen, die Fundamente zu erschüttern oder die Struktur zu ändern²⁵. Die Gedankenwelt des Indien und der abendländischen Welt sind Beispiele für Einflüsse von außen; Buddhismus und die Brahma-Samaj-Bewegung für Strömungen innerhalb. Die indische Geisteswelt war niemals etwas Statisches: wichtige Wandlungen haben sich vollzogen und vollziehen sich noch. Und doch hat all das nur die Wandlung des Systems Shankaras in ein Neo-Shankara-System bewirkt. So ist Radhakrishnan, der Philosoph auf dem Präsidentenstuhl Indiens, ein Vertreter des Neo-Shankara-Philosophie. In der indischen Philosophie erscheint das Problem des Verhältnisses der Kosmophysik zum Personalismus in pointierter Weise im Konflikt des philosophischen Systems Shankaras mit dem Ramanujas und in dem aus diesem Konflikt hervorgegangenen Kompromiß. Das Problem wird auch deutlich, wenn man Radhakrishnans frühes Denken mit seinen jüngst erschienenen Veröffentlichungen zu dieser Frage vergleicht. Wir wollen unten die indische Reaktion auf das westliche Denken und die christliche Antwort auf Östliches Denken an Hand einer kurzen Vorlesung über die Positionen Radhakrishnans und Ramanujas in Bezug auf den Brahma unserer Aufzussatz darstellen.

Rudolf Otto beschreibt das Verhältnis von Shankara und Ramanuja in lebendiger Weise. Von Ramanuja sagt er: "Er gehört zu den eindrucksvollsten Gestalten der Welt, deren Lebensherrschaft wegen des großen Gehaltes seines Lebens. Denn dieser Gehalt war ungetrübt. Er war in der Tat ein Kampf um Gott selbst... Ein Kampf um Gott, um einen wirklichen Gott, so wie ihn die philosophische Spekulation, sondern so wie ihn das Herz und das Gemüt will und braucht: ein Gott persönlichen Charakters, Liebender, Vergewissernd und Sich-übergebend."

"Die Schule Sankara's war willens, einen solchen Gott zuzugestehen, gleichsam als Konzession... Wer aber aus dem 'Niederen Wissen' zum 'Höheren Wissen' aufgestiegen war, für den verschwanden die 'Götter' und auch der eine persönliche Gott" 26.

Im Ur-Brahman sind die Welt, das Ich und die Individualität aufgehoben und aufgelöst 27.

Anti-Metaphysik und Metaphysik

Ludwig Wittgenstein in seinem Tractatus Logico-Philosophicus, Heidegger in seinem Buch Sein und Zeit und Hartshorne in seiner Logic of Perfection sind alle antimetaphysisch eingestellt, wenn man Metaphysik in dem vor-Kantschen Sinne als deduktive Metaphysik versteht. Wittgenstein ist jedoch Metaphysiker, indem er die notwendige Struktur menschlichen Wissens und dessen Grenzen beschreibt. Ebenso ist Heidegger Metaphysiker, wenn er die existentielle Struktur des Seins analysiert. Der Unterschied zwischen beiden ist der, daß der erste auf erkenntnistheoretischer Basis argumentiert, der andere aber nicht. Der eine verwendet logische Normen, während der andere existentielle Kategorien gebraucht.

In seiner Theologie des Neuen Testaments interpretiert Bultmann das Kerygma mit Hilfe der Heideggerschen Existentiale. Tillich übernimmt in seiner Systematic Theology die Existentiale, stellt sie aber in Wechselbeziehung zu den Kategorien Substanz, Kausalität, Zeit und Raum 28.

Im englischen Sprachraum war es A.J. Ayers Buch Language, Truth and Logic, das zum erstenmal eine antimetaphysische Haltung popularisierte durch die These, daß metaphysische und theologische Sätze, die nicht erkenntnistheoretisch begründet werden können, sinnlos sind. Es war jedoch Rudolf Carnap Interpretation von Wittgensteins Tractatus Logico-Philosophicus, die in systematische und radikaler Weise Metaphysik zu eliminieren suchte. Carnap schreibt: "Auf dem Gebiet der Metaphysik einschließlich aller Wertphilosophie und normativen Theorie kommt die logische Analyse zu dem negativen Ergebnis, daß alle in diesem Bereich aufgestellten angeblichen Sätze samt und sondere des Sinnes entbehren" 29. Er geht weiter und zeigt, daß Heideggers philosophische Sätze metaphysische Pseudosätze sind 30.

Carnap und sein Kreis sind der Ansicht, daß formale Logik das Modell für das Philosophietreiben ist und daß künstliche Sprachen entworfen werden können, in denen Klarheit und Genauigkeit in einem in den natürlichen Sprachen unerreichten Grade gewährleistet sind. Wenn diese Kriterien aber auf eine natürliche Sprache angewandt werden, versagen sie. P.F. Strawson sagt dazu: "Was das Versagen des ursprünglichen Programms der Analyse, wenn auf die Sätze gewöhnlicher Sprache angewandt, betrifft, so handelt es sich hier nicht um einen der natürlichen Sprache innewohnenden Fehler, sondern um einen zu starren und zu engen Begriff der Analyse" 31.

Im zweiten Teil des Traktatus, und dann besonders in seinen Philosophical Investigations bahnt Wittgenstein einen neuen Weg für die Analyse der gewöhnlichen Sprache. Die täglich verwendete Sprache wird hier als Grenze menschlicher Existenz verstanden. Das Philosophieren vollzieht sich innerhalb ihres Bereiches. Die Bedeutung eines Satzes liegt in seiner Anwendung. Seine Anwendung ist andererseits durch das Sprachspiel und dessen Beschreibung der Voraussetzungen und komplizierten Topographie der Sprache bestimmt. Die Form der anzuhaltenden philosophischen Frage ist: "Ich weiß nicht, wie ich mich hier zu verhalten habe." Es ist dann das Ziel des Philosophierens, der Fliege den Weg aus der Flasche zu zeigen, und "das Ergebnis der Philosophie ist die Enttönnung der Unsinnigkeit der einen oder der anderen Behauptung und der Aufweis der Seelen, die menschlichen Verstandesweisen sich dadurch zuzieht, daß es gegen die Grenzen der Sprache anzuknurren sucht. Diese Seelen bringen uns dazu, den Wert einer Entdeckung zu erkennen" 32.

Falls man jedoch der Versuchung erliegt, die Grenzen zu überschreiten, findet man sich im Bereich der deduktiven Metaphysik wieder, die in Intuitionen und philosophische Verwirrung führt. Die von Kant gelehrte Lektion hätte man dann zu seinem eigenen Schaden wieder verlernt. Der Metaphysiker sollte an der angesetzten Grenze stehen bleiben. "An diesen Punkt", sagt Stuart Hampshire, "sollte er innehalten und still bleiben; das war Wittgensteins Rat. In den Worten Kants: Wir sollten erkennen, daß wir das Unfaßliche zu fassen suchen" 33.

W.H. Walsh erhofft sich ein Wiedererwachen des Interesses an der Metaphysik auf Grund zweier Phänomene. Erstens ist die Erfüllung des von den analytischen Philosophen gegebenen Versprechens, Probleme in einer je für sich isolierten und wissenschaftlichen Weise zu lösen, am blieben und hat so enttäuscht 34. Zweitens hat die Gestalt Wittgensteins auf dem Gebiet der Philosophie zu einer Reflexion über die Rolle des einzelnen Genius geführt, der etwas Neues und Konstruktives in die Diskussion einbringt 35. Die Kombination dieser zwei Faktoren ist der Entwicklung einer Metaphysik günstig.

R.C. Collingwood protestiert gegen Ontologie als eine Wissenschaft vom reinen Sein. Der Begriff 'Wissenschaft' setzt zwei Elemente voraus: (1) Systematisches Denken und (2) ein klar umschriebenes Thema 36. In einer Ontologie als Wissenschaft vom reinen Sein kann die erste Bedingung zwar erfüllt werden; die zweite aber ist nicht gegeben, es ist nicht angängig, Ontologie mit Metaphysik gleichzusetzen 37. Collingwood spricht sich gegen eine deduktive Metaphysik aus. Er nähert sich dem Problem der Metaphysik aus der Dimension der Geschichte. Für ihn ist die Metaphysik eine geschichtliche Wissenschaft, eine Studie absoluter Voraussetzungen. So betont er: "Alle metaphysischen Probleme sind historische Sätze" 38. Collingwood vertritt hier einen von anderen ganz unabhängigen Standpunkt. Wenn ihm auch allgemein nicht beigegeben wird, so ist dies doch ein neuer Ansatz in Sachen Metaphysik.

Ein anderer neuer Ansatz in diesen Bereich geht auf einen bis zu seinem logischen Ende durchdachten Gedanken Wittgensteins zurück. Er empfiehlt unter anderem ein therapeutisches Verständnis der Philosophie. Norman Malcolm warnt davor, diesen Vorschlag weiter zu verfolgen, aber John Wisdom und Morris Lazewitz lassen sich trotzdem nicht von seiner Weiterentwicklung abhalten³⁹. Wisdom meint, daß philosophische Therapie von der gleichen Art ist wie psychoanalytische Therapie. Hier bestehen sowohl ein Gegensatz als auch eine Gemeinsamkeit. Wenn Philosophen ihre Lehrsätze vertreten, bieten sie nicht etwas Neues, sondern ordnen nur das schon Bekannte in neuer Weise. Die Gemeinsamkeit besteht andererseits darin, daß die hinter dem Denken verborgenen Kräfte freigelegt werden. In der philosophischen Diskussion gibt es neben den verborgenen sprachlichen Quellen andere verborgene nichtsprachliche Quellen, die mit den sprachlichen zusammen philosophische Systeme bedingen. Falls diese nicht in Betracht gezogen werden, ist die sprachliche Behandlung unangemessen. Diese nichtsprachlichen Quellen oder "primitiven Leichtgläubigkeiten" sind zudem die gleichen, die auch in anderen Lebensbereichen Schwierigkeiten bereiten.⁴⁰

Morris Lazewitz konkt einen zuerst von John Wisdom formulierten Gedanken zu seinem logischen Ende. Er sagt, daß metaphysische Probleme zwar unlöslich, andererseits aber verstanden sein sollen. Werden sie nicht in diesem Sinn "verstanden", dann entsteht das Verlangen nach ihrer Lösung. Werden sie aber "verstanden", dann kommt es zur Befreiung von der Vorstellung, daß sie gelöst werden müßten. Metaphysische Theorien sind wie Mäntel in Worte gekleidet. Man muß ihre verborgenen Fundamente bloßlegen, um zu verstehen, wie sie wirken und was sie bewirken. Wenn ein Metaphysiker über die Unveränderlichkeit der Dinge, über Wirkungen und Beziehungen redet, denkt man, daß er etwas sehr Wichtiges sagt. Was er aber in Wirklichkeit tut, sagt Lazewitz, "ist die Einführung einer linguistischen Neuerung, deren Kontemplation ihm und anderen Vergnügen bereitet"⁴¹.

Lazewitz ist der Ansicht, daß eine metaphysische Theorie eine dreischichtige Struktur aufweist. Diese drei aufeinander bezogenen und wirkenden Schichten sind: "Auf der Ebene des Bewußtseins die Illusion einer Theorie über die Welt; auf der Ebene, die vor dem Bewußtsein liegt, ein nicht verbaler Satz, der eine Veränderung der Sprache darstellt; und ein oder mehrere Glaubensüberzeugungen, die einen Wunsch erfüllen und eine Furcht in unserem Unterbewußtsein überkommen"⁴².

Von der Anti-Metaphysik zur Pro-Metaphysik

W.H. Walsh ist der Meinung, daß die Theorien der großen Metaphysiker für die Menschheit von dauerndem Interesse sind, ganz abgesehen von dem Licht, das sie gelegentlich auf die Arbeit der analytischen Philosophen werfen können. Derjenige, den das System eines großen Metaphysikers bewältigt hat, ob er nun das System selbst akzeptiert oder nicht, hat jedenfalls eine neue Sicht der Welt gewonnen und den Bereich seiner Erfahrungsmöglichkeiten erweitert und bereichert⁴³. Wie es scheint, hat die Philosophie im englischen Sprachraum den Weg von einer antimetaphysischen zu einer prometaphysischen Haltung in einer neuen und geläuterten Weise zurückgelegt. Die beste Beschreibung dieses Wandels findet sich in A.J. Ayers Worten. In seiner Antrittsvorlesung vertritt er die Meinung, daß "es keinen Grund für die Annahme gibt, daß nur solche Begriffe der Erforschung wert seien, die sich auf einen verhältnismäßig kleinen Bereich beziehen, oder daß sich unsere philosophische Arbeit in der Beschreibung der tatsächlichen Verwendung solcher Begriffe erschöpfe. Ebenso möglich und vielleicht von größerer Bedeutung ist die Untersuchung der architektonischen Merkmale unserer Begriffssysteme und die Anwendung analytischer Methoden auf die Untersuchung von Kategorien"⁴⁴.

Stuart Hampshire betont, daß Begriffe wie "existieren, wahr, selbst, möglich und unmöglich, gewiß und ungewiß, gleich und ungleich" Ordnungsbegriffe sind. Durch die Untersuchung ihrer Beziehungen zueinander und ihrer Verwendung wird uns der ganze Bereich unseres Denkens deutlich. "Wenn uns aber der Angeld besaß, Systeme zu entwerfen, versuchen wir tatsächlich noch zu erschaffen als einen Überblick über den Bereich unseres Denkens: wir versuchen dann, ihm Grenzen zu setzen, zu bestimmen, was es sein sollte oder müßte, nicht nur, was es tatsächlich ist"⁴⁵.

Die Metaphysik und das Personale

P.F. Strawson hat auf dem Gebiet der beschreibenden Metaphysik einen interessanten und bedeutsamen Aufsatz unter dem Titel "Individuen" veröffentlicht. Er untersucht nicht nur revidierend und beschreibend die Metaphysik, "Beschreibende Metaphysik" gibt sich mit Beschreibung der tatsächlichen Struktur unseres Denkens über die Welt zufrieden, revidierende Metaphysik dagegen möchte zu einer besseren Struktur gelangen"⁴⁶. Er stimmt mit Stuart Hampshire darin überein, daß diese beiden Typen der Metaphysik nicht klar voneinander geschieden werden können. Er bezweifelt, ob je ein Metaphysiker in vollem Bewußtsein die eine Art von Metaphysik unter Ausschluß der anderen betrieben hat. Es ist andererseits möglich, zwischen diesen beiden Typen zu unterscheiden und beschreibende Metaphysik in der Tradition des Aristoteles oder Kant zu schreiben. Da

dieser Typ der Metaphysik eine lange Geschichte und ihre Materie sich nicht geändert hat, kann der Philosoph neue Wahrheiten nicht zu entdecken hoffen, sondern nur eine neue Art und Weise, Phänomene zu ordnen und zu betrachten. Und weil die kritische und analytische Begrifflichkeit der Philosophie sich mit dem Klima einer jeden Periode ändert, muß der beschreibende Metaphysiker seiner Aufgabe jeweils von neuem in seinem eigenen Stil genügen.

Unter den Individuen betrachtet Strawson die Person als von größter Wichtigkeit. Die Mitte seines Arguments ist der Doppelsinn des Wortes 'Ich'. 'Ich' ist sowohl "das reine Ich" wie auch "der Leib". Dies erinnert an den philosophischen Ansatz Descartes. Strawson ist der Ansicht, daß auch Moritz Schlick, der zum 'Wiener Kreis' gehört, diese cartesianische Dichotomie vertrat. Wittgenstein äußerte, so scheint es, ähnliche Gedanken. Strawson zögert jedoch, sie ihm zuzuschreiben. Das Person-Problem kann aber nicht aufgrund der Leib-Bewußtsein-Dichotomie gelöst werden, und zwar deshalb, weil körperliche Eigenschaften nicht den Zuständen des Bewußtseins zugeschrieben werden können noch umgekehrt Zustände des Bewußtseins körperlichen Eigenschaften. Außerdem können direkte Schlüsse von einem Individuum auf ein anderes (und umgekehrt) nicht angewandt werden. Strawson sieht sich in die Lage versetzt, zwei primitive Glaubensüberzeugungen postulieren zu müssen, die die Lösung dieses Problems ermöglichen. Diese zwei Glaubensüberzeugungen sind die Primitivität des Person-Begriffes und die Gliedschaft dieses logischen Typs des Individuums in einem gewöhnlichen, nicht solipsistischen Universum. Er entwickelt dann ein rationales System, mit dessen Hilfe er durch einen Denkprozeß zeigt, daß diese grundlegenden Glaubensüberzeugungen besser als jedes andere Schema mit seinem Argument überprüfbar sind. "Der Person-Begriff ist in logischer Hinsicht dem Begriff des individuellen Bewußtseins vorgeordnet. Der Begriff der Person kann nicht etwa durch die Behauptung, die Person sei entweder ein bewusster Leib oder ein nicht-bewusster Geist, analysiert werden" 47. Er leugnet nicht, daß der Begriff eines rein individuellen Bewußtseins nicht eine logisch sinnvolle Existenz haben könne. Er ist ebenso der Ansicht, daß "der Ausdruck sinnlos ist, sich selbst oder überhaupt jemanden Zustand des Bewußtseins zuzuschreiben, es sei denn, daß der, der das tut, schon das Wissen besitzt, wie man wenigstens einige Bewußtseinszustände anderen zuschreibt" 48. Strawson beendet sein Buch mit dem Satz: "Wenn es uns in unseren Verhandlungen darum geht, die guten, schlechten oder neutralen Gründe für das, was wir instinktiv glauben, herauszufinden, dann treiben wir tatsächlich Metaphysik" 49.

Metaphysik, Theologie und das Personale

Gilbert Ryle hat die Meinung vertreten, daß "in unserer Hälfte des Jahrhunderts Philosophie und Theologie kaum miteinander gesprochen haben". Er denkt natürlich an den britischen Bereich und hat damit bis zu einem gewissen Grade recht. Seine Behauptung muß jedoch im Licht der Gespräche, die zwischen Theologie und Philosophie stattfanden, revidiert werden. Prospect for Metaphysics ist ein anderer Sammelband, der wie seine Vorgänger den Versuch macht, mit der Philosophie in ein ansehnlicheres Verhältnis zu kommen. Ein ziemlich repräsentativer Beitrag dieses Buches ist der von Ian Ramsey geschriebene. Ramsey folgend stellt Ramsey die These auf, daß die Möglichkeit eines umfassenden metaphysischen Schemas von Vorhandensein integrierender Begriffe abhängt, die der naturwissenschaftlichen Welt zwar nicht angehören, zu ihr aber in Beziehung gesetzt werden können. Integrierende Begriffe müssen zwei Bedingungen erfüllen: (a) Sie müssen in der Lage sein, die logisch verschiedenen Sphären zu verbinden, und (b) sie müssen sich auf das, was über den raum-zeitlichen Bereich hinausgeht, beziehen. So. Das Paradigma für metaphysische Theologie findet er in dem Wort "Ich", das selbst nicht beschreibend und doch in der Lage ist, mit jedem beschreibenden Wort verbunden zu werden. Andere integrierende Begriffe sind "Sein" und "ausgeliefert". Was in Begriff "Ich" nicht beschreibend ist, wird durch eine Inthüllungssituation bloßgelegt. Seine Verbindung mit einem beschreibenden Begriff ist deutlich in folgenden Beispielen: Ich bin verärgert, ich bin neurotisch, ich bin beschäftigt, ich bin ein Geldverdienen etc. Die zwei oben genannten Bedingungen sind damit erfüllt. Er zieht den Schluß, daß "die Möglichkeit einer metaphysischen Theologie dann gegeben ist, wenn wir, um das alle Inthüllungssituationen, die über das Sichtbare hinausgehen, objektiv bedingende zu bezeichnen und um alle in diesem Zusammenhang auftauchenden metaphysischen Worte zu verbinden, das Wort "Gott" gebrauchen. Das Wort "Gott" ist dem Wort "Ich" nachgeformt, denn es auch notwendig, erweise von ihm in wichtiger Weise verschieden ist" 51. Ramsey ist der Meinung, daß eine sub-personale Theologie nicht rechtfertigen läßt. "Damit ist aber nicht gesagt, daß eine Metaphysik, die nur personal strukturiert ist, schon angemessen sei. Der Theismus muß viel subtiler als diese sein" 52.

Durch diese Ausführungen ist klar geworden, in welcher Weise beide Typen westlicher protestantischer Theologie in zugespitzter Weise das Problem Ontologie-Personalismus oder die Metaphysik und das Personale stellen. Wir werden uns jetzt mit zwei Beispielen indischer Reaktion auf diese beiden Ausprägungen theologischen Denkens befassen. Abschließend wollen wir uns indischer christlicher Perspektive zu diesen Problemen Stellung nehmen.

Tillich und Radhakrishnan

Unsere Diskussion hat sehr klar gezeigt, daß im heutigen theologischen und philosophischen Schrifttum dem Wort "Metaphysik", wie es noch vor einigen Jahren der Fall war, kein besonderes Stigma mehr anhaftet 53. Tillich formuliert das Problem Ontologie-Personalismus wie folgt: "Religiöse Erfahrung, wie sie besonders in den großen Religionen Ausdruck findet, offenbart ein tiefes Bewußtsein der Spannung zwischen dem Personalien und dem nicht-personalen Element in der Begegnung zwischen Gott und Mensch" 54. Radhakrishnan spricht von dem gleichen Problem wie folgt:

"Das große Problem der Religionsphilosophie ist die Versöhnung des Absoluten in seiner Eigenschaft als ewig in sich vollendet mit dem Charakter Gottes als eines Prinzips, das sich selbst determiniert und sich in der zeitlichen, Natur und Mensch umgreifenden Entwicklung manifestiert" 55.

Nach der Veröffentlichung des ersten Bandes von Tillichs Systematic Theology kam es zu einer weit gespannten Diskussion über Tillichs Verwendung der Begriffe "Sein" und "Sein-Selbst". In der Einleitung zum zweiten Band der Systematic Theology führt Tillich diese Debatte weiter und versucht, einige Mißverständnisse durch die Klärung seiner eigenen Position zu beseitigen. Inzwischen hat Tillich sein Buch Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality veröffentlicht, in dem er sich ausschließlich mit der Klärung des Verhältnisses zwischen Ontologie und personalistischer Religion befaßt. Tillich diskutiert das Problem auf drei Ebenen: Die Ebene, auf der Gott als Sein und als Grund und Kraft des Seins verstanden wird; auf ontologischer Ebene, wo wesentliches und existentielles Sein unterschieden worden; und schließlich auf der Ebene der Christologie, wo Jesus als der Christus, das ist, als Manifestation des Neuen Seins, verstanden wird 56.

Radhakrishnans Gedanken können in der gleichen dreifachen Weise zusammengefaßt werden: (1) Gott und das Absolute, (2) Atman und Jivatman, das heißt, das intellektuelle und das empirische Selbst, und (3) der Jivat-mukta oder der Erlöste.

Nach Tillich ist Gott "Sein-Selbst". Dieser Satz unterscheidet sich natürlich von der These, daß Gott ein Seiendes ist. Das würde ihn zu einem existierenden unter vielen machen. Selbst die Prädikation Gottes als des höchsten Seienden würde das nicht ändern, weil die Verwendung des Superlativs Gott nicht außerhalb des Bereiches des endlichen Seienden stellen würde. Wenn jedoch dem höchsten Seienden unbegrenzte Macht und Bedeutung zugeschrieben werden, hört es auf, ein Seiendes zu sein und wird zum "Sein-Selbst". So kann Gott als Sein-Selbst, als die Kraft des Seins, verstanden werden 57. "Sein-Selbst" nimmt wiederum nicht an Nicht-Sein teil und liegt deshalb

(hin)

außerhalb des Gegensatzes von wesentlichem und existentiellen Sein. Auf diese Weise steht Gott in Gegensatz zu allem Seienden. Er kann auch nicht als das alles durchdringende Wesen verstanden werden, weil sich solches Wesen in den Formen dessen, was ist, erschöpft. Gott wäre dann nicht mehr Kraft und Grund des Seins.

Sein-Selbst besteht jenseits von Endlichkeit und Unendlichkeit, andererseits nimmt aber alles Seiende am Sein-Selbst teil. Dieses Doppelverhältnis versteht das Sein selbst mit zwei Eigenschaften. "Indem wir es schöpferisch nennen, weisen wir auf die Tatsache hin, daß alles an der unendlichen Kraft des Seins teilnimmt. Indem wir es abgründig nennen, weisen wir auf die Tatsache hin, daß alles Seiende am Sein-Selbst in endlicher Weise teilnimmt und daß alles Seiende in seinem schöpferischen Grund unendlich transzendiert wird"⁵⁸. Tillich sagt mit dem Begriff "Sein-Selbst" von Gott aus, daß er absolut ist. Es gibt nur eine nicht symbolische Aussage, die sich über Gott machen läßt, und das ist der Satz, daß Gott Sein-Selbst oder das Absolute ist ⁵⁹. Was darüber hinaus von Gott ausgesagt wird, ist symbolisch. Gott als Sein-Selbst schließt sowohl Verharren als auch Werden ein. "Er 'erschöpft sich selbst' ewiglich - eine paradoxe Aussage, die Gottes Endlichkeit beschreibt. Die Schöpfung ist auch nicht contingent. Sie 'geschieht' nicht an Gott, sondern ist mit seinem Leben identisch. Schöpfung beruht nicht nur auf Gottes Freiheit, sondern ist auch seine Bestimmung"⁶⁰.

Fall und Schöpfung fallen in Tillichs Theologie zusammen. Beide repräsentieren den Übergang vom Wesen zur Existenz. Es gibt keinen individuellen Fall und keine individuelle Schöpfung. Fall und Schöpfung sind ontologisch vorgegeben. In endlicher Freiheit innerhalb des Bereiches des allgemeinen Seiequals wird jener Übergang vom Wesen zur Existenz möglich ⁶¹. Schöpfung bedeutet, daß der Mensch in der Ausübung seiner endlichen Freiheit, die auf die Verwirklichung seiner Bestimmung zielt, das Tragische erfährt, weil er endlich ist, und Entfremdung von seinem wesentlichen Selbst und Gott erfährt, weil er sich selbst zur Mitte von allem macht. Durch seine eigenen Anstrengungen vermag der Mensch nicht, sich aus seiner durch Endlichkeit bestimmten Lage und aus seiner existentiellen Entfremdung freizumachen. Nur Gnade, die wesentliche Freiheit nicht zerstört, kann den Entfremdeten wieder eins werden lassen mit seinem wesentlichen Selbst ⁶².

Diese Gnade hat die Kraft des Sein-Selbst, die in Jesus als dem Christus als die Kraft des neuen Seins offenbar ist. "In diesem Zusammenhang muß man sich daran erinnern, daß der Begriff 'Sein', wenn er auf Gott als erste Aussage über ihn bezogen wird, als 'Kraft des Seins' interpretiert wurde, oder, negativ gesagt, als die Kraft, dem Nicht-Sein zu widerstehen. In analoger Weise weist der Begriff 'Neues Sein', wenn auf Jesus als Christus bezogen, auf die ihm innewohnende Kraft, die die existentielle Entfremdung überwindet, oder, negativ gesagt, auf die Macht, die den Kräften der

(der Mensch endlich und frei ist. Fall bedeutet, daß

Entfremdung widersteht" 63. Durch seine Weigerung, irgend ein endliches Element seines eigenen Lebens absolut zu setzen, überwand Jesus als der Christus die Entfremdung und hielt die Einheit mit Gott aufrecht, eine Einheit, in der er die tragischen Zweideutigkeiten der Existenz mit übernahm 64.

Radhakrishnan stimmt mit Tillich überein, wenn er sagt, daß das mit unserer Natur gegebene intellektuelle und mystische Streben das Absolute postuliert. Unsere religiösen und gefühlsmäßigen Empfindungen brauchen einen persönlichen Gott 65. Gott ist Schöpfer, Erhalten und Richter, besonders aber Retter und Erlöser. Er steht in einem organischen Verhältnis zur Welt; sie braucht ihn in der gleichen Weise wie er sie 66. Historisches und zeitliches Wachstum ist für ihn voller Bedeutung 67. Trotzdem ist er der Welt vorgeordnet 68. Gott ist Liebe und im Prozeß der Erlösung engagiert. Er benötigt jedoch unsere Mitarbeit. Wenn wir sie ihm verweigern, wird das Ziel der Welt nicht erreicht werden 69. Wenn jedes Einzelwesen erlöst und der Weltprozeß zu seinem Ende gekommen ist, wird auch Gott in das Absolute zurücktreten. Während des kosmischen Prozesses aber wird er als ihn innerlich transzendierend erkannt und ist Ursache seines Fortgangs wie seiner inneren neuen Ausformungen. Gott ist das Absolute, wie es vom Menschen aus gesehen erscheint. Und weil schließlich am Ende des kosmischen Prozesses Gott und die Welt eins werden, "ist das Universum, wenn man es dynamisch betrachtet, das Absolute" 70. Gott kann als eine der unendlichen vielen Möglichkeiten des Absoluten, die sich jetzt gerade verwirklichen, verstanden werden 71.

Das Absolute

- "Es gibt Aspekte religiöser Erfahrung, wie zum Beispiel das Gefühl der Ruhe und der Erfüllung, der Ewigkeit und der Vollkommenheit, die den Begriff eines Seins voraussetzen, dessen Wesen sich nicht im kosmischen Prozeß erschöpft, sondern das eine alles umgreifende Fülle der Wirklichkeit besitzt, die unsere Welt nur schwach abbilden vermag. Diese Seite religiöser Erfahrung fordert den Begriff des Absoluten als in sich selbst existierend, als unendlich, als frei, als erfüllt von absolutem Licht und absoluter Belligkeit" 72. Das Absolute ist Freude, es ist Sein-Isert und genügt sich selbst vollkommen 73. "Das Absolute kann nicht größer werden" 74. Daß eine der unendlich vielen Möglichkeiten des Absoluten sich im Prozeß der Verwirklichung befindet, ist ganz dem freien Handeln des Absoluten zuzuschreiben; es ist Maya oder Mysterium, das wir christlich nennen. Indische Philosophen betrachten den Akt der Schöpfung als ein ungetriebenes Spiel des Absoluten 75.

Das Verhältnis zwischen Gott und dem Absoluten wird von Radhakrishnan so gesehen: "Wir nennen das Höchste das Absolute, wenn wir es von der Welt abgesehen betrachten. Wir nennen das Höchste Gott,

wenn wir es in seinem Verhältnis zur Welt betrachten. Das Absolute ist die vor-kosmische Natur Gottes, und Gott ist das Absolute von einem vor-kosmischen Standpunkt aus gesehen" 76. Gott ist das Symbol der absoluten Wirklichkeit 77.

Atman und Jivatman

Der erste Begriff bezeichnet das intelligible Selbst und der zweite das empirische Selbst. Das empirische Selbst ist ein System logischer und psychologischer Energien. Diese organische und wachsende Individualität ist vom transzendentalen Selbst zu unterscheiden. Das letztere ist das 'andauernde Substratum' oder 'der unsichtbare Beobachter' und bleibt von den Umständen des ersten unberührt. "Wie unbegreifbar es auch klingen mag, das Atman hat nichts mit dem geschichtlichen Leben des Individuums zu tun, das es so treulich begleitet und überwacht" 78. Das Atman oder transzendente Selbst ist universal und alldurchdringend, kann aber doch nicht aufgewiesen werden. 79 Und dieses Atman ist das Brahman Go. Die Individualität des Menschen ist eine Episode des kosmischen Prozesses. Wenn dieser Prozeß zu seinem Ende kommt, verliert sich das Individuelle im Absoluten. "Das zuerst im Absoluten Existierende oder Gegebene ist Gott, Ishvara, oder die Weltseele. Er ist der erstgeborene Herr des Universums, der Schöpfer und Herrscher der Welt. Das Absolute bricht seine Ganzheit auf und enthält die Wirklichkeit des Selbsts und des Nicht-Selbsts. Das Selbst ist Gott und das Nicht-Selbst die Materie des Universums" 81. Diese Dualität differenziert sich weiter, und dadurch entsteht das vielfältige Universum. Die religiöse Entsprechung dieser philosophischen Differenzierung in Mannigfaltigkeit ist die Lehre vom Sündenfall. "Der Fall symbolisiert die Disintegration der Harmonie, den Abfall vom Urzustand in die Teilung, von einem geeinten Leben in ein Leben, das sich selbst eine Lebensmitte setzt" 82. In-Sich-Selbst-Zentriert-Sein und Vielfältigkeit sind böse, maya schafft Individualität; die Einung mit dem Atman-Brahman hingegen ist moksha oder Erlösung, die wird durch den ethischen Prozeß der Konzentration und der Reue, gegründet auf yoga und den Vedanta, erreicht 83.

Jivan-mukta oder der Erlöste

Radhakrishnan vertritt die Ansicht, daß erlöste Individuen wie Jesus, Buddha oder andere innerhalb des kosmischen Prozesses verharren, um anderen zu helfen, Befreiung zu erlangen. Wenn es zur Vollendung gekommen ist, wird jedes Individuum sich als unsterblichen Geist erkennen. "Bevor dieses Ziel erreicht ist, ist jedes gerettete Individuum Brennpunkt des universalen Bewusstseins. Es lebt weiter, jedoch ohne das Bewußtsein des eigenen Ichs" 84. "Das Individuum wirkt im kosmischen Prozeß nicht mehr als ein verschlungenes

und beschränktes Ich, sondern als Brennpunkt des göttlichen oder universalen Bewußtseins, das alle individuellen Manifestationen umgreift und sie in Harmonie miteinander bringt" 85. Er betont weiter, daß, wenn alle geretteten Individuen der Welt buchstäblich entinnen würden, es für die Welt gar keine Rettung geben könnte.

In einer früheren Periode seines Denkens, illustriert etwa durch sein Buch The Reign of Religion in Contemporary Philosophy, vertrat Radhakrishnan einen positiven und konkreten Idealismus, der für eine Pluralität von Werten Raum schafft. Später wandelte sich Radhakrishnan zu einem absoluten Monisten, illustriert etwa durch sein Buch An Idealist View of Life 86. Tillich ist auf jeden Fall nicht absoluter Monist. Unter Berücksichtigung der verschiedenen philosophischen Traditionen, in denen die beiden Denker stehen, und der verschiedenen Kulturkreise, in denen sie verwurzelt sind, läßt sich doch sagen, daß sowohl Radhakrishnan als auch Tillich innerhalb der Parmenides-Shankara-Tradition zu stehen kommen 87.

Frau Pratima Bowes tritt in ihrem vor kurzem erschienenen Buch Is Metaphysics Possible? für die Berechtigung eines metaphysisch bestimmten Standpunktes hinsichtlich der gegenwärtigen philosophischen Methoden wie logischer Positivismus oder linguistische Analyse ein. Sie nimmt an der zeitgenössischen Debatte über das Problem des Leib-Bewußtseins und über die zwei Bedeutungen des Wortes "Ich" teil. Sie scheint der Position Strawsons und C.A. Campells Bestimmung der expressiven und der archiven Seinsweisen des Selbst zuzustimmen. Sie ist aber der Ansicht, daß die Einführung des Begriffes 'Geist' die zwei Seinsweisen des Selbst besser zu beleuchten vermag. Wenn der Mensch als Geist handelt, handelt er im Lichte eines Zieles und eines Prinzips und ist von dem Schema 'Leib-Bewußtsein' frei. Das Selbst wird dadurch mit Inhalt erfüllt, daß es auf ein überpersonales Ziel hingeeordnet wird. Es gibt dem Selbst einen gewissen Impersonalismus und eine gewisse Distanz. Das Selbst erreicht einen Status reinen Bewußtseins, in dem für einen Augenblick der Unterschied zwischen dem Subjekt und dem Objekt aufgehoben ist. Das ist reines Bewußtsein. Das Selbst ist eine Form, die die Vielfältigkeit der Funktionen ordnet. Wenn der metaphysische Standpunkt erreicht ist, fallen alle partiellen Standpunkte in eins zusammen. Auch hier kann man wieder beobachten, wie das Neo-Shankara-System mit dem Romantismus und dem stückweisen Funktionalismus des heutigen westlichen Denkens fertig zu werden sucht 88. Professor Kelson weist in seinem Vorwort auf die Verwandtschaft der in dem Buch entwickelten philosophischen Positionen zum deutschen Idealismus hin 89.

Abschließende Bemerkungen

Die Diskussion im vorhergehenden Abschnitt zeigte, daß der Gegensatz von Metaphysik und Personalismus im westlichen philosophischen und theologischen Denken einen zentralen Ort einnimmt. Der Empirismus dominierte im Westen, während Indien unter dem Bann metaphysischer Spekulation stand. Der westlichen Philosophie gegenüber müssen Forderungen aus dem Bereich der Metaphysik geltend gemacht werden, wie umgekehrt aus personalistischen Denken heraus gestellte Fragen an die Neo-Hankara-Philosophie Indiens ernst genommen werden müssen. Für den Nominalismus, den übertriebenen Personalismus und den partiellen Funktionalismus protestantischer Theologie westlicher Prägung ist das Denken Tillichs und Radhakrishnans ein heilsames Korrektiv. In der indischen Geisteswelt müssen das Personale, das Menschliche und das Göttliche, das Geschichtliche und das Zeitliche ernst genommen werden⁹⁰. Hier sind Radhakrishnan und Tillich nicht in gleicher Weise hilfreich. Tillichs Denken kommt der indischen Geisteswelt weit entgegen und wird dort willkommen geheißen, wenn es auch andererseits zu leicht assimilierbar ist. Einige Aspekte der Theologie Karl Barths, Nikolai Berdjajews, Gabriel Marcel und der linguistischen Philosophen können in diesem Zusammenhang mehr beitragen.

Falls Indisches christliches Denken sich wirklich und tief in der indischen Geisteswelt zu verankern vermag und ein voller Teilnehmer an der Hankara-Radhakrishna-Debatte sowohl in ihrer klassischen wie auch in ihrer modernen Form werden kann, wird es sein eigenes Gleichgewicht finden und zugleich in einer konstruktiven und verantwortlichen Weise auf westliches Denken reagieren und von ihm bereichert werden.

ANMERKUNGEN

1. H. W. Bartsch, Erge. Kerygma und Mythos (Darmstadt-Vellendorf, 1948 ff.).
2. J. A. T. Robinson, Honest to God (London 1963).
3. J. A. Robinson und J. B. Cobb, Jr., Erge. The New Hermeneutic (New York 1964).
4. F. Buri, in: Kerygma und Mythos II; H. Braun, Vom Verstehen des Neuen Testaments (Tübingen 1962); A. Ogden, Christ Without Myth (London 1962).
5. Richard Niebuhr, The Meaning of Revelation (paperback; New York 1960).
6. Reinhold Niebuhr, Moral, Law in Demoral Society (New York 1933); Interpretation of Christian Ethics (London 1935).
7. F. Leisner, Ethics in a Christian Context (London 1955).
8. F. W. van Dusen, The Secular Meaning of the Gospel (London 1963); vgl. The Christian Century, 7. April 1965.

9. A.J. Ayer u.a., The Revolution in Philosophy (London 1956).
10. J. Wisdom, in: Philosophy and Psychoanalysis (Oxford 1953), S. 149-168; vgl. Proceedings of the Aristotelian Society 1944.
11. A. Flew und A. MacIntyre, New Essays in Philosophical Theology (London 1955).
12. a.a.O., S. IX-XI.
13. B. Eichenell, Hrg., Faith and Logic (London 1957).
14. a.a.O., S. 1-8.
15. D. Barnett, The Nature of Metaphysical Thinking (London 1945).
16. L.S. Thornton, The Incarnate Lord (London 1923).
17. R. Pittenger, The Word Incarnate (London 1959).
18. Ogden, a.a.O., S. 153.
19. P. Tillich, Systematic Theology I (London 1953), S. 21-32. Deutsche Übersetzung (Stuttgart 1956), S. 30-37.
20. K. Barth, Kirchliche Dogmatik I,1, S. 35-43.
21. a.a.O., II,1, S. 288-361.
22. Tillich, a.a.O. I, Teil II (S. 181-321). Deutsche Übersetzung (Stuttgart 1956), S. 193-332.
23. R. Bultmann, Theologie des neuen Testaments (Tübingen 1953), S. 1-33.
24. a.a.O. II, S. 106.
25. F.W. Thomas, Indianism and Its Expansion (Calcutta 1942), S. 2, 3, 27, 49.
26. R. Otto, Die Götterreligion Indiens und das Christentum (Gotha 1930), S. 17.
27. a.a.O., S. 17.
28. Tillich, a.a.O. I, S. 213-224. Deutsche Übersetzung, S. 218 ff.
29. A.J. Ayer, Hrg., Logical Positivism (Glencoe, Ill., 1959), S. 60f.
30. a.a.O., S. 69.
31. A.J. Ayer u.a., The Revolution in Philosophy (London 1956), S. 103.
32. L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, Part I (Oxford 1953), S. 119.
33. D.L. Lewis, Hrg., The Nature of Metaphysics (London 1957), S. 20.
34. A. E. Taylor, Religion and Philosophy (London 1963), S. 47.
35. Taylor, Religion.
36. R.C. Collingwood, Essay on Metaphysics (Oxford 1940), S. 14.
37. Collingwood, a.a.O., S. 17.
38. a.a.O., S. 49.
39. R. Malcolm, Ludwig Wittgenstein. A Memoir (London 1958), S. 56f.
40. Wisdom, a.a.O., S. 170, 181.
41. H. Laskerowitz, The Structure of Metaphysics (London 1955), S. 25f., 60.
42. a.a.O., S. 70.
43. Watch, a.a.O., S. 18.

44. A.J. Ayer, The Concept of a Person and Other Essays (London 1963), S. 33.
45. Pearcy, Hrsg., a.a.O., S. 30.
46. P.F. Strawson, Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics (London 1959), S. 9.
47. a.a.O., S. 103.
48. a.a.O., S. 106.
49. a.a.O., S. 246.
50. I. Ramsey, Hrsg., Perspect for Metaphysics (London 1961), S. 163.
51. a.a.O., S. 174.
52. a.a.O., S. 177.
53. V. J. Millich, a.d.O. I, S. 181. Deutsche Übersetzung (Stuttgart 1956), S. 193; S. Singh, Christology and Personality (Philadelphia 1961), S. 126.
54. P. Millich, Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality (London 1955), S. 33f. Deutsche Übersetzung: Biblische Religion und die Frage nach dem Sein (Stuttgart 1956).
55. S. Radhakrishnan, An Idealist View of Life (London 1932), S. 343.
56. P. Millich, Systematic Theology II (Chicago 1957), S. 10. Deutsche Übersetzung (Stuttgart 1958), S. 12.
57. a.a.O. I, S. 261. Deutsche Übersetzung, (2. Aufl. Stuttgart 1956) S. 267.
58. a.a.O. I, S. 263.
59. a.a.O. I, S. 264 f. Deutsche Übersetzung, S. 273 ff.
60. a.a.O. I, S. 280.
61. a.a.O. II, S. 32, 36. Deutsche Übersetzung, S. 45, 48.
62. a.a.O. II, S. 46-79. Deutsche Übersetzung, S. 52 ff.
63. a.a.O. II, S. 125. Deutsche Übersetzung, S. 136.
64. a.a.O. II, S. 134 f. Deutsche Übersetzung, S. 145 f.
65. Radhakrishnan a.a.O., S. 86.
66. a.a.O., S. 338.
67. a.a.O.
68. a.a.O., S. 332.
69. a.a.O., S. 335 f.
70. S. Radhakrishnan, The Religion of India in Contemporary Philosophy (London 1920), S. 446.
71. S. Radhakrishnan, and Fairhead, Hrsg., Contemporary Indian Philosophy (London 1952), S. 235.
72. Radhakrishnan und Fairhead, Hrsg., a.a.O., S. 235, Radhakrishnan, An Idealist View of Life, S. 342.
73. S. Radhakrishnan und Fairhead, Hrsg., a.a.O., S. 232.
74. Radhakrishnan, An Idealist View of Life, S. 343.
75. a.a.O., S. 344; Radhakrishnan und Fairhead, Hrsg., a.a.O., S. 236.
76. An Idealist View of Life, S. 354.
77. V. J. Millich, Religion in Transition (London 1937), S. 4.

78. S. Radhakrishnan, Indian Philosophy (London 1923-1927), S. 604.
79. S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought (London 1940), S. 26.
80. a.a.O., S. 31.
81. S. Radhakrishnan, The Reign of Religion in Contemporary Philosophy (London 1920), S. 444.
82. S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, S. 44.
83. a.a.O., S. 94.
84. S. Radhakrishnan, An Idealist View of Life, S. 124.
85. a.a.O.
86. Singh, a.a.O., S. 155-158.
87. P. Tillich, Systematic Theology II, S. 11; C.W. Kegley and E.W. Bretall, Hrgs., The Theology of Paul Tillich (New York 1952), S. 134.
88. P. Bowes, Is Metaphysics Possible? (London 1965), S. 16f., 66, 107f., 170, 184, 232.
89. a.a.O., S. 10.
90. Singh, a.a.O., S. 127-173.

Beiträge

John G. Nappura
Die Wiederentdeckung
des Symbols

A b s c h r i f t

aus

Indische Beiträge zur Theologie
der Gegenwart

Herausgegeben von Horst Bürkle

Evangelisches Verlagswerk

Stuttgart

1966

Seite 125 - 151

John G. Arapura

DIE WIEDERENTDECKUNG DES SYMBOLS

Eine allseitige Diskussion des Symbols geht weit über den Rahmen unseres Beitrags zu diesem Band hinaus. Sie würde auch nicht genug Raum lassen für die diesem Aufsatz besonders gestellte Aufgabe, nämlich der Vörterung des Symbols im Rahmen der Theologie. Man darf auch nicht übersehen, daß eine solche Diskussion nicht die weite und verwinkelte Geschichte der Theologie zum Hintergrund haben kann, sondern sich notwendigerweise auf ein oder zwei Hauptformen zeitgenössischer Theologie beschränken muß, die für unser Thema direkte Bedeutung beanspruchen können. Und selbst in diesem Rahmen ist es nicht unsere Absicht, eine abgerundete theologische und philosophische und zugleich kritische Darstellung vorzulegen, sondern lediglich einige Einsichten, die von der indischen Tradition her gewonnen wurden, in die Diskussion einzuführen, und auch das nur in einer bescheidenen Weise.

Im Westen ist ein neues Interesse für das Symbol und für den Mythos erwacht. Es zeigt sich erstens innerhalb der westlichen Geisteswelt, und zwar in der Logik, der Naturwissenschaft, der Kunst und der Theologie, zweitens aber auch an ihren Rändern, indem es die geschlossene westliche Geisteswelt aufbrechen sucht und für die orientalische Welt offen ist. Das letztere Moment weist auf eine tiefe Not hin und wird vielleicht gerade deshalb in der Zukunft eine große Rolle spielen. Westliche Logik, Naturwissenschaft, Kunst und Theologie sind im wesentlichen Prozesse wie auch Produkt einer schonungslosen und unbewußten Entmythologisierung. Der indische Philosoph Radhakrishnan hat Recht, wenn er bemerkt: "Von dem sokratischen bestehen auf dem Begriff bis zu Russell's mathematischer Logik ist die Geschichte westlichen Denkens ein Musterbeispiel für den Primat des Logischen"¹. Heinrich Zimmer betont in Zusammenhang eines Vergleichs der klassischen indischen mit der klassischen griechischen religiösen Entwicklung: "In Griechenland entsprach der alten Stufe des arischen Götterglaubens die Mythologie der Homerischen Periode, die in den Tragikern Athens weiterlebte. Mit dem Auftreten der griechischen philosophischen Kritik im jonischen Kleinasien und ihrer Entwicklung durch Philosophen und Sophisten von Thales bis zu Sokrates (unterstützt auch durch den Fortschritt der Naturwissenschaften, die durch eine rationale Astronomie, das heißt, durch eine auf die Mathematik gegründete Kosmologie, eingeführt wurden), verschwanden die primitiven, traumgleichen, anthropomorphen Projektionen von der Sonne. Der Mythos wurde nicht mehr als gültige Erklärung der Naturvorgänge angenommen"². Zimmer beschreibt dann, wie "die strahlende Gruppe der olympischen Götter fiel". "Eine solche Götterdämmerung", fährt er fort, "ereignete sich nie im Bereich der klassischen indischen Philosophie"³.

Diese Beobachtungen Radhakrishnans und Zimmers decken sich mit vielen, das seit langen von Forschern des Westens und des Ostens gesagt und geschrieben wurde. Die darin enthaltene Wahrheit kann nicht geleugnet werden. Die Tatsache, daß jetzt schon seit mehr als einem Jahrhundert der Westen sich dem Osten zuwendet, wie es zum Beispiel im romantischen Element in der westlichen Orientalistik deutlich zutage tritt, ist ein Zeichen dafür, daß der Westen einen tiefen Verlust fühlt und ihn rückgängig zu machen sucht. Das, was verloren ging, ist der Mythos, ist Weltbewältigung durch die Media des Symbols. Der Westen sucht sich danach, den Mythos wiederzufinden, dessen Wirklichkeitsverständnis die Einzelbeobachtungen an der Wirklichkeit durch die elastischen Bande des Symbols und nicht durch den unnachgiebigen Zement der Logik miteinander verbindet. So erscheinen die großartigen naturwissenschaftlichen Erklärungen des Universums, durch die Relativitäts- und Quantentheorie bedingt und durch die neuesten Weltraumerkundungen bestätigt, im Vergleich zu den unendlich mehr vielfarbigen Visionen des Universums in den indischen und buddhistischen Mythologien als brüchig und einfalllos. Dasselbe gilt vom inneren Raum, vom psychischen Sein, das als unbegrenzte Ganzheit von Möglichkeiten, bedingt in Freiheit, verstanden wird. Wenn der Westen sich an den Osten wendet, sucht er in Wirklichkeit, trotz der bei solchen Unternehmen unvermeidlichen romantischen Fallen, erfinderische Freiheit und Befreiung von den psychico-mathematischen Strukturen der Wirklichkeit.

Heinrich Zimmer erzählt von einer ihn bewegenden Erfahrung beim Lesen des Mythos von Vishnu und Shiva, die gemäß einer der Puranas dem Indra Weisung erteilen, wie folgt: "Während ich einen der Puranas las, wurde mir dieser herrliche und anonyme Mythos Anlaß zu einer wunderbaren Erfahrung. Plötzlich füllten sich die leeren Gedanken mit der Dynamik des Lebens. In ihrer symbolischen Bedeutung, wurden sie zu lebendiger Philosophie⁴. Dann führt er fort: "Aber die in diesem Mythos enthaltene Weisheit wäre unvollständig gewesen, wenn ihr letztes Wort das von der Unendlichkeit von Zeit und Raum gewesen wäre. Die Schauung zahlloser Universen, die wie Blasen eine neben der anderen ins Sein plätzen, und die Lehre von endlosen Serien von Brahmas und Indras würde zu völliger Verneinung des Wertes der Einzelexistenz geführt haben. Wischen der Unbegrenztheit/Rolle des kurzlebigen Individuums bewirkte dieser Mythos die Wiederaufrichtung eines Gleichgewichts" 5.

Die Inders werden allgemein als die Mythenerzeuger unter den Völkern des Ostens angesehen.⁶ Man muß deshalb ihnen vor allen anderen besondere Aufmerksamkeit schenken. Die Welt des Inders ist alles andere als statisch. Es ist nicht ein vorgegebenes Universum, sondern eine Welt, die erst mit Hilfe des Menschen als Mythos erschaffen wird. Der Mythenerzeuger ist nicht unbeteiligter Beobachter, sondern Teilnehmer an der unbeschreiblichen Bewegung, der sich ständig, auch im Augenblick der Beobachtung, ereignenden Schöpfung.

Entstehenden Vision und dem ihr entgegengesetzten Problem der begrenzten

Der Mensch ist sowohl Helfer als auch Zeuge. An diesem Punkt verstehen wir, daß, obwohl der Mythos selbst sehr wichtig ist, seine Schöpfung noch viel wichtiger ist, weil sie eine Geschichte zu erzählen weiß, die der Mythos selbst nicht erzählen kann, und eine Dimension zu offenbaren vermag, die sonst völlig verborgen bleiben würde. Diese beiden können offenbar nicht voneinander getrennt werden.

Der Mythos gehört zum Wesen der Religion. Und zwar können nur die religiösen Mythen als echte, wahre Mythen angesprochen werden. Nichtreligiöse und säkulare Mythen sind Pseudomythen. Religiöse Mythen sind wahr, weil sie allumfassend sind. Nichtreligiöse Mythen sind falsch, weil sie einige Bereiche menschlicher Erfahrung außer Betracht lassen und einige Ebenen des menschlichen Wahrnehmungsvermögens willkürlich nicht in Betracht ziehen. Der dialektische Rationalismus ist eines der besten Beispiele für einen Pseudomythos. Andererseits sind gemäß E. Cassirers Philosophie alle Ebenen der Wahrnehmung des Menschen nur durch das Symbol zugänglich. Naturwissenschaftliche oder mathematische Theorien sind Zusammenfassungen von Symbolen, die durch die der Disziplin angemessenen logischen Regeln zusammengehalten werden. Es ist nicht nötig, daß sie auf etwas anderes als auf die ihnen zugrundeliegende Frage Antwort geben. Auch Theologie kann ihnen gleichgestellt werden und mit den ihr je eigenen Voraussetzungen in sich selbst völlig logisch sein. Der einzige Unterschied zwischen der Theologie und der Naturwissenschaft wäre dann der, daß in der Theologie das Glauben dem Denken hinzugefügt wird. Der deutsche Theologe Heinrich Ott schreibt: "Theologie ist Denken in Bezug auf Glauben (ich sollte es abschließend vielleicht 'in Bezug auf' sagen). Die sofort sich erhebbende Frage, wie dieser Ausdruck genauer zu bestimmen ist, wird später eine Antwort finden). Theologie ist 'fides quaerens intellectum', Glaube, der sich zu verstehen sucht"⁷. Mythen sind natürlich weiter als das, was man noch für den Glauben bestimmt. Sie sind einem Zugänge zu beiden⁸. Wahre religiöse Symbole werden durch den gleichen Stoff zusammengehalten, aus dem Mythen erzeugt werden. Mythen und Symbole sind untrennbar; sie verhalten sich zueinander wie ein Film nicht zu einem einzelnen Bild des Filmstreifens von 16 mm. Man könnte anknüpfen an die von manchen Filmproduzenten (und Regisseuren!) angewandte Technik, den Film für ein oder zwei Sekunden anzuhalten. Und doch sind Symbol und Mythos nicht das Gleiche, denn es gibt Aspekte der Wirklichkeit im Feststehenden Bild, die die Bewegung selbst nicht darstellen kann: Das ruhende Bild weist nicht nur auf ein Vorher und ein Nachher, sondern auch auf ein Oben und Unten in Bezug auf das Feststehende Bild hin. Die beiden haben notwendig zueinander stehen und einander ergänzen. Kurz und gut, die Wechselbeziehung von Mythos und Symbol ist grundlegend für den religiösen Symbolismus; diese Wechselbeziehung liegt an der Wurzel und durchzieht in den orientalischen Religionen zutage. In diesen Kulturen werden

die zwei oben erwähnten Arten des Interesses an Symbol bedeutsam. Ein auf die Bereiche der Logik, der Naturwissenschaft, der Kunst und der Theologie begrenztes Symbol, wie es in Werken anzutreffen ist, ist Symbol ohne Mythos. Solche Symbole aber bestehen nicht aus dem gleichen Stoff wie der Mythos. Auf Grund solcher Symbole ist es unmöglich, sich ein allumfassendes symbolisches System vorzustellen, das, weniger analytisch und ins Einzelne gehend, alle Ebenen und Bereiche der Erfahrung umfaßt. Wollte man dennoch mit solchen Symbolen arbeiten, so würde das nur zu einer Spaltung zwischen den verschiedenen Ebenen der Symbole führen, so daß zum Beispiel die in der Naturwissenschaft gebrauchten Symbole nichts mehr mit dem in der Theologie angewandten gemein haben. Gerade das ist in der westlichen Geistesgeschichte der Fall. Aus diesem Grunde kann ich nicht verstehen, wie zwischen der Theologie und der Naturwissenschaft ein Dialog stattfinden kann, obwohl heute viele Versuche in dieser Richtung unternommen und immer neue Bücher mit Titeln wie 'Religion und Naturwissenschaft' veröffentlicht werden. Die westliche Theologie ist bis zu einem solchen Grade spezialisiert, daß sie nur von in sie eingeweihten Personen als allumfassend verstanden werden kann. "In der germanischen Mythologie selber ist ein allgemeines Verständnis erreicht", sagt Holger Ott¹⁰. Die Auseinandersetzung in der westlichen Geistesgeschichte zwischen Glauben und Vernunft ist Teil dieses Prozesses. Auf jeder Seite gleichen die jeweils geltenden Symbolsysteme verschiedenen Zimmern. Sie können nur aufeinander eintreten, nicht aber miteinander sprechen. Sie können sich einen kritischen nicht öffnen. Wenn das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft wirklich Frucht bringen soll, ja wenn es überhaupt ernstlich begonnen werden soll, gibt es für beide Seiten keine andere Alternative als die Anwendung des orientalischen Modus der Erkenntnis. In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß die Bemerkung von Huxley und den Phänomenologen unternommenen Versuche, von einem neuen Ansatz auszugehen und alle Arten von Symbolen miteinander bedeutsam werden zu lassen, aller Aufmerksamkeit wert sind.

Bevor wir diese einleitenden Bemerkungen abschließen, sei noch eine weitere Bemerkung angebracht: Das Interesse des Westens an dem mythologischen und symbolischen Denken des Orients hat dem Orienten selbst geholfen, dieses Denken zu interpretieren und seine Tiefe freizulegen. Viele westliche Denker haben sich mit Interesse der Erforschung von Mythos und Symbol angenommen und haben mit Hilfe der Tiefenpsychologie, der Philosophie, der Anthropologie und der Literaturkritik die zur Erforschung nötigen Werkzeuge bereitgestellt. Andererseits haben viele der 'exotischen' orientalischen Gebildeten durch eine verknüpfte Einstellung, zu verstehen will sich eifrig die Instrumente eines approximativen Rationalismus angeeignet,

eines Rationalismus, wie er im Westen vor mehr als einer Generation Mode war. Jedenfalls wird das heute im Westen zu beobachtende Interesse den Osten schließlich helfen, die Tiefen seines eigenen traditionellen Denkens kritisch und mit Verständnis zu würdigen.

In den Chassidischen Büchern Martin Bubers findet sich eine großartige Geschichte über den Rabbi Elsik aus Krakau, die von Zimmer und Eliade wiedergegeben wurde und die ich in den Worten Eliades zitieren möchte: "Dem frommen Rabbi Elsik in Krakau hatte einen Traum, in dem ihm befohlen wurde, nach Prag zu reisen. Dort werde er unter der großen, zum Schloß führenden Brücke einen großen Schatz finden. Denselben Traum träumte er dreimal, und so entschloß er sich zu der Reise. Nach seiner Ankunft in Prag fand er die Brücke; da sie aber Tag und Nacht bewacht wurde, wagte er nicht, dort zu graben. Als er für eine Weile nahe der Brücke herumstand, zog er die Aufmerksamkeit des Kommandanten der Wache auf sich. Dieser fragte ihn freundlich, ob er etwas verloren habe. Der Rabbi erzählte in kindlicher Weise seinen Traum. Der Offizier brach in Lachen aus. "Meine Güte, armer Mann", sagte er, "hast Du Dir Deine Schuhe nur um eines Traumes willen abgelaufen?" Der Offizier hatte ebenfalls einen Traum gehabt, in dem er eine Stimme hörte. "Sie sprach zu mir über Krakau, gab mir den Befehl, dorthin zu reisen und nach einem großen Schatz zu suchen, der im Hause eines Rabbi dessen Name Elsik, Elsik Sohn des Jakel sei, verborgen liege. Der Schatz würde sich in einer staubigen Ecke finden, wo er hinter dem Ofen vergraben liege." Der Kommandant gab aber nichts auf die Stimmen, die er in Träumen hörte; er war ja ein aufgeklärter Mann. Der Rabbi aber dankte ihm nach einer tiefen Verbeugung und eilte zurück nach Krakau. Dort grub er in der vorher unbeachteten Ecke und fand den Schatz, der seiner Armut ein Ende machte".

Die Theologie und die Probleme der Sprache und des Symbols

Moderne Theologen wie Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich haben dazu beigetragen, Aufmerksamkeit auf die Probleme der Sprache und des Symbols zu lenken. Es muß auch so sein, daß ja die Philosophie sich in den gerade verflochtenen Zusammenhängen hauptsächlich mit dem Problem der Sprache befaßt hat. Viele der jüngeren Autoren von Büchern über Philosophie und Religionsphilosophie beschäftigen sich ebenfalls mit dem Problem der Sprache und des Symbols. Man könnte in diesem Zusammenhang sehr viele Veröffentlichungen nennen.

Wenn auch einige Philosophen und nicht wenige Theologen dazu neigen, diese Probleme als ausschließliche Privilegien der Philosophie und der Theologie zu betrachten, ist es doch unangebracht, die Probleme auf diese Weise einzuzengen. Vielmehr haben die Disziplinen der Anthropologie, der Kulturgeschichte, der Literaturwissenschaft, und der Literaturkritik wichtige Beiträge zur Erhellung unseres Problems dargeboten. Einige Philosophen haben in der Erkenntnis, daß

es die Aufgabe der Philosophie sei, über die Philosophie hinauszugehen, Methoden und Einsichten von einigen dieser Disziplinen ihrer philosophischen Erörterung des Problems nutzbar gemacht. Hier muß man besonders an Ernst Cassirer und Susanne Langer denken. Die Theologie hinkt hinterher in der Hoffnung auf das, was von den Tischen der anderen fällt. Sie ist besonders träge in der Bewältigung der nichtwestlichen Erfahrungswelt. Die Philosophie des Westens, mit Ausnahme der vergleichenden Philosophie, ist nicht viel besser beraten. Es sind gerade die anderen Disziplinen, wie Anthropologie, Kultur- und Religionsgeschichte, die in einem wahreren Sinne 'ökumenisch' sind.

Die philosophische Bedeutung der Sprache ist eine ziemlich neue Entdeckung für die westliche Geisteswelt; in Indien dagegen ist sie eine sehr alte Sache. Das von Jaimini (6. Jahrhundert v. Chr.) begründete Purva Mimamsa System der Philosophie, in der Geschichte durch eine lange Folge berühmter Denker wie Sabara, Prahhakara, Bhaskara und Kumarila vertreten, befaßt sich hauptsächlich mit der Sprache. Es gibt in der Welt kein anderes vergleichbares philosophisches System¹². Außerdem gibt es eine bedeutsame philosophische Entwicklung in bezug auf die Prinzipien und Methoden der Interpretation¹³. Auch das Vedanta-System entwickelte die Philosophie der Sprache in ihrer Weise zu etwas wirklich Bedeutendem. Allen diesen philosophischen Systemen liegt offenbar der Satz des Rigveda zugrunde, daß Sprache (vak, vao) das letzte Prinzip des Universums, der Herr der Götter und der Beherrscher des Universums ist¹⁴. Mystische Spekulation über die Sprache wurde das Hauptinteresse der Brahmanas. Der Begriff der Sprache wurde gegenüber dem Begriff des Bewusstseins und dem Begriff der Sinneswahrnehmung analysiert. So kann der Taittiriya Samhita sagen: "Sprache und Bewusstsein hatten einen Streit. 'Ich will die Opfer zu den Göttern bringen', sagte die Sprache. 'Ich will sie bringen', sagte das Bewusstsein. Sie gingen, Prajapati zu befragen. Prajapati sagte zu der Sprache: 'Du bist der Bote des Bewusstseins, dann was einer im Bewusstsein denkt, das spricht er mit der Sprache aus.' 'Dann werden sie dir wahrlich nicht mit der Sprache Opfer bringen', sagte die Sprache. Deshalb opfert man Prajapati im Bewusstsein ohne Worte"¹⁵. In einer Satapatha-Brahmana-Stelle¹⁶ beansprucht das Bewusstsein für sich einen höheren Platz als die Sprache. In einem anderen Text, in der Jaiminiya Upanisad-Brahmana¹⁷, wird gesagt: "Von der gleichen Sprache ist das Bewusstsein ein Viertel, das Sehen ein Viertel, das Hören ein Viertel, und die Sprache selbst ein Viertel."

Dieses Interesse an der Sprache findet sich in den Upanishaden wieder. An vielen Stellen wird die Sprache mit Brahman selbst gleichgesetzt. Die Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt im Om-Begriff. Dieses Wort liegt aller Sprache zugrunde und ist das Wesen sowohl des Sprechens wie auch des Schweigens; es ist das Herz der Wirklichkeit. So sagt zum Beispiel die Chandogya Upanisad: "Prajapati brütete über den Welten. Nach der Bebrütung entstand aus ihnen die dreifache Kenntnis. Er brütete darüber. Nach der Bebrütung entstanden daraus diese Silben: bhuh, bhuvah, svah. Er bebrütete sie, und daraus entstand die Silbe om, wie alle Blätter durch den Stengel zusammengehalten werden, so wird die Sprache durch om zusammengehalten. Wahrlich, die Silbe om umgreift all dies, ja, die Silbe om ist all dies" 18.

Das Prinzip des śabda (Wort, Ton) war eines der beherrschenden Prinzipien in der frühen indischen philosophischen Diskussion. Seine Wurzeln liegen im Veda und erscheinen dann in klarer Form in der Periode der systematisierenden Philosophie. Die Purva Mimamsa verdienen um der Betonung dieses Problems willen besondere Erwähnung. Dadurch wurde das Interesse an der Sprache in allen Zweigen der Philosophie und vielen anderen Disziplinen der Wissenschaft geweckt. Verschiedene philosophische Schulen diskutierten eindringlich miteinander das Problem der Sprache. Die Debatte bewegte sich zwischen zwei Polen hin und her: Dem allgemeinen Problem des Ursprungs und der Bedeutung des Wortes und der besonderen Problem der Offenbarung. Gegenüber dem śravya-System nahmen die Purva Mimamsa und der Vedanta an, daß die Worte der Offenbarung (vedas) apauruṣeya (nicht-personal) sind. Die Purva Mimamsa stellten die extreme Behauptung auf, daß die Vedas von Ewigkeit her in sich bestehen, "daß sie ewiglich in der uns überkommenen Form der Töne bestanden" 19. Der Vedanta war andererseits nicht so extrem; denn selbst veda geht schließlich in Brahma auf und hat Wirklichkeit nur in dem Grad, in dem die Schöpfung und der Schöpfer wirklich sind (die niedrigste Stufe des Brahman). Die Welt geht jedoch, wie die Vedanta-Sutra behauptet, aus dem Wort (val) hervor 20. Śaṅkara, der große Vedanta-Philosoph, bemerkt dazu: "— während einerseits ewige Worte existieren, deren Leben in der Kraft besteht, in Zusammenhang mit ihrem ewigen Sinn den Dingen Namen zu geben (d.h. die akṛit bezeichnet), wird andererseits die Fähigkeit der Einzeldinge, diese Namen als auf sie bezüglich anzunehmen, als diesen Worten selbst entsprechend angesehen" 21.

Dessen weist darauf hin, daß "der Name der bei der Schöpfung der Welt die Worte des Veda 'sich ins Gedächtnis ruf'". So entsteht die Welt mit ihren konstanten Formen (niyata-akṛit), wie zum Beispiel die Götter und die anderen Dinge, aus dem Wort des Veda 22.

Wenn man nämlich irgend etwas schaffen will, muß man erst das Wort, das für das Ding steht, sich ins Gedächtnis rufen. So waren auch vor der Schöpfung die vedischen Worte im Bewußtsein des Schöpfers gegenwärtig, und gemäß dieser Worte schuf der Schöpfer alle Dinge" 23.

Die Sprache war für die Inder von Anfang an Ausdruck mystischer Erkenntnis. "Die Griechen", sagt Nakamura, "begannen ihr Studium der Sprache hauptsächlich, um die Schönheit ihrer Sprache herauszustellen. Die Inder dagegen wurden zum Studium der Sprache auf Grund ihres Glaubens an ihre mystische und heilige Kraft geführt" 24. Das indische Interesse an der Sprache war aber nicht auf den Bereich der Mystik beschränkt. Indische Forscher widmeten sich in gleicher Weise ins einzelne gehenden und verwinkelten Studien empirischer und analytischer Art, wie man das besonders bei Winnana, der Nyaya und den grammatischen Schulen beobachten kann. Es gab eine bemerkenswert große Zahl solcher Schulen 25. Man kann ganz allgemein sagen, daß die Entwicklung der indischen Philosophie enge Verbindungen zur linguistischen Spekulation aufweist.

Man muß sich, wenn man auf das zeitgenössische Interesse des Westens an der Sprache zu sprechen kommt, auf das theologische Interesse beschränken, das auf einen ziemlich kleinen Raum begrenzt ist. Es ist richtig, daß einige Kirchenväter nach griechischen Vorbildern damit beschäftigt waren, Methoden der Schriftinterpretation zu finden. Aber erst in der neueren Zeit ist das Problem der Hermeneutik in der theologischen Wissenschaft in den Vordergrund getreten. Die neuesten Ansätze in der Theologie nach Barth und Bultmann stützen sich auf den 'späten Heidegger'. Die bisher von dieser theologischen Schule erzielten Ergebnisse waren bis vor kurzem in ihrer Wirkung auf Mitteleuropa beschränkt, sind jetzt aber auch im englischen Sprachraum bekannt geworden, und zwar hauptsächlich durch die zwei ersten Bände einer dreibändigen Serie, die die Titel The Later Heidegger and Theology und The New Hermeneutics tragen und die von James M. Robinson und John B. Cobb, Jr., herausgegeben werden. Die Schlüsselfigur dieser theologischen Richtung scheint Heinrich Ott, der Nachfolger Karl Barths an der Universität Basel, zu sein. Er hat jedenfalls den wichtigsten und am meisten provozierenden Aufsatz für den ersten Band dieser Reihe geschrieben.

Es scheint, daß die westliche Theologie in ihrer Verzweiflung und Hilflosigkeit sich an irgendeinen Halt klammert, um sich zu retten. Dieses Mal, unter der Führung Heinrich Otts, klammert sie sich an 'den späten Heidegger', wie sie sich vor zwei Jahrzehnten unter Bultmann den frühen Heidegger aneignete. Alles hängt dabei von Heideggers 'Kehrtwendung' (Karl Löwith) ab, die in Wirklichkeit so viel wie eine Bekehrung ist 26. Löwith bemerkt, daß 'das existentielle Mißverständnis' des wahren Sein und Zeit eben sein korrektes

Verständnis war und daß Heidegger nach Aufgabe seines 'heroischen Nihilismus' zu 'seinem theologischen Anfang' zurückgekehrt ist²⁷. Ein Teil dieser Bekennung scheint Heideggers Interesse an der traditionellen Disziplin der Hermeneutik zu sein. So schreibt Heidegger: "Der Titel 'Hermeneutik' war mir aus meinem Theologiestudium geläufig. Damals wurde ich besonders von der Frage des Verhältnisses zwischen dem Wort der Heiligen Schrift und dem theologisch-spekulativen Denken angetrieben. Es war, wenn Sie wollen, dasselbe Verhältnis, nämlich zwischen Sprache und Sein, nur verhält und mir unzugänglich, so daß ich auf vielen (un- und abwegigen) vergeblich nach einem Leitfaden suchte... Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft"²⁸.

Heideggers Buch Unterwegs zur Sprache führt zu einem neuen Verständnis des Denkens und auch zu der philosophischen Basis der neuen Theologie. In seinem neuen Buch verläßt Heidegger seine in Sein und Zeit vertretene Position in bezug auf die Hermeneutik; er wendet sich ab von einer Interpretation des Seins als 'Interpretation des Seins als Dasein'²⁹ und befaßt sich mit der Interpretation der Sprache. Um die Bedeutung dieses Wandels zu unterstreichen, zitierten wir Heidegger selbst: "Der Ausdruck 'hermeneutisch' leitet sich vom griechischen Wort $\epsilon\rho\mu\epsilon\nu\epsilon\iota\sigma\iota$ her. Dies bezieht sich auf das Hauptwort $\epsilon\rho\mu\epsilon\nu$, das man mit dem Namen des Gottes $\epsilon\rho\mu\epsilon\nu$ zusammenbringen kann in einem Spiel des Denkens, das verbindlicher ist als die Sprache der Wissenschaft. Hermes, ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; $\epsilon\rho\mu\epsilon\nu$ ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag. Solches Darlegen wird zum Auslegen dessen, was schon durch die Dichter gesagt ist, die selber nach dem Wort Sokrates in Platons Gespräch ION (534 e) $\epsilon\rho\mu\epsilon\nu\epsilon\iota\sigma\iota$ $\epsilon\iota\sigma\iota$ $\epsilon\iota\sigma\iota$ $\epsilon\iota\sigma\iota$ 'Botschafter sind der Götter'.... Aus all dem wird deutlich, daß das Hermeneutische nicht erst das Auslegen, sondern vordem schon das Bringen von Botschaft und Kunde bedeutet"³⁰. Robinson bemerkt dazu: "Diese neue Korrelation der Hermeneutik und das Verständnis der Sprache durch den späten Heidegger bieten die Möglichkeit einer neuen Korrelation von Gottes Wort und menschlichem Verstehen"³¹. Er meint, daß gegenüber den Barthianern, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts "sich nur mit dem einen befaßten, während die Bullmannianer sich mit dem anderen abgaben", hier jetzt "die Möglichkeit einer neuen Theologie, die ihren Ansatz in der Einheit der beiden hat, erscheint"³².

Der vorliegende Aufsatz kann sich nicht auf eine ausführliche Diskussion der Einzelaspekte dieses neuen theologischen Ansatzes, der sich auf das Verstehen der Sprache und die Hermeneutik gründet, einlassen. Es wurde nur deshalb darauf Bezug genommen, um auf die Tatsache aufmerksam zu machen, daß diese neue Ansatz in der Theologie ins Auge springende Parallelen in den traditionellen Debatten der indischen Philosophie hat, und daß die Sackgassen, in die Barth

einerseits und Bultmann andererseits die Theologie geführt haben, vermieden werden können, und daß auf diese Weise die Hauptstraße der Theologie wieder erreichbar ist. Der späte Heidegger hat dabei natürlich geholfen. Man kann auch die These vertreten, daß die klassische indische Philosophie von noch größerer Hilfe sein und noch andere versperrte Wege für die Theologie freilegen kann.

Die neueren theologischen Ansätze, wie sie aus dem philosophisch-theologischen Nährboden des europäischen Kontinents entstehen, suchen auf jeden Fall nach einem Ausweg aus dem eisenharten Rahmen der Barth'schen oder Bultmann'schen Theologien. Es gibt freilich Theologen, besonders im angelsächsischen Raum, die noch andere Fundamente empfehlen, zum Beispiel Empirismus, Philosophie der Analyse oder Whiteheads Idealismus. Einige dieser theologischen Versuche stehen in legitimer Kontinuität zur Vergangenheit. Wir müssen uns aber hier auf das am meisten in die Augen Springende beschränken, nämlich die Theologien Barths und Bultmanns, die bis heute die wichtigsten Erscheinungen zeitgenössischer Theologie sind. In dem durch diese beiden Männer und ihre theologischen Schulen beherrschten Raum ist Paul Tillich's Theologie ein einzelner Stern, der in entscheidender Weise auf diese beiden Männer und ihre theologischen Systeme Licht wirft. Lange bevor die europäischen Theologen der post-Barth und post-Bultmann-Era auf den Plan traten, arbeitete Tillich energisch daran, die Theologie zu befreien und ihr aus dem Engpaß herauszuhelfen. Tillich hat sich nie davor gefürchtet, den sowohl der Theologie als auch der Philosophie gemeinsamen Boden zu betreten. Und da er sich nie von der Interpretation einer bestimmten philosophischen Schule abhängig gemacht hat, war für ihn der beiden Disziplinen verfügbare Spielraum sehr weit. Tillich's Verständnis des Symbols spielt eine wesentliche Rolle in seiner Befreiung der Theologie. Sein Symbolverständnis reicht über den Raum der Sprache hinaus und schließt, unter anderen, die Bereiche der Kunst und des Gottesdienstes ein. Anstatt das Symbol auf die Sprache, auf die Polarität des Wortes Gottes und des menschlichen Verstehens zu beschränken, strebt er danach, einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Rahmen für die Sprache zu schaffen, in den die Sprache selbst eingelegt werden kann, zu existieren. Tillich ist einer der wenigen großen Theologen seit Schleiermacher, die die Religionsgeschichte wirklich als gegeben haben und sie nicht, wie Bultmann und Rahner, in ihrer eigenen engen Interesse am 'Wort Gottes', an der Sprache oder der Geschichte, unbeachtet lassen.

Ich pflichte Tillich ganz und gar bei, wenn er die Religionsgeschichte in die konstruktive Aufgabe der Theologie einbezieht, so daß der Theologie keine Möglichkeit zur Entfaltung versperrt wird. Ich würde aber über Tillich hinausgehen, indem ich von einem von Tillich völlig verschiedenen Ansatz her argumentiere. Meine philosophische Position, von deren Richtigkeit ich überzeugt bin, ist der Vedanta (oder, wenn man will, der Taoismus), der nach seinem Selbstverständnis nicht so sehr eine konkrete Philosophie als vielmehr eine allgemeine Religionsphilosophie oder auch eine universale

'Meta-Theologie' ist. Man darf nur hoffen, daß der Vedanta nicht a limine als mit dem Christentum unvereinbar von der weiteren Diskussion ausgeschlossen wird. Das wäre jedenfalls sehr unbedeutend, wenn man bedenkt, daß viele interessierte Theologen und ihre Schüler einen hohen Grad von Vereinbarkeit zum Beispiel von Christentum und Existentialismus oder von Christentum und Prozess-Philosophie behaupten. Ein christlicher Vedanta, ein christliches Mahayana oder auch christliches Zen sind meiner Meinung nach nicht mehr synkretistisch als christlicher Aristotelismus oder christlicher Existentialismus.³³

Neuere theologische Ansätze und das Problem des Symbolischen

Ich bin davon überzeugt, daß die Frage nach dem Wesen des Symbols nur innerhalb des Rahmens der Religionsgeschichte beantwortet werden kann. Dies ist eine Wahrheit, die Rudolf Otto, Mircea Eliade und viele andere betont haben. Wir können nicht die Sprache beibehalten und alle anderen Symbole verwerfen; noch können wir die Sprache anders verstehen als eine Gestalt des Symbols.

Positivisten aller Richtungen haben schon immer für die Unabhängigkeit der Sprache unter Betonung verschiedener Aspekte des Problems gekämpft. Dies trifft besonders auf theologische Positivisten zu. Karl Barth zum Beispiel abstrahierte in scharfsinniger Weise das Wesen der göttlichen Sprache oder Selbstmitteilung von dem Gerippe symbolischer Ausdrucksformen. Er mußte nur zu gut, daß ein Zugeständnis an das Symbolische zugleich ein Zugeständnis an die Religionsgeschichte sein würde, die er vollständig aus der Theologie auszuschließen suchte. Tillich ist einer der wenigen Theologen unserer Zeit, die die Wichtigkeit des Symbols für die Theologie eingesehen und die Richtigkeit der Verbindung des Symbolischen mit der Religionsgeschichte betont haben.

Es ist ermüdend und zwecklos, auf die allzu bekannten Polemiken Karl Barths gegen die Religionsgeschichte und gegen die Religion überhaupt einzugehen, wie sie sich besonders in der Kirchlichen Dogmatik finden³⁴. Barth verwirft in Bausch und Bogen alle "Beschäftigung mit den Bildern und Symbolen der Gottheit"³⁵. Seine Stellung wird durch die von Barth zitierten Worte Calvins³⁶ beschrieben: "Das dem Menschen jetzt verbliebene Wissen um Gott ist nichts anderes als die schreckliche Quelle alles Götzendienstes" und Symbol sind nicht ohne Verbindung miteinander. Es läßt sich zeigen, daß, wo immer man sich mit Götzendienst beschäftigt oder ihn besonders fürchtet, das gesprochene oder geschriebene Wort die Hauptrolle in der göttlichen Selbstmitteilung spielt. Das ist der Fall im Alten Testament, im Islam und in einem großen Sektor der protestantischen Theologie. Darüber hinaus findet sich in dieser Art von Theologie ein System der Polarität zwischen 'falsch' und

Zusammenfassend

Fund Aberglaubens³⁶ Götzendienst

'richtig', zwischen dem 'wahren' und dem 'falschen' Gott (oder Göttern). Die Furcht davor, auf der falschen Seite der großen Scheide angetroffen zu werden, könnte man aber auch als einen schrecklich hemmenden Aberglauben ansehen, der besonders im protestantischen Lager anzutreffen ist. Barth unterscheidet sich darin nicht von anderen Männern, die, wie ein Blick in die Geschichte zeigt, einen großen Bereich lieber gänzlich umgehen, um so einem Fluch aus dem Weg zu gehen und 'sicher' zu sein. Der Preis, der dafür bezahlt wird, ist die Freiheit, die doch eine zentrale Erfahrung des Glaubens an das Evangelium ist. Was sonst ist denn die Freiheit, zu der Christus uns befreit hat, die Freiheit der Kinder Gottes?

Für Barth ist das Wort Gottes wörtlich wahr und unsere Worte über Gott sind wörtlich falsch; die beiden stehen sich in unversöhnlicher Polarität gegenüber. Zwischen wörtlicher Wahrheit und wörtlicher Falschheit gibt es keinen Raum für das Symbol, denn das wäre ja ein die beiden verbindendes Glied. "... wir haben keinen Ausweg, den Begriff 'Wort Gottes' nicht vor allem wörtlich zu nehmen. 'Gottes Wort' heißt: Gott redet. 'Redet' ist nicht ein Symbol (wie P. Tillich, Pol. Verwirkl. 1930, S. 48 meint), eine vom Menschen auf Grund seines eigenen Urteils über größere oder geringere Symbolkraftigkeit gewählte Bezeichnung und Beschreibung eines an sich ganz anderen, dem Sinn dieses Satzes ganz fremden Sachverhalts" 37. Freiheit ist ausschließlich Gottes Besitz und Mitteilung sein Vorrecht. Der Mensch hat daran nicht teil. "Für Signale, Alarmzeichen konnten alle unsere Abgrenzungen sein wollen, um darauf aufmerksam zu machen, Gottes Wort ist und bleibt immer G o t t e s Wort, nicht gebunden, nicht festzulegen auf diese These und auf jene Antithese. Ein Mißverständnis des Begriffs, wie ihn der Philosoph verlangen würde, ist nicht entstanden und dürfte nicht entstehen. Allein Gott begreift sich selber, auch in seinen Worten. Unser Begriff von ihm und seinem Wort kann nur ein Aufweis der Grenzen unseres Begriffen sein, ein Aufweis, der sich auch nicht zu einem negativen Beweis verdichten wollen darf" 38.

Man kann sich letztlich nicht der Tatsache entziehen, daß göttliche Mitteilung und die Worte unseres auf ihn beziehenden Glaubens einfach nur die besten Zeichen über das Wort Gottes und über den Menschen, über seine Grenzen und seine Falschheit besitzen. Diese können jedoch nur verstandesmäßige Worte sein, und so kann es keinen Grund dafür, daß die ganze Theologie nicht nach und nach in tautologische Ausarbeitung gewisser vorgegebener Axiome entwickelt werden könnte. Barth spricht "von der Rede Gottes als dem Geheimnis Gottes" 39. Die Theologie ist für Barth kein Symbolsystem. "Nicht um eine letzte Sicherung, sondern um eine - übrigens immer noch verletzliche 'Entsicherung' der Theologie des Wortes Gottes handelt es sich, man könnte sagen: um eine theologische Warnung vor der Theologie, um die Warnung vor der Meinung, gerade ihre Spitzensätze oder Prinzipien seien wie die ungeliebten Axiome der Mathematiker oder Physiker in sich selbst gewiß und nicht violabel

bezogen auf ihren allein gewissen Inhalt und Gegenstand, den sie nicht meistern können, sondern von dem sie gemeistert sein müssen, wenn sie nicht Seifenblasen sein wollen" 40.

Ich vermag nicht einzusehen, warum Barths Theologie nicht als ein rigoroses logisches System angesehen werden kann, das konsequent auf den vorgegebenen Axiomen aufgebaut ist, und zwar genau nach der Art, wie ein Mathematiker, oder besser, ein Jurist, es tun würde. Das Symbol jedoch mildert die Logik, löst Polarität auf und wirkt als das einzig lebendige Medium der Wahrheit. Barth missversteht das Symbol als Begriff. In Wirklichkeit aber ist das Symbol ein Ereignis. Es ist anmassend, wenn der Mensch mit einem trennenden Werkzeug in der Hand entscheiden will, von welcher Seite der großen Scheide her das Ereignis wirklich wurde. Wahres Menschsein schließt den Willen ein, die eigene Tendenz, in Sachen der Kenntnis Gottes falsch zu denken, zuzugeben. Das ist eine Opfergabe, die alles Falsche richtigstellt.

Im Ereignis der göttlichen Mitteilung wird die polare Struktur ständig aufgehoben. Der Begriff 'Gott' wird im Vorgang der Mitteilung ständig aufgehoben, und er die Starre der Polarität repräsentiert. Das Wort 'Wahrheit' (*veritas*) transzendiert die Polarität und überbrückt die große Kluft. Das ist, wenigstens zu einem Teil, der Grund, warum Gandhi (Gandhi) sagte: "In der letzten Zeit habe ich, anstatt zu sagen, 'Gott ist Wahrheit', 'Wahrheit ist Gott' gesagt" 41.

Barth bestimmte Gott und Mensch, seinem Gesetz der Polarität getreu, in gegenseitiger Unerschließlichkeit. Wenn dieses Gesetz unerbittlich angewandt wird, sind Gottes Handlungen und die Dialektik seiner Selbstoffenbarung voraussetzbar. Da diese Voraussage machen zu können, modifiziert Barth die ganze gott-menschliche Situation, indem er einfach die Regeln der starren logischen Deduktion die Logik des Glaubens auslöscht. Barth vom 'Geheimnis' spricht, meint es nicht mehr als das Paradox. "Wenn wir das hier Auszuführende gerade unter dem Begriff des Geheimnisses zusammenfassen, so denken wir dabei an den Sinn, den das Wort Mysterium im Neuen Testament hat. Mysterium bezeichnet nicht einfach die Verborgenheit Gottes, nicht aber sein Offenbarwerden in einer verborgenen, d.h. in einer ungeschriebenen, nicht direkt, sondern indirekt kundgegebenen Weise. Mysterium ist die Verhüllung Gottes, in der er uns entgegentritt, gerade indem er sich uns enthüllt; weil er sich uns nicht anders erschließen will und kann, als indem er sich verhüllt. Mysterium bezeichnet also genau das göttliche, d.h. aber das unsere Grenzen bezeichnende Gegebensein des Wortes Gottes, durch das es sich von allen anderweitig Gegebenen scheidet" 42.

Es ist klar, daß Barth unter 'Geheimnis' einfach 'Paradox' versteht, nichts als eine logische Situation, die in positiver Weise durch ein angenommenes tatsächliches Ereignis illustriert wird. In Wirklichkeit liegt das Geheimnis jenseits des Paradoxen, gerade wie das Paradox jenseits der deduktiven Logik liegt. Das Geheimnis liegt jenseits beider Arten von Logik, sowohl der paradoxen als auch der deduktiven. Das Geheimnis gibt es dort, wo es sich ereignet; vermittelt wird es in symbolischer Weise. Darum gehören Geheimnis, Symbol, Freiheit und Wahrheit zusammen. Das Thema der Offenbarung ist nicht die Verborgenheit Gottes, sondern der verborgene Gott. Wo Gott sich offenbart, ist seine Verborgenheit aufgehoben. Barth schließt letztlich Offenbarung selbst aus.

Wenn die Offenbarung nur die Verborgenheit Gottes (bestenfalls eine abstrakte Sache) oder die eine oder die andere Form göttlicher Eigenschaften zum Gegenstand hätte, dann, so scheint es, liegt trotz aller Betuerungen Barths der Grund dafür in der logischen a priori Struktur des menschlichen Bewußtseins. In einer solchen Offenbarung ist die inner weitergehende Infiltration der Sprache ein gültiges Anliegen, wenn man auch sagen muß, daß die Sprache paradox ist. Und so sieht man sich am Ende in der gleichen Verlegenheit befangen, der man anfänglich zu entgehen suchte. Man findet sich in Raum menschlicher Voraussetzungen wieder, in dem man hinzusagen durch die Hintertür geschoben wurde.

Nicht nur Barth, sondern auch andere Theologen haben etwas nicht verstanden (die Mystiker sind hier eine Ausnahme, aber sie sind ja schon seit langem von den Theologen vom Mitreden ausgeschlossen worden), nämlich, daß göttliche Offenbarung sich nicht nur durch Sprechen, sondern auch im Schweigen ereignet. Das Symbol gehört zum Geheimnis und geht als solches über die Sprache hinaus in das Schweigen. "Schweigend ist das selbst", sagt der Weise Bṛahma (Upasantavyam idam Atman) ⁴³. Das Sprechen selbst und die verschiedenen Arten der menschlichen Sprache, die aus einer in die Tiefe gehenden Annahme der göttlichen Offenbarung entstehen, stehen zum Schweigen nicht im Widerspruch. Auch hier kann man wieder sagen, daß diese Dialektik von Reden und Schweigen in der klassischen indischen Philosophie am besten verstanden und in den großen indischen Heiligen Schriften am besten in Worte gefaßt wurde. Der erste Schritt auf die Befreiung hin wird dann getan werden, wenn die christliche Theologie ihre theoretische Angst, ob sie auch in ihren Aussagen über Gott korrekt ist, aufgibt, wenn sie die Sprache nicht mehr in den Mittelpunkt stellt und die Wurzeln der Sprache im Schweigen entdeckt.

In der westlichen Theologie - und darin ist Karl Barth keine Ausnahme - herrscht das Denken vor. Die Religion selbst, wie sie in der Theologie formuliert wird, ist etwas, über das man nachdenkt, nicht etwas, das man ist. Das Schweigen steht in Beziehung zum Sein, während Sprechen in Beziehung zum Denken steht. Weder die Theologien Barths und Balthmanns noch die sich auf den späten Heidegger berufende theologische Schule haben diese Bindung an das Denken und das Sprechen transzendiert. Man sagt zwar vage, daß die Aktualität des Glaubens selbst etwas anderes sei. Aber keine befriedigende Interpretation des Glaubens in anderen Kategorien als des Denkens ist bis jetzt vorgetragen worden, noch ist überhaupt ein Ansatz in dieser Richtung sichtbar. Der Begriff 'Glauben', Kampfbegriff der evangelischen wie überhaupt aller Theologie, scheint nicht mehr zu sein als eine einzigartige Kombination von Denk- und Sprachkategorien. Es sei nur nebenbei bemerkt, daß Begriffe wie 'Begegnung', 'Existenz' usw., von denen die moderne Theologie sehr abhängig ist, in der gleichen Weise des inneren Gehaltes entbehrten wie eine modische, auf das Äußere gegründete Form religiöser Mitteilung (oder: Nicht-Erfahrung). Im vedischen Denken liegt jedoch der Nachdruck immer auf dem nach innen gewendeten Auge. So heißt es in der Katha Upanisad: "Ein gewisser Weise, der nach Unsterblichkeit strebte, sah mit nach innen gerichteten Augen das Atman" ⁴⁴. Dieses Sehen wird in typischer Weise in den Buddha-Statuen dargestellt. Im Existentialismus wurden die alten Kategorien durch 'Existential' ersetzt. Heidegger versucht offenbar, diesen Vorgang durch die Einführung des Begriffes des 'Ur-Denkens' Nachdruck zu verleihen, aber bis zu welchem Grad dies die Befreiung von der Zeitlichkeit, einer für Heidegger zentralen Idee des Seins, leichter macht, läßt sich nur schwer sagen. Theologen wie Ott nehmen an, daß Heideggers 'Ur-Denken' das gleiche wie Gnosten, in Unterscheidung von der Theologie, ist. Wie dem auch sei, es bleibt dabei, daß dieses 'Ur-Denken' gar nicht anders als durch 'Entdecken' vollzogen werden kann, durch die völlige und unbedingte Aufgabe aller Kategorien, ja, der Zeitlichkeit selbst, die als nirvikalpa samadhi, dem Status oder dem Akt der nicht in kategorialen Fassbaren Einheit, bezeichnet wird. Auf jeden Fall steht es fest, daß die Theologie Barths an Kategorien gekettet ist.

Während Barth sich um seinen Begriffes des Wortes willen mit der Antisymbolisierung, befreit, geht es Balthmann in Interesse dessen, was der Geschichte heißt, um Entmythologisierung. Balthmann betrachtet den Mythos einfach als "Noch-Nicht-Geschichte". Solcher Art sind für ihn die ältesten Überlieferungen der Menschen ⁴⁵. Mythologie entsteht unter prähistorischen Völkern und Stämmen, die noch keine Geschichte kennen ⁴⁶. Balthmann geht dem Entstehen des historischen Bewusstseins nach, was "zusammen mit geschichtlicher Erfahrung" ⁴⁷ wächst. "Mündliche Geschichtserzählung entsteht, wenn ein

Volk die historischen Ereignisse durchlebt, die es zu einer Nation oder zu einem Staat formen⁴⁸. Die von Bultmann stillschweigend vorausgesetzte Annahme unterscheidet sich nicht wesentlich von der vieler anderer Forscher. Sie versuchen mit Hilfe der Vorstellung von einer gesellschaftlichen Evolution das Entstehen des Bewußtseins im allgemeinen und des geschichtlichen Bewußtseins im besonderen zu erklären. Es ist eigenartig, daß Bultmann sich trotz seiner Abhängigkeit von der Heideggerschen Metaphysik nicht auf ein Verständnis der Evolution beziehen kann, das ausschließlich metaphysisch begründet und nur im Rahmen der Struktur und der Morphologie des Bewußtseins verständlich ist. Bultmann ist wie andere Vertreter einer Theorie gesellschaftlicher Evolutionen der Meinung, daß der Kern des Mythos in "der Erinnerung an wichtige Ereignisse, an große Männer und deren Taten" besteht⁴⁹. Der Mythos ist jedoch tatsächlich, morphologisch gesehen, 'nichtzeitlich' und setzt die Transzendenz der Zeit selbst voraus. Die Erinnerung ist hier nicht eine geschichtliche, sondern eine metaphysische, die hinweist auf Wirklichkeiten und Ereignisse (am E. Kästles Ausdruck zu gebrauchen) in illo tempore (bevor Geschichte begann)⁵⁰. Man fragt sich gelegentlich, ob die Theologen, wenn sie von 'Heilsgeschichte' reden, darunter Geschichte als eine Dimension verstehen, in der das Heilige sich manifestiert, oder ob sie damit eine Dimension des Heiligen selbst und nicht eine Art 'Sonder-Geschichte' meinen.

Es ist möglich, sowohl Sprache als auch Geschichte als Symbolbereiche zu behandeln. Die Schwierigkeit in der modernen Theologie liegt in deren Annahme, daß entweder Wort oder Geschichte (oder beide) in einem gewissen Sinne letzte Bedeutung haben. In der indischen Geisteswelt kam es schon vor langer Zeit zu der Entdeckung des Begriffes maya und dadurch zu der Erkenntnis, daß die wirkliche Bedeutung des 'Wortes' wie auch das Wesen der 'Geschichte' in beiden Begriffen nur via absentiae gegenwärtig sind. Die Bedeutung des Wortes liegt in Wirklichkeit außerhalb seiner logischen Struktur in der Tatsache des Ir-Schweigens selbst, und das wahre Wesen der Geschichte liegt außerhalb ihrer Zeitlichkeit. In allen Fällen besteht das wirkliche Wesen einer Sache in dem es transzendieren- den Bereich. Dieser Sachverhalt macht es in der Tat möglich, daß Bedeutung und Wesen überhaupt ausgesagt werden können. Unsere eigenen Erfahrungen sind uns selbst unbekannt. Wenn es zu einer Erfahrung kommt, tritt der Glaube dazwischen und beendet die Erfahrung, oder, in anderen Worten, setzt die Erfahrung in ein Symbol um. So kann ich zum Beispiel meinen eigenen Zahnschmerz nur durch seine schließliche Fassung im Symbol, nicht aber in seiner wesentlichen Realität. Jedes Symbol ist ein Symbol des Allerletzten und führt zu ihm hin. Alle menschlichen Institutionen sind Symbole dieser Art. Die Welt - Wort, Geschichte und überhaupt alles - ist maya; maya repräsentiert die Struktur der Symbole, ist der Bereich des Symbolischen⁵¹. Es ist der Bereich der Vermittlung, des Glaubens

und des Zweifels, und aller Dinge, die in Gegensatzpaaren auftreten. Das große, darin beschlossene Geheimnis ist die Tatsache, daß Bewußtsein (cit) in jedem Symbol gegenwärtig und in jeder Symbolisierung am Werk ist.

Worauf zielt das Symbol? Es zielt auf die Beseitigung seiner eigenen Undurchsichtigkeit und auf seine Transparentwerdung. Als symbolische Bezeichnungen für Erfahrungen und als Grenzen des Bewußtseins sind Symbole immer undurchsichtig. Aber nur das Selbst (Atman), Bewußtsein (cit) ist die Quelle des Lichtes. Die eigentliche Bestimmung des Symbols ist es, das Licht des Atman durch sie hindurchscheinen zu lassen, sich selbst transparent werden zu lassen.

Diese Einsicht kommt in den Upanischaden an mehreren Stellen zum Ausdruck ⁵². Sie ist eine der grundlegenden Erkenntnisse des Vedanta.

Die Umsetzung der undurchsichtigen Dinge der Welt, des Lebens und des Bewußtseins in die transparenten Media der Kenntnis des Absoluten, i.e.o. Gottes, ist eine der wichtigsten Leistungen der Religion als solcher. Ich zögere nicht, die These aufzustellen, daß der Vedanta dafür das beste System von Regeln aufstellt und die besten Methoden entwickelt. Objektives Wissen ist undurchsichtig; es ist eigentlich nur eine Täuschung, die durch die großartige und glänzende Struktur jenes Nicht-Wissens (avidya) das wir Wissen nennen, hervorgerufen wird. Theologie als 'Wissenschaft', auch die am stärksten protestierende Karl Barth's, ist wie andere Wissenschaften auf dieses Fundament der avidya gegründet. Alles objektive Wissen hat seinen Mittelpunkt im Begriff und in der Tatsache. Es ist sehr wesentlich, daß wir von solcher Begriffs- und Tatsachenverengung, wie auch von Paradox und Tautologie erlöst werden. Mit Hilfe des Symbols, dessen Aufgabe es ist, zu befreien und nicht zu versklaven, werden Begriffe und Tatsachen in einen Zustand der Flüssigkeit umgesetzt, so daß sie nach Belieben, ohne Begrenzungen und frei von jeder Definition, mit dem Wissenden selbst identisch und kongruent vorgehen. Es ist eine der absurdesten Täuschungen objektiver Erkenntnis annehmen zu wollen, daß Wissen mit der Definition des zu Wissenden identisch ist, oder daß man etwas dann weiß, wenn man es definiert hat.

Es ist aufschlußreich, die Klage eines berühmten Biologen wie Julian Huxley über die Beherrschung unserer pädagogischen Tradition durch Begriffe zu vernehmen. Er betrachtet dieses Phänomen als verhängnisvoll, weil es "die menschliche Fähigkeit, Erfahrungen sich widerfahren zu lassen, in zwei Teile spaltet und dann sich nur auf die eine Hälfte konzentriert" ⁵³. Huxley spricht von der Notwendigkeit, dem Menschen "aus dem semantischen Gefängnis, in das die Sprache ihn fesselt", herauszuhelfen ⁵⁴. Er schlägt vor, daß wir

unser starres Festhalten an Tatsachen und Begriffen durch "die Beschäftigung mit Möglichkeiten" modifizieren sollten⁵⁵. Was moderne Naturwissenschaftler und Pädagogen sich zu entdecken ansehnlichen, scheinen die Theologen noch nicht bemerkt zu haben. Religiöse Denker dagegen wußten es schon immer. Das noch gesagt werden, daß eine Unterscheidung zwischen christlicher Theologie und christlichem (religiösen) Denken gemacht werden muß. Das, was wirklich lebt und den Menschen inspiriert, ist das letztere. Es findet Ausdruck in Kunst und Poesie, Architektur und Plastik, und sogar in Philosophie und Theologie, wenn die sich weniger formal geben. Huxley weist auf die religiöse Dimension in dieser Konzentration auf Möglichkeiten hin, die durch ein "offenes und unbefangenes System in Denken und Handeln" begleitet werden muß⁵⁶. Huxleys Gedanken zeigen jedenfalls die Notwendigkeit, in der Theologie die Funktionen des Begriffes und der Tatsache und die Rolle des Symbols neu durchzudenken. Das Symbol ist aufgeschlossener Charakter und deutet auf Möglichkeiten hin, soweit es wirklich Symbol ist. Tegore bemerkte einmal, daß das Symbol aus Möglichkeit, nicht aus Tatsache besteht⁵⁷.

Nebenbei sei hier nur gesagt, daß die alles hemmende Tyrannei des Wortes in der modernen westlichen Geisteswelt in der großen Zahl von Wörtern, die auf -ismus enden, ein gutes Beispiel findet. Es sind Wörter, mit denen Menschen Angst gemacht wird. Wörter, mit denen Menschen manchmal gekränkt worden. Man braucht nur an das Wort 'Synkretismus' zu denken, das in den Händen mancher Theologen zum Galgenstrick gedreht wird.

Eine Beurteilung von Tillichs Symbolverständnis

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß ich mit Tillichs Symbolverständnis, soweit es von ihm dargestellt wurde, einverstanden bin. Ich stimme auch mit John L. M. Lundell zu, wenn er Tillich als den "führendsten protestantischen Theologen unserer Zeit" charakterisiert⁵⁸. Für mich jedenfalls dürfte es recht, wenn er darauf besteht, daß er trotz seines wachsenden Interesses an der Ontologie farblich eher ein Theologe als ein Philosoph voraussetzt. Er läßt nämlich seine Ontologie von christlich-theologischen Voraussetzungen direkt beeinflussen, und das phantasiert, wie viele Philosophen es tun, "auf Vorstellungen herein". Tillich erklärt: "Der Mittelpunkt meiner theologischen Erkenntnistheorie ist der Begriff des Symbols; es ist nur natürlich, daß es in vielen Fällen gerade dieser Aspekt meines Denkens am deutlichsten hervortritt". Er sagt zum Weiter, daß symbolische Erkenntnis nichts ohne Zweifelsbesten ist, sondern daß sie vielleicht der in Worte geformten christlichen Gottesbeweis ist. Der Ausdruck "nur ein Symbol", betont er, "sollte vermieden werden, weil nichtensinnig oder nicht symbolische Erkenntnis Gottes wohl, er kann die gesamte als rationale oder symbolische Wahrheit"⁵⁹.

[Es handelt sich hier um fossilisierte Wörter, die nur ein- und ausschließen.]

[Tillich selbst ist beunruhigt durch den ihm von einigen Kritikern vorgeworfenen Mangel einer Erkenntnistheorie.⁵⁹

"Nichts kann über Gott als Gott ausgesagt werden, das nicht symbolisch wäre" 62. Man kann sich leicht vorstellen, wie tief der Abgrund zwischen Tillich und Barth in dieser Hinsicht ist. Tillich unterscheidet scharf zwischen Symbol und Zeichen. "Es muß besonders betont werden, daß Symbol und Zeichen voneinander verschieden sind. Während das Zeichen nicht in notwendiger Beziehung zu dem steht, auf das es hinweist, nicht das Symbol an der Wirklichkeit, für die es steht, teil. Das Zeichen kann je nach den Erfordernissen ausgetauscht werden; das Symbol hingegen wächst und stirbt gemäß der Wechselbeziehung zwischen dem Symbolisierten und dem Menschen, der es als Symbol annimmt" 63.

Es braucht hier nicht betont zu werden, daß Tillich nicht mit Symbol im allgemeinen, sondern nur am Problem des religiösen Symbols interessiert ist.

In seinem Symbolverständnis ist Tillich von den durch Begrifflichkeit und Tatsachen auferlegten Beschränkungen hinlänglich frei: "Die Gültigkeit eines religiösen Symbols hat nichts mit der Wahrheit der empirisch behaupteten Behauptungen, zu denen das Symbol in Beziehung steht, zu tun, seien sie nun physischer, psychologischer oder historischer Art" 64. Tillich verbindet die Wahrheit des religiösen Symbols in klarer Weise mit der Offenbarung. Trotz seiner sonst heftig bekämpften These von der Selbsttransparenz der Vernunft beruht sein Denken in seiner Lehre von der Offenbarung auf der Ontologie, daß Gott sein-Selbst ist. Tillichs Offenbarungsverständnis ist im wesentlichen der Tatsache, daß er von "offenbarenden Ereignissen" spricht, unverständlich nicht nur ohne Ontologie, sondern auch ohne eine Ontologie der Geschichte. Symbole begegnen im Offenbarungsereignis; sie ändern sich mit ihm, sterben und sind dann wieder mit ihm "überholt" 65. Das offenbarende Ereignis ist als der Fall des Symbols nicht selbst symbolisch, sondern eher geschichtlich oder existentiell, das heißt, eine Situation, in der die "Person" unilateral in ontologischer Weise zum Sein-Selbst in Beziehung steht 66. Für mich ist es schwierig, mir aus einer bestimmten Situation sich ergebende Symbole vorzustellen, wenn die Situation selbst nicht in irgendeiner Weise die Schöpfung einer Welt ist, werden begriffenen Welt symbolischer Existenz ist. Es gibt kein offenbares Ereignis, das nicht mayas die inneren Eigenschaften des Symbolischen wäre.

Tillich verwendet die Begriffe der metaphysischen Unterscheidungen in zweier Weise, die es ihm erlaubt sein System nicht entwickeln zu lassen. Tillich sieht das Symbol zu einer Art Brücke oder Boten zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen: "Religiöse Symbole sind doppelseitig, sie führen von dem Unendlichen hinunter in das Endliche und von dem Endlichen hinauf in das Unendliche. Sie öffnen das Göttliche für das Menschliche und das Menschliche für das Göttliche" 67. Es ist die gleiche Lehre von der analogia entis

verwendet⁶³, dient geradezu als Vermittlung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Er hat das Problem der symbolischen Struktur als ganzer offenbar nicht angegriffen. Er befaßt sich nur mit einzelnen isolierten Symbolen - religiösen Symbolen. Symbole stehen jedoch nie allein; sie lehnen sich aneinander an. Der Unterschied zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen wird durch das religiöse Symbol, das zwischen beiden zu vermitteln sucht, nicht aus der Welt geschafft. Die Unterscheidung selbst ist vielmehr das Ergebnis eines vorausgegangenen Symbolisierungsprogramms, das all unser Wissen bedingt - das heißt, maya. Das Symbol kann daher solche Unterschiede nicht wirklich beseitigen, sondern nur eine zeitweilige Heilung durch die Bereitstellung eines Korrektivs bieten. Dieses Korrektiv kann nur in Gestalt von Gegensatzpaaren, wie sie immer im Bereich der maya zu finden sind, geboten werden. Das bedeutet hinwiederum, daß eine Seite des Bildes versuchsweise durch eine andere Stelle des Bildes zurechtgestellt wird. Die indische Lehre von dem avata-
ras oder Inkarnation ist in gewisser Weise die Lösung des Problems des religiösen Symbols, insoweit sie im maya-Bereich korrigierende Korrektive und die Wiederherstellung des Gleichgewichts möglich macht. maya ist die symbolische Struktur des Bewusstseins; religiöse Symbole wie überhaupt alle Symbole entstehen innerhalb dieses Rahmens. Zeit, Geschichte, Sprache, Sprechen und Handeln - sie alle gehören hierher. Offenbarungen selbst sind religiös innerhalb des maya-Bereiches. Hier kommt es auf ihre kognitive Bedeutung, nicht auf ihren ontologischen Charakter an, vor allem nicht, den Tillich vor allem auf Ontologie, Sein, Leeres Sein usw. legt, begründet den Hauptunterschied zwischen seinem Ansatz und dem, was hier empfohlen wird. Die Heilung läßt den Bruch in Sein und Nicht in Bereich der Ontologie, sondern nur auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie gesucht werden, denn es gibt im Sein selbst keinen Bruch. Eine Erkenntnistheorie kann niemals gültig sein, wenn sie sich auf das sogenannte objektive Wissen grünet. Wirkliche Erkenntnistheorie ist subjektives Wissen, nur in Rahmen eines Selbst-Wissens können Symbole verstanden werden. Tillichens These von "der Transparenz der Sprache"⁶⁴ oder der Transparenz des Symbols ist sehr zu begrüßen. Die Frage ist nur, was "transparent sein" bedeutet - transparent in bezug auf das Sein oder auf das Selbst?

Was nun das Problem des Verhältnisses des 'Seins' zu dem Problem der analogia entis betrifft, so muß zuerst gesagt werden, daß wir keine Basis für einen Vergleich des Seins, wie wir es von uns selbst kennen, mit Sein als Gott haben, weil unsere Selbstkenntnis ebenso symbolisch ist wie unsere Kenntnis Gottes. Wenn wir durch die symbolische Struktur hindurchstehen, das heißt, Symbole nur als Instrumente brauchen, haben wir eine nichtsymbolische Kenntnis unser selbst wie auch Gottes, die beide das gleiche sind wie das Selbst.

Wir dürfen nicht vergessen, daß wir für uns selbst Symbole sind, und daher unsere Selbstkenntnis nicht als Grundlage für eine Analogie verwenden können. Als einzelne Selbst (*jiva*) sind wir das Ergebnis eines Symbolisierungsprozesses. Im Westen konzipierte Lehrrsätze setzen immer voraus, daß wir selbst die Norm sind, gemäß derer wir Wirklichkeit zu denken vermögen. Der Vedanta besteht aber darauf, daß wir nicht die Normen des Seins sind, noch nicht einmal unsere sogenannte Personalität. Da wir als Individuen symbolisch sind, sind alle unsere Gedanken und Erkenntnisse (und nicht nur einige von ihnen) symbolischer Art; Das Selbst aber ist nie der sich verändernde Zeuge aller symbolischen Gedanken und Erkenntnisse. Das einzig legitime philosophische Streben kann nur das auf die Entdeckung jenes nichtsymbolischen Grundes gerichtet sein.

Eine letzte Bemerkung sei erlaubt. In Vedanta wird den Symbolen kognitiver Charakter zugeschrieben, nicht aber ontologischer Charakter. Sie beziehen sich nur auf die Art und Weise, in der die Wirklichkeit (Gott) wirkt. Sogar die allersterksten, objektiv scheinende Lehre von *karma* oder von der 'Metempsychose' wird am Ende in Power der Erkenntnistheorie verschlungen. Alle Rhythmen und Symbole als Ergebnisse menschlich-geistiger Aktivität gehören dem Bedeutungsbereich an, der zum Gebiet der Erkenntnistheorie gehört. *maya* ist nicht bedeutungslose Täuschung, sondern vielmehr das verwickelte System, durch das die vorhandene Welt dem Bereich der Erkenntnistheorie Bedeutung beilegt anhand von Symbolen, die auf das Nicht-Dasein der Welt hinweisen.

Letzten Endes liegt das Wesen des Symbols nicht in der Teilnahme, wie Willkürlich es will, sondern in der Erlösung. Sie besteht in der Kraft, uns selbst als Symbole Gottes oder der Wirklichkeit zu sehen, und uns selbst als 'Du' anzureden, während wir neben Gott als dem einzigen 'Ich', das existiert, stehen. Damit wird Selbsttransparenz wichtig. Jene Symbole, die diesem Zweck dienen, sind wahrhaft erlösende Symbole. Es ist hier, daß der christliche Theologe sich Christus anzueignen beginnt als den transparenten Mittler Gottes, über den Paulus sagen kann: "Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir". Hier denken wir nicht mehr an "das Bild von Jesus als dem Christus", sondern beginnen kühn von neuem. Hier kann ich nicht mehr tun als darauf hinweisen, wo eine Theologie, die sich mit Christus befaßt, anfangen kann. Es war der Zweck meines Aufsatzes, auf diesen Anfangspunkt hinzuweisen.

Nicht das Symbol als solches ist wichtig, sondern der Vorgang des Symbolisierens. Symbolisieren ist nicht nur die Erzeugung von Symbolen, sondern zugleich und in gleicher Weise deren Zurücknahme und Wiederverschlungenwerden. Gerade wie man sprichwörtlich sagt, daß eine Schlange die andere vertilgt, so braucht man ein Symbol, um ein anderes außer Kraft zu setzen. Was natürlich immer übrigbleibt, ist der nichtsymbolische Grund, das ist Gott, von dem wir immer nur sagen können *neti, neti* (nicht dies, nicht das), und der

selbst durch kein Symbol repräsentiert werden kann. Daher war der Vedanta jeder Verehrung von Götterbildern Feind; ja, Hinduismus und Buddhismus waren im ganzen der Verehrung von Götterbildern abgeneigt. Diese Behauptung könnte im Lichte der Tatsache, daß in den beiden Religionen viele Götterbilder anzutreffen sind, sehr eigenartig klingen. In welchem Sinne ist meine These dann gemeint? Ich behaupte, daß in diesen Religionen Götterbilder in Wirklichkeit nicht als Abbilder der Götter angesehen werden, weil Gott nicht auf diese oder jene Weise beschrieben oder abgebildet werden kann. Gott ist neti, neti. Was bilden dann diese Götterbilder ab? Sie sind Widerspiegelung jenes Prozesses, in dem ein Symbol ein Früheres verschlingt und so den Menschen (jāva) erlöst und befreit. Der die Dämonen zerstörende Kali ist klassisches Beispiel dieses Vorgangs. Damit sind auch die grotesken Formen indischer Götterbilder erklärt, grotesk besonders im Vergleich mit der vollendeten Schönheit griechischer Götterstatuen. In diesem Sinne sind die hinduistischen und buddhistischen Götterbilder Verwerfung des Götzendienstes. Indem das, was unbedeutend und unerheblich scheint, in eine vorgetäuschte Stellung von letzter Gültigkeit erhoben wird, wird gleichsam durch eine Inversion auf Transparenz verwiesen.

Die Frage bleibt, ob Christus als Gegensymbol gegen das Groteske, gegen das Symbol, das Symbole verschlingt, behauptet werden kann, das heißt die der, der sich als der nichtsymbolische Grund des Brahma offenbart. Können christliche Theologie und christliches Denken von den vielen stark gewordenen Begriffen befreit werden? Symbole erfüllen ihren wahren und einzig gültigen Zweck nur dann, wenn sie nicht auf sich bestehen, sondern sich in das Nicht-Symbolische hinein auflösen lassen. Auf der Gegenseite des Nicht-Symbols steht der Begriff, die Tatsache, die Zeitlichkeit. Die Gültigkeit eines Symbols wird nach der Richtung seiner Bewegung beurteilt; das Symbol ist immer in Bewegung. Auf der Gegenseite, der Seite der Begrifflichkeit, ist alles stark geworden, und Probleme werden entweder durch Tautologien oder durch Paradoxe gelöst. Man braucht nur auf ihre benennende Stellung in der weltlichen Welt, zum Beispiel in Hinsicht auf die ungelösten Rätsel von Raum und Zeit, zu sehen. Sind sie begrenzt oder nicht? Welche begrifflich gefaßten Antworten vermag man darauf zu geben, ob seien denn tautologische oder paradoxe? Gerade an diesem Punkt lassen wir der aufgehaltene Bewegung freien Lauf gestatten und eine Lösung durch das Symbol suchen. Dies bezieht sich auf die Geschichte wie auf alles andere. Damit wäre auch für die Theologie ein neuer Anfang ermöglicht.

Anmerkungen

1. S. Radhakrishnan, An Idealist View of Life, S. 133.
2. H. Zimmer, Philosophies of India, S. 333 f.
3. a.a.O., S. 334.
4. H. Zimmer, Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, S. 21f.
5. a.a.O., S. 22. Der wirkliche Unterschied zwischen der orientalischen mythologischen Vision des Universums und den modern-naturwissenschaftlichen Verständnis der Welt wird in bezeichnender Weise durch eine fast ganz unbekannt gebliebene Unterhaltung deutlich, die zwischen Rabindranath Tagore und Albert Einstein am 4. Juli 1930 stattfand und die als Appendix II zu R. Tagores Buch The Religion of Man (Libbert Lectures 1930) veröffentlicht wurde. Tagore ist der Ansicht, daß Wahrheit, wie Schönheit, letzten Endes "menschlich" (und das schließt die Naturwissenschaft ein) ist und daß "solche nicht zur Naturwissenschaft gehören kann" (S. 224). Die Gedanken Tagores geben Antwort auf die Frage nach dem von Zimmer in unserer menschlichen Vision gesuchten Gleichgewicht. Dieses Gleichgewicht kann erlangt werden, wenn man Wahrheit als in Bewußtsein bestehend ansieht. Die typisch westliche Sicht des Ortes des Menschen im Universum ist oft gekennzeichnet durch zwei Extreme (oder einer Mischung beider), nämlich einerseits die Geringfügigkeit des Menschen im Kosmos und andererseits seine Eroberer- und Herrenrolle im Kosmos. Die moderne naturwissenschaftliche Erkenntnis, welche die Vorstellung von unvorstellbarer Ausdehnung zutage fördert, hebt hervor, schlägt dann aber in eine irrationale Sehnsucht um und verliert sogar in einen ebenso irrationalen Proberotismus. In Wahrheit bewirken aber selbst die kühnsten naturwissenschaftlichen Errungenschaften nicht mehr, als daß die Menschheit einen unendlich kleinen Teil der unübersehbaren Möglichkeiten der Phantasie mit Substanz füllt - eben jene Möglichkeiten, die durch die orientalischen Mythologien ausgedrückt werden. Wenn wir diese überweltliche Vision wirklich bewältigen wollen, müssen wir uns wieder der Führung der orientalischen Mythologien anvertrauen, da nur sie uns die Mittel an die Hand geben, um überweltliches Leben zu verwirklichen. Letztlich handelt es sich um einen Kampf um das Bewußtsein abzuwehren. Der Schlüssel ist, wie schon Tagore im Vorwort, das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist, gleichviel, ob es den Menschen mit der Größe verbindet, oder ob es ihn notwendig groß oder klein fühlen läßt. Es ist ihm die Möglichkeit gegeben, sich weder als untergeordnet, noch als überlegener Herr des Universums zu sehen, sondern als im wesentlichen den Universum verwandt, und zwar auf Grund einer vollkommen transzendenten Wirklichkeit.

6. "Von der Ug-Veda-Zeit bis jetzt haben die Inder durch dreitausend Jahre hindurch niemals aufgehört, Mythen zu erzeugen. Viele dieser Mythen entspringen einer Quelle. Die Götter der Epen Mahabharata und Ramayana sind die Götter der Vedas. Die vedischen Mythen gaben den in den Epen überlieferten Legenden neues und dauerndes Leben. Die Legenden wurden dann Teil der Puranas, und die in unserer Zeit entstehenden Legenden werden so überliefert." H. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern People (Honolulu 1964), S. 143.
7. J.M. Robinson und J.B. Cobb, Jr., Hrsg., The Later Heidegger and Theology (New York/London 1963), S. 90.
8. Mircea Eliade möchte den 'Zugang' besonders herausstellen und vertritt die Ansicht, daß Mythen die Medien sind, durch die "der Primitive sich von der profanen Zeit distanziert und in magischer Weise in die große Zeit, die Heilige Zeit wieder eintritt" und daß "er (das Glied der primitiven Gesellschaft) in ihm (dem Mythos) die einzig gültige Offenbarung der Wirklichkeit sieht". Myths, Dreams and Mysteries, S. 1 f. Dies scheint mir aber eine überflüssige Vereinfachung in der Beschreibung der Funktion des Mythos zu sein. Eliade hat allerdings darin recht, daß er den Mythos ausschließlich an Zeit, an die Heilige Zeit bindet und ihn so als wahre Geschichte interpretiert. Was die indischen Mythen betrifft, so bin ich der Meinung, daß sie ganz außerhalb der Zeit stehen, denn was dauernd besteht ist nicht Zeit sondern Ewigkeit.
9. Man erinnere sich nur des Versuchs E. Cassirers, ein allgemeinen Symbolsystem zu schaffen.
10. Das klassische Beispiel für solches esoterische Denken ist A. Mythen, Eros und Agape.
11. Eliade, a.a.O., S. 244 f.
12. Die Sprachstruktur des Sanskrit hat möglicherweise diesen Fortschritt bedingt. "Man hat mit Recht behauptet, daß Griechen und Römer in ihren linguistischen Studien hinter den Indern zurückblieben, weil ihre Sprachen viel weniger als das Sanskrit differenziert sind." Nakamura, a.a.O., S. 154.
13. Man erinnere sich nur der Existenz eines alten Werkes, Sarvanukramani (allgemeiner Index) genannt, das sich mit der Interpretation der Vedas befaßt. Darin finden sich Angaben über die Samis (Autoren), die Devatas und die Chandasas (Metrik), die als die allgemeingültigen Schlüssel für die richtige Interpretation der Vedas unentbehrlich waren.
14. V. A. Devata, S. 74; S. 125.
15. Samitiya Samhita, II.5.11.
16. a.a.O., I.4.1.8.11.
17. a.a.O., I.13.1

18. II.23.2.3.
19. R.D. Ranade, A Constructive Survey of Upanisadic Philosophy, S. 10.
20. Vedanta-Sutras, I. 11. 28.
21. The Vedanta-Sutras of Badarayana, With a Commentary by Sankara, übersetzt (ins Englische) von G. Thibaut (New York 1962), I, S. 203.
22. P. Deussen, The System of the Vedanta, S. 71.
23. a.a.O.
24. Nakamura, a.a.O., S. 153.
25. Vgl. G. Sastri, The Philosophy of Word and Meaning (Calcutta 1959); vgl. ebenfalls S.D. Kuehl, Contribution à l'histoire de la Philosophie Linguistique Indienne (Paris 1959).
26. The Later Heidegger and Theology and The New Hermeneutics, Hrsg. v. J.L. Robinson and J.L. Cobb, Jr., S. 7.
27. a.a.O., S. 21.
28. M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, S. 96
29. Sein und Zeit, S. 37 ff.
30. Unterwegs zur Sprache, S. 121ff. Ranade weist auf den gleichen Zusammenhang in Ich hin als ein Beispiel für die vedantische These, daß die Vedas - wie alle göttliche Offenbarung - aparapraya sind, das heißt, ohne das Handeln einer Person entstanden sind (purusa-pravastnam vina prakatibhuta). "Die wirkliche Bedeutung der Offenbarung ist für den Verfasser nicht irgendeine externe, von außen an den Menschen gerichtete Botschaft, sondern ein innen entspringender, göttlicher afflatus, das Ergebnis einer Inspiration, durch Gott-Intoxikation gewirkt." Ranade, a.a.O., S. 9f.
31. Robinson und Cobb, Hrsg., a.a.O., S. 53.
32. a.a.O.
33. Die Theologen widersprechen nicht so sehr einem System als dem Mutterboden, aus dem heraus es entstand. Nichts, das von einer anderen historischen Religion stammt, ist annehmbar.
34. Vgl. vor allem Kirchliche Dogmatik I, 2, Kap. 17: "Religion als Unglaube".
35. a.a.O., S. 307.
36. in seiner wohlbekannten Zurückweisung des Aufsatzes von Emil Brunner 'Natürliche Theologie' in seiner Schrift mit dem Titel Nein (München 1934), S. 43.
37. Barth, Kirchliche Dogmatik, I,1, S. 137.
38. a.a.O., I,1, S. 170.
39. a.a.O., I,1 S. 168ff.
40. a.a.O., I,1, S. 171.
41. Radhakrishnan, Contemporary Indian Philosophy, S. 21. Zur Diskussion unseres Problems mit den neueren Hinduismus vgl. H. Kuehl, Dialog mit dem Osten, Radhakrishnans neuindische Botschaft im Lichte christlicher Weltanschauung (Stuttgart 1965), S. 73-94 und S. 254-270.

42. Barth, a.a.O., I, 1, S. 171.
43. The Vedanta-Sutras of Badarayana, With a Commentary by
Sankara, III.2.18.
44. Katha-Upanisad II, 1, 1.
45. R. Balthmann, Geschichte und Eschatologie (Tübingen 1958), S. 13.
46. a.a.O., S. 13.
47. a.a.O., S. 15.
48. a.a.O.
49. a.a.O., S. 14.
50. H. Eliade, Patterns in Comparative Religion, S. 32.
51. Es ist das Verdienst Heinrich Zimmers und Mircea Eliades, den
echt dialektischen Charakter des Begriffes mya klar gemacht
zu haben. Zimmer bespricht darüber hinaus die Wichtigkeit des
Begriffs für die Kunst. Siehe H. Eliade, Myths, Dreams and
Mysteries und H. Zimmer, Myths and Symbols in Indian Art and
Civilization.
52. Zum Beispiel Mundaka-Upanisad II.2.10. und Katha-Upanisad V.15:
"Wenn er scheint, dann scheint nach ihm alles; durch sein
Licht empfängt alles Licht."
53. J. Huxley, The Human Crisis (John Danz Lectures; Seattle 1963),
S. 34.
54. a.a.O., S. 36.
55. a.a.O., S. 37.
56. a.a.O., S. 37.
57. E. Tagore, The Religion of Man (Hibbert Lectures 1930; London
1931), S. 148.
58. C.W. Kegley und R.W. Bretall, Hrsg. The Theology of Paul
Tillich (New York 1952), S. 161.
59. a.a.O., S. 331.
60. a.a.O., S. 333.
61. P. Tillich, Systematic Theology, I, S. 131.
62. a.a.O., S. 239.
63. a.a.O.
64. a.a.O., S. 240.
65. a.a.O.
66. a.a.O.
67. a.a.O.
68. a.a.O., S. 131.
69. a.a.O., S. 124.

Beiträge

J. Prussel Chandra
Die theologische Aufgabe
der indischen Kirche

A b s c h r i f t

aus

Indische Beiträge zur Theologie der
Gegenwart

Herausgegeben von Horst Bursle

Evangelisches Verlagswerk

1966

Seite 152 - 166

J. Russell Chandren

DIE THEOLOGISCHE AUFGABE DER INDISCHEN KIRCHE *

Die der christlichen Theologie gestellte Aufgabe ist im Grunde die gleiche zu allen Zeiten und an jedem Ort. Sie hat zwei Aspekte, den der Universalität oder der Allgemeingültigkeit und den der Besonderheit oder der Bezogenheit auf die jeweilige Situation der Kirche. Dabei muß man sich vor Augen halten, daß Theologie wesentlich eine Funktion der Kirche ist. Sie ist Dienerin der Kirche und unterzieht sich ihrer Aufgabe um der Kirche willen. Der Theologe kann Theologie nicht auf seine eigenen persönlichen Ansichten oder Meinungen reduzieren. Dies schließt aber die Möglichkeit nicht aus, daß ein Theologe allein steht in der Überzeugung, daß die Kirche auf falschem Wege ist und er dazu berufen ist, Sprecher des wahren Glaubens der Kirche zu sein.

(1) Aus dem Aspekt der Allgemeingültigkeit ergibt sich der Grundsatz, daß Kirche als Kirche erkannt werden muß, wo immer sie sich findet. Dieses Prinzip beruht vor allem auf der Teilhabe der Kirche an Christus und auf der Verkündigung des Evangeliums. Karl Barth schrieb vor einigen Jahren, daß "es überhaupt keine Theologie geben kann, wenn die Aufgabe der Kirche nicht vor allem in der Verkündigung des Evangeliums als des Zeugnisses für das Wort Gottes besteht". Kirche kann es nicht geben ohne den ihr gegebenen Auftrag der Verkündigung des Evangeliums, - daß Gott in Christus war und die Welt mit sich versöhnte; daß Gott so sehr die Welt geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern ewiges Leben habe. Das Evangelium von Christus wird verkündigt, daß Menschen in Buße und Glauben darauf antworten und am neuen Leben teilhaben. Auch D.T. Niles hat dies in seinem Buch Upon the Earth betont. Er spricht über die universale Forderung des Evangeliums nach Buße und sagt, "alle müssen Buße tun und niemand ist ausgenommen". Die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus ist das universale Element christlicher Theologie.

(2) Gerade das Prinzip der Allgemeingültigkeit des Evangeliums fordert, daß christliche Theologie an ihrem jeweiligen Ort sich einverleibt und bestimmt, besondere Formen annimmt. Der christliche Glaube muß für jede Generation und in jeder Situation so interpretiert werden, daß Menschen von neuem der Frohbotschaft des Evangeliums von Christus gegenübergestellt werden. Die Aufgabe der Theologie ist es, dem Glauben der Kirche an Christus so zu interpretieren, daß die Kirche ständig herausgefordert wird, ihre Aufgabe der Verkündigung des Wortes Gottes und ihres Zeugnisses für Christus in Gottesdienst, in alltäglichem Leben und in der Diakonie zu erfüllen.

(dort)

Es ist weiterhin die Aufgabe der Theologie, den Glauben in Beziehung zu den persönlichen Problemen des Einzelmenschen wie auch in Beziehung zu den sozialen, kulturellen und religiösen Gegebenheiten jeder Generation zu interpretieren, unter denen dieser Glaube bezeugt werden muß, so daß die durch das Evangelium Angesprochenen nicht umhin können, dessen Herausforderung ernst zu nehmen.

Wenn Theologie wirklich der Kirche hilft, ihren Glauben zu verstehen und die Botschaft von Christus im vollen Sinne des Wortes als Frohbotschaft zu verkündigen, und wenn die Welt wirklich Buße tun und an Jesus Christus glauben soll, dann ist es dringend nötig, daß beide Aspekte, der der Allgemeingültigkeit und der der Besonderheit, zu ihrem vollen Recht kommen. Das bedeutet, daß keine theologische Formulierung universale und innerwährende Gültigkeit beanspruchen kann. Es gibt keine ewig gültige Theologie. Vielleicht ist es nicht angebracht, von 'Theologie im Kontext' zu sprechen, und doch muß sehr betont werden, daß die Theologie alles das sehr ernst nehmen muß, was in irgendeiner Weise den Menschen bestimmt oder beeinflusst, dem sie den Glauben zu interpretieren sucht. Man kann von 'Theologie im Kontext' nur sprechen im Sinne einer Interpretation des Evangeliums in Kategorien, die für die jeweilige Situation die gegebenen sind. Wenn man es recht versteht, so gibt das Prinzip der 'Theologie im Kontext' der Theologie mehr Durchschlagskraft und größere Relevanz als eine Theologie, die ewige Gültigkeit für sich beansprucht, je haben könnte. Dieses Prinzip ist der missionarischen Beratung der Kirche inhärent.

Die Interpretation des Glaubens der Kirche ist die erste Aufgabe der Theologie. Glaube ist aber eine Kategorie, die der Erklärung bedarf. Er ist die Summe der individuellen und gemeindlichen Verpflichtungen gegenüber Christus und seiner Mission. Die Unterscheidung zwischen dem christlichen Christus-Glauben, das den Glauben der Kirche hervorruft, und der Interpretation des Ereignisses im Glauben, ist gewichtig. Das Ereignis selbst und die Verpflichtung darauf im Glauben sind universal. Eine Interpretation hingegen, die in einer Weise für eine bestimmte Situation relevant ist, ist nicht notwendigerweise ebenso relevant in einer anderen Situation. Die neutestamentlichen Autoren Paulus, Johannes, Petrus und der Verfasser des Hebräerbriefes verkündeten den gleichen Christus, verwendeten aber in der Formulierung eben dieses Glaubens sehr verschiedene Kategorien und Argumente. Später in der Kirchengeschichte waren die theologischen Formulierungen eines Origenes, Augustin, Thomas von Aquin, eines Luther, Calvin und auch, in unserer Zeit, eines Karl Barth oder Paul Tillich, bestimmt durch das religiöse und kulturelle Klima und durch die drängenden Fragen ihrer Zeit. Nur dann, wenn der Versuch gemacht wird, eine dieser Formulierungen als für alle Zeiten gültig zu erklären, ist sie nicht mehr hilfreich. Es gibt keine Formulierung des christlichen Glaubens, die für alle Zeiten und Gegebenheiten zureichend wäre.

Eine bestimmte theologische Formulierung kann niemals den vollen Inhalt der Wahrheit des christlichen Glaubens ausschöpfen. H. Richard Niebuhr sagt dazu: "An dem einen oder anderen Punkt wird man schließlich gezwungen, nicht zu versuchen, eine abschließende Antwort zu geben. Und das nicht nur wegen der offensbaren Beschränktheit des eigenen historischen Wissens, besonders im Vergleich mit anderen Denkern, sondern auch durch die Überzeugung und das Wissen, daß das Geben einer solchen Antwort durch einen endlichen Menschen, dem nur ein begrenztes und kleines Maß an Glauben gegeben wurde, eine Annäherung der Herrschaft Christi wäre, die außerdem noch der Freiheit der Christen und der noch nicht abgeschlossenen Geschichte der Kirche in menschlicher Kultur Gewalt antut".

Dies bedeutet aber nicht, daß der Glaube und die Verpflichtung gegenüber Christus von der Theologie isoliert oder getrennt werden könnten. Theologie ist selbst ein Ausdruck des Christus verpflichteten Glaubens und deshalb ein wichtiger Aspekt des Zeugnisses für den Glauben an Christus. Vermittlung von Wissen ist aber nicht der Zweck theologischer Arbeit. Das, was es zu vermitteln gilt, ist der christliche Glaube. Theologie ist Glaube, der sich in menschlicher Sprache kundgibt. Deshalb kann und soll man den Gebrauch einer Glaubensformulierung, die für einen selbst voller Bedeutung ist, nicht vermeiden. Im Unrecht ist man aber, wenn man erwartet, daß auch ein anderer durch die Formulierung gebunden sei. A.G. Hogg, für viele Jahre Missionar in Indien und Direktor des Madras Christian College, machte auf dieses Problem schon 1910 aufmerksam. In einem Votum für die Weltmissionskonferenz in Edinburgh im Jahre 1910 sagte er: "Wir streben nicht einfach nach dem Christentum in Indien, sondern nach indischem Christentum. Wir wollen Indien Christus von Angesicht zu Angesicht gegenüberstellen und ihn Indien zwingen lassen, sich selbst ihm zu geben". Er betonte weiter, daß Christus nicht nur Jesus ist, sondern Jesus interpretiert als Christus, und sagte abschließend: "Es scheinen wir dem Dilemma gegenüberzustehen, wählen zu müssen zwischen dem Erzählen einer Geschichte, die auf Indien keinen religiösen Eindruck machen wird, und dem Import einer fertigen Theologie im westlichen Gewand".

Der Kampf gegen westliche Theologie

Der Import westlicher Theologie nach Indien war unvermeidbar. Ohne theologische Formulierung hätte der Glaube nicht vermittelt werden können. Nur durch eine Abfolge theologischer Formulierungen kann die Kontinuität des Glaubens erhalten werden. Aber die Tatsache, daß eine Theologie, die in einem bestimmten westlichen kulturellen, sozialen und geschichtlichen Milieu Gestalt gewann, auch in den Osten hineingetragen sei, verhinderte die Entwicklung einer wirklich starken, einheimischen Theologie in Indien. Das Problem begegnet nicht nur in einem bestimmten Teil der Christenheit. Sowohl in römisch-katholischen als auch in protestantischen Kreisen konnte

man der gleichen Einstellung in bezug auf die Autorität westlicher Lehrformulierungen und anderer westlich-kirchlicher Tradition be-
gegnen. Trotz der autoritären Einstellung der westlichen Christen-
heit kam es sogar schon in der Frühperiode moderner Mission zu
einigen kühnen Experimenten in einheimischer Theologie. Doch mußten
diese Versuche wieder aufgegeben werden und wegen starker Opposi-
tion und weil offizielle Anerkennung ausblieb. Ein weit bekannt
gewordener Versuch war der von Robert de Nobili, einem jesuiti-
schen Missionar in Südindien im 16. Jahrhundert³. Er lebte wie
ein Brahmane, trug die heilige Schnur und die Kastenzeichen. Er
verfaßte ein Evangelium in Sanskrit und veröffentlichte es als
fünften Veda. Diese Methode war erfolgreich in der Vermittlung
der christlichen Botschaft, und war zugleich mehr als nur eine
Methode. de Nobili hatte erkannt, daß der Hinduismus Kategorien
und Symbole religiöser und sozialer Art entwickelt hatte, die man
für die Fassung christlicher Wahrheit, christlichen Glaubens und
Lebens benutzen oder adaptieren konnte. Die römisch-katholische
Hierarchie versagte aber diesem Experiment die Zustimmung und so
mußte es aufgegeben werden.

Ein anderer und mehr systematischer Versuch war der von Brahman-
bandhab Upadhyaya in Bengalen. Brahmanbandhav (Sanskrit für 'Theo-
philus', der ihm in der Taufe beigelegte Name) war stark durch die
nationalistischen Bestrebungen in Bengalen im ausgehenden 19. Jahr-
hundert beeinflusst worden. Eine Zeitlang fühlte er sich zum Brahma
Samaj gezogen. Dann wurde er, nach einer kurzen Zeit in der angli-
kanischen Kirche, Glied der römisch-katholischen Kirche. Er war
vertraut mit der thomistischen Philosophie. Ihm lag aber vor allem
an der Bezeugung des katholischen Glaubens in echt indischen Denk-
formen. Gerade so wie im thomistischen Denken aristotelische Philo-
sophie verwendet wird, um den christlichen Glauben zu interpretie-
ren, so kann seiner Meinung nach in gleicher und vielleicht noch
berechtigterer Weise ein indisches philosophisches System heran-
gezogen werden, das dem christlichen Wahrheitsverständnis näher
kommt als das aristotelische, nämlich die visistadvaita-Philosophie
des Ramanuja. Er arbeitete seine Synthese sorgfältig aus und ging
persönlich nach Rom, um sie im Vatikan vorzulegen. Er wurde aber
abgewiesen. Man nahm dort offenbar an, daß der christliche Glaube,
wie er traditionell im Gottesdienst, in der Morallehre, in der
Theologie und im geistlichen Leben der römisch-katholischen Kir-
che gefaßt ist, für Indien hinreichend sei.

Die Protestanten waren in großen und ganzen der gleichen Meinung. Der erste protestantische Missionar in Südindien, Bartholomäus Ziegenbalg (1683-1719), befaßte sich eingehend mit einigen der lokalen religiösen Sitten und Gebräuche. Als er darüber seinen Lehrern in Europa und den Trägern seiner Mission in Dänemark berichtete, wurde er zurechtgewiesen. Es wurde ihm bedeutet, daß er seine Zeit nicht mit 'heidnischem Unsinn' zu verschwenden habe. Die Kontroverse zwischen Marshman in Serampore und Ram Mohan Roy, dem Gründer des Brahma Samaj, wurde hauptsächlich deshalb zu einem unerfreulichen Streit, weil Marshman und die anderen Missionare sich auf den Standpunkt stellten, daß diejenigen, die Christus in anderen Kategorien als sie interpretieren, Feinde des Evangeliums seien. Diese Kontroverse trieb Ram Mohan Roy weiter vom christlichen Glauben ab, als es sonst der Fall gewesen wäre. Ein anderer führender Denker, Keshub Chandra Sen, kam dem Christentum viel näher als Ram Mohan Roy. Er sprach von einem asiatischen Christus und rief alle Asiaten auf, ihn anzunehmen. Wir können seine Interpretation sicherlich als nicht hinreichend bezeichnen. Wir dürfen aber auch nicht die Tatsache übersehen, daß die exklusive Stellungnahme der Kirche und ihrer Missionare zusammen mit der Verdammung der einheimischen Kultur und Religion und das Versäumnis, religiöse Werte in den indischen Religionen zu erkennen, es für Inder, die Christen werden und zugleich in ihrer eigenen Kultur verwurzelt bleiben wollten, schwer machte.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entdeckten Wissenschaftler unter den Missionaren und andere wertvolle Beobachter tiefere religiöse Einsichten in den östlichen Religionen. Es wurde vielen klar, daß man nicht einfach alle Nicht-Christen als blinde, in Dunkelheit befangene Heiden ansehen könne. Viele unter den gebildeten Missionaren begannen, selbst in Abhängigkeit von der Einzigartigkeit des Evangeliums von denen, die es nicht annehmen, neue Wege in der Interpretation des Verhältnisses zwischen dem Evangelium und den anderen Religionen zu gehen. J. L. Dargatzis schreibt in seine 1910:

"Wir wurden gesandt, Christen zu predigen, nicht aber, um andere Religionen zu kritisieren. Wir sollten, soweit nur in Ordnung, durch unsere Predigt die Worte selbst zur Kritik bringen. Selbst wenn unsere eigene Kritik die in der christlichen Welt und mit größtem Takt und Verständnis vorgebracht werden, sollte sie auch nicht eine einzige Seele zu Christus bringen". J. L. Dargatzis schrieb ferner das Buch The Crown of Thorns, in dem er die Beziehung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen feststellt. In der Zeit zwischen der ersten Weltmissionskonferenz in Paris 1890 und der Konferenz von Lausanne in Jerusalem im Jahre 1928 hat es viele Missionarwissenschaftler eine positivere Haltung gegenüber anderen Religionen und Kulturen. Solche Stimmen wurden in der christlichen Welt laut. Andererseits warnten einige deutsche und britische Missionarwissenschaftler

15c Theologen vor der Gefahr des 'Synkretismus'. Seit jener Konferenz wurde die Warnung bei fast jeder ökumenischen Zusammenkunft laut. So auch wieder kürzlich bei ökumenischen Treffen wie der vierten Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Montreal im Juli 1963 und bei der Zusammenkunft der Kommission des Weltrates der Kirchen für Weltmission und Evangelisation in Mexiko im Dezember 1963. Beim Treffen in Mexiko wurde klar, daß sogar noch heute von vielen Theologen in der missionarischen Arbeit die Antwort auf das Evangelium gemessen wird nach dem Maß der Annahme oder der Ablehnung westlicher theologischer Formulierungen durch nichtwestliche Theologen.

Die Warnungen vor dem Synkretismus, ob berechtigt oder nicht, hatten jedenfalls zur Folge, daß nichtwestliche Theologen sich weitgehend von eigenen, unabhängigen Interpretationen des christlichen Glaubens zurückhielten. Das Ergebnis war, daß das Christentum in Indien und anderen Ländern Asiens nur, um einen Ausdruck D.L. Miles zu gebrauchen, als "Topfpflanze" vegetierte. G.V. Job schrieb im Jahre 1938 in Book Rethinking Christianity in India: "Die christliche Bewegung in Indien hat überhaupt keine Theologie aufzuweisen, ja noch nicht einmal eine hier aufgekommene Häresie, die wenigstens zeigen würde, daß ernste Überlegungen in bezug auf die tiefen Geheimnisse des christlichen Glaubens angestellt wurden". Der Hauptgrund ist sicher die unnachgiebige Beibehaltung im Westen formulierter Dogmen und Glaubenssätze. Es ist dabei instruktiv, auf den Eindruck einzugehen, den wir auf einen bedeutenden indischen Denker wie Dr. Radhakrishnan gemacht haben. In seinem Buch East and West in Religion macht er uns auf die Flexibilität der Kirche in den ersten Jahrhunderten aufmerksam, als sie zur Interpretation ihres Glaubens Kategorien griechischer und römischer Religion und Kultur in Dienst nahm. Seiner Meinung nach war das frühe Christentum eine synkretistische Religion. Aber, so fährt er fort: "Wenn heute das Christentum der Religion Indiens gegenübertritt, verharret es in selbstgenügsamer Starrheit. Es hat den Charakter der Leerbareit und der Toleranz, den es in seiner Frühzeit hatte, verloren". Die Verhärtung dogmatischer Positionen im Westen hat zu einem unnachgiebigen Festhalten an in Europa formulierten Glaubenssätzen geführt. Das wird deutlich in der autoritären Einstellung, die man heute noch bei einigen westlichen Theologen trifft.

Eine Theologie für Indien

Freiwillige Geister sowohl im Westen als auch im Osten haben inzwischen gefragt, ob denn die Theologie überall fest und unabänderlich an dogmatische Formulierungen gebunden sei, die in der Vergangenheit und zudem im Westen zustande kamen. Sollte man nicht die Freiheit haben, Theologie in Gedankenformen und -strukturen

des jeweiligen Landes und seiner Kultur vorzutragen? Sollte christliche Theologie in Indien sich nicht in einer für Indien bedeutungsvollen, relevanten und fordernden Art und Weise präsentieren? Diese Frage wurde in Indien am dringendsten vorgebracht von Männern, die sich die Rethinking Group nannten, und zwar in ihrem Buch Rethinking Christianity in India. Diese Männer waren V. Chakkarai, P. Chenchish, G.V. Job und D.M. Devaschayam. Der Sammelband war als Antwort gedacht auf H. Kraemers Buch The Christian Message in a Non-Christian World. Diese Christen waren die am weitesten schöpferischen und reinen Denker der Kirche Indiens während jener Zeit. Es ist interessant, daß sie alle Laien waren und mit einer Ausnahme keine theologische Ausbildung hatten. Sie wurden nicht als orthodox angesehen, und zwar deshalb, weil sie sich weigerten, den Glauben an Jesus Christus in Indien mit dogmatischen Sätzen vorzutragen, die mit den westlichen identisch waren. Sie hielten Kraemers Interpretation in Indien für unzureichend. Ihre kritische Haltung war natürlich nicht ein Zeichen ihrer Gleichgültigkeit gegenüber der missionarischen Verpflichtung der Kirche oder mangelnder Loyalität gegenüber Christus, die keinen Zweifel leidet. Sie waren tief bewegt von der Aufgabe der Interpretation Christi für sich selbst und für ihre Zeitgenossen in Indien. Und obwohl sie eine formale theologische Ausbildung nicht genossen hatten, waren sie theologisch belesen und kannten die Hauptströmungen ihrer Zeit.

V. Chakkarai Chettiyar war ein Konvertit vom Hinduismus. Er war Rechtsanwalt und widmete einen guten Teil seiner Zeit der Gewerkschaftsbewegung in Madras. Manchmal nannte er sich einen christlichen Kommunisten. Eine Zeitlang war er Bürgermeister von Madras. Er war mehrere Jahre Herausgeber der Zeitschrift The Christian Patriot und veröffentlichte regelmäßig Aufsätze in christlichen Zeitschriften wie The Guardian (Madras). Er stellte seine theologische Position am klarsten dar in seinen zwei Büchern Jesus the Avatar aus dem Jahre 1930 und The Cross and Indian Thought aus dem Jahre 1932, darüber hinaus in den Kapiteln, die er für den Sammelband Rethinking Christianity in India schrieb. Aus allen seinen Schriften spricht das Verlangen, christlichen Glauben und christliche Erfahrung in indischen religiösen Formen zu fassen. Gegenüber der kirchlichen Lehrautorität betont er die religiöse Erfahrung als Basis aller Autorität. Das stimmt zu der Rolle, die pratyaksha im indischen religiösen Denken spielt. Er versuchte auch, den Glauben an Christus zu den indischen religiösen Begriffen karman, dharma und brahmi in Beziehung zu setzen. Aus seinen theologischen Schriften spricht die Überzeugung von der Allgültigkeit und der Allgütigkeit Jesu. Während Gott in der Vergangenheit auf mancherlei Weise in der israelitischen, der indischen oder in anderen Religionen gesprochen hat, ist in der Fleischwerdung Jesu Christi "eine andersartige und engere Bindung zwischen Gott und Mensch gegeben als die zwischen Körper und Geist oder Körper und Seele".

Für ihn ist die Fleischwerdung in Christus Schlüssel zu letzter Wahrheit. Indem er den indischen Begriff des avatara zur Interpretation Christi benutzt, betont er, daß Jesus Christus der avatara ist, nicht ein avatara unter vielen. Der theologische Ort des heiligen Geistes in seiner Interpretation Christi ist ebenfalls wichtig.

P. Chenchiah gehört zu einer christlich gewordenen Brahmanenfamilie. Auch er war Rechtsanwalt und für viele Jahre Richter am Landesgericht des Fürstentums Pudukottah in Südindien. Obwohl er kein größeres theologisches Buch geschrieben hat, war er doch in vieler Hinsicht schöpferischste Denker dieser Gruppe. Er trug seine Ansichten in seinem Beitrag zu dem Buch Rethinking Christianity in India vor, außerdem in seinen Beiträgen zu The Guardian und der Zeitschrift The Pilgrim. Er war der Vorsitzende der zweiten Indischen Theologischen Konferenz im Jahre 1946. Zwei Hauptanliegen werden in seiner Darstellung des christlichen Glaubens besonders deutlich. Das erste wird klar in seinem Beitrag zu Rethinking Christianity in India: "Der Hindu, der sich heute zum Christentum bekehrt, sieht den Hinduismus als seine geistliche Mutter, die in ihm das Gefühl für die geistlichen Werte der Vergangenheit geweckt hat. Er entdeckt in Christus den höchsten Wert, nicht etwa trotz seiner Hinduismus, sondern gerade weil seine Hinduistische Tradition ihn die Erkenntnisse geistlicher Größe gelehrt hat. Für ihn bedeutet Loyalität zu Christus nicht die Aufgabe seiner Achtung und Verehrung für seine indische religiöse Tradition" (S. 48).

Der Aufweis der Einzigartigkeit des christlichen Glaubens war Chenchiahs zweites Hauptanliegen. Er fragte sich selbst und andere Christen immer wieder, was denn in christlichen Glauben das Neue sei. Er war davon überzeugt, daß dieses Neue nicht in neuen Dogmen, sondern in einem neuen Leben zu finden war. Seine Theologie war deshalb vor allem eine Theologie der neuen Schöpfung oder des neuen Seins. Er war überzeugt, daß Christus selbst die neue Schöpfung ist und daß das Wiederverstehen Christi in Leben des Christen das Ziel des christlichen Glaubens ist: "Wir müssen Christus reproduzieren ... Christentum ist nicht ein geistliches System, sondern ein genetisches Problem". Überzeugt von der neuen Schöpfung als dem Werk des heiligen Geistes war er andererseits auf die Entwicklung von Methoden bedacht, die den Menschen für den Empfang des heiligen Geistes zubereiten. Er erwog die Möglichkeit, christliches Yoga für die Schaffung des neuen Menschen zu entwickeln. Bei all dem muß man sich aber stets vor Augen halten, daß Chenchiah den Schlüssel zum neuen Sein in Christus und in Wort des heiligen Geistes sah.

Ein anderer, noch lebender christlicher Denker Indiens ist A.J. Appasamy. Die Anfänge seines schöpferischen Denkens gehen in die Zeit der Rethinking Group zurück. Appasamys Vater war vom Hinduismus zum Christentum übergetreten. Appasamy selbst hatte im Westen Theologie studiert, und zwar im Hartford Seminary, an der Harvard-Universität und in Oxford. In England arbeitete er unter Canon B. H. Streeter und befaßte sich besonders mit Sadhu Sunder Singh. Bischof Appasamy hat mehrere Bücher über die indische christliche Theologie geschrieben und ist noch heute stark an der Entwicklung einer einheimischen Theologie interessiert. Er war einige Jahre Bischof der Kirche in Südindien und interessierte sich während seiner Amtszeit als Bischof für die Erweckungsbewegung. Seine Hauptwerke sind: The Sadhu, Christianity as Bhakti Marga, What is Moksha?, Temple Bells, Christ in the Indian Church, The Gospel and India's Heritage und The Cross in Heaven. Bischof Appasamy stellte religiöse Werte im indischen Erbe heraus. Es lag ihm daran, den christlichen Glauben zu diesen Werten in Beziehung zu setzen. Er war überzeugt, daß Begriffe wie bhakti, dhya und yoga für die Interpretation des Evangeliums in Indien besonders geeignet sind. Dabei wollte er nicht Eklektiker sein; es ging ihm unter allen Umständen um die Einigkeit Christi.

Seit dem Jahre 1930 läßt sich eine wachsende Tendenz feststellen, das indische Erbe in seiner Beziehung zur christlichen Theologie positiv zu bewerten und den christlichen Glauben in indische Denkformen zu fassen. Die Aufgabe der Ausarbeitung einer indischen Theologie war dabei nicht nur indischen Theologen überlassen. Der indische Nationalrat der Kirchen als Vertreter der in Indien arbeitenden christlichen Missionsgesellschaften ergriff zusammen mit den indischen Kirchen die Initiative und rief eine Konferenz zusammen, die das Problem einer indischen christlichen Theologie behandeln sollte. Die erste indische Theologische Konferenz fand im Jahre 1942 in Poona statt. Ihr Thema lautete: "Unsere theologische Aufgabe". Ein umfassender Bericht über diese Konferenz findet sich in dem im Jahre 1943 unter dem gleichen Titel veröffentlichten Buch von A. Marcus Ward. Die Diskussionen bei dieser Zusammenkunft bewegten sich um zwei Brennpunkte, einerseits um die Universalität, d.h. Allgemeingültigkeit und Allgemeinheit des christlichen Glaubens, und andererseits um die Notwendigkeit, diesen Glauben im Licht der religiösen und kulturellen Gegebenheiten der jeweiligen Zeit zu bezeugen. Die Teilnehmer stimmten darin überein, daß der christliche Glaube eine unveränderliche Mitte hat, die überall und allerorts wahr ist. Man stimmte weiterhin darin überein, daß "theologische Aufgabe nichts anderes sein kann als die Interpretation des gegebenen und unveränderlichen Evangeliums in einer Art und Weise, die Verständnis für indisches Denken und Fühlen zeigt und dabei auch dadurch Zustimmung findet."

Um zwischen dem unveränderlichen Kern der jeweiligen Interpretation zu unterscheiden, bediente sich die Konferenz der traditionellen Begriffe Dogma und Lehre. Ich bin nicht sicher, ob die beiden Begriffe diesen Unterschied hinreichend herausstellen. Jedenfalls machte die Konferenz die indische Kirche und die theologischen Lehrer Indiens der Notwendigkeit bewußt, dem kulturellen Erbe Indiens viel mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Dies läßt sich zum Beispiel an den Änderungen erkennen, die am theologischen Lehrplan der Serampore-Universität in den folgenden Jahren vorgenommen wurden. In der theologischen Ausbildung liegt aber immer noch der Ton auf dem Verstehen der vorgegebenen Elemente der christlichen Tradition und weniger auf ihrer zeit- und ortsgemäßen Interpretation. Abhängigkeit von theologischen Büchern, die im Westen und für den Westen geschrieben wurden, ist ein verwurzeltes und ernstes Problem. Der indische Theologiestudent weiß daher weniger über indisches christliches Denken als über westliche Theologie. Die an indischen theologischen Hochschulen gelehrt Theologie ist in hohem Maße eine aus dem Westen importierte "Topfpflanze", die sich zudem noch nicht im indischen Boden eingewurzelt hat. Theologie wird erst dann wirklich einheimisch werden, wenn sie aus dem tiefen Interesse der Kirche am Verständnis ihres Glaubens genährt wird und wenn sie diesen Glauben für den indischen Menschen so faßt, daß er in seiner jeweiligen Situation den Wort Gottes gegenübergestellt wird. Nur dann, wenn sich die Kirche wirklich dieses Ziel steckt, kann es zu einer indischen theologischen Tradition kommen.

Der gegenwärtig geführte Dialog

Es gibt Anzeichen dafür, daß es in der Entwicklung einer indischen Theologie zu einem neuen Durchbruch kommen wird. Die am weitesten erfolgversprechende Quelle für eine starke indische Theologie ist der sich mehr und mehr entfaltende Dialog der Kirche mit Menschen anderer Glaubens. Dieser Dialog geht natürlich nicht nur in Indien vor sich. Wir scheinen in einer Ära des Dialogs zu leben. Für die Neuinterpretation des christlichen Glaubens in Indien ist der Dialog mit Menschen anderen Glaubens wie auch mit "anderen" eine jeden Glauben von besonderer Wichtigkeit. Das alles ist allerdings eine Neuentdeckung. Bald nach der Tambaram-Konferenz im Jahre 1933 hatte Dr. Kraemer die Notwendigkeit einer solchen Zweisprache betont. Seitdem hat er wiederholt von der Dringlichkeit "des kommenden großen Dialogs" (so in einem seiner neuesten Bücher) gesprochen. Ob Dr. Kraemer selbst das Fundament für eine solche Zweisprache gelegt hat, bleibe dahingestellt; ist er doch mehr an der Übersetzung des christlichen Glaubens interessiert als an Hören auf das, was der andere zu sagen hat. Die Schwierigkeit ist oft die, daß das, was wir als Dialog bezeichnen, in Wirklichkeit ein doppelter Monolog ist, ohne jedes Lernen voneinander und ohne Neuinterpretation der eigenen Position. Echter Dialog bedeutet aber doch, daß man bereit ist, auf den anderen zu hören und von ihm Neues zu lernen, sowohl über den Glauben des anderen als auch über den eigenen.

Wenn man sich auf den Standpunkt stellt, daß man alles über das Evangelium weiß und von niemanden etwas zu lernen hat, kann es keinen echten Dialog geben. Das, was man in solchen Fall Dialog nennt, ist dann nur eine unehrliche Methode.

Bis jetzt ist in Indien in der Entwicklung eines wirklich schöpferischen Dialogs nur ein kleiner Anfang gemacht worden. Einer der Pioniere in der Entwicklung des gegenwärtig geführten Dialogs war P.D. Devanandan, der Gründer und erste Direktor des Christlichen Instituts für das Studium der Religion und Gesellschaft. Er war vor allem an der Beziehung des Evangeliums gegenüber gebildeten Indern und führenden indischen Denkern interessiert. Einige seiner Schriften wurden posthum unter dem Titel Preparation for Dialogue herausgegeben. Im Vorwort sagte L.H. Thomas: "Der Durchbruch zum Dialog steht noch aus. Devanandan sah sein Kommen voraus und setzte sich selbst seine Vorbereitung zur Aufgabe. Er wußte, daß die kulturelle Lage im modernen Indien die Entwicklung einer Zwiesprache zwischen den Religionen fordert." Dr. Devanandans Ansprache bei der dritten Versammlung des Weltrates der Kirchen in Neu Delhi unter dem Titel "Zum Zeugnis berufen" zeigt ebenfalls sein Interesse an diesem Dialog:

"Ist denn die Predigt des Evangeliums auf die vollkommene Vernichtung aller nichtchristlichen Religionen gerichtet? Werden Religionen und Nationen getrennt voneinander weiterbestehen, wenn Gott in der Fülle der Zeiten alles in Christus zusammen faßt, alles, was im Himmel und auf Erden ist?

Der christliche Glaube unterscheidet zwischen der Predigt des Evangeliums von der Erfüllung des ewigen Lebens und der Hoffnung auf eine Erfüllung dieses Lebens. Dieser Glaube zu finden ist. Erfüllung in diesem Sinn bedeutet deshalb, daß allen christlichen Menschen Leben nach Gott von ihm gnädig angenommen wird" 9.

Devanandans Schriften sind durchdrungen von seinem festen Glauben, daß der zeitlose und ewige Gott sich in Jesus Christus offenbart hat, und von dem das Leben der Menschen abhängt. Er war sich sehr wohl bewußt, daß das Christentum offen sein müsse für die Anerkennung der Wahrheit, die sich findet. Er stimmte mit D.L. Miller überein, daß das christliche Zeugnis nicht die wahre Innerlichkeit seiner Aussagen verstanden habe, wenn er nicht in der Lage ist, Gott neben uns her zu suchen in den Menschen, den er für das Leben zu gewinnen sucht. Er stimmte D.L. Miller auch darin zu, daß das Christentum in den verschiedenen Lebensgebieten an Werk ist, in denen der Christ das Evangelium wirksam zu machen trachtet. Dies ist eine theologische Einsicht, die einem Aspekt der Universalität des Erlösens durch Christus herausstellt. Es gibt kein Gebiet menschlichen Lebens, das nicht durch Christi erlösendes Handeln berührt wurde. Der Christ kann gar nicht zu einem Menschen oder einem Bereich menschlichen Lebens kommen, der oder

[darin

das nicht schon von Christus mit Beschlag belegt worden wäre. In Lichte dieser theologischen Einsicht müssen wir die Bedeutung des christlichen Zeugnisses und die Art des christlichen Dialogs mit Menschen anderen Glaubens verstehen.

Die Anfänge, die im Dialog zwischen Hindus und Christen in Indien bereits gemacht wurden, sind erfolgversprechend. Verschiedene Konsultationen wurden bereits von dem Institut für das Studium der Religion und Gesellschaft durchgeführt, bei denen orthodoxe Hindus zusammen mit christlichen Theologen beide bewegende Probleme durchdachten, zum Beispiel "Der Mensch in der Gesellschaft", "Schöpfung" und "Letzte Wahrheit". Auch römisch-katholische Theologen haben die Initiative zu solchen Dialogen ergriffen. Der Schweizer Gesandte in Indien, Dr. Jacques-Albert Cattet, ein Katholik, ist sehr an solcher Zwiesprache interessiert und hat durch sein Buch The Encounter of Religions den Dialog gefördert. In den von römisch-katholischen Theologen geführten Dialogen wurde vorgeschlagen, daß christliche Denker in Indien der Innerlichkeit des christlichen Glaubens im Blick auf die Innerlichkeit des indischen religiösen Strebens besondere Beachtung schenken sollten. Mehrere katholische Theologen haben in einführender Weise die indische religiöse Geisteswelt untersucht, um das Evangelium in neuer Weise verkünden zu können. In diesem Zusammenhang ist besonders die Arbeit von Pater de Smet in Poona interessant, weil er in Shantaras advaita mehr für die christliche Theologie verwendbare Kategorien findet als Ramanujas visistadvaita. Er ist der Meinung, daß der advaita-Begriff von nirguna Brahman, der Begriff des paramatman, des satatmaya und anderer Termini passende Begriffe sind, um das Verhältnis zwischen Kreatur und Schöpfer und um den persönlichen Charakter Gottes zu erfassen. Man sollte hier auch erwähnen, daß Mark Sunder Rao, ein Konvertit vom Hinduismus, kürzlich ein Buchlein veröffentlicht hat, in dem er die christliche Gotteserfahrung als christliche Nicht-Dualität interpretiert. Er setzt die zentralen christlichen Glaubenssätze von der Person Christi, vom Heiligen Geist und von der Dreieinigkeit in die Sprache der advaita-Philosophie um. Dies sind die Anfänge einer neuen, schöpferischen, und vielleicht sogar vorwegenen Periode indischer Theologengeschichte.

Diskussionspunkte für die Zukunft

In der jetzt angebrochenen Periode der Dialog-Theologie muß man sich einige grundlegende Fragen vor Augen halten, Fragen, die von Christen und Nichtchristen besonders beachtet werden sollten:

1. Die Lehre vom Reinman und Wiedergeburt. Dieser Glaubenssatz wird, in der einen oder anderen Form, von Hindus, Jains und Buddhisten vertreten, läßt sich aber nicht mit der christlichen Lehre von der Schöpfung, von Tod und von der Auferstehung in Einklang bringen.

Bis jetzt haben die religiösen und philosophischen Apologeten dieser drei nichtchristlichen Religionen noch nicht die Gültigkeit der Lehre vom Karma und Wiedergeburt in Frage gestellt. Es ist über dieses Problem noch nicht zu einem Dialog gekommen. Wird es möglich sein, gemeinsame Anliegen in den beiden verschiedenen Lehren zu entdecken?

2. Das indische Verständnis von Toleranz und Katholizität, gemäß dem alle Religionen auf gleicher Stufe zusammengeführt werden können, steht im Widerspruch zum christlichen Verständnis von Katholizität. Das Verständnis des Hindu ist hier ein relatives, während der Christ für die in Christus offenbarte Wahrheit absolute Geltung beansprucht. Ist eine Toleranz möglich ohne Aufgabe der These von der Allgemeingültigkeit und der Absolutheit Christi?

3. Der Hindu sieht in der mystischen Erfahrung der Einheit der Einzelseele mit Gott das Ziel aller Religion und nimmt daher an, daß alle Religionen letztlich eben dieses Ziel haben. Kann man von christlicher Mystik sprechen? Kann man das Wesen christlicher Mystik in der Ekstase finden, mit der die Vision der eschatologischen Sammlung aller Dinge zu Gott geschaut wird, und nicht so sehr in der innerlichen Erfahrung Christi durch die Einzelseele? Wie könnte eine so verstandene christliche Mystik ein Korrektiv des Individualismus nichtchristlicher Mystik sein?

4. Auch in Indien suchen Menschen nach religiösen Fundamenten für den neuen und sich stärker und stärker in den Vordergrund schiebenden Säkularismus. Dieser Säkularismus sucht die Befreiung des Menschen von Furcht und Aberglauben, ist zu leicht aber offen für die in verschiedenen Religionen betonte Würde des Menschen. Man könnte diesen Säkularismus einen offenen oder revolutionären nennen. Als solcher ist er nicht nur in Indien zu finden, sondern ist ein Aspekt jener Säkularisation, die bei dem Treffen der Kommission für Weltmission und Evangelisation in Mexiko als der revolutionäre Versuch des heutigen Menschen beschrieben wurde, sich von jeder Abhängigkeit freizumachen; eine Entwicklung, die sich in vorchristlicher Form und verschiedener Geschwindigkeit in nicht wenigen Kulturen der Welt vollzieht. Wie weit ist der indische Hindu als Beitrag zu einem Dialog mit Menschen anderen Glaubens die Ausarbeitung einer Theologie der Säkularisation oder eines religiösen Christentums möglich?

5. Für viele ist der institutionelle Charakter der Kirche und die Einleitung, ihr durch die Taufe beizutreten, Stein des Anstoßes. Solche Menschen sagen, daß sie wohl an Christus, nicht aber an die Kirche glauben. Die Kirche von der Kirche und von den Menschen muß in der Weise neugetauft werden, daß die ausschließliche Rolle der Kirche und die christliche Verpflichtung für den Leib Christi, der in der Kirche als Lebewesen wurde, vertieft wird.

Wahrscheinlich gibt es noch viele andere Probleme dieser Art. Im Ringen mit diesen Fragen ist die von der Kirche getragene Theologie nicht mit sich selbst allein gelassen. Oft ist die Kirche am Heiligen Geist vorbeigegangen und hat angenommen, daß die Wahrheit, wie sie einmal in der Vergangenheit formuliert wurde, hinreichende. Die Apostel hatten, wie das Neue Testament zeigt, nicht eine solche statische Auffassung. Paulus gestand, daß sein Erkennen in diesem Leben nur Stückwerk sei. Der Evangelist Johannes gab in hohem Alter zu, daß er Christus nicht so kenne, wie er wirklich ist: "Wir wissen, daß wir, wenn es offenbar geworden ist, ihn gleich sein werden; denn wir werden ihn schon, wie er ist" (1. Joh. 3,2). Wir wissen noch nicht alles. Der Heilige Geist wird uns zu tieferem Verständnis führen, wenn wir Christus unserer Welt von heute zu bezeugen suchen. Der Dialog mit Menschen anderer Glaubens und die theologische Aufgabe sind auf jeden Fall Teil unseres Zeugnisses für Christus.

Anmerkungen

- * Antrittsvorlesung als 1964-65 Henry W. Luce Gastprofessor für die Weltchristenheit am Union Theological Seminary, New York. Zuerst erschienen in Union's Seminary Quarterly Review, Vol. XX, Nr. 3, 1965, S. 247-59.
1. H. Richard Niebuhr, Christ and Culture (Harper Torchbook, New York 1951), S. 232.
 2. Der Bericht über die Diskussion der christlichen Verkündigungsmethoden gegenüber den Hindus auf der Edinburgh-Konferenz ist sehr lehrreich. Eine Zusammenfassung findet sich in 4. Band des Konferenzberichtes, der den Titel The Missionary Challenge trägt, auf S. 156-213.
 3. V. Cronin, A Pearl to India - A Life of Robert de Nobili (London 1959).
 4. Swami Anantananda, The Blade (Calcutta 1903).
 5. The World Missionary Conference Edinburgh 1910, Band IV: The Missionary Message, S. 173.
 6. a.a.O., S. 15.
 7. S. Radhakrishnan, East and West in India (London 1933), S. 64.
 8. Die Serampore Universität ist der Hauptträger höherer theologischer Ausbildung für die nicht-englischen Kirchen Indiens.
 9. Preparation for Dialogue (Bangalore 1964), S. 152.
 10. K. S. Rao, Ananyatva (Bangalore 1964).

Beiträge

Herbert Jai Singh

Eine Indien angemessene
Verkündigung des
Evangeliums

A b s c h r i f t

aus

Indische Beiträge zur Theologie der
Gegenwart

Herausgegeben von Horst Birkle

Evangelisches Verlagswerk

1966

Seite 167 - 186

Herbert Jai Singh

EINE INDIEN ANGEMESSENE VERKÜNDIGUNG DES EVANGELIUMS

In diesem Aufsatz geht es um Wege und Methoden für eine dem Indien des zwanzigsten Jahrhunderts angemessene Verkündigung des Evangeliums.

Angemessenheit bedeutet in diesem Zusammenhang "auf eine bestimmte Situation hin gesprochen". Auf diese Weise hat unser Herr selbst seine Botschaft verkündigt. Entweder gab er Antwort auf die an ihn gestellte Frage oder er nahm bestimmte Ereignisse in seiner Umgebung zum Anlaß, seine Botschaft auszurichten. Vor der Nichtste ist, wird durch ein auf eine ihm gestellte Frage antwortendes Gleichnis deutlich gemacht. Ebenso wird das Geheimnis wahrer Größe dadurch erklärt, das Jesus auf ein Kind hinweist als Antwort auf die ihm gestellte Frage. Bei anderen Gelegenheiten vermittelte Jesus die Kenntnis des Willens seines himmlischen Vaters durch ein Werk der Liebe oder der Vergebung. Dies ist Theologie in actu. Jesus hatte kein Interesse an der Schöpfung eines abstrakten theologischen Systems.

Im ersten Kapitel seiner Systematic Theology stellt Paul Tillich zwei Merkmale gültiger Theologie heraus, die muß einerseits die ursprüngliche Botschaft des Evangeliums bewahren und andererseits der wirklichen Situation ihrer Zeit entsprechen. "Situation" bedeutet hier "die wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen und ethischen Kategorien, durch die einzelne wie auch Gruppen ihr Existenzverständnis formulieren" ¹.

Die grundlegende Frage für die Kirche in Indien ist: "Wie kann die Botschaft des Evangeliums gepredigt werden, so daß sie auf die Lage unserer Tage Antwort gibt?" Ein theologisches System im Sinne von logisch zusammengefügten Propositionen über die christliche Botschaft reicht dafür nicht aus. In einem Zeitalter rapider Wandlungen gleichen theologische Systeme den Haggouriern, die aus Mangel an Anpassungsfähigkeit und Flexibilität ausstarben. In diesen Zusammenhang erinnert man sich der seitlich tragliche Schicksale Kierkegaards auf dem "System" und dessen professorale, ungeteilte und kalte Haltung des wirklichen menschlichen Existenz gegenüber ². Das System wird der im Leben lebenden Leidenschaft nicht gerecht. Wir brauchen keine neuen Systeme, sondern "einfache theologische Fragmente", die Antwort geben auf die heute gestellten Fragen und die sich mit den wirklich dringenden Problemen befassen. Die Frage, inwieweit solche Fragmente letzte Gültigkeit haben, interessiert dabei nicht. Man kann stützen sich mitten hinein in die Wogen des Wandels, ohne genau zu wissen, wohin der Wirtschaftlichen,

Strom sie treiben wird. Sie sind begierig nach einer ihnen in ihrem Streben weisungsgebenden Botschaft. Es besteht wenig Interesse an Theorien über die Dinge an sich. Imitten von Revolutionen sind die Menschen kaum geneigt, sich hinzusetzen und über den Grund aller Dinge zu reflektieren. Sie müssen damit zufrieden sein, an der Oberfläche der Dinge zu leben. Sie greifen begierig nach jeder ihnen in ihrem Kampf gebotenen Hilfe.

Die Kirche hat im Strudel einer sich schnell verändernden Gesellschaft die Pflicht, besonders drückende Räte klar zu sehen und sich mit ihnen zu befassen. Die Aufgabe christlicher Mission in Indien ist es heute vor allem, bestimmte Probleme einer sich rapide wandelnden Gesellschaft in das Licht des Evangeliums zu rücken und die Menschen zu Verständnis und Handeln anzuleiten.

Die Kirche muß sich selbst in der Erfüllung dieser Aufgabe neu definieren. Sie hat oft betont, daß sie eine Gruppe von Menschen ist, die aus der Welt herausgerufen worden ist. Man hält deshalb die Christen für eine von allen anderen Menschen geschiedene Gemeinschaft - anderen Menschen entfremdet. Das Gottesvolk ist aus der Menschheit ausgesondert. Dieses Verständnis der Kirche hat zwischen Kirche und Welt eine Wand aufgerichtet. In dieser Sicht ist die Kirche die Arena des Wirkens Gottes, während die Welt den Mächten und Gewalten überlassen bleibt.

Dieses Mißverständnis hat in Indien zu vielen Mißverständnissen geführt, besonders in Zusammenhang mit der Pluralität der Religionen und Zivilisationen. Auf Seiten der Kirche hat es zu der sogenannten Mission compound mentality (Scheitlermentalität der neugewonnenen und innerhalb der Missionstation siedelnden Christen) geführt. Die rings um die Missionstation aufgeführten Mauern wurden zu Symbolen der noch höheren geistlichen Mauern, die das Volk Christi von Volk Krischna oder Mohammed trennt. Die Menschen innerhalb der Kirche hatten die Tendenz, mit 'denen draußen' zu tun. Wenn es überhaupt zu einem Kontakt kam, dann war es hauptsächlich auf die mögliche Bekehrung der 'dort Draußen' abgestellt. Außer den gesellschaftlichen Faktoren gab es andere Faktoren, die die Kirche der Welt draußen gegenüber gleichgültig machte. Es handelt sich hier zum Beispiel um die missionarische Reduktivweise, die lediglich auf den Einzelmenschen und dessen Bekehrung zu persönlicher Rettung zielt. Diese Botschaft lautete dann so: Sündenbekenntnis, Buße und das darauffolgende göttliche Verzeihen der Rettung der Einzelseele. Bisher noch heute ist es vielen christlichen Kreisen die Botschaft des Evangeliums nur der Auf zu persönlicher Bekehrung, dazu noch oft unter starkem psychologischen und an die Gefühle appellierendem Druck.

Wenn die Kirche in der gegenwärtigen indischen Lage eine wirklich angemessene Botschaft verkünden will, muß sie ihr Wesen und ihre Funktion neu verstehen. Der wichtigste Aspekt des geforderten neuen Selbstverständnisses ist die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt. In diesem Zusammenhang ist für die indische Kirche eine neue Betonung der Fleischwerdung besonders nötig. Die Welt ist Gegenstand göttlicher Liebe und der Ort seines Erscheinens. Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gab, damit die Welt gerettet werde. Eine Kirche, die in dieser Weise den Zweck der Fleischwerdung versteht und ihrer Berufung treu bleibt, kann sich nicht von den Nöten und Sorgen der Welt distanzieren. Kirche-Sein heißt an-der-Welt-Beteiligtsein mit dem Ziel, Christi Macht in ihr wirksam werden zu lassen. Das folgende Zitat Kierkegaards beschreibt dieses Verhältnis der Kirche zur Welt: "Luther sagt in einer seiner Predigten, daß Predigten eigentlich nicht in Kirchen gehalten werden sollten. Dies aber sagte er in einer Predigt, die sicherlich in einer Kirche gehalten wurde, und darum meinte er es nicht wörtlich. Es ist trotzdem richtig, daß Predigten nicht in der Kirche gehalten werden sollten. Es fügt der Christenheit großen Schaden zu und verändert ihr innerstes Wesen, wenn das in künstlicher Distanz von der Wirklichkeit geschieht, statt inmitten des wirklichen Lebens Gehör zu finden, und das gerade um des Konfliktes, des Zusammenprallens willen. Das ganze Reden von der Stille, von stillen Plätzen und stillen Stunden als dem für das Christentum wesentlichen Elementen ist absurd."

Predigten dürfen also nicht in Kirchen gehalten werden, sondern müssen auf der Straße ausgerichtet werden, mitten im Leben, in der Wirklichkeit des Alltags und der Arbeitswoche. Wenn es auch für uns nicht zu früh ist, dies zu tun, und wenn es auch Vorbereitung fordert, so kann ich selbst es doch nicht tun, einfach deshalb, weil mir die körperliche Kraft dazu fehlt. Mir ist es gegeben, zu einzelnen zu sprechen und mich mit ihnen zu unterhalten, und danach die Feder zur Hand zu nehmen.

Trotzdem möchte ich diesem Ziel der wahren Predigt auf der Straße nahekommen, nämlich das Christentum und christliches Denken mitten hinein in die Wirklichkeit des Lebens zu bringen und mit den verschiedenen Interessen menschlichen Lebens zu konfrontieren³.

Die Kirche muß sich dem Strom menschlichen Lebens ausliefern. Eine Zuschauerkirche ist eine tote Kirche. Sie muß vielmehr auf der Straße sein, wo Menschen arbeiten und sich plagen. Sie muß die Werkstatt, die Fabrik und die politische Versammlung auferstehungsartig durchdringen. Dies kann nur geschehen, wenn die Kirche ein gesundes Gleichgewicht zwischen Gottesdienst und Arbeit aufrechterhält. Im Gebet erhält die Kirche Kraft zum Handeln, wenn sie nach dem Gottesdienst in die Welt hineinght. So wie Theologie Funktion der Kirche ist, kann eine gültige Theologie nur dann entstehen, wenn die Kirche sich in die Welt, zu der sie spricht,

versenkt. Wenn die Kirche sich dagegen von der Welt isoliert, verliert sie ihre Relevanz; dann kommt auch ihre Theologie nicht mehr an. Dieser Gedanke tritt klar hervor in einem Aufsatz Kosuke Koyamas: "From Water Buffaloes to Asian Theology" ("Von Wasserbüffeln zur asiatischen Theologie")⁴. Er ist Geistlicher in Thailand unter Bauern, die mit Wasserbüffeln ihren Lebensunterhalt verdienen. "Wenn ich in die Kirche komme, konzentriere ich mich darauf, meine Leute zu übersehen und sie zu verstehen. Ich zähle die älteren Leute. Die jüngeren. Sind neue Gesichter in der Menge oder Kranke, schwangere Frauen oder Verkrüppelte? Dann sage ich zu mir selbst 'Heute bin ich zu dieser Gemeinde geschickt.' Und so spreche ich dann zu ihnen von dem Ort aus, an dem sie selbst stehen, und das nenne ich 'Hahnenkampf'!"

Wenn ich ihre Lage angesprochen habe, gehe ich dazu über, Gott in ihre wirkliche, sehr menschliche Lage hineinsprechen zu lassen. Nicht ich, sondern meine Hörer haben diese Theologie von unten her bestimmt. Die Wahrheit der kenosis im fleischgewordenen Gott bedeutet, daß ich in meiner Predigt beim klebrigen Reis und beim Hahnenkampf anfangen, wenn ich zu nordthailändischen Bauern rede.

Ich habe mich entschlossen, hohe theologische Gedanken wie die eines Thomas von Aquin oder eines Karl Barth den geistigen und geistlichen Hören meiner Bauern unterzuordnen. Ich bin der Überzeugung, daß die Größe eines theologischen Entwurfs nach dem Maß und der Qualität seines Dienstes an den Bauern, zu denen ich gesandt wurde, zu messen ist. Ich bin weiterhin der Meinung, daß ich die Summa Theologica oder die Kirchliche Dogmatik so lange nicht richtig verstanden habe, bis ich sie zum Nutzen meiner Bauern verwenden kann. Theologie beginnt deshalb nicht mit hohen theologischen Gedanken, die ohne Bezug auf das tägliche Leben sind. Theologisches Denken hat nur insoweit Bedeutung, als es die Wirklichkeit des täglichen Lebens im Reisfeld oder im Stahlwerk widerspiegelt und erhellt. Relevante Theologie muß in echten Dialog mit der Welt begriffen sein.

Eine sich wandelnde Welt

Man kann die Situation in Indien, verallgemeinert, und ohne auf Widerspruch zu stoßen, zumindest als eine durch schnelle soziale und religiöse Wandlung gekennzeichnete charakterisieren. Durch die riesigen Industrieprojekte wird das Land aus der herkömmlichen einfachen und behäbigen Agrargesellschaft in eine verwickelte technische Zivilisation hineingeführt. Dieser Wandel ist unumgänglich, wenn der Lebensstandard der nun schon lange Zeit an der Schwelle zur Hungersnot lebenden indischen Bevölkerung wirklich gehoben werden soll. Er schließt aber auch das Versprechen einer besseren Zukunft ein. Er bringt darüber hinaus sehr komplexe Probleme mit sich. Der Abbau der alten kulturellen Bindungen entwarzelt

die Menschen und entzieht ihnen die durch religiöses und gesellschaftliches Herkommen gegebene Sicherheit. Die Städte wachsen gegenwärtig schneller als die verschiedenen Wohlfahrtseinrichtungen mit den durch das Wachstum entstandenen Problemen fertig werden können, zum Beispiel Slumviertel, der Zusammenbruch überkommener Sitten, Arbeitslosigkeit, Einsamkeit und Krankheit.

Auf religiösem Gebiet ist die vielbesprochene Renaissance der alten Volksreligionen zu vermerken. Als Ergebnis der wissenschaftlichen Bildung, des Kontaktes mit dem Westen und der durch das Christentum gestellten Herausforderung kam es sowohl zu Reformen als auch zu Erweckungsbewegungen. Die Reformer versuchten, die alten Religionen von unzeitgemäßen Dogmen und Praktiken zu befreien. Sie haben aber auch zu zeigen versucht, daß die alten Religionen in hervorragender Weise geeignet sind, dem Menschen von heute zu einem vollen Leben zu verhelfen. In diesem Zusammenhang spricht man davon, daß Religionen durch die kulturelle Umgebung bestimmter Völker bedingt sind und daß man die Angemessenheit einer Religion danach beurteilen muß, wie weit sie Zivilisation und Temperament der Menschen, die sie üben, anspricht. So kommt man zu der These, daß der Hinduismus, weil er auf indischem Boden gewachsen ist, für das indische Volk besser geeignet sei als Religionen, die in anderen Kulturkreisen entstanden sind.

Andererseits muß gesagt werden, daß der Optimismus und das Selbstvertrauen, die man vor dem Zeitpunkt der Unabhängigkeitserklärung beobachten konnte, heute angesichts neuer und unausweichlicher Realitäten schwächer werden. Die frühere, sehr zuversichtliche Stimmung war zu einem guten Teil durch das Zurücktreten 'christlicher' politischer Mächte und durch den angeblichen Sieg über das Christentum bedingt gewesen. Bis dahin wurde die Begegnung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen vorstanden. Dies hat sich jetzt ganz geändert. Der Hinduismus muß mit den heute gestellten Forderungen fertig werden und in der nationalen Erneuerung sowohl Ansporn sein als auch die Richtung weisen. Es handelt sich nicht mehr um eine Auseinandersetzung zwischen Hinduismus und Christentum, also zwischen zwei religiösen Systemen als solchen. Der überlebende Hinduismus muß, wie es scheint, ob er fähig ist, die durch die industrielle Revolution und das Industriezeitalter gestellten Probleme zu lösen. Hier wird auch politische und soziale Probleme angesprochen. So wird das Handeln herausgestellt. So wird das Handeln gegenüber der Konzeption betont. Darin ist jedenfalls ein Grund für die Beliebtheit der Bhagavadgita in vielen Kulturen zu sehen. Sie betont den hohen Wert des ethischen Handelns. Es überrascht auch nicht, daß der Anfang der Schriften zu den Vorlesungen in der Literatur- oder der Wirtschaftswissenschaften ist, während die Probleme der philosophischen Fakultät leeren bleiben. Die Vorstellung von der Welt der Theorie als solcher, besteht gleichgültig, als praktische, das auf der Erde ist vor allem

Als maya wird unter starker Betonung des Lebens hier und jetzt neu interpretiert. Gegenüber abstrakten philosophischen Problemen in gegenüber

anderen wichtig. Wenn auch nicht offen und bewusst, so werden doch tatsächlich die Ansichten Gautama Buddhas und Charvake wieder betont. Der Erleuchtete ließ abstrakte Probleme beiseite und beschränkte sich auf die praktischen Fragen der menschlichen Existenz. Charvak sagte aller Metaphysik ab und beschränkte sich auf diesseitige Probleme. Das Besondere, Konkrete, Weltliche beansprucht, so scheint es, die Priorität gegenüber dem Allgemeinen, dem Abstrakten, dem Philosophischen.

Das theologische Problem

Die Aufgabe der Kirche ist es, in diese Lage hinein angemessen zu reden. Das ist nicht einfach. Die grundlegende und größte Schwierigkeit ist das Problem einer genauen Definition des Inhalt des Evangeliums. Damit ist das Problem des Mythos und des Symbols wie im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Palästina gestellt. Die palästinensische Vorstellungs- und Gedankenwelt stand in Kontinuität mit der Geschichte der jüdischen Kultur. Sie muß aber mit Hilfe der philosophischen und kultischen Gedankenwelt Indiens interpretiert werden.

Eine weitere Schwierigkeit ist die Tatsache, daß das Evangelium nach einer langen Interpretations- und Verkündigungsgeschichte nach Indien kam. Dies ist von besonderer Bedeutung für den Teil der indischen Kirche, der das Ergebnis der westlichen Mission in den letzten zweihundert Jahren ist. Die Kriterien der Orthodoxie waren uns schon vorgegeben. Es gab die großen Glaubensbekenntnisse der westlichen Kirche. Sie bestimmten für uns die Trennungslinien zwischen Orthodoxie und Häresie. Die junge indische Kirche war nicht kompetent, diese ins einzelne gehenden Formulierungen des Dogmas in Frage zu stellen. Es ist aber eine Tatsache, daß gerade diese Formulierungen Ergebnisse kultureller und religiöser Umstände sind, die den in Indien vorgegebenen nicht entsprechen. Die alten Glaubensbekenntnisse der westlichen Kirche sprechen das heutige Indien nicht an. Das Gewand, in dem das Evangelium nach Indien kam, versteckte oft genug seinen wirklichen Inhalt. Die Glaubensbekenntnisse waren in theologischen Kontroversen formuliert worden, die für uns wenig Bedeutung haben. Die dahinter stehenden theologischen Systeme entstanden innerhalb der Christenheit und waren oft sie bezogen. Sie rufen schon Hinblick hervor, wenn sie von einer in der modernen pluralistischen Gesellschaft stehenden Kirche wiederholt werden. Die Verkündigungen des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses belasten uns Gewissen von Gemeinden, die inmitten von Nachbarn zu leben haben, die den dort formulierten Glauben nicht teilen. Andererseits war der Einfluss westlicher orthodoxer Formulierungen so stark, daß wir kaum etwas kennen, was wir an ihre Stelle setzen könnten. Dies ist einer der

Gründe des auffälligen Mangels an theologischer Produktivität in der indischen Kirche. Ist es überhaupt weise, voll entwickelte theologische Systeme des Westens indischen philosophischen Systemen gegenüber zu stellen? Könnten Systeme mit Systemen streiten? Die Lage im gegenwärtigen Jahrzehnt macht die der indischen Kirche gestellte Aufgabe noch schwieriger. In kultureller Hinsicht ist der Wandel so komplex und verwirrend, daß es sehr schwierig ist zu entscheiden, wer die geistigen Verbündeten des Evangeliums wirklich sind. Soll das Evangelium im Gewand einer advaita-Philosophie oder mit Hilfe eines säkularen philosophischen Systems verkündet werden? Welche theologische und philosophische Sprache ist heute am besten für die Predigt des Evangeliums geeignet - die Shankaras oder die Ramanujas oder die eines modernen Charvaks? - Gibt es ein säkulares Evangelium? Dies sind die Probleme, auf die Antwort gegeben werden muß. Was ist die Antwort?

Die Kirche und die Welt

Der Bau an immer neuen und abgerundeten theologischen Systemen ist offenbar nicht die Antwort. Alles ist zu sehr im Fluß und unsere Welt ist zu vielgestaltig, als daß ihr theologische Systeme gerecht werden könnten. Auf seiten der Kirche ist ständige Teilnahme an den Sorgen und Fragen des täglichen Lebens aller vonnöten. In dieser Lage kann es sehr wohl die Aufgabe der Kirche sein, ihre Glieder zu schöpferischer Teilnahme am Leben ihres Volkes vorzubereiten¹⁰. Das Evangelium muß in Rahmen der Realitäten, mit denen die Menschen von heute fertig werden müssen, interpretiert werden. Wir brauchen nicht eine abstrakte Theologie, sondern eine Theologie des Handelns als Antwort auf die durch die zeitgenössische Revolution gestellten Fragen.

Es geht hier zunächst um die Teilnahme an mehr und mehr Gestalt gewinnenden politischen Leben des Landes. Indische Christen hielten sich herkömmlicherweise dem politischen Leben fern. Als Teil der Gesellschaft haben sie nicht so aktiv wie andere Gruppen am Kampf um die Unabhängigkeit teilgenommen. Sie neigten oft dazu, ihre Interessen mit denen der britischen Regierung in eins zu setzen. Sie verstanden weder Wesen noch Funktion der Kirche. Christliches Leben wurde als ein Leben persönlicher Frömmigkeit mit der Betonung der Rettung des einzelnen gesehen. Die gesellschaftlichen Verpflichtungen des christlichen Lebens wurden überschauen. Einsichtige indische Christen sehen diesen Sachverhalt immer klarer und werden sich immer mehr der Relevanz des Evangeliums für das politische Leben bewußt. Christen sind zusammen mit anderen aufgerufen, eine Nation aufzubauen, in der die Ideale von Gerechtigkeit und Freiheit Wirklichkeit werden. Sie sehen immer deutlicher, daß nur durch aktive Teilnahme am politischen Leben der Nation christliche Einsichten den politischen Raum zu beeinflussen vermögen. Es gibt hier keinen anderen Weg als den eben aufgewiesenen.

Teilnahme am politischen Leben bedeutet allerdings nicht, daß Christen sich zu besonderen christlichen-politischen Parteien zusammenschließen. Damit würden sie dem Irrtum des Kommunalismus verfallen. Es geht vielmehr darum, daß Christen die politischen Fragen und Probleme ihres Landes klar sehen und Wege finden, christliche Ansichten in politischen Entscheidungen eine Rolle spielen zu lassen. Der erste Schritt in dieser Richtung wäre, daß Christen in das politische Leben ihrer Nation, in die Prinzipien einer säkularen Demokratie und in die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit eingeführt würden und daß sie mit denjenigen Problemen vertraut gemacht würden, an deren Lösung sie in täglicher Mitarbeit und Entscheidung teilnehmen sollten. Die Kirche erwacht allmählich zu solcher Verantwortung für die Erziehung zu politischer Teilnahme und hat an verschiedenen Orten schon neue Wege beschritten. Durch Vorlesungen und Diskussionen in kleinen Gruppen, durch Seminare, Konferenzen und durch Literatur über politische Fragen werden Christen mehr und mehr in das sie umgebende politische Leben eingeführt. Viel muß hier jedoch noch getan werden.

Christen müssen zu verständnisvoller Wahrnehmung ihres Stimmrechts angeleitet werden. Die Kirchen sollten Zusammenkünfte organisieren, in denen die Teilnehmer sich über die politischen Parteien, ihre Ziele und Methoden informieren können¹¹. Nur dann können Christen ihr Stimmrecht in verständiger Weise ausüben und andere dazu anleiten. Viele Christen haben verantwortliche Positionen in der Regierung inne. Wir brauchen aber mehr überzeugte Christen für die aktive Teilnahme am politischen Leben.

Christliche Offizielle zur politischen Fragen sollten auch in Erklärungen sowohl von Kirchen wie auch von Einzelpersonen zu bestimmten politischen Fragen zum Ausdruck kommen. Die Kirchen sollten in verantwortlicher Weise ihren Gliedern für ihr Denken und Handeln in Bezug auf wichtige, die ganze Nation betreffende politische Fragen Rat geben. Die Presse könnte dabei sowohl in der Hand der Kirche wie auch von Einzelpersonen ein wirksames Instrument zur Formulierung christlicher Ansichten zu politischen Problemen sein. Christliche Zeitschriften sollten die Christen wie auch die Nation als solche durch verantwortungsvollen Kommentare zu Zeitfragen aufklären.

In wirtschaftlicher Hinsicht ist die gegenwärtige Lage für die Geschichte des Landes von entscheidender Bedeutung. Noch nie zuvor hat die Nation so viele aufeinander abgestimmte Schritte zur Hebung des Lebensstandards unternommen. Christus ruft uns als Christen, an diesem großen Unternehmen teilzunehmen. Die Kirche kann für die Christen wie auch für Menschen anderen Glaubens Ansporn und Anleitung sein, am Aufbau des Landes mitzuarbeiten. Die Kirche sollte dabei auch vor allem vor einem allzu leichtfertigen Optimismus in der Beseitigung wirtschaftlicher Rückständigkeit warnen und andererseits die Nation vor Pessimismus, Zynismus und dem Verlust der Hoffnung bewahren.

Christliche Teilnahme an der wirtschaftlichen Entwicklung muß die Stellung der Gesamtheit der Christen innerhalb des Ganzen der Nation sehen. Die Christen werden natürlich an den durch die Expansion der Wirtschaft gewonnenen Vorteilen teilhaben. Selbst wenn die Kirche Schritte zur wirtschaftlichen Besserung der Christen unternimmt, sollte sie das im Rahmen der allgemeinen wirtschaftlichen Aufwärtsentwicklung tun. In wirtschaftlicher wie in jeder anderen Hinsicht gehören wir mit unseren Nachbarn zusammen.

Man sieht heute klar, daß die Möglichkeiten der Kirche in wirtschaftlicher wie in anderer Hinsicht gegenüber denen der Regierung und anderer Stellen sehr beschränkt sind. Dies fordert eine sehr sorgfältige Handhabung kirchlicher Mittel. Unser Hauptbeitrag zur wirtschaftlichen Entwicklung könnten daher sehr wohl Pioniervorhaben sein, die Weitblick und opferbereiten Einsatz erfordern.

Ein möglicher Beitrag auf diesem Gebiet wären zum Beispiel technische Spezialschulen. In der Vergangenheit kam es zu Gründungen solcher Schulen, meist jedoch durch die Initiative einzelner Missionare. Die Kirche sollte jetzt als ganze solche Unternehmen gründen und fördern, so daß deren Kontinuität und bestmögliche Verwaltung gewährleistet sind. Technische Spezialschulen können bei dem gegenwärtig ständig wachsenden Bedarf der indischen Industrie an Fachkräften eine wichtige und förderliche Rolle spielen. Der Bedarf ist so groß, daß man auf Jahre hinaus nicht mit von Regierung und anderer Seite eingerichteten Spezialschulen zu konkurrieren braucht. Außerdem sollte technische Spezialausbildung, wenn irgend möglich, im Lande selbst geboten werden. Andererseits ist es wohl möglich, daß man zunächst, solange die von verschiedenen Spezialindustrien gebrauchten Fachkräfte noch nicht in indischen Schulen ausgebildet werden können, Kandidaten ins Ausland schickt.

Die Kirche hat in der Vergangenheit auch auf dem Gebiet landwirtschaftlicher Ausbildung Pionierarbeit geleistet¹². Angesichts der dringenden Ernährungslage sollten landwirtschaftliche Ausbildungsstätten von der Kirche in jeder Weise gefördert oder unterhalten werden. Die indische Kirche ist zudem eng mit der Landwirtschaft verbunden, weil der größte Teil der indischen Bevölkerung auf dem Land und von der Landwirtschaft lebt. Das Evangelium kann auch verkündet werden durch Bauern, die ihrem Boden größtmöglichen Ertrag abzugewinnen verstehen. Die Kirche sollte jedenfalls weiterhin die Landwirtschaft fördern durch Unterrichtung in verbesserten Bbaumethoden, durch Bereitstellung von Kringmitteln und erstklassigen Saatgut und durch die Einrichtung von Genossenschaften, von denen die Bauern das nötige Kapital leihen können.

Die Kirche sollte auch ihre eigenen Heimindustrien mit den staatlichen Entwicklungsprogrammen für die Verbesserung und Ausdehnung von Heimarbeitsprojekten koordinieren. Handfertigkeiten gilt es zu verbessern, Kapitalhauf durch Genossenschaften oder auf anderem Wege bereitgestellt werden, die Produkte müssen möglichst günstig verkauft werden. Die Kirche kann auch auf diesem Gebiet helfen.

Das drückende Problem der Bevölkerungszunahme ist ein anderes weites Gebiet. Trotz zweier Jahrzehnte ständiger Planung ist noch keine wirkliche Erhöhung des Lebensstandards zu verzeichnen, einfach deshalb, weil die überaus schnelle Bevölkerungszunahme jeden Gewinn durch wirtschaftliche Aufwärtsentwicklung aufhebt. Es besteht keine Hoffnung, den Lebensstandard zu verbessern, solange die Bevölkerungszunahme nicht energisch kontrolliert wird. Für die Landbevölkerung wirklich brauchbare Methoden der Geburtenkontrolle sind bis jetzt noch nicht entwickelt worden. Inzwischen gilt es, religiöse und andere Vorurteile gegen die Geburtenkontrolle durch systematische Erziehungsarbeit abzubauen. Selbst in der Kirche besteht hinsichtlich dieses Problems viel Verwirrung. Wir müssen gerade hier als Christen zu einer klaren Sicht der Dinge kommen. Die Christen selbst müssen als erste in diesen Dingen verstehen, um was es geht, wenn sie anderen helfen wollen. Es scheint aber, daß kirchliche Kreise in dieser Hinsicht noch konservativer sind als Andersgläubige. Interweisung in Sachen Geburtenkontrolle ist auf jeden Fall eine wichtige Funktion der Kirche in Indien.

Das weite Gebiet der schnell vorwärtsschreitenden Industrialisierung ruft nach theologischer Bewältigung. Die durchgehende Industrialisierung des ganzen Landes innerhalb der kommenden Jahrzehnte wird von der Regierung geplant. Damit treten aber ganz bestimmte Probleme in den Vordergrund ¹³.

Eine große Zahl von Arbeitern wandert in die Städte auf der Suche nach Arbeit ab. Das aber hat seine Auswirkungen sowohl auf das Leben des einzelnen Arbeiters wie auch auf die Industrieballungsgebiete. Der Arbeiter wird aus seiner normalerweise verwurzelten Heimat gerissen. Er wird seiner Familie entfremdet und steht nun außerhalb seiner alten gesellschaftlichen Bindungen. Bande der Familie und der Dorfgemeinschaft, die ihm einst Halt gaben, sind mit einmal verschwunden. Er steht plötzlich und für eine gewisse Zeit ohne die ihm gewohnten geistlichen Sicherungen da. Während früher seine Stellung in der Großfamilie, in der Kaste und dem panchayat (örtlicher Rat) seine Stellung in der Gesellschaft bestimmten, ist es jetzt sein Platz in der Hierarchie seiner Arbeitsstelle. Vielleicht muß er sich jetzt von Menschen, die einer niederen Kaste als er angehören, Anweisungen geben lassen. Oder er muß mit Menschen zusammen arbeiten, zusammen leben und essen, auf die er früher mit Verachtung herabsah. Seine Arbeitszeit wird jetzt durch die Erfordernisse der Fabrikroutine bestimmt. Er arbeitet nicht mehr an einer durch ihn selbst oder durch seine Familie bestimmten Arbeit. Seine Freizeit muß er jetzt in neuer Art

gestalten. Die Stadt bietet vielerlei Versuchungen, Geld und Zeit zu verschwenden, und das nicht selten in einer das Gewissen belastenden oder doch versuchenden Weise. Frei von den überlieferten moralischen Bindungen und unter dem Druck von Einsamkeit und unbittlicher Arbeitsroutine kommt er oft in die Versuchung, ein gesellschaftlichen Verpflichtungen gegenüber indifferentes Leben zu führen. Dies führt zu Unsicherheit und darüber hinaus zu persönlichen Spannungen.

Angeichts dieser Lage beschäftigt die indischen Kirchen die Frage nach der Bedeutung und der Rolle des Evangeliums gerade auf diesem Gebiet. Einige Pionierprojekte sind schon angelaufen, um Wege zu finden, auf denen dem neuen Industriearbeiter geholfen werden kann¹⁴. So werden zum Beispiel Arbeiter in Ausgangsindien zu Gebet und Gottesdienst eingeladen. Dies ist gewöhnlich das Minimum. In einigen Industriegebieten hat die Kirche soziologische Untersuchungen anstellen lassen mit dem Ziel, erfolgversprechende Wege für die Arbeit der Kirche zu finden. Sorgfältige Erforschung der physischen, psychischen und geistlichen Bedürfnisse der Industriearbeiter sind nötig, um das Evangelium in einer dieser Lage wirklich angemessenen Weise zu predigen. Auf Grund der in Indien wie in Übersee schon angestellten Experimente werden heute sowohl Laien als auch Geistliche und Theologiestudenten zum Dienst in den Industrieballungsgebieten ausgebildet¹⁵. Hier handelt es sich um ein sehr großes Arbeitsgebiet; andererseits gibt es nur wenige für diesen besonderen Dienst ausgebildete. Deshalb muß die Ausbildung von Christen, die in diesem Bereich des modernen Lebens ihren Beitrag leisten, von der Kirche vornehm gestellt werden. Das Verhältnis zwischen Arbeit, Leben und -nehmen ist besonders von Spannungen belastet. Oft stehen sie sich feindlich gegenüber. Bei einigen Pionierprojekten der Kirche ist es gelungen, die zwei Lager zu gegenseitigem Verständnis und zum Gedankenaustausch zu bringen¹⁶.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, daß die Kirche für die Verbesserung der Arbeitsbedingungen eintritt, und zwar besonders hinsichtlich der Sicherheitsvorkehrungen und des Betriebsklimas; gute Beleuchtung, Unfallverhütungsmassnahmen, ordentliche sanitäre Anlagen, Schutz von weiblichen Arbeitskräften vor moralischen Gefahren und Arbeitszeitbegrenzung. Weiterhin sind Altersvorsorge für die Arbeiter und Unfallversicherungsmassnahmen für die Familien arbeitsunfähiger oder durch Unfall ungetroffener Arbeiter wichtig. Die Kirche muß sich bei der Inangriffnahme dieser Aufgaben mit den besonnensten und bestunterrichtetsten Sozialgruppen und mit juristischen Sachverständigen zusammensetzen, um die Grundrechte für die Arbeiter zu gewährleisten. Die durch die schnell wachsenden Industriegebiete gestellten Aufgaben machen es auf jeden Fall für die Kirche dringlich, das Evangelium in den täglichen Entscheidungen, die in diesem Bereich fallen, wirken zu lassen. Die christliche Botschaft muß mit den Sehnen der modernen Industrie verflochten werden!

Es kann passieren, daß die Kirche die Verkündigung des Evangeliums in den soeben genannten Bereichen allzu optimistisch, weil allzu leicht, ansieht und die Ausmaße der Probleme auf diesem Gebiet unterschätzt. Nicht selten hat die Kirche, ohne den verwickelten Charakter der sozialen Probleme genügend zu berücksichtigen, ehrgeizige und weitreichende Pläne entworfen¹⁷. So wurde zum Beispiel die Veränderung des ganzen gesellschaftlichen Aufbaus des Volkes oder die Christianisierung des ländlichen oder des städtischen Sektors der Nation gefordert. Falls die Kirche ein wirklich wirksames Werkzeug des Evangeliums sein will, muß sie die Verflochtenheit der Probleme wie auch die retardierenden Kräfte, die für das Beharrungsvermögen bestehender sozialer Haltungen verantwortlich sind, klar sehen. Die Kirche sollte auch die Beschränktheit ihrer eigenen Ressourcen an Menschen, an Ausbildungsmöglichkeiten und an Mitteln erkennen. Die indische Kirche neigt dazu, um der vom Ausland erwarteten Hilfe willen ihre Pläne und Projekte zu übertreiben. Die von Evangelium geforderte Ehrlichkeit muß uns hier unter allen Umständen zur Mäßigung rufen.

Die Mission der Kirche im Bereich der Industrie ist nicht eine Mission 'von außen'. Menschen, die zur Kirche gehören, gehören auch zur Industrie. Der Dienst der Kirche an der Welt wird durch diese Männer und Frauen getan. Deshalb muß die Kirche sehen, daß ihr Dienst im Bereich der Industrie auch ein Dienst an ihr selbst ist. Durch den Versuch, das Evangelium im Bereich der Industrie wirksam werden zu lassen, erneuert die Kirche sich selbst.

Das Gespräch zwischen den Religionen

In einem religiös pluralistischen Land wie Indien¹⁸ muß sich die christliche Botschaft im Dialog, mit anderen Religionen oder solchen ohne jeden Glauben als relevant erweisen. Dialog ist dabei nicht Streitgespräch oder Kontroverse. Es ist viel mehr eine gemeinsame Sache nach der Wahrheit, getragen von Menschen, die ernstlich in der das gegenwärtige Leben kennzeichnenden Verwirrung nach Klarheit und nach dem Sinn des Lebens fragen. Alle, sowohl Christen als Nicht-Christen, sind hier tief verlegen und wissen nicht, in welcher Weise dem Leben ein Sinn abzugewinnen ist. Und so bekommt der Dialog den Charakter durchgehender Ehrlichkeit und Echtheit, und zwar in einer Weise, wie man es früher, als Glaubenssätze von den Vertretern der verschiedenen Religionen unreflektiert und naiv vertreten wurden, nicht kannte.

Die von Indien bewahrt angenommene säkulare Staatsverfassung bietet die Freiheit, in der ein Dialog zwischen verschiedenen Religionen geführt kann. Außerdem wurden in den letzten Jahrzehnten durch die naturwissenschaftliche und soziale Revolution alte Glaubensfundamente und -bezeugungen erschüttert. Die alten Formen der Religion und des Kultus sind nicht in der gleichen Weise wie früher grund-

legend und richtungsweisend. Überkommene gesellschaftliche Sitten und Wertmaßstäbe verschwinden mehr und mehr und lassen ein unbequemes Vakuum zurück. Auf der Suche nach dem Sinn und der Bedeutung menschlichen Lebens kommt es zu ersten Fragen. In dieser Situation sind Menschen besonders geneigt, tiefere religiöse und geistliche Gespräche zu führen.

Dialoge sind je nach den Umständen und nach den daran beteiligten Menschen verschieden. Sehr oft kommt es zu zwanglosen Gesprächen, sei es im Eisenbahnabteil unter den Reisenden, sei es unter Studenten an der Universität, sei es unter Arbeitern am Arbeitsplatz oder unter Angestellten im Büro. Der zufällige Charakter solcher Dialoge, sagt natürlich nichts aus über deren Ernsthaftigkeit; gerade ihr zwangloser Charakter ist nicht selten Beweis ihrer Echtheit. Oft kommt es dabei zur Bildung einer Diskussionsgruppe über ein bestimmtes Thema. Ein Kreis von Menschen, die an einer religiösen oder geistlichen Frage interessiert sind, kommt dann freiwillig zur Diskussion und Gedankenaustausch zusammen. So kann eine Gruppe einen klassischen religiösen Text studieren, zum Beispiel die Upanischaden oder die Bhagavadgita¹⁹. Die Themen der einzelnen Abschnitte bieten in diesem Falle Brennpunkte für das Gespräch. Mitunter werden Podiumsgespräche über eine bestimmte Frage veranstaltet, und das auf einer Konferenz, die zur Diskussion dieses Themas zusammenge-
rufen wurde. Der Dialog kann auch literarisch geführt werden. Diese Form des Dialogs ist besonders für den Gedankenaustausch über tiefe und schwierige Themen geeignet.

Normalerweise denken wir bei religiösen Dialogen an die Diskussion eines bestimmten religiösen Themas. Es kann aber sehr wohl sein, daß die fruchtbarsten Dialoge dann stattfinden, wenn Menschen verschiedener Glaubens zusammen ein allgemein menschliches, brennendes Problem diskutieren und dabei ihren Beitrag zur Diskussion aus ihrer eigenen religiös bedingten Sicht der Dinge leisten²⁰. Hier könnte man das Problem der Korruption im öffentlichen Leben und in der Wirtschaft nennen. Menschen, die verschiedene Religionen vertreten, können ein solches Thema zusammen besprechen und dabei auf der Grund ihrer religiösen Überzeugungen verschiedene Seiten des Problems beleuchten. Bei solchen Dialogen richtet sich das Interesse nicht auf ein besonderes religiöses Thema, sondern auf ein bestimmtes, alle angeht Problem. Man kann oft beobachten, daß Menschen bei religiösen Gesprächen in engeren Sinn viel mehr in der Defensive bleiben, während sie bei der Diskussion allgemein menschlicher Probleme mehr aus sich herausgehen und realistischer sind, obwohl sie sich in ihren religiösen Ansichten sehr voneinander unterscheiden mögen.

Aus vielfacher Erfahrung ergibt sich übrigens, daß die Teilnehmer an einem solchen Gespräch gewissen Mindestvoraussetzungen gerecht werden sollten²¹. Zuerst handelt es sich um die rechte Hal-
tung. Der Gesprächsteilnehmer muß für die Person seines Partners

Achtung zeigen sowie eine realistische Kenntnis seiner Ansichten und seiner Umwelt an den Tag legen. Ein Dialog ist kein Monolog! Er ist vielmehr ein echtes Geben und Können, bei dem beide Teile aufeinander hören und zueinander sprechen müssen. Er schließt die Erfahrung ein, daß jeder das, was ihm zutiefst am Herzen liegt, mit dem anderen teilt. Eine feindliche Haltung ist das Gegenteil eines echten Dialogs. Der Dialog ist ein gemeinsames Suchen, geboren aus der Überzeugung, daß Gott auch im Gesprächspartner am Werk ist und daß er durch ihn ein Wort 'für mich' hat. Bei einer Zusammenkunft einer kleinen christlichen Gruppe von Menschen in Nordindien wurde die Frage gestellt, ob irgend jemand sich eines Widerfahnisses im Bereich des Hinduismus erinnern könne, durch das ein Verständnis Christi vertieft wurde. Und nun kam eine Kunde, die für unser Verständnis von Christus entscheidend wichtiger war als irgendeine zuvor. Weder der Teilnehmer, die in ganz verschiedenen christlichen Traditionen standen und in ihrem Leben mit verschiedenen Aspekten des Hinduismus und mit verschiedenen Bildern in Berührung gekommen waren, konnten nicht anders als bekennen, daß der Geist Gottes ihm durch den Kontakt mit dem Hinduismus und mit indischer Geistigkeit neue Einsichten und Aspekte des geistlichen Lebens in Christus offenbart habe. Auf Grund dieser Erfahrung war es uns ganz unmöglich, etwa das Ende des Hinduismus herbeizuwünschen, oder aber unsere Erfahrung als nicht mit Christus und mit Gottes Geist in Verbindung stehend zu sehen. Zu unserer Überraschung entdeckten wir, daß jeder durch seinen Kontakt mit dem lebenden Hinduismus in Christus bereichert worden war. Diese Erfahrung einer Gabe Gottes durch den Hinduismus wurde uns zuteil ohne Rücksicht auf die verschiedenen christlichen Konfessionen, denen wir angehörten; sie wurde für uns alle zugleich eine ökumenische Erfahrung, die den meisten von uns etwas Neues war" 22. Wahrer Dialog kann dann stattfinden, wenn beide Partner sich gegenseitig wohlwollen. Das schließt aber Mäßigkeit auf beiden Seiten nicht aus. Die Ehrlichkeit wächst dadurch, wenn der andere nicht als Gegner, sondern als Freund und Nachbar gesehen wird. Nur wenn beide Partner die Angelegenheiten eigenen, geistlichen Interesses zu überwinden suchen und auch Willens sind, kann wirklich positive Kritik geübt und jeder durch den anderen bereichert werden.

Zweitens müssen die Partner in einem Dialog genau und korrekt informiert sein. Dies bezieht sich zuerst auf den eigenen Glauben. Man muß die Hauptthemen seines eigenen Glaubens sowohl gut kennen als auch anderen erklären können. Man muß weiterhin den Glauben des anderen kennen. Und zwar muß diese Kenntnis von Vertretern des anderen Glaubens selbst erworben werden. Bücher über den Hinduismus, zum Beispiel solche, die von einer Generation geschrieben wurden, sind oft einseitig. Wenn man den Hinduismus wirklich kennenlernen will, muß man auf zeitgenössische indische Stimmen hören. Das darf natürlich nie unkritisch geschehen. Und noch sind die heutigen Hindus die authentischen Vertreter des Hinduismus. Sie sprechen über

ihn sozusagen 'von innen heraus'. Während des Dialogs ist es uns vielleicht nicht möglich, alle ihre Interpretationen oder auch gewisse Übertreibungen in dieser oder jener Hinsicht zu akzeptieren. Wir fühlen uns gezwungen, Fragen zu stellen und auf diese Weise einsichtige Kritiker unserer Partner zu werden. Wir müssen jedenfalls, was die Interpretation des Missionsansatzes anlangt, ihrem Selbstverständnis größtes Gewicht beilegen.

Drittens müssen die Gesprächspartner für die Art und Weise, wie der andere die Dinge sieht, vollkommen offen sein. Wenn der Dialog wirklich fruchtbar sein soll, müssen beide Partner füreinander offen sein. Als Christen sind wir ohne Zweifel in Jesus Christus verzehrt. Diese Tatsache, oft gekoppelt mit unserer eigenen, manchmal irrigen Auffassung von dem, was Christus wirklich wollte, verschließt uns zuweilen für Wahrheit, die sich anderswo findet. Jesus hat aber selbst einmal gesagt, daß jeder, der nicht gegen ihn ist, für ihn ist. Dies könnte man dahingehend interpretieren, daß, wo immer Wahrheit sich findet, diese Wahrheit, weit davon entfernt, Christus zu negieren, vielmehr unsere Erkenntnis von Christus bereichert. Christi Sinn ist ein Sinn der Demut. Alles Licht ist ihm willkommen, gleichgültig, von woher es kommt. "Was vielleicht wirklich wichtig ist, ist, daß ich mich dem anderen nicht schon öffnen, sondern mich vor ihm zu verschließen, so daß wir beide füreinander offen werden und bleiben" 23.

Es ist auf Grund des oben Gesagten klar, daß der Dialog zwischen den Religionen nicht Proselytenarbeit sein kann. Der Dialog kann nicht bloß den Partner vom Irrtum seiner religiösen Position überzeugen wollen. Dialog meint gemeinsames Suchen, ein Fassen und Sich-Ausstrecken. Heute bedeutet das jedoch eine reale Möglichkeit. Während des Dialoges kommt es zur Entdeckung neuer Wahrheiten. Alte Überzeugungen erscheinen in einem ganz neuen Licht. Miteinander werden auch neue Überzeugungen geboren. Das Innere einer neuen Wahrheit kann die ganze Lebensanschauung eines Menschen ändern. Das ist Bekehrung. Es kann sogar dazu führen, daß ein Mensch in eine andere Glaubensgemeinschaft eintritt, doch ist dies ein sehr schwerwiegender Schritt, der nur unter dem Druck einer überwältigenden geistlichen Überzeugung unternommen werden sollte 24.

Die Rolle der Laien

Die Forderung nach einer dem heutigen Indien angemessenen Verkündigung des Evangeliums macht auch eine neue Sicht der Kirche als solcher nötig. Die Kirche wurde gewöhnlich als ein geistliches Gruppier gesehen. Der Geistliche war der Führer der Kirche sowohl im Gottesdienst als auch in ihren missionarischen Unternehmungen. Das Leben der Gläubigen bewegte sich um die Liturgie, zu der sie gehörten. Die Laien waren im großen und ganzen die, für die die Geistlichen im Gottesdienst Fürbitte taten. Doch gerade dies wird heute anders. In den Worten Papst Pauls VI.: "Nun ist die Stunde, / der Laien!" 25

[die Stunde

Das Evangelium muß die Welt anreden. Es muß die Bereiche des Handels, der Regierung, der Gesetzgebung, der Politik und der verschiedenen Religionen durchdringen. Es ist offenbar, daß diese Aufgabe bei weitem die Kräfte und Reserven der Geistlichen übersteigt. Diese Bereiche sind so weit und derart komplex, daß eine auch noch so tüchtige und einsatzbereite Geistlichkeit sie nicht allein durchdringen kann. Die Kirchen sehen deshalb ein, daß, wenn das Evangelium die Welt wirklich durchdringen soll, die Struktur der Gemeinde im Blick auf ihre Verantwortung neu geordnet werden muß. Der Geistliche kann dazu den Impuls geben und die ersten Schritte tun, aber die Hauptlast liegt auf den Schultern der Laien. Sie müssen vor allem anderen zuerst darauf vorbereitet werden. Sie müssen verstehen lernen, daß der sonntägliche Gottesdienst nur der Anfang des christlichen Lebens während der Woche ist. Die Liturgie ist die Quelle geistlichen Lebens; der Glaube selbst muß in den Verwicklungen der realen Welt vom Montag bis zum Samstag gelebt werden. Der Geistliche weiß in der Regel sehr wenig über die Einzelheiten des täglichen Lebens in der Welt, von der wahren Lage in einzelnen Fabriken, von den Entscheidungen, die ein Richter zu fällen hat, oder von den Versuchungen, denen sich ein Geschiedesprokurator gegenüberstellt. In allen diesen Situationen muß der christliche Laie seine Entscheidungen treffen. Christen müssen sich selbst dazu ernennen, in diesen Situationen Wege zu finden, auf denen das Evangelium in Form ihres Berufes wirksam werden kann. Die Laien müssen für einen auf die Welt gerichteten Dienst erzogen werden. In der Vergangenheit hat die Kirche die Rolle der Laien in ihren innerkirchlichen Funktionen gesehen. Heute ist es das Gebot der Stunde, daß die Laien ihren christlichen Glauben in ihren Berufen relevant werden lassen 26.

Diese Sicht der Rolle der Laien in Kirche und Welt zeigt sich innerhalb der indischen Kirche am deutlichsten durch Pilotprojekte, in deren Durchführung die Rolle der Laien im Leben der Kirche in der revolutionären Lage des heutigen Indiens eine grundlegende Rolle spielen schon begonnen worden 27. In verschiedenen Staaten der Indischen Union gibt es Institute, in denen Laien sich auf ihre Aufgabe in der Industrie vorbereiten können. Es gibt auch Tagungen mit allgemeinen Programmen, bei denen die Laienschaft zu Vorträgen, zu Diskussionen und zu Exkursionen eingeladen wird, um sich auf ihre Aufgabe in der Welt vorzubereiten.

Zusammenfassung

Eine Zusammenfassung der Hauptthesen dieses Beitrags soll unsere Darlegungen abschließen. Zunächst muß das Evangelium im heutigen Indien in einer Weise verkündigt werden, die es für die gegenwärtige Lage relevant macht. Zweitens muß die Kirche die gegenwärtige Lage

genau verstehen. Indien geht in unserer Zeit durch einen industriellen und gesellschaftlichen Wandel ungeahnten Ausmaßes. Die alten Religionen werden neu belebt und interpretiert, um den Forderungen der Stunde gerecht zu werden. Drittens, in diesem Rahmen kann das Evangelium nicht etwa in der Gestalt theologischer Systeme wirksam und relevant werden, sondern nur dadurch, daß es zu den Menschen von heute bedingenden Fragen spricht. Die Botschaft der Kirche muß sich im gegenwärtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Gegebenheiten orientieren. Sie sollte darüber hinaus Hindus und Vertreter anderer Glaubensgemeinschaften einladen, den realen Gegebenheiten nicht auszuweichen, sondern sich der Forderung und Weisung Christi zu stellen, durch die er den menschlichen Leben in unserer heutigen Lage einen Sinn zu geben vermag. Schließlich ist eine neue Sicht der Rolle und der Aufgabe der Laien notwendig. Die ganze Kirche, Geistliche wie vor allem Laien, muß auf eine dem heutigen Indien angemessene Verkündigung des Evangeliums hinarbeiten.

Amerikaner

1. P. Ellrich, Systematic Theology I (Chicago 1951), S. 3f. (die Zeile und Gruppen steht für "they" im englischen Text). Deutsche Ausg.: Systematische Theologie (Stuttgart 1956).
2. S. Mierkogaard, Concluding Unscientific Postscript, (ins Englische) von D.F. Swenson und E. Lowrie (London 1945), S. 97-99, 101-103, 106, 108, 110-113, 223f., 272 Anmerkung, 276, 291f.
3. S. Mierkogaard, Attack upon "Christendom", (ins Englische) v. E. Lowrie (London 1946), zitiert auf S. 21f.
4. K. Royama, 'From Inner Buddhism to Asian Theology', The International Review of Religions III (Oct. 1964), S. 212.
5. H. S. L. and L. S. Daniel, Ind., Indian Problems of Industry in Bangalore (Bangalore 1965).
6. D. S. Sharma, The Renaissance of Hinduism (Benares 1944); S. D. Sharma, Hinduism Through The Ages (Bombay 1955); J. E. Farghar, Modern Religious Movements in India (London 1929); P. D. Devanandan, Christian Concern in Hinduism (Bangalore 1961); W. Stewart, India's Religious Frontiers: Christian Presence Amid Modern Hinduism (London 1964); für den Islam siehe W. C. Smith, Modern Islam in India (London 1946); für einen allgemeinen Überblick der gegenwärtigen religiösen Lage in Indien siehe R. J. Singh, Aspects of Religion, Part of Different Faiths (Bangalore 1965);
7. S. Radhakrishnan, The Hindu View of Life (London 1961).
8. P. J. Devanandan, The Concept of Yoga (London 1960). Zu Vinoba Bhaveh Notizen, den Texten der Arbeit siehe Religion and Society IV, 3 (Nr. 1967).

9. Siehe die Kritik des Athanasianismus, besonders der Verdammungs-
klausel ("... wer immer diesen Glauben nicht vollständig und
unbefleckt bewahrt, wird ohne Zweifel ewiglich zugrunde
gehen..."), durch C.F. Andrews, What I Owe to Christ (London
1932), S. 168.
10. P.S. Devanandan und H.M. Thomas, Hrsg., Christian Participation
in Nation Building (Bangalore 1960).
11. P.S. Devanandan und H.M. Thomas, Hrsg., Problems of Indian
Democracy (Bangalore 1962).
12. Hier kann man solche Grundungen wie das Agricultural Institute,
Allahabad, U.P., und die Agriculture and Dairy Farm, Katpadi,
Madras State, nennen.
13. H.M. Thomas und H.F. Daniel Hrsg., a.a.O., siehe auch P. Albrecht
The Churches and Rapid Social Change (London 1961).
14. Das Ökumenische Sozial- und Industrieinstitut bildet hauptent-
liche christliche Kräfte für das Industriegebiet Durgapur, West-
Bengalen, das die Industrie-Dienst- und Arbeitsgemeinschaft
in Bangalore, Südinien, bringt Arbeitgeber und -nehmer zur
Konsultationen über beide Gruppen bewegende Probleme zusammen.
In Madras tat die Stadtmission der Kirche von Südinien Multi-
plier.
15. Siehe F.A.Z. Rolston, 'A New Frontier For the Church in India',
The International Review of Missions LIV (April 1965), Nr. 214.
16. Die Industrie-Dienst- und Arbeitsgemeinschaft, Bangalore, voran-
stellt regelmäßig Diskussionen für leitende Angestellte der
Industrie, lädt aber auch die Arbeiter zu Meinungsbildung ein.
17. Siehe J. Bathgate, 'Christian Participation in Rural Develop-
ment in India', The International Review of Missions LII
(Juli 1963), Nr. 207.
18. Siehe H.S. Singh, a.a.O.
19. C.L. Rogers, 'Hindu and Christian - A Moment Breaks', Religion
and Society XII, 1 (März 1965).
20. B.V. Mathew, 'Dialogue in the Context of Secular Events',
Religion and Society XII, 1 (März 1965).
21. Siehe auch Ecclesiam Summ, Enzyklika Papst Paul VI. (1964).
22. Rogers, a.a.O.
23. G. Marcel, Creative Fidelity (New York 1964), S. 36.
24. Siehe C.F. Andrews, zitiert von S. Chaturve und H. Sykes,
Charles Freer Andrews (London 1949), S. 310.
25. Paul VI., in einer Ansprache am 3. Januar 1964 während einer
für den Nationalkongreß der Akademikerbewegung der italienischen
Katholischen Aktion in Petersdom zelebrierten Messe.
26. Siehe M. Gibbs und T.R. Horton, God's Frozen People (London 1964).
27. Als Beispiele seien genannt das christliche Studenten- und
Studieninstitut, Rappur, U.P., und das Ökumenische Institut
zusammen mit dem Christlichen Institut für das Studium der
Religion und Gesellschaft, Bangalore, Südinien.

Erstgestalten

A b s c h r i f t

aus

Erstgestalten einer einheimischen
Theologie in Südindien

von

Herwig Wagner

Chr. Kaiser Verlag München

1963

Seite 11 - 29

EINLEITUNG

1. BIOGRAPHISCHE INFORMATION

Aiyadurai Jesudasan Appasamy, M.A., Ph. D., D.D.,
Bischof von Coimbatore

011

A.J. Appasamy ist am 3.9.1891 geboren. Sein Vater Dewan Bahadur A.S. Appasamy Pillai war als Jurist ein angesehener Mann des öffentlichen Lebens, einige Zeit District Court Pleader in Palamcottah. Die Familie gehörte der höchsten Kaste im Tamilland, der Pillai Kaste, an und war herkunftsmäßig sivaitisch. Der Vater A.S. Appasamy wurde vor allem unter dem Einfluß von H.A. Krishna Pillai Christ und ließ sich im Alter von 24 Jahren 1871 in der Zionskirche zu Madras taufen. Auch nach seiner Taufe beschäftigte er sich noch eingehend mit dem Hinduismus. Frühzeitig zog er sich mit 54 Jahren vom Berufsleben zurück und widmete sich ganz dem Studium der Religion. Als besondere Hilfe für sein christliches Leben empfand er die indische Meditationstechnik des Yoga, die ihm reale Gemeinschaft mit Gott vermittelte. Im Alter von 67 Jahren ließ er sich von einem Hindu Yogi in die Geheimnisse der Meditation einführen und praktizierte ein christliches Yoga-Gebet während der restlichen 12 Jahre seines Lebens. Von seiner Taufe an war A.S. Appasamy tätiges Glied seiner Kirche, gehörte der National Missionary Society seit ihrer Gründung an und fungierte mehr als 20 Jahre lang als ihr Präsident.

So wuchs A.J. Appasamy in einer christlichen Familie als Kind christlicher Eltern auf. Nichtsdestoweniger empfing er von seinem Vater eine ausgeprägte Liebe und Bewunderung für das indische kulturelle Erbe sowohl in Sanskrit wie in Tamil. Als Sohn einer wohlhabenden Familie erhielt er eine ausgezeichnete Erziehung, beginnend mit dem allgemeinen Universitätsstudium am Madras Christian College. Von 1915-1919 studierte er in Amerika, zunächst Theologie und Philosophie am Hartford Theological Seminary und im letzten Jahr besonders Religionsgeschichte an der Harvard University, wo er den Grad des Master of Arts erwarb. An seinem Amerika-Aufenthalt anschließend weilte er weitere drei Jahre von 1919-1922 in England als Student der Oxford University, wo er mit einer Arbeit über "The Mysticism of Hindu Bhakti Literature especially in its relation to the Mysticism of the Fourth Gospel" zum Doktor der Philosophie promovierte. Als Lehrer erwähnt Appasamy besonders Dr. A.G. Hogg am Madras Christian College, Dr. W.D. Mackenzie und den Archäologen Dr. L. B. Paton in Hartford, J.N. Farquhar, Canon B.H. Greeter und Baron von Hügel in England, sowie Rudolf Otto und Friedrich Heiler, von denen er während seiner Zeit in Oxford zu einem halbjährigen Besuch nach Marburg eingeladen worden war. In die Zeit seines England-Aufenthaltes fiel auch der Besuch des Sadhu Sundar Singh in England (1920), mit dem er von da an eng befreundet war. Ihm galt seine erste große Veröffentlichung (gemeinsam mit Canon Stycester) "The Sadhu", London 1921, die viele Übersetzungen erlebt hat.

Nach seiner Rückkehr nach Indien konnte sich A.J. Appasamy weitere neun Jahre als English Editor der Christian Literature Society intensiven Studien, besonders der indischen Sanskrit Literatur widmen. In dieser Zeit entstand seine als Buch umgearbeitete Dissertation "Christianity and Bhakti Marga" (1927), das als Ergänzung gedachte Buch "What is Moksha?" (1931) und die Anthologie religiöser Hindu Literatur "Temple Bells" (1930). 1932 wurde er als Professor für Theologie an das Bishop's College, Calcutta berufen. In seiner Eigenschaft als English Editor der Christian Literature Society wurde er vom National Christian Council of India beauftragt, eine zusammenfassende biblische Theologie im indischen Kontext zu schreiben, die 1942 als "The Gospel and India's Heritage" erschien. Im Jahre 1946 wurde Appasamy als Archdeacon of Palamcottah in seiner Heimat in den unmittelbaren kirchlichen Dienst berufen. Bei der Neugründung der Diözese Coimbatore der Church of South India wurde er 1950 als Bischof gewählt. 1959 trat er von diesem Amt aus in den Ruhestand.

Seine bisher letzte große Arbeit galt wieder dem Sadhu Sundar Singh, dessen Biographie 1958 erschien. Die Universität Marburg ehrte Bischof Appasamy im September 1960 mit dem Doctor Theologiae honoris causa in Anerkennung seiner wissenschaftlichen Forschungen und seiner Verdienste um die Church of South India.

Zusammengestellt nach folgenden Quellen:

A.S. Appasamy, Fifty Year's Pilgrimage by a Convert (reedited by A.J. Appasamy), Madras 1940. A.J. Appasamy, The Gospel and India's Heritage, London & Madras 1942, 1 ff. Ders., The Christian Task in Independent India, London 1951, 36, 95 ff. Ders., Sundar Singh (deutsche Übers.) Basel o.J. (1960), Mini. - The Gurukul Theological Research Group of the Tamilnad Christian Council, A Christian Theological Approach to Hinduism, Madras 1956, 1 ff. - Persönliche Mitteilungen von Bischof Appasamy, Coimbatore.

Sri Pandipelli Chenchiah, B.A., M.L.A.,
Chief Judge, Pudukottai

012

P. Chenchiah entstammt einer angesehenen Familie in Madras, wo er am 8. Dezember 1883 geboren wurde. Sein Vater P. Adinarayanam stand der Mission in Madras als District Missionary im öffentlichen Dienst. Von ihm scheint P. Chenchiah das schroffe und impulsive Wesen sowie die auf Unabhängigkeit und eigene kritische Prüfung bedachte Art des Denkens geerbt zu haben. Im Jahre 1900 wurde P. Chenchiah in verhältnismäßig spätem Alter mit seiner ganzen, ziemlich großen Familie Christ. P. Chenchiah erfuhr bis zu seinem 14. Lebensjahr eine orthodoxe christliche Erziehung, bis er mit der ganzen elterlichen Familie getauft wurde. Er war bis in sein hohes Alter stolz auf seine brahmanische Prädiktion, die er freilich nicht im Sinne des Kastenvorurteils, sondern vielmehr als geistige Elite des Hindustan verstand.

P. Chenchiah erhielt seine Universitätsbildung am Madras Christian College. Sein besonderes Interesse galt der Philosophie, worin er den Grad des Bachelor of Arts erwarb. Er erhielt die Auszeichnung der Samuel Sathianathan Gold Medal. Nach seinen philosophischen Studien wandte er sich der Jurisprudenz zu und schloß sein Studium am Law College Madras mit dem Grad des Master of Laws ab und war als solcher einer der ersten indischen Rechtsanwälte, die am High Court in Madras zugelassen wurden. Während dieser Zeit seiner Rechtsanwaltspraxis in Madras war er auch als Lektor am Law College tätig. Im Jahre 1919 besuchte er in politischer Mission in Zusammenhang mit den Montague Reforms England. 1921/22 bereiste er Palästina und den Nahen Osten. Den Höhepunkt seiner juristischen Laufbahn erreichte er 1935 mit der Berufung zum höchsten Richteramt im unabhängigen süd-indischen Staat des Rajah von Pudukottai, das er fast zehn Jahre lang innehatte. Später kehrte er zwar wieder in seine frühere Stellung als Rechtsanwalt am High Court von Madras zurück, widmete aber die meiste Zeit seiner privaten philosophischen und theologischen Tätigkeit.

Möglicherweise war P. Chenchiah schon an der Bildung der Young Liberal's League (1904) beteiligt, die politisch wie kirchlich die Unabhängigkeit erreichen wollte. Diese Gruppe sah es als ihre theologische Aufgabe an, indische Christen aller Denominationen und das neue selbstbewusste indische Leben miteinander zu verbinden. Definitiv gehörte Chenchiah dieser Gruppe an, als sie sich 1913 als (Madras) Christo Samaj formierte, in dem ihm in späteren Jahren die führende Rolle zufiel. Ähnlichen Zielen wandte sich die 1917 gebildete Bangalore Conference Continuation, die eine Sammelbewegung englisch erzogener indischer Christen darstellte. Beide Gruppen waren in den 30er Jahren ein freies Sammelbecken gewingiger und kritischer indischer Christen, die kirchenpolitisch als Opposition gegen die im Westen begriffene Union der südindischen Kirche standen. Das publizistische Organ dieser Gruppe wurde 1917 "The Christian Patriot", dessen Herausgeberkreis Chenchiah von 1917 bis 1924 angehörte. In dieses Blatt zwei Jahre später sein Erscheinen antrat, übernahm die Hauptredaktion ein Quaker einer christlichen

gehaltene Wochenzeitschrift "The Guardian" die Funktion des "Christian Patriot". Die Redaktion des "Guardian" siedelte 1934 von Calcutta nach Madras über.

Aus den Kreisen des Christo Sangha und der Bangalore Conference Continuation entstand mit den männlichen Zielen der "Indian Christ Book Club", ein mehr oder weniger privates Unternehmen Chenchiah's. Als Hauptwerke brachte er die vornehmlich von Chenchiah inspirierten Sammelbände "Rethinking Christianity in India" (1938) und "Asramas Past and Present" (1941) heraus. Nach dem zweiten Weltkrieg sammelte Chenchiah regelmäßig seine theologischen Freunde im "Veranda Club" in seinem Hause, zu welchen Diskussionen er auch Europäer als Kritiker und Opponenten einlud (Mitteilungsblatt "Fellowship").

P. Chenchiah und sein Schwager V. Chakravali waren die theologischen und geistigen Führer jenes zahlenmäßig nicht sehr großen Kreises von westlich-modern erzogenen, nationalistisch eingestellten indischen Christen, die sich in jenen Gruppen lose zusammengefunden hatten. Nach ihrem Vorbereitungsbuch zur Weltmissionskonferenz in Tambaram werden sie gelegentlich auch summarisch die "Rethinking Group" genannt. Persönliche Verbindungen bestanden zwischen einzelnen dieser Gruppe zur Dänischen Mission, insbesondere dem großen liberalen Theologen Dr. L.P. Larsen in Madras (später Professor in Bangalore) und zu dessen Mitarbeiter Rev. Johs. Bittmann, zur Heilsarmee und zu den Quäkern. Das Christakula Ashram in Tirupattur mit seinen Leitern, den Ärzten Dr. Jesudason und Dr. Forrester-Paton, zählte sich selbst zur "Rethinking Group". Chenchiah hielt auch Verbindung mit dem nordindischen Christa Prema Seva Sangha Ashram in Poona (Father Wm. Lash, nachmalig Bischof von Bombay).

P. Chenchiah war seit seiner Taufe Glied der Anderson Church in Madras und wurde von seiner Kirche (South India United Church, seit 1947 Church of South India) mit hohen Ämtern und Aufgaben betraut. Auf den beiden Weltmissionskonferenzen in Jerusalem (1928) und Madras-Tambaram (1938) vertrat er seine Kirche als indischer Delegierter. Er war Mitglied des Board of Directors des YMCA in Madras und des Executive Committee der National Missionary Society. In seiner Ortsgemeinde diente er lange Jahre als Mitglied, zeitweilig auch als Sekretär des Pastorate Committee. Obwohl Nicht-Theologe dem Studium und dem Beruf nach, wurde er zur Teilnahme an verschiedenen kirchlichen theologischen Studienkonferenzen gebeten. Er stellte sich auch willig für Vorträge und Diskussionen im Rahmen der Mission to Educated Hindus zur Verfügung.

Abseits der vielschichtigen öffentlichen Tätigkeit war Chenchiah ein tief frommer Mann. Seine Bewunderung für das religiöse indische Erbe und sein Wachen nach einem echten, tiefen religiösen Leben brachte ihn in Verbindung mit der Yoga Praxis des Hinduismus. Er ließ sich (Datum nicht zu ermitteln) in die Yoga Schule des Master Kanchupati Venkateswami Rao von Kumbakonam initiieren und blieb ihr auch nach dem Tode des Meisters 1922 treu. Neben dieser Bindung, hatte Chenchiah auch lose persönliche Verbindung zur Ramakrishna Mission in Madras und zur Theosophical Society in Adyar. Diese Kontakte mit nicht-christlichen

Gruppen hinderten ihn nicht an seinem persönlichen frommen, christlichen Leben, fleißigem Bibelstudium und Gebet und am regelmäßigen Gottesdienstbesuch. Als Nicht-Theologe war er auch gelegentlich Gastprediger an der dem Madras Christian College früher angeschlossenen Collegiate Church.

P. Chenchiah ist am 19. April 1959 in Madras nach kurzer Krankheit verstorben.

Zusammengestellt nach folgenden Quellen:

S.P. Adinarayan, Sri P. Chenchiah, An Appreciation, Guardian 25.6.1959, 197. J.D. Asirvadam, Late Advocate P. Chenchiah. The Gospel Witness, May/June 1959, 219f. Milton Stauffer (Ed.), An Indian Approach to India. London 1928, Biographical Notes, VIII. Autobiographische Notizen, besonders Guardian, 14.10.1943, 484f. Zur kirchenpolitischen Tätigkeit: T.P. Gopalaswamy, Madras Christo Samaj, Guardian, 5.2.1948, 60. Memorandum by the Christo Samaj on the further Development and Expansion of Christianity in India. Presented to L.H. Oldham, Esq., Secretary of the International Missionary Conference, on the 3rd December, 1921. Bengt Sundkler, Church of South India. London 1954, 86. 205. 347. Persönliche Mitteilungen von Dr. S. Estborn, Madras. Rev. J.M.S. Hooper, Stratford-upon-Avon, Rev. J.V. Roberts, Anderson Church, Madras.

Sri Vengal Chakkarai Chetty, B.A., B.L.,
High Court Vakil

V. Chakkarai, geboren 1880, ist wie sein Schwager P. Chenchiah Kind einer angesehenen Hindu Familie von Madras. Sein Vater war ein vermöglicher Geschäftsmann, der Chetty-Kaste, der höchsten nichtbrahmanischen Kaste im Tamilland zugehörig. Chakkarai verlor seinen Vater schon in früher Jugend, nicht aber, ohne von dessen religiös-philosophischer Vedanta-Haltung beeindruckt worden zu sein. Seine Mutter war eine fromme Frau, die in der Tradition der Vaishnavas lebte und auch ihre Kinder zur Frömmigkeit erziehen wollte.

Seine Volksschulbildung erhielt Chakkarai in einer schottischen Missionsschule; anschließend besuchte er das Madras Christian College. Von seinen dortigen Lehrern erwähnt Chakkarai stets mit besonderem Respekt Principal Dr. William Miller, ferner Dr. Mackenzie und Dr. Cuthbert Hall. Unter dem maßgeblichen Einfluß seiner Lehrer im College wurde er Christ. 1903 beendete er mit großer Auszeichnung sein Universitätsstudium mit dem Grad des Bachelor of Arts. Zu diesem Zeitpunkt bekannte er sich öffentlich zur christlichen Gemeinde und wurde am 22. Februar 1903 in der dem College angeschlossenen Tamil Church getauft. Während seiner anschließenden Lehrtätigkeit an einer Mädchenschule der schottischen (freikirchlichen) Mission und später an einer orthodoxen Hindu Schule studierte er Rechtswissenschaft und schloß dieses Studium mit dem Grad eines Bachelor of Laws ab. Von 1909 bis 1912 hatte er eine Rechtsanwaltspraxis als High Court Vakil in Madras. Von diesem Beruf nicht befriedigt, schloß er sich 1913 der Dänischen Mission in Madras als Mitarbeiter von Rev. Johs. Bittmann zu evangelistischer Arbeit unter gebildeten Hindus an.

Seit 1906 war Chakkarai politisch in der nationalen Bewegung zur Erlangung der Selbständigkeit engagiert. Er war zeit seines Lebens ein glühender Nationalist. 1917 trat er dem National Movement for Indian Home Rule und 1920 Ghandis Non-Cooperation Movement bei. In dieser Angelegenheit vertrat er 1919 den indischen Standpunkt vor dem Joint Committee of Parliaments in London. Jedoch kam es über dieser politischen Tätigkeit zum Bruch mit der Anleitung der Dänischen Missionsgesellschaft. Durch die Missionarin Anne Marie Petersen erfolgte eine neue Verbindung mit der von Grundtvigschen Kreisen in der dänischen Volkskirche getragenen Indo-Danish-Mission (gemeinhin als Porto Novo Mission bekannt), die großes Verständnis für eine nationale und kirchliche Eigenentwicklung Indiens aufbrachte.

Die doppelte Bindung als Nationalist und moderner indischer Christ führte ihn eng mit seinem Schwager P. Chenchiah in der Bangalore Conference Continuation und in (Madras) Christo Samaj zusammen. Chakkarai war selbst Gründungsmitglied und lange Zeit Sekretär des Christo Samaj. Er erwarb 1917 das Eigentum und Verlagsrecht des national-Christlichen Wochenblattes "The Christian Patriot" und war als dessen Herausgeber journalistisch tätig, bis das Blatt 1926 sein Erscheinen einstellen mußte. Dort erschienen zuerst seine theologischen Aufsätze über Jesus, die er 1927 in ungearbeiteter Form als

"Jesus the Avatar" herausbrachte. Fünf Jahre später folgte sein zweites theologisches Buch "The Cross and Indian Thought".

Die politische Tätigkeit in Madras nahm Chakrasai immer mehr in Anspruch, so daß er 1930 seine Verbindung mit der Indo-Danish Mission löste und sich ganz dem politischen Leben widmete. So bekleidete er als Christ 1941/42 das höchste kommunale Amt des Mayor of Madras, zu dem er als Führer der anti-brahminischen Arbeiterbewegung gewählt wurde. Er gehörte ferner dem Madras Legislative Council an. Chakrasai war in den 30er und 40er Jahren die bekannteste christliche Persönlichkeit im öffentlichen Leben von Madras. Auch während dieser Zeit der politischen Tätigkeit gab Chakrasai seine theologischen Studien und die Verbindung zur "Rethinking Group" nicht auf.

Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Chakrasai sehr still und zurückgezogen, von seiner Umwelt schon fast vergessen. Er starb am 14. Juni 1958 in Madras.

Zusammengestellt nach folgenden Quellen:

Rasmus Anker-Møller, Porto Novo Missionen, Bd. I, Vojens, 1940, 145-152 (autobiographischer Brief an die Heimatleitung der Indo-Danish Mission). Mitteilungen von Aksel J. Knudson, Mitarbeiter der Indo-Danish Mission in Madras von 1923-27. Prof. Dr. H.C. Lefever, Selly Oak., Rev. J.M.S. Hooper, Stratford-upon-Avon. Rev. Poul Lange, Gentofte. Rev. J.V. Roberts, Anderson Church, Madras.

2. GEISTES- UND THEOLOGIEGESCHICHTLICHE ERGÄNZUNG

021

a) Leben im Umbruch

In je besonderer Weise haben A.J. Appasamy, P. Chenchiah und V. Chakkarai den geistigen Umbruch ihres Landes und den Bruch der Taufe im persönlichen Leben erfahren. Ihr Leben und Denken, ihre theologische Arbeit und auch ihre kirchenpolitischen Stellungnahmen sind davon geprägt worden, daß sie Inder und Christen waren und beides sein wollten. Ihre anglo-indische Erziehung brachte sie in das Spannungsfeld des geistigen Umbruchs und der politisch-nationalen Bewegungen ihrer Zeit. Ihre Taufe verschärfte in den Augen ihrer nichtchristlichen Landsleute den Bruch mit dem hergebrachten nationalen Erbe, den sie selbst jedoch nicht wahrhaben wollten. In ihrer Zeit drohten die Assoziationen von Britisch, Westlich und Christlich gegenüber National, Indisch und Hinduistisch zu starken Fronten zu erhärten. Dazwischen standen jene indischen Christen wie zwischen den Feuern; sie waren ihr Leben lang bemüht, jene falschen Assoziationen nicht zu Fronten werden zu lassen, und setzten sich damit dem beidseitigen Verdacht aus, weder gute Christen noch loyale Inder zu sein.

Mit dieser allgemein biographischen Feststellung verbindet sich ein methodischer Grundsatz zur Analyse jener Erstgestalten einer einheimischen Theologie. Das historische Verfahren, nach theologie- und geistesgeschichtlichen Ableitungen zu suchen, ist bei ihnen nur bedingt anwendbar. Voraussetzung dazu wäre eine abendländisch-akademische Schultradition; ihre Theologie und Philosophie steht aber außerhalb einer solchen. Sie sind wohl westlich erzogen, aber doch Inder; sie sind Christen, aber Christen in dem eigenen indischen Milieu der ersten Generation. Weitgehend wird Philosophie und Theologie aus dem Westen rezipiert; aber an entscheidender Stelle tritt ein Bruch in Erscheinung, der die andersgeartete Aufnahme von Anfang an deutlich macht. Gegensätze westlichen Denkens können sich bei ihnen u.U. zu kaum nachvollziehbaren Synthesen vereinen. Philosophischer Eklektizismus scheint eine einigermaßen klare Linienführung der Gedanken hoffnungslos zu verwischen. Die Uminterpretation geprägter Begriffe wird als freies Spiel des Denkens betrieben. Die faktische Lage der akademischen Ausbildung in Indien begünstigte diese Haltung in besonderer Weise. Die Studenten wurden mit allem westlichen Bildungsgut vertraut gemacht, aber jeweils nur aus zweiter und dritter Hand. Die Zeit des interkontinentalen wissenschaftlichen Austausches und der ökumenischen Begegnung erlebten jene erst in ihrem Alter bzw. nur in den ersten entscheidenden Anfängen mit. Damit entziehen sich die Anfänge einer einheimischen christlichen Theologie in Indien der exakten historischen Forschung und geistesgeschichtlichen Darstellung. Als christliche Theologen im nationalen und geistigen Spannungsfeld zwischen Ost und West nehmen jene Erstgestalten auch in der theologischen Begegnung mit dem Hinduismus eine Sonderstellung ein.

b) Das Erbe des Westens

Der gemeinsame Ausgangspunkt der drei darzustellenden indischen Theologen ist ihre Erziehung im berühmtesten christlichen College Südindiens, dem Madras Christian College, das sie alle drei, wenn auch zu verschiedenen Zeiten, durchlaufen haben. Es wurde 1877 von Dr. William Miller als ein gemeinsames christliches Erziehungsinstitut für Südindien geschaffen¹ und blieb bis in die Jahre nach dem ersten Weltkrieg hinein durch seinen Gründer und langjährigen Principal geprägt. Das Madras Christian College jener Jahrzehnte ist ein treffendes Beispiel für die unvergleichliche Vermischung und Synthese von ungebrochenem europäischem Kulturbewußtsein, aufrichtiger Liebe zu Indien, theologischem Liberalismus und christlicher Mission. Dr. Miller selbst vereinigte in seiner Person liberale Theologie, Humanismus und christliche Philosophie; er war ein typischer "missionary educationist" und beeinflusste als solcher noch weit über seine Amtszeit hinaus zwei Generationen christlich erzogener moderner indischer Jugend.²

Auf diesem Hintergrund ist die theologische und religionsphilosophische Arbeit von P. Chenchiah und V. Chakkarai zumal, in abgeschwächtem Maße aber auch von A.J. Appasamy zu sehen. Sie alle haben ihren Zugang zur theologischen Arbeit über das Madras Christian College Dr. Millers genommen.

Es ist bei Chenchiah und Chakkarai nur selten auszumachen, welche Philosophen sie selbst gelesen, von welchen sie nur gehört und welche Gedanken sie nur auf Osmogen aufgenommen haben. Es ist kein Zufall, daß Chakkarai die Dichter Coleridge, Wilberforce, Shelly, Tennyson, allen voran aber Wordsworth ebenso fleißig zitiert wie Charles Darwin, John Stuart Mill, Bishop Butler, Francis Bradley, Immanuel Kant und Albert Schweitzer. Sowohl die moderne Naturwissenschaft und der Neo-Naturalismus wie der Idealismus und die in England erwachte Neubelebung mystischer Traditionen haben ihren Einzug in das Bildungsgut jener modernen jungen Indier gefunden. Die historisch-kritische Forschung in Deutschland war ihnen in gewissen Zügen bekannt, wie später auch die dialektische Theologie vereinzelt aufgenommen wurde. Eine historisch-exakte Ableitung ist jedoch nicht durchführbar. Der indischen Tradition des freien Philosophierens scheint das englische Missionsschulwesen entgegengekommen zu sein. Wie die Geschichte der Theologie bzw. Religionsphilosophie in England nur schwer systematisch zu ordnen ist, kann man noch viel weniger von einer überschaubaren systematischen Schulbildung in ihrer Nachfolge auf indischem Boden sprechen. Die Linien von Orthodoxie, Modernismus, Evolutionismus, idealistischem Theismus und englischem Neuplatonismus verschlingen sich bei den darzustellenden Theologen unentwirrbar. So ist P. Chenchiahs kosmische Christologie ohne die neo-naturalistische Philosophie A.N. Whiteheads, L. Morgans und S. Alexanders und ohne Henri Bergson nicht denkbar. V. Chakkarai versucht nichts Geringeres, als im steten Gespräch mit dem europäischen Idealismus und Historismus und in Bestreben, diese zu überwinden, die Christusbotschaft für seine Zeit zu durchdenken.

(Indischer)

Bei A.J. Appasamy war die direkte Beeinflussung durch die englische Religionsphilosophie C.C.J. Webbs, A.S. Pringle-Pattison und B.H. Streeters, durch die umfassende Gestalt Baron von Hügel und die deutsche Religionswissenschaft (Rudolf Otto und Friedrich Heiler) schon durch den Studiengang gegeben.

Nichtedestoweniger bildet das Bildungsgut aus dem Westen nur den Hintergrund für die Auseinandersetzung, der jene Theologen eigentlich zustrebten. Ob in Ablehnung oder Übernahme, fast immer identifizierten sie die christentümliche Philosophie Europas mit der Botschaft von Christus selbst, sei es, daß sie eine ähnliche Verbindung mit der indischen Philosophie herstellen, oder aber die schon vollzogene Synthese noch einem weiteren Interpretationsprozeß durch das indische Erbe unterwerfen wollten. Bei allem humanistischen Erbe ist der von den Reformatoren aufgenommene Rückgang "ad fontes" in jener Periode nicht zum Zuge gekommen. Die oft beklagte starre "dogmatische" Haltung der Missionare versucht man nicht exegetisch-biblisch, sondern spekulativ mit neuer, unbiblischer Systematik zu überwinden. Hier wiegt das Erbe des 19. Jahrhunderts aus dem Westen am schwersten.

¹ Siehe Elizabeth G. Hewat, Vision and Achievement, 1796-1956. A History of the Foreign Missions of the Churches united in the Church of Scotland, London 1960, 88f.

² Siehe die kurze Biographie aus der Feder eines seiner indischen Schüler O. Kanaswamy Chetty, William Miller, Madras 1924, bes. 44, 49, 73 ff.

3. FRAGESTELLUNG

Die Vorstellung einer "Theologie der Jungen Kirchen" entspringt einer modernen Fragestellung. Klassischen Ausdruck hat ihr der Neutestamentler und spätere Bischof von Durham, Westcott, mit dem oft wiederholten Wort gegeben, daß die genuine Johannes-Auslegung aus Indien kommen müsse. Obwohl der unmittelbare Zusammenhang dieses zum Schlagwort gewordenen Satzes nicht mehr deutlich ist, scheint dahinter die Vorstellung vom kongenialen indischen Geist zu liegen, der dem johanneischen meditativen Denken mehr entgegenkomme als die rationale Begrifflichkeit abendländisch-scholastischer Theologie.

Die zweite Wurzel der modernen Fragestellung nach einer einheimischen Theologie liegt im theologischen Liberalismus, der an den Ergebnissen der vergleichenden Religionswissenschaft nicht vorbeigehen konnte. Überall dort, wo man nicht in polemischer Absicht die Fremdreigionen studierte, wuchs eine große und oft ebenso unkritische Bewunderung für die bisher unerschlossenen Kulturgüter und philosophischen Weisheiten, die in den asiatischen Hochreligionen zu finden waren. Theologisch war damit die Frage nach der Offenbarungswirklichkeit Gottes in den außerchristlichen Religionen gestellt.

Die beginnende westliche Missionswissenschaft hatte beide Fragen schon im 19. Jahrhundert aufgenommen und je nach theologischer Position verschiedene Antworten darauf gegeben.

a) Die theologische Frage nach den Religionen

031

Die theologische Haltung der unmittelbar beteiligten Kreise spiegelt sich am deutlichsten in den Aussagen der beiden ersten Weltmissionskonferenzen von Edinburgh 1910 und von Jerusalem 1928 wider. Beide Konferenzen sind kaum schöpferisch produktiv gewesen - es ist dies um so weniger zu erwarten, als die Weltmissionskonferenz von Edinburgh als erste ökumenische Versammlung der Neuzeit überhaupt erst den Auftakt zum gemeinsamen theologischen Gespräch gegeben hat. Sie war viel weniger eine theologische Konferenz als eine erste Übersicht über das gesamte Feld der protestantischen (westlichen) Mission zum Zweck der Bestandsaufnahme, Sichtung und weiteren Planung. Dementsprechend stand auch nicht die theologische Frage nach den Religionen im Vordergrund, sondern die viel praktischere Frage, wie ihnen der Missionar (und ganz am Rande, wie ihnen die einheimische Christenheit) faktisch begegnen solle. Der für eine solche Bestandsaufnahme versandte Fragebogen beweist die Zielrichtung - und verrät gleichzeitig die ungefragt zugrundeliegende Theologie.¹

Der Tenor der Antworten, bzw. des der Konferenz vorgelegten Berichts entspricht der Fragestellung. Strategisch werden die "Werte" in den Religionen als positive Anknüpfungen und werden in einer "Pathologie der Religionen" die entsprechenden Punkte, wo Überhöhung oder Erfüllung der unbefriedigten religiösen Sehnsüchte durch das Christentum angeboten werden kann, zusammengefaßt und ausgewertet. Dabei ist man davon überzeugt, daß die nicht-christlichen Religionen "Anregungen geben, um die verborgenen Reichtümer der absoluten Religion ans Licht

zu bringen".² Man sieht zwei mögliche Haltungen den Religionen gegenüber, Bruch und Anknüpfung. In der praktischen Haltung des Missionars jedoch werden beide einander ergänzen. "Es besteht kein wirklicher Widerspruch zwischen beiden. Es gäbe nämlich keinen Grund zur christlichen Propaganda (= Mission), wenn nicht der Missionar wirklich etwas Neues zu verkündigen hätte; aber ebenso gewiß entbehrt die missionarische Verkündigung jeglicher Basis, wenn der Missionar nicht sagen könnte: 'dem ihr unwissend Gottesdienst tut, den verkünde ich euch'.³"

Wie die ganze Konferenz von Edinburgh in der unvergleichlichen Hochstimmung einer großen Heerschau, im Bewußtsein des Kairos der Stunde und im Gefühl der eigenen Kraft und der noch schlummernden Möglichkeiten tagte⁴, so wenig war man sich der ungenügenden theologischen Basis für die Begegnung mit den nicht-christlichen Religionen bewußt. Die Fragestellung der vergleichenden Religionswissenschaft wurde im missionsstrategischen Sinne aufgenommen; sie wurde noch nicht als lähnende Bedrohung empfunden. Das Gefühl der abendländisch-christlichen Überlegenheit verdrängte noch mit seiner Selbstverständlichkeit die theologische Fragestellung. Im Grunde kann man die Haltung der Konferenz von Edinburgh noch nicht einmal einen Kompromiß nennen⁵; es war die ungebrochene Haltung der Mission im letzten Augenblick der noch intakten kolonialen Ära, da das Corpus Christianum des Abendlandes sich selbst noch nicht in Frage gestellt sah.

Die zweite Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928, tagte in einer ganz anderen Stunde. Sie hatte die Selbstverständlichkeit von 1910 verloren. Deswegen offenbarte die im wesentlichen unveränderte theologische Haltung zu den Religionen ihre bedrohliche Seite.

Das christliche Abendland war nicht mehr intakt. Unter den Fremdreigionen schenkte man auch dem überall gleich bedrohlichen Säkularismus erstmalig Aufmerksamkeit. Denn vom Westen ausgehend zerstört er jegliche Religion, nicht nur die christliche. "Geht nach Jerusalem, nicht als Glieder einer christlichen Nation, um andere Nationen, die nicht christlich sind, zu bekehren, sondern als Christen eines Volkes, das selbst schon allzu unchristlich ist, als Leute, die in ihren eigenen Grenzen den Ansturm einer rivalisierenden Bewegung spüren, so mächtig, so gefährlich, so bedrohlich wie irgendeine der großen historischen Religionen... Wir gehen (dorthin) als solche, die in den anderen vom Säkularismus gleichermaßen bedrohten Religionen Zeugen der Gottessehnsucht der Menschen und Bundesgenossen in unserem Kampf um die Vervollkommenung sehen. Wir erkennen in ihnen das Gute an und bringen ihnen das Beste, was uns unsere Religion gebracht hat, und lassen sie es für sich selbst prüfen".⁶

Man fragt in der Vorbereitungsarbeit zur Konferenz wie seinerzeit für Edinburgh nach den "Werten" in den nicht-christlichen Religionen und nach dem "Beitrag", den die christliche Religion zur "Vertiefung, Bereicherung und Ergänzung der Einsichten in anderen Glaubenshaltungen" geben kann⁷. In diesem Sinne sind auch die von einzelnen Experten angeforderten vorbereitenden Aufsätze ausgearbeitet.⁸

Anders jedoch als in Edinburgh wurde in Jerusalem die theologische Frage nach den Religionen relevant. Für die Mehrheit der Konferenz verdunkelte die Frage nach den Werten und Wahrheiten in den nicht-christlichen Religionen die Sicht auf das Gegenüber. Die religionspsychologische Schule in Religionswissenschaft und Theologie dominierte noch immer. An einer Stelle jedoch wurde ein Gegenüber sichtbar: der Säkularismus war der Feind aller Religion. Die extremen theologischen Aussagen über die moderne säkularisierte und religiös scheinbar indifferent gewordene Welt entüllten stärker als die kompromißbereiten Versuche, in den Religionen Gottes Spuren zu entdecken, die inner Schwäche der eingenommenen Position. "Ich glaube, daß der Kampf des Christentums in China nicht mit den nicht-christlichen Religionen, sondern mit dem Säkularismus ausgetragen werden muß⁹." "Die nicht-christlichen Religionen sind nicht mehr die Feinde des Christentums, sondern, wie die säkulare Wissenschaft, seine Bundesgenossen¹⁰." "Die Aufgabe des Missionars ist es, soweit nur möglich gemeinsame Sache mit all denen zu machen, die eine geistige Interpretation der Welt vertreten¹¹."

Schon auf der Konferenz selbst wurde die Kritik an solcher botschaftsloser Theologie laut. Es war die europäisch-kontinentale Delegation, die "einen gefährlichen Kurs auf den Synkretismus zu" in den Vorbereitungsdokumenten sah¹². Noch schärfer formulierte Hendrik Kramer, der nach dem "Wert der in den vorbereitenden Aufsätzen festgestellten religiösen Werte der nicht-christlichen Religionen" fragte¹³. Hier wurde die theologische Frage gestellt.

Das offizielle Konferenzdokument konnte die Antwort nicht geben. Es stellt unverbunden die Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft und die Verpflichtung zur missionarischen Verkündigung der unvergleichlichen Botschaft nebeneinander. "Von dem Licht, das jedermann erleuchtet und das in Jesus Christus im vollen Glanze erschienen ist, erkennen wir mit Freuden Strahlen selbst dort, wo Er unbekannt ist oder verworfen wird. Wir begrüßen jede edle Eigenschaft in nicht-christlichen Persönlichkeiten oder Systemen als einen Beweis dafür, daß der Vater, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, sich nicht unbezeugt gelassen hat... Wir anerkennen als Teile der einen Wahrheit..." - es folgen "Werte" aus anderen Glaubenssystemen als aufweisbare Teilwahrheiten, wie der Sinn für die Majestät Gottes im Islam, das Mitgefühl mit dem Weltleid in Buddhismus, die Sehnsucht nach der in ihrer Geistigkeit erfaßten letzten Realität im Hinduismus, der Glaube an eine moralische Weltordnung im Konfuzianismus¹⁴. Nichtsdestoweniger aber hat man an der Christusbotschaft festgehalten. "Unsere Botschaft ist Jesus Christus." Die Konferenz machte sich als Auslegung dieses Bekenntnisses die Verlautbarung der Konferenz über Glaube und Kirchenverfassung von Lausanne 1927, zu eigen.¹⁵ Über die Botschaft werden die religiösen Erwartungen und Hoffnungen der Menschen zunichte. "Alle menschlichen Ahnungen sind auf Ihn (den wahren Gott) gerichtet, aber Er (Christus, die Selbstoffenbarung des Einen Gottes) ist in keinem Fall die Verlängerung einer menschlichen Tradition. Er ist die Sehnsucht aller Völker; aber gleichzeitig ist er immer mehr und, wenn sie ihn kennenlernen, stets ein anderer, als sie ihn sich wünschten¹⁶."

Weiter als bis zu dieser "eindrucksvollen Doppelaussage"¹⁷ ist man in Jerusalem nicht gekommen. Die theologische Aussage über die Religionen konnte noch nicht im systematischen Kontext und im Gegenüber zu den Religionen selbst verständlich gemacht werden. Wo man eine solche versuchte, dominierte der theologische Liberalismus. Klar war dagegen die missionarische Verpflichtung der Kirche; theologisch klarer als in Edinburgh. Deshalb mußte der hiatus zwischen der theologischen Bewältigung der Frage nach den Religionen und der missionarischen Verkündigung, der man sich zutiefst verpflichtet wußte, zu dem ungelösten Dilemma werden, wie es in den die beste Seite der Konferenz vertretenden Schlusssdokument zu Tage tritt.

b) Einheimische Kirche

032

Die Frage nach der einheimischen Gestalt der Kirche und ihrer Verkündigung ist älter als ihre theoretische Behandlung in der Missionswissenschaft. Diese hat sich zwar von Anfang an sowohl in der angelsächsischen wie in der deutschen Tradition des Protestantismus seit gut hundert Jahren damit beschäftigt. Doch die Frage selbst stellte sich den ersten ausziehenden protestantischen Missionaren der Neuzeit nicht anders als den ersten jesuitischen und franziskanischen Missionaren in Indien und Japan und den altkirchlichen Nestorianern in ihrer Chinamission. Das Problem der Adaptation des Missionars an den Hörer kann hier unberücksichtigt bleiben; in seiner wesentlichen Gestalt taucht es jedoch bei der speziellen Frage nach der einheimischen Kirche und ihrer christlichen Verkündigung in einer nicht-christlich geprägten Umwelt wieder auf.

Da in der missionarischen Verkündigung Menschen zum Gehorsam des Glaubens gerufen werden, ist die Frage, wie dieser Gehorsam in einer anderen Umwelt konkret Gestalt annehmen soll, unausweichlich. Hierin liegt das Problem der Indigenisation¹⁸. Selbst wenn man von der theologisch unmöglichen Form absieht, daß die Mission "einheimische Kirche zu bauen" habe, bleibt die Frage, wie die unter der Verkündigung entstehende Kirche wirklich "einheimisch" werden kann.

Hinter diesem Stichwort verbirgt sich ein wirrer Knäuel von praktischen Ideen und Vorschlägen, die im Laufe der Diskussion geäußert worden sind. Walter Freytag¹⁹ nennt drei - uneindeutige, wenn auch vordergründig berechnete - Antworten: die ästhetische Antwort, daß sich Kirche in Indien z.B. nicht der Ausdruckselemente der westlichen Kirchen in Architektur, Gottesdienstformen, Predigtstil usw. bedienen darf. Die apologetische Antwort, daß Kirche nicht geistliche Fremdherrschaft und politische Unloyalität bedeutet. Schließlich die taktische Antwort, daß man Kirche um der größeren Anziehungs- und Werbekraft willen volksverbunden machen möchte. Unter diesen Leitgedanken wurde in den 20er und 30er Jahren viel in Indien über die Indigenisation der Kirche von einheimischen Christen und europäischen Missionaren geschrieben²⁰.

Die englischen Missionstheoretiker des 19. Jahrhunderts trugen zu diesem Gespräch den Gedanken der "Selbständigkeit der Kirche" mit dem dreifachen Kennzeichen der eigenen Leitung, des eigenen Unterhalts und der eigenen Ausbreitung bei²¹. Dieser Gedanke fiel auf ungeheuer fruchtbaren Boden und "wurde bald ein stehendes Thema aller Missionskonferenzen"²². Indigenisation heißt demnach aktives Abgeben (devolution) der leitenden Funktionen und damit der Verantwortung für die Organisationsformen der einheimischen Kirche an diese selbst²³.

Die deutsche Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis Siegfried Knak befaßte sich demgegenüber mit der volkstumsmäßigen Einwurzelung der Kirche in die vorgegebenen soziologischen Ordnungen. Der Missionstheoretiker G. Warneck bezeichnete die "Volkschristianisierung" als die Aufgabe der Mission; "... daß möglichst große Volkskreise in den christlichen Kirchenbereich gebracht werden, daß die Kirche in jedem Volke ein volkstümliches Gepräge trägt und das ganze Volksleben christlich beeinflusst wird"²⁴. Mit den Sauerteigkräften des Evangeliums soll "eine dem gesamten volkstümlichen Naturleben kongeniale Ausgestaltung des neuen christlichen Geisteslebens (erfolgen), die zur Wiedergeburt dieses Naturlebens wird". Mit der "volkstümlichen Artung des Christianisierungsprozesses" sieht Warneck "das eigentliche missionarische Grundproblem gestellt"²⁵. Den Anregungen des Altmeisters der deutschen Missionswissenschaft folgten die deutschen Missionen in groben Zügen nach. Einheimische Kirche bedeutet demnach "Volksgemäßheit" der Kirche, bedeutet Erhaltung der soziologisch vorgegebenen Ordnungen als Grundlage für den Aufbau der Kirche, in der die vorchristliche Ganzheitsschau des Lebens christianisiert wird zur Volkskirche.

Die Tradition dieses volkskirchlichen Verständnisses von Indigenisation (hier wirklich im Sinne von "Bodenständigkeit") geht ungebrochen bis zur 3. Weltmissionskonferenz von Tambaram, 1938. Das deutsche Vorbereitungsheft zur Konferenz schließt ausdrücklich an Warncks "Begründung von Volkskirchen" als Ziel der Missionsarbeit an²⁶, und die Sondererklärung der deutschen Delegation auf der Konferenz beteuert im ersten Punkt die Unaufhebbarkeit bestimmter von Gott gegebener Ordnungen, nämlich "die Unterschiede der Geschlechter mit ihren beständigen Spannungen, den Aufbau der Familie und Sippe, die Unterschiede der Völker mit ihren verschiedenen Regierungsformen, die der Rassen mit ihren verschiedenen natürlichen Gaben"²⁷.

Ungeachtet der tiefgreifenden Unterschiede zwischen der der angelsächsischen und der spezifisch deutschen Tradition zugrunde liegenden Ekklesiologie²⁸ fanden beide Ströme Eingang in die Diskussion über die Beziehungen der Jungen und Alten Kirchen auf der Weltmissionskonferenz von Jerusalem, dort allerdings ausgeweitet, in ihren Anliegen verzerrt oder missverstanden, dazu verbunden mit der erstgenannten Frage nach dem kulturellen Erbe der "Missionsländer". Getragen vom wachsenden nationalen Selbstbewusstsein nahmen gerade die in Jerusalem anwesenden asiatischen Delegierten die aus dem Westen kommenden Gedanken auf und vertraten radikal eine fast die Gemeinsamkeit der Kirchen leugnende Indigenisation des Christentums.

Das Konferenzdokument über die Beziehungen zwischen den Jungen und Alten Kirchen hatte in diesem Punkt nur den Gegensatz der radikalen Forderungen, wie sie von einigen Delegierten der Jungen Kirchen vertreten wurden, mit den mehr pädagogisch abgestimmten gemäßigten Ansichten der westlichen, vor allem der kontinentalen Missionsleute, auszugleichen. Einig war man sich jedoch darin, "daß die Jungen Kirchen (noch) viel tiefer in eigenen Lande eingewurzelt sein sollten", daß sie "ganz naturalisiert" werden mußten, daß sie "in ihrer Christusinterpretation und ihren gottesdienstlichen Ausdrucksformen, in Kunst und Architektur die wertvollen Merkmale ihres Volkes inkorporieren sollten", freilich ohne deswegen "das gemeinsame Erbe der Kirche aller Länder und aller Zeiten" aufzugeben. Selbstverständlich nahm in diesen Verhandlungen die Frage der Devolution einen breiten Raum ein.²⁹ Die Warnung des Deutschen Missionsdirektors D. Kuak an die jungen Kirchen, daß sie nicht "den synkretistischen Neigungen, die durch die Welt ziehen, anheim fallen (möchten), weil sie noch nicht fest genug mit der Bibel verwachsen sind", hat in diesem Rahmen ebenso Platz wie der Aufruf des amerikanischen Baptisten D. Franklin, "mehr Vertrauen zur Wirkung des Geistes (zu haben), der nicht nur in NewYork, London und Berlin sein Werk tue, sondern auch in Madras, Bombay und Tokio"³⁰. Trotz theologischer Differenzen bewegte man sich auf gemeinsamem Boden; man dachte mehr pädagogisch in einem Wachstums- und Einwurzelungsprozeß als theologisch.

c) Einheimische Theologie

033

Auf diesem Hintergrund des ökumenischen Gesprächs über die Theologie der Religionen und der einheimischen Gestalt der Kirche erscheint das Programm der Indigenisation von Kirche und Theologie bei jenen "Erstgestalten" einer einheimischen Theologie in Indien zwar radikal, aber nicht revolutionär. Appasamy ist davon überzeugt, "daß es ein reiches geistliches Erbe in Indien gibt, das die Christen aufnehmen sollten"³¹, wie ebenso Chakkarai von den "großen Werten im Hinduismus" spricht, die es zu nützen gelte³², und Chenchiah schon die neue Christenheit in Indien heraufkommen sieht, die "in Indien blühen und wachsen wird, indem sie das Beste und Edelste des Hinduismus und Islam sich aneignet"³³. "Der Hinduismus ist unsere geistliche Mutter - sollen wir uns dieses geistlichen Erbes schämen?"³⁴ Chakkarai beantwortet diese rhetorische Frage eindeutig: "Auch (wir) Indier haben ein reiches geistliches Erbe, ... und zumindest ebensolches Verständnis in den geistlichen Dingen (wie der materialistische Westen)"³⁵. "In feierlichem Stil proklamiert Appasamy die Aufgabe der indischen Kirche bzw. der Völker des Ostens. "Die alten Völker des Ostens werden auf den Altar des christlichen Lebens all die Reichtümer legen, die sie in ihrer heiligen Geschichte erworben haben. Mit neuem Gewicht und neuen Tönen werden sie einer aufstrebenden Welt eine Botschaft von dem lebendigen Herrn verkündigen"³⁶. "Der Christo Samaj weiß, wie "der Westen nach dem Osten, besonders nach Indien Ausschau hält, um ein tieferes Verständnis von Jesus Christus und eine bessere Interpretation seiner Botschaft zu erhalten, weniger sophistisch als ihr eigenes Christentum, dafür angefüllt mit altem religiösen Gut und geistlicher Erfahrung, wie man sie kaum bei irgendeinem anderen Volke antreffen wird"³⁷.

Wie auch immer, sind jene Autoren davon überzeugt, daß es eine gewisse nationale bzw. rassische Heilsökonomie im Verständnis des Evangeliums geben müsse. Während der jüdische Geist sich im besonderen petrinischen Verständnis, der griechische im johanneischen, der lateinische im paulinischen Verständnis der Bibel gezeigt habe, steht der spezifisch indische Beitrag zum Gesamtverständnis Jesu noch aus; ja man geht zuweilen so weit zu sagen, daß erst das indische Verständnis die eigentlichen Tiefen der christlichen Religion zum Aufleuchten bringen werde³⁸. Selbstverständlich hat sich Gott in der Geschichte Indiens ebenso geoffenbart wie in der des Volkes Israel; darum "muß der religiöse Genius Indiens den Hintergrund indischen Christentums bilden"³⁹. Am eindrucklichsten ist Chenchiah's Analogie aus dem Bereich der Fototechnik. "Das negativ Jesus, in einer Lösung von Hinduismus entwickelt, bringt bisher ungekannte Züge seines Portraits zum Vorschein, und diese werden sich genau als das 'Evangelium' für unsere Zeit erweisen"⁴⁰.

Es wäre voreilig, aus diesen versuchten Umschreibungen von indischer Theologie die Form dafür finden zu wollen, was jene Theologen mit ihren Arbeiten wirklich ausdrücken und erreichen wollten. Ihre Sprache und Begriffe sind an jenen Stellen zutiefst westlich; dementsprechend wirken auch ihre Aussagen wie Wiederholungen theologischer Gedankengänge aus dem Westen, zwar konsequent und radikal, aber wesentlich auf der gleichen Ebene liegend. Man muß deshalb, wenn es sich überhaupt lohnen soll, indische Theologen nach dem Wesen einer einheimischen Theologie zu befragen, eine Schicht tiefer graben und nach den Kräften der Gestaltung in ihren theologischen Arbeiten fragen. Wenn es abgesehen von den theologisch unbefriedigenden Antworten der beginnenden westlichen Missionswissenschaft doch das Faktum einer "einheimischen Theologie" gibt, sollte man erwarten, daß ihre wesentlichen Züge bei jenen christlichen Theologen in Südasien aufweisbar sind, die als erste es wagten, die Botschaft von Jesus Christus beruht als Inder neu zu durchdenken und auf ihre nicht-christliche Umwelt zu beziehen. Aus diesem Grunde sind nicht nur jene Stellen aus ihren theologischen Arbeiten heranzuziehen wo sie zusammenfassend oder programmatisch über das Verhältnis von Christentum und Hinduismus zueinander handeln; da stets mit einer westlich-theologischen Überfremdung zu rechnen ist, werden gerade solche Ausführungen wie die hier angeführten für das Wesentliche einer einheimischen Theologie verdächtig. Es ist vielmehr die konkrete Durchführung ihrer Theologie, wie sie sie wenig systematisch in ihren oft als Gelegenheitsschriften erschienenen Aufsätzen präsentieren, nach dem spezifisch indischen Bezug zu befragen und gleichzeitig in ihrer Methode systematisch-kritisch am Neuen Testament zu messen. Das heißt eine ausführliche Darstellung des Ganzen ihrer theologischen Aussagen nötig. Erst auf diesem breiten Hintergrund werden westliche Einflüsse, eigener Beitrag, Irrwege und neue Erkenntnisse für das Wesen und die Definition einer einheimischen Theologie voneinander unterschieden werden können.

ANMERKUNGEN

1. World Missionary Conference, 1910, Report of Commission I: The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions, Edinburgh and London, o.J., 2 (künftig zitiert als Edinburgh-Bericht mit Angabe des betreffenden Bandes).
2. a.a.O., 278. Concluding Note.
3. a.a.O., 279. Zitat Act. 17.23.
4. Vgl. Edinburgh-Bericht I, 362 ff.
5. so Karl Appenzeller, Das Problem der Bodenständigkeit von Christentum und Kirche auf dem Missionsfeld in den Verhandlungen der Weltmissionskonferenz zu Edinburgh (1910). Dissertation Tübingen 1940, 93, Anm. 134.
6. Rufus M. Jones, Secular Civilization and the Christian Task in: The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems (Jerusalem Report I). London 1928, 312.
7. Letter to Members of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council. IRM (16) 1927, 281.
8. Jerusalem Report I, 3-284. Belege für "values", "conserving the best", "goodness and greatness and religious power", "hospitality to the experience and thought of religions", "fulfilment" usw. sind in jedem der sieben Preliminary Papers, sowie in den Reports of Sectional Meetings, a.a.O., 381 ff. in reichem Maße zu finden.
9. T.C. Chao (Peking) in der Diskussion. Jerusalem Report I, 358.
10. P. Chenchiah, a.a.O., 361.
11. O. Ch. Quick, The Jerusalem Meeting and the Christian Message. IRM (17) 1928, 449.
12. Bericht über die Diskussion von Robert E. Speer, Jerusalem Report I, 418.
13. a.a.O., 421.
14. Statement by the Council "The Christian Message". Jerusalem Report I, 490 f.
15. a.a.O., 480 f.
16. a.a.O., 492.
17. so Karl Heim im deutschen Konferenzbericht, Martin Schlunk (Hsg.), Von den Höhen des Oibergeres, Stuttgart-Basel-Berlin 1928, 95.
18. Der englische Ausdruck Indigenisation wird hier und an vielen weiteren Stellen beibehalten, weil er weniger geprägt ist als der oft als deutsches Äquivalent benutzte Terminus der Bodenständigkeit.
19. Walter Freytag, Das Werden einer bodenständigen Kirche auf dem Missionsfelde. Jahrbuch der vereinigten deutschen Missionskonferenz, 1938, 3. Jetzt in: Reden und Aufsätze, I, München 1961, 19 ff.

20. Als Beispiel eine Auswahl aus dem Organ des National Christian Council of India, Burma and Ceylon: S. Jesudason, Indigenous Expression of Christianity in India, NCCR (51) 1931, 5ff. Dieser Aufsatz stellt eine Zusammenfassung seiner gleichnamigen Schrift dar, im Christu-Kula Ashram, Tirupattur, 1930, erschienen. S.K. Chatterjee, India's Contribution to Christian Worship through ritual and social customs, NCCR (51) 1931, 466 ff. G.E. Hubbard, The Christian Use of Indian Architecture, NCCR (59) 1939, 526 ff. E.W. Lall, Indian Music and Church Worship, NCCR (60) 1940, 411 ff.
21. The three selves: self-governing, self-supporting, self-propagating. Zu Henry Venn und Rufus Anderson, sowie über Roland Allen, vgl. die gute Darstellung bei Peter Beyerhaus, Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem, Wuppertal-Barmen 1959², 31 ff. Dort auch über die Autorschaft der berühmten Formel, 46.
22. a.a.O., 17.
23. so z.B. verstanden von Geo. J. Lapp, Indianisation of the Church in India, NCCR (48) 1928, 424ff. B.A. Nag, Some Problems of the Indian Church, NCCR (51) 1931, 5ff.
24. Gustav Warneck, Evangelische Missionslehre, Bd. III, 1 Gotha 19022, 269.
25. a.a.O., III, 3, 23.
26. Siegfried Knak, Erfahrungen und Grundgedanken der Deutschen Evangelischen Mission, Berlin o.J. (1938), 41.50.
27. Martin Schlunk (Hsg.), Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde (Deutscher Konferenzbericht), Berlin 1939, 207.
28. Darauf macht besonders Peter Beyerhaus, a.a.O., 106ff., aufmerksam. Zur Kritik am "spezifisch deutschen" Volkskirchenverständnis sieht Johannes Dürr, Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warnecks, Basel, 1947, und J.C. Hoekendijk, Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap, Utrecht, o.J. (1948). Die Kritik wurde deutscherseits aufgenommen und weitergeführt von Siegfried Knak, Ökumenischer Dienst in der Missionswissenschaft, Theologia Viatorum II, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin 1950, 156ff., Hans Werner Gensichen, Grundfragen der Kirchwerdung in der Mission, EMZ (8) 1951, 33ff., und von Georg Vicedom, Missio Dei, München 1958, 73ff.
29. Jerusalem Report III, The Relations between the Younger and the Older Churches, Statement I, 207 ff.
30. Deutscher Konferenzbericht, Jerusalem, 152f.
31. Heritage, 4.
32. Guardian, 12.12. 46, 402.
33. Guardian, 10.7.41, 317.

34. Chenchiah, Guardian, 11.8.1932, 323.
35. Guardian, 9.3.1944, 112.
36. The Ministry of the Church. NOCR (49) 1929, 472.
37. Memorandum, 29. Das Memorandum gibt im großen und ganzen die Meinung des Sekretärs des Christd. Samaj, Chakkarai, wieder. Gossner
38. Dieser Gedanke kommt in immer neuen Variationen, Gedanken und inhaltlichen Füllungen vor. Chenchiah, The Vedantic Philosophy and the Message of Christ, 13th (4) 1955, 18. - Guardian 19.8.1943, 390. - Guardian 22.6.1944, 294. Chakkarai, The Cross and Indian Thought, Madras 1932, 15. - Guardian 5.4.1951, 164. Vorsichtiger bei Appasamy, vgl. Jeddah Heritage, 19, und Cross is Heaven, London 1957, 7.
39. Chakkarai, Jesus the Avatar, Madras 1930², 11., vgl. auch 165. Appasamy, Christianity as Bhakti Yoga, London 1927, 164. "What is Morsa? Madras 1931, 10: through saint and prophet, through rai and bhakta, God has been preparing a way for himself slowly through the ages. - Chenchiah, Christianity and Hinduism, NOCR (48) 1928, 121. - Guardian 20.2.1947, 88: Why should there be only one path to Jesus and not two, one from Old Judaism and another from Old Hinduism?
40. D.M. Devasahayam and A.M. Sudarisanam (ed.), Rethinking Christianity in India, Madras 1939², 162.

Erstgeskalten

Inhalt einer einheimischen
Theologie in Indien

Ein Kapitel indischer Theologiegeschichte als
kritischer Beitrag zur Definition von
"einheimischer Theologie"

von

Herwig Wagner

Chr. Kaiser Verlag München

1963

Seite 98 - 106

10. Kapitel

ESCHATOLOGIE

Von Eschatologie kann man bei Appasamy nur im uneigentlichen Sinne sprechen. Zwar berührt er hin und wieder eschatologische Themen wie Gericht, Wiederkunft Christi und Auferstehung der Toten; doch sind auch diese Ausführungen über die letzten Dinge Interpretation, Umdeutung oder Abwehr gängiger christlicher Eschatologie. In seiner mystisch gefärbten allgemeinen Religion ist eine Zuspitzung der Geschichte auf Christus und das Hereinbrechen seines Reiches als Ende aller Geschichte undenkbar. Die Entgeschichtlichung in der Theologie Appasamy ist zugleich ihre Enteschatologisierung.

1. Das Gericht

Am deutlichsten sichtbar ist die Entgeschichtlichung in der Ablehnung des "Jüngsten Gerichts". Nicht daß Appasamy ein Gericht nach den Werken überhaupt leugnete; seine Ablehnung gilt dem "apokalyptischen" Gedanken eines Gerichts, das am Jüngsten Tag durch Christus über alle Geschichte ergehen wird. Appasamy folgt in seiner Interpretation von Eschatologie der liberalen Schule, die die Entstehung eschatologischer Gedanken in Israel psychologisch zu erklären versuchte.¹ Den entscheidenden Fortschritt über die jüdische Apokalyptik hinaus, der auch noch Jesus und die Apostel verhaftet waren, sieht Appasamy bei Johannes². Für Appasamy ist es eindeutig erwiesen, daß der Jesus des vierten Evangeliums das immanente Gericht gelehrt hat. "Das Gericht kommt nicht erst in einem anderen Zeitalter, sondern hat schon begonnen und läuft auf vollen Touren³." "Christus sitzt nicht an einem jüngsten Tag zu Gericht über die Menschen⁴." Als Begründung dafür dient Appasamy der Gedanke, daß Gott Liebe ist; vielmehr ist ihm die Liebe Gottes zum Prinzip und damit zur Voraussetzung seines Gottesbildes geworden. "Wie kann ein liebender Gott von außen Gericht über die Menschen halten und sie hierhin oder dahin (scil. in den Himmel oder in die Hölle) senden? ... Es ist unmöglich, sich den liebenden Gott so willkürlich vorzustellen⁵." Auf engste damit verbunden ist der personalistische Gedanke der Willensfreiheit des Menschen, den Appasamy durch das Gericht Gottes bedroht sieht. Der Mensch weiß, was gut und böse ist; also ist es auch er, der sich selbst das Gericht spricht⁶. In diesem Sinne ist es dann verständlich, wenn Appasamy das (immanente) Gericht "a greatly modified law of karma" nennt⁷ und "das ganze christliche Evangelium von der Vergebung" nichts anderes als lediglich "ein notwendiges Korrektiv zur Lehre von der Vergeltung" darstellt⁸. Karma wirkt von selbst als Gesetz der moralischen Weltordnung⁹. Dieses macht das Richteramt Christi überflüssig. Deswegen will Appasamy das eschatologische Gericht nicht an den wiederkommenden Herrn binden.

Diesen eindeutig negativen Aussagen gegenüber wiegt die Inkonsistenz schwer, daß Appasamy an einer Stelle von einem "Day of Judgment"¹⁰ spricht und an einer zweiten Jesus, den "final judge of men"¹¹ nennt. Folgerungen für eine futurische Eschatologie oder eine Vertiefung des

Gerichtsgedanken werden an dieser Stellen jedoch nicht gezogen. An einer Stelle präzisiert Appasany innerlich seinen Gerichtsgehalt dahingehend, daß es die Haltung für oder gegen Christus ist, die die Menschen in Gericht scheidet. Doch auch dieser seltene Hinweis wird im nächsten Satz sofort moralisch erweicht: Wer zu Christus kommt, den zücht die guten Werke leichter als den anderen ¹².

2. Das Reich Gottes

Parallel mit der Entgeschichtlichung des Gerichtes geht die Enteschatologisierung des Apokryphes des Reiches Gottes. In der Darstellung der Verkündigung Jesu hat Appasany diesen Zentralbegriff fallen lassen ¹³. Dafür taucht er als Maxime der Sozialethik wieder auf, ganz im Sinne des liberalen Social Gospel verstanden. Das Reich Gottes wird auf Erden verwirklicht, es umfaßt alle Aspekte des menschlichen Lebens und besorgt in der Verbesserung der Lebensumstände. Zu gleicher Zeit hat es auch einen "religiösen" Inhalt, indem es die Menschen mit dem höchsten Geist füllt ¹⁴. Samaritanisch umschreibt Appasany den Begriff des Reiches Gottes mit Sozialarbeit: Jeder von uns muß seinen Einfluß und seine Stimme dazu benützen, die soziale Ordnung in seiner Umgebung zu christianisieren ¹⁵.

Ganz in diesem Sinne ist es, wenn das Reich Gottes sowohl als gegenwärtig wie als zukünftig beschrieben wird. Dahinter verbirgt sich kein Anklang der biblisch-eschatologischen Spannung zwischen dem Schon-Jetzt und dem Noch-Nicht. Die Formel ist viel simpler. Das Reich Gottes ist schon z.T. verwirklicht; "Weil es aber noch im Wachsen begriffen ist, ist es auch eine Sache der Zukunft... Die Welt wächst in allmählichem Übergang in das Reich Gottes hinein." Die neue Zeit kommt nicht plötzlich, sondern nach und nach, wie dieses Leben schrittweise zu ewigen Leben wird ¹⁶. Jegliche eschatologische Interpretation ist hier ausgeschlossen.

3. Präsentische Mystik

Appasany ist sich offenbar dessen bewußt, daß die vorgenommene Enteschatologisierung nicht mit dem Gesamtcharakter des Neuen Testaments übereinstimmt. "Die Welterwartung des Herrn selbst in der ersten Christenheit ist immer schon ein Problem der christlichen Kirche gewesen." Für seine Person ist jedoch das Problem mit Johannes gelöst, der den apokalyptisch gefärbten Ausdruck von Reich Gottes durch den des ewigen Lebens ersetzt hat ¹⁷.

Was Appasany hier mit liberaler Exegese unternehmen, hat seine tiefen Wurzeln im allgemeinen Religionsbegriff. Derselben Gedanken begründet Appasany in "Mohna" mit der Beziehung Gottes zum Menschen. Alle apokalyptischen Bilder vom Leidende, der Wiederkunft Christi, der Endgericht usw. genügen ihm nicht, um die "wirkliche Inexistenz und Fülle des in Christus geliebter Lebens" auszudrücken. Deswegen wählt er mit Johannes den Begriff des Lebens, "Denn was ist das höher als unser Leben?" ¹⁸

Damit hat Appassamy die Begründung für seine geschichtslose Eschatologie geliefert und kann das eschatologische Heilsgut durchweg in den Kategorien von Friede und Freude des inneren Lebens beschreiben. Ananda ist ein Charakteristikum des religiösen Lebens. Wer den Frieden und die Heilsfreude erlebt, ist schon im Himmel. Als Erfahrungstatsache wird die Freude des Glaubenden der Unhappiness des Nicht-Glaubenden gegenübergestellt. Das ist Himmel und Hölle¹⁹. In Antithese zur apokalyptischen Eschatologie wird der Himmel nicht räumlich, sondern psychologisch fixiert; Der Himmel ist nicht ein Ort, sondern ein Zustand von Geist und Seele. Himmel ist die Freude des Menschen, der Gott kennt und mit ihm lebt. Himmel und Erde verschmelzen in solcher mystischer Freude, der Tod verliert seine Bedeutung, wenn dieses Leben schrittweise den ewigen Platz gibt²⁰.

In dieser Eschatologie ist das Eschaton von Christus gelöst. Es ist nicht immanente Eschatologie, sondern geschichtslose und zum großen Teil auch Christus-lose Mystik. Als solche mystische Immanenz wird schließlich die Wiederkunft Christi gedeutet: "Die das Kommen des Herrn erwarten, starren nicht in den Himmel... Sie schauen in ihr eigenes Herz und erkennen ihn dort. Seine Ankunft wird nicht an einem Tag X erfolgen, sondern ist eine Wirklichkeit jetzt, in der mystischen Erfahrung des christlichen Lebens²¹." Damit ist Appassamy den Weg der Geschichtslosigkeit konsequent zu Ende gegangen. Wo die Zukunft geleugnet wird, muß schließlich auch der Kommende Gegenwart werden; oder umgekehrt: wo sich der Mensch des kommenden Herrn bemächtigt, verliert er auch die Zukunft.

4. Fortschritt der Seele nach dem Tod

Nur eine scheinbare Inkonsistenz begeht Appassamy dort, wo er vom Leben nach dem Tode im futurischen Sinne spricht. Ohne nähere biblische Begründung nimmt Appassamy die alexandrinische Exegese von Joh. 14,2 und die damit verbundene origenistische Spekulation über das geistliche Wachstum der Seele nach dem Tode auf. Da sie offensichtlich eine von allen Auswüchsen gereinigte Wiederverkörperungslehre sein soll, glaubt Appassamy, daß ihr im indischen christlichen Denken eine gewichtige Rolle zufallen wird²². Man kann zweifeln, ob hier eine gewollte Adaption an die indische Wiederverkörperungslehre vorliegt, nachdem die Begründung oder Motivierung eindeutig in Richtung eines philosophischen Ethizismus weist. "In diesem Leben sind wir vielleicht noch nicht vollkommen wie der Vater, aber das zukünftige Leben wird uns zahllose Möglichkeiten zu unserer reichsten und vollsten Entwicklung geben ... Das beinhaltet auch, daß es dort viele geistliche Stufen und Grade geben wird²³." "Es ist schwer verständlich, wie eine Seele ihren Endzustand im Laufe eines kurzen Lebens auf Erden erreichen kann und dann in alle Ewigkeit ohne Veränderung und Fortschritt bleiben soll²⁴." Wenn dieser Gedanke der Weiterentwicklung der Seele nach dem Tode bisher in der christlichen Kirche nur wenig Beachtung gefunden hat, so begründet das Appassamy mit pädagogischen Absichten;

es könnten Menschen dadurch zu einem ethisch und religiös trägen Leben verleitet werden²⁵. Aber Appasamy sieht im Gegenteil darin einen wirksamen Stimulus zum geistlichen Leben²⁶.

Die Aussagen Appasamys über das Leben nach dem Tode erweisen seine Lehre als Spekulation, die mit der biblischen Eschatologie kaum noch Worte gemein hat. Es ist die praktische Vernunft, die angesichts der sittlich-religiösen Unvollkommenheiten dieses Lebens die Vervollkommnung der Seele in die Zukunft projiziert. Appasamy denkt nicht wie McTaggart an eine Wiedergeburt, die dem indischen Denken noch näher gelegen hätte. Damit entgeht er den Schwierigkeiten der Karma- und Transmigrationslehre, die seinem personalistischen Ethizismus widerstreiten würde. Aber seine sogenannte "christliche Lehre vom Wachstum (der Seele) in der Ewigkeit"²⁷ hat mit der Transmigrationslehre die Ungeschichtlichkeit gemein. Kennt die unzählige Perioden, die die Seele zu durchlaufen hat, deren aber keine etwas Neues bringen kann, so ist Appasamys Lehre ihr darin gleich, daß die Reifung der Seele nach diesem Leben nichts anderes darstellt, als was grundsätzlich hier auch schon hätte geschehen können. Der Tod ist nichts anderes als Eingang zur Vervollkommnung²⁸; Gericht und Auferstehung²⁹ haben in dieser Eschatologie keine Bedeutung mehr.

So erweist sich Appasamys Eschatologie in allen Stücken als Pseudo-Eschatologie. Ihr präsentischer Aspekt ist geschichtslose Mystik, ihr futurischer Aspekt ist nur Projektion des Sittlichen nach vorne und damit wiederum keine Zukunft. Der Vorgang der Entgeschichtlichung muß notgedrungen zur Auflösung der biblischen Endgeschichte führen. Warum Appasamy an diesem Punkte keine heilsamen Inkonssequenzen beging, um dem biblischen Zeugnis besser gerecht zu werden, kann man nur vermuten. Vielleicht, weil sich die biblische Eschatologie in besonderer Weise dem direkten Zugriff entzieht - oder vielleicht auch, weil die Verkündigung, der Appasamy in Indien und in England und Amerika begegnet war, sich selbst von der biblischen Eschatologie schon zu weit entfernt hatte, als daß sie Appasamy einen Weg zur Auseinandersetzung mit der Mystik Indiens hätte zeigen können.

ANMERKUNGEN

1. Moksa, 214. Heritage, 210ff.
2. Eine Stelle wie Joh. 5,28f. wird dann in ihrem futurischen Sinne als Adaptation an die traditionelle Vorstellungsweise uninterpretiert. Moksa, 216: ... as to eschatological contacts with his readers.
3. Christianity, 128. Christ, 170.
4. Heritage, 219. Ähnlich Moksa, 218: St. John does not speak of an external judgment passed on men by God in the manner described by the Apocalyptists. Men are not judged that way.
5. Moksa, 221. Ähnlich Heritage, 127. Moksa, 222-231.
6. Moksa, 218, 222. Ebenso Heritage, 126.

7. Bhakti Marga, 122.
8. Moksa, 231: The whole Christian gospel of forgiveness is a necessary corrective to the doctrine of retribution. Zur selben Aussage kommt, wenn auch im ersten Teil inhaltlich anders ausgeführt (s.o. S. 88) Heritage, Kapitel VII, The Teaching of Jesus on Forgiveness.
9. Bhakti Marga, 56: By an inevitable law the choice and the deeds which follow work together.
10. Christ, 168.
11. Heritage, 248. Zitiert auch Mt. 25,31-33 und Mk. 13,26f.
12. Moksa, 218 f.
13. S.o., S. 84.
14. Christ, 139. Hier steht auch der triviale Satz: Religion is good for a social worker.
15. a.a.O., 138.
16. a.a.O., 170.
17. Heritage, 212 f.
18. Moksa, 217. Für diese Gottesbeziehung als Leben kann App. auch eine treffende Bhaktiparallele aus Tiru Vacagam anführen.
19. Christ, 123, 125. 170.
20. Christianity, 127. Christ, 126: Eternal life ist not something in store for us after death. There is no deep gulf between this life and the next as we imagine.
21. Christianity, 128.
22. Heritage, 128 ff.
23. Christianity, 143.
24. Heritage, 128.
25. ebda., Christ. 144.
26. Heritage, 129.
27. ebda.
28. Christ, 143: Death will unlock a new gateway to perfection.
29. Die Auferstehung Jesu wird Heritage, 242 ff. umgebogen auf Immortality of the soul, für die Appasamy auch Analogien aus dem indischen religiösen Denken anführen kann. Christ 167 ist die Auferstehung Jesu "the main support of the Christian belief in resurrection". Daß auch diese Begründung nicht eschatologisch gemeint ist, zeigt der Nachsatz: What is possible for Him is possible for us also.

A.J. APPASAMY - DER THEOLOGE UND DER ZEUGE

Es soll hier noch nicht die Frage beantwortet werden, ob bzw. welchen Beitrag A.J. Appasamy zum Werden einer einheimischen Theologie in Indien gegeben hat. Eine solche Antwort wird erst am Schluß und im Vergleich mit den anderen beiden Erstgestalten einer einheimischen christlichen Theologie in Südindien erfolgen. Nach der eingeschlagenen Untersuchungsmethode geht es zunächst um die eigene Profilierung.

Die Eigengestaltung der "Indian Interpretation of Christianity" Appasamys ist nicht in seinen Einzelvorschlägen zu suchen. Selbst die drei am meisten ins Auge fallenden Punkte einer "Hinduisierung des Evangeliums"¹, die Gott-Mutter-Idee, die Interpretation des eschatologischen Gerichts durch Karma und die Lehre vom Fortschritt der Seele nach dem Tode, verlieren an indischem Gewicht, wenn sie auf dem Hintergrund seiner gesamten theologischen Methode gesehen werden. Das theologische Profil Appasamys kommt nicht darin zum Ausdruck, welche Stücke des Evangeliums er in Analogie oder in Begriffen des Hinduismus interpretiert, sondern in seinem theologischen Ansatz, der es ihm erlaubt, gewisse Lehren und Erfahrungen des indischen Erbes auf eine gemeinsame Mitte hin christlich zu interpretieren bzw. als religiöse Parallele zu übernehmen. Diese seine Methode wurde aufgezeigt und in ihrer Durchführung dokumentiert.

Formal gesehen ist jedoch Appasamy ein schlechter Systematiker. An verschiedenen Punkten wurde auf Inkonssequenzen seines Denkens hingewiesen, bzw. darauf, daß er sich Problemen gegenüber sieht, die es von seinem System her gar nicht geben dürfte². So ergibt sich das seltsame Bild, daß ihm die biblische Ur- und Endgeschichte in seinem Religionsbegriff, in mystischer Immanenz und sittlicher Weltordnung zwar verschwunden sind. Das Problem der Geschichte stellt sich ihm aber in anderer Weise, von der Mitte der Geschichte her. Trotz aller Versuche, die Person Christi in sein eigenes Schema hineinzubannen und so seiner Herr zu werden, kann er an Ihm nicht vorbeigehen. Die Geschichtlichkeit Christi verursacht die Unruhe in seiner Theologie, seine Wirklichkeit läßt ihn über dem intendierten Schema der Zuordnung von Hinduismus und Christentum nicht zur Ruhe kommen. Diese heilsame Unruhe macht das Bild seiner Theologie schillernd.

Appasamy stellt sich dem Problem der geschichtlichen Offenbarung, dem er so oft ausgewichen ist, am Schluß seines "Lebens Jesu nach den Evangelien". Als Bhakta, als Guru, ja sogar als Leidenden Gottesknecht können andere Gestalten der Frömmigkeit, der religiösen Weisheit und des Märtyrertums neben Jesus treten. Er aber begegnet als der Geschichtliche den Menschen und erlebt seltsamen

Anspruch auf sie, indem er für sich selbst göttliche Vollmachten in Anspruch nimmt 3. Damit verläßt Appasamy den Umkreis von religiöser Erfahrung und ewigen Wahrheiten; hier geht es um geschichtliche Wahrheit in der Begegnung mit dem Christus-Offenbarer. Zwar will Appasamy das, was wesensmäßig unableitbar ist, sich durch die Erfahrung der Kirche wiederum bestätigen lassen und macht er die Antwort des Glaubens zur Schlußfolgerung seiner Interpretation 4. Doch richtet er mit seinen eigenen Parallelen diese (falschen) Stützen der Offenbarung wieder zugrunde. Er zitiert ein Gebet eines Hindu an Aurobindo, das in seinem Erlebnishalt ebenso überzeugend ist, wie der Erfahrungsbeweis, den er vorher für Christus geführt hat 5.

Die Höhe seines Schlußkapitels und damit seines ganzen Buches erreicht Appasamy in seiner Antwort auf die Avatara-Lehre. Wiederum tritt er aus dem Bereich von Erfahrung und allgemeingültiger Wahrheit heraus; seine Antwort ist klares, einfaches Zeugnis. "Wir glauben, daß Jesus der Avatar war. Gott lebte nur einmal als Mensch auf Erden, und das war in Jesus... Es ist unser fester christlicher Glaube, daß unter allen großen religiösen Menschen in der Welt keiner außer Jesus als Inkarnation betrachtet werden kann 6." Der Bekenntnischarakter dieser Stelle ist nicht zu übersehen. Appasamy argumentiert nicht, sondern bekennt (we believe). Er bezieht sich ausschließlich auf die geschichtliche Einmaligkeit der Offenbarung (only once - Jesus), die ohne Parallelen in der Religionsgeschichte dasteht (no one except Jesus). Den Avatara-Spekulationen, daß sich Gott immer wieder inkarnieren kann, hält er die einfache Frage vor: hat er das getan? Alles vorherige Argumentieren und Beweisen schiebt Appasamy mit der einfachen Feststellung beiseite: "Hierin muß jeder letztlich für sich entscheiden", und bekennt von sich, daß er die Entscheidung für Christus getroffen hat 8. So setzt sich der Anspruch des historischen Christus in seinem persönlichen Zeugnis fort; indem er Christus bekennt, fordert eben dieser Herr erneut den Glauben der Hörer. Appasamy gebraucht zwar an dieser Stelle nicht die Begriffe von Offenbarung, Verkündigung, Glaube, Bekenntnis, Zeugnis - aber an dieser Stelle steht er im Akt der Verkündigung als Zeuge in dieser Kette (R 10, 14ff.).

Wie schon im Kapitel "Christus-Interpretation" der Beweis dafür, daß das Bekennen Appasamys nicht theologisch bewußt, sondern im "Sprung" 9 vollzogen wurde, auch e contrario zu führen war 10, so auch an vorliegender Stelle, die etwa aus der Mitte seiner Schaffensperiode stammt. Wie er zu Beginn des Kapitels die Nötigung fühlte, den Offenbarungsanspruch Jesu sekundär aus der Erfahrung der Kirche zu begründen, so versucht er am Ende die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo mit seinem Geistbegriff auszusöhnen. Zwar zitiert er J 15, 5-16 in vollem Wortlaut; seine Auslegung jedoch ist nicht am biblischen Kontext sondern an seinem

theologischen Schema orientiert. "In Kürze, Jesus lehrt, daß die menschliche Sehnsucht nach Inkarnation in ihm erfüllt ist. In anderen Zeiten brauchen die Menschen aber auch göttliche Leitung ... Ihnen wird er die Hilfe, die sie brauchen, in seinem einwohnenden Geist geben... Dieser Gottengeist wird sie ihre Pflicht lehren und sie auch zu erfüllen helfen ¹¹." Dieser Indwelling Spirit of God ist jedoch nicht der Heilige Geist, der von Christus zeugt (J 15,26), sondern ist der Antaryamin, identisch mit dem immanenten Gott, den es zu realisieren gilt. Ebenso ist der Glaube an Christus ersetzt durch die "Pflicht" und die Gegenwart des erhöhten Herrn in seiner Gemeinde durch die göttliche Leitung (Guidance).

Dieser Schluß seiner umfassenden Dogmatik einer indischen Theologie zeigt, daß Appasamy den Widerstreit von ungeschichtlicher Religionsphilosophie und Mystik einerseits und Theologie des geschichtlichen Heilshandelns Gottes in Christo andererseits nicht überwunden hat. Der Theologe Appasamy steht wider den Zeugen Appasamy ¹². Daß dem so ist, zeigt die Mehrschichtigkeit seiner indischen Theologie und macht gleichzeitig die Beurteilung seines Beitrages zur Definition von einheimischer Theologie erst recht schwierig.

Anmerkungen

1. so Approach, 27.73. Ähnlich Oosthuizen, Theological Discussions, 34. Siehe oben S. 52f., 99, 102f.
2. S.O.S. 41ff. (Gebet als Fürbitte), S. 56. (Das Geheimnis der Sünde), S. 64ff. (Spiritus Sanctus), S. 69f. (Geschichtliche Offenbarung) S. 78f. (Religionen), S. 88ff. (Kreuz), S. 94 (Botschaft der Kirche).
3. Herisage, 247ff. "Claims of Jesus" (Zwischenüberschrift).
4. a.a.O., 250: So we must conclude that Jesus had a unique relation to God.
5. a.a.O., 259. - Genauso verdunkelt er mit seiner Avatara-Parallele aus jüngster Zeit (Ramakrishna und Ghandi) wieder, was er eigentlich sagen wollte. Wenn die "hinduistische Avatara-Lehre im Tiefsten mit der christlichen Lehre von der Inkarnation verwandt" sein soll (a.a.O., 256), meint Appasamy das trotz seiner dogmatischen Aussage wahrscheinlich wiederum nur als Annäherungswert, als Brücke zum besseren Verständnis. Es ist aus diesen Stellen nicht ersichtlich, ob sich Appasamy seines Widerspruchs bewußt war.
6. a.a.O., 259: We believe that Jesus was the Avatara. God lived on earth as man only once and that was Jesus... there is no one except Jesus who could be regarded as an Incarnation of God.

7. ebda.: But has He actually done so?
8. ebda.
9. Jan Hermelink (Bezeugen und Verstehen, München 1960, 121ff.) prägte diesen guten Begriff in seiner theologischen Würdigung der Religionsphänomenologie G.v.d. Leeuwa als Kriterium einer methodisch von jenem nicht mehr erfaßten theologischen Begründung des Verstehens (bes. 134ff.). Bei Appasamy handelt es sich freilich um einen "Sprung" in das Gegenteil dessen, was er methodisch angegeben hat.
10. Siehe oben S. 90f.
11. Heritage, 261.
12. Der Widerspruch zum Urteil der Gurukul Theological Research Group, Approach, 7, das auch Coethuizen, Theological Discussions, 37 übernommen hat (His theology proves the grave dangers of taking the evangelistic method and applying it to the theological method), ist zunächst ein solcher der Ausdruckweise. Evangelistic method ist für jene "Methode", hier ist das evangelistische Zeugnis als eschatologische Dimension der gesamten theologischen Arbeit verstanden (darüber s. unten S. 282ff.). Diese Dimension wird von jenen freilich nirgends angesprochen. Darin liegt der tiefere Unterschied in der kritischen Analyse der Theologie Appasamys.

Erstgestalten

A b s c h r i f t

aus

Erstgestalten einer einheimischen
Theologie in Südindien

Ein Kapitel indischer Theologieggeschichte als
kritischer Beitrag zur Definition von
"einheimischer Theologie"

von

Herwig Wagner

Chr. Kaiser Verlag München

1963

Seite 173 - 197

DER KONSEQUENTE SYNKRETISMUS

Mit der Bezeichnung eines Synkretisten wurden Chenchiah meistens belegt, wo man sich außerhalb seines Freundeskreises mit seiner eigenwilligen Theologie beschäftigte ¹. Chenchiah gab auch allen Anlaß zu solchem Urteil, ja er nannte in der Diskussion mit H. Kraemer und E. Brunner sich stolz einen Synkretisten und bedauerte, daß es nur nicht genug Synkretismus in Indien gibt ². Es ist offensichtlich, daß Chenchiah und seine Kritiker zweierlei im Auge haben.

1. Die theologischen Aussagen über die Religionen

Chenchiah hat an zwei Stellen in dem bisher Dargestellten die Grenzen des Christentums bewußt überschritten; so, wenn er den Begriff des Reiches Gottes ausweitete zum "Traum Christi für die Menschheit", an dem alle, "Christ, Hindu, Naturwissenschaftler, Sozialist und Kommunist, bauen" ³. Provokativ geschieht dasselbe, wenn er den christlichen Guru-Missionar beschreibt als einen, dessen Qualifikation allein im Geistesbesitz liegt ⁴. An beiden Stellen handelt es sich um das Endstadium der Verselbständigung der soteriologischen Synonyme Geist und Reich Gottes. In gleicher Weise begründet Chenchiah die Universalität Jesu nicht mit seinem Herrsein, sondern mit dem Oberbegriff des Lebens. Allen drei Begriffen eignet jene Doppeldeutigkeit, die sie einerseits zu eschatologischen Gaben und andererseits zu menschlich verfügbaren religionsmäßigen Begriffen macht. Der Synkretismus Chenchiahs ist die zweite uneschatologische Haltung zu den Religionen, die Chenchiah seiner kämpferischen Natur gemäß in Opposition zur herkömmlichen Theologie sehr stark betont hat. Ihr gesellt Chenchiah in der Diskussion noch andere Begründungen zu, die zum selben Ergebnis kommen.

Daneben steht jedoch, verborgener und weit weniger forciert, eine ganz andere theologische Sicht der Religionen, die vom geheimen eschatologischen Motiv seines Evolutionismus gespeist wird. "Die anderen Religionen antworten auf den Schrei: Was soll ich tun, um von meinen Sünden gerettet zu werden? Jesus ist die Antwort Gottes auf das menschliche Verlangen, zu werden wie Gott... das ist die Sehnsucht aller Religionen; die Antwort darauf kann nur die einer neuen Schöpfung sein - Er (Jesus) ist die höhere Hoffnung aller Religionen ⁵." Weil in Christus die neue Schöpfung begonnen hat, kann das eigentliche Christentum mit den Religionen gar nicht verglichen werden. Jene gehören zur alten Seinsordnung; in Christus ist diese jedoch grundsätzlich transzendiert. "Deshalb ist das Christentum (eigentlich) gar keine Religion ⁶." Chenchiah stimmt H. Kraemer in seiner Kritik durchaus zu, daß Religionen überhaupt unvergleichbar sind. Alle Theorien der vergleichenden Religionsgeschichte, auch wenn sie das Christentum an die Spitze der Entwicklung setzen, genügen Chenchiah nicht, auch die Erfüllungs-

theorie J.N. Farquhars nicht, die nirgendwo so viele Anhänger wie in Indien gefunden hat. "Jesus entzündet neue, zuvor nie gekannte Hoffnungen und erstickt tiefstes Sehnen der Menschen. Hier kann man nicht von 'Erfüllung' reden." In diesem Sinne stellt Chenchiah auch pointiert den Gegensatz von Hinduismus und Christentum heraus. "Dem Hinduismus geht es um den vollkommenen Menschen, im (wahren) Christentum um den neuen Menschen ⁸."

Obwohl Chenchiah fast nur in den beiden zitierten Beiträgen zu dem Sammelband für Tambaram diese eschatologisch bestimmte Haltung den Religionen gegenüber einnimmt, ist dies kein Abweichen von seiner Theologie, auch nicht nur ein Nebengedanke. Insofern sein Evolutionsschema eschatologische Quellen hat, muß Chenchiah zu solchen Aussagen kommen. Wenn das Neue eintritt, veraltet das Bisherige. Das schafft den Bruch; Chenchiah scheut, wie die zitierten Stellen beweisen, davor nicht zurück. Doch ist seine Eschatologie evolutionistisch gebrochenes biblisches Wort. Das wird in seiner Stellung zum Alten Testament deutlich. Mit derselben Folgerichtigkeit, mit der neben der eschatologischen Gabe des Heiligen Geistes der Sadhana zur Erlangung des Geistes stehen kann, ergänzt Chenchiah die Unvergleichlichkeit Christi durch einen Religionsvergleich und Synkretismus, der nichts mehr von der eschatologischen Tat Gottes in Christus übrig läßt. Andererseits ist Chenchiah gezwungen, um den (evolutionistisch verstandenen) Heilsereignisses willen jede Heilsgeschichte abzulehnen. So kommt er in die beinahe groteske Situation, hier die eschatologische Diskontinuität gerade gegenüber der alttestamentlichen Heilsgeschichte, dort aber die evolutionistische Kontinuität des Lebens mit den übrigen Geistesreligionen der Menschheit behaupten zu müssen.

Die Ablehnung des Alten Testaments war schon beim Christusprädicat des Messias und bei der Versöhnungslehre bzw. der Ablehnung einer Kreuzestheologie ⁹ in Erscheinung getreten. Chenchiah hat gute Gründe dafür. Wie könnte das entscheidende Heilsereignis des neuen Lebens schon in der alten Schöpfung vorbereitet oder in deren Begriffen ausgedrückt werden. Der spekulativ ermittelte Ort der Christologie in der Geschichte des Lebens erlaubt keine Heilsgeschichte. Deshalb muß das Christentum, wenn es echtes Christentum sein will, die "Nabelschnur mit dem Judentum" zerschneiden und darf Jesus nicht mehr länger in den Formen und Begriffen des Alten Testaments sehen ¹⁰. Dieses ist insgesamt ungeeignet, Jesus verstehen zu lehren, denn es preßt das Neue in die Kategorien des Alten und überholt und zerstört damit das wesentlich Neue an Jesus. "Das Alte Testament fand seine Erfüllung im Islam, aber nicht im Christentum... Deshalb bestehen wir darauf, daß das Christentum auf seinen eigenen Beinen stehe und auf eigene Fundamente baue. So wertvoll der Beitrag des Judentums auch sein mag, darf es dennoch in der christlichen Theologie keinen Platz bekommen ¹¹." Es ist dies die konsequente Anwendung der evolutionistischen Geschichtsphilosophie auf die Religions- und Heilsgeschichte.

(ist seine Doppelhaltung gegenüber den Religionen wie

Für eine spezifische Heilsgeschichte Gottes mit Israel im Unterschied zur Religionsgeschichte der Völker bleibt in Chenchiahs Theologie kein Raum mehr.

Daneben verwendet Chenchiah auch noch andere gängige Begründungen, um das Alte Testament abzulehnen. So beruft er sich etwa auf die Ghandi-Nachfolger und viele einfache indische Dorf-Christen, die Jesus nachfolgen, ohne den alttestamentlichen Hintergrund überhaupt zu kennen. Außerdem würden die Juden mit dem Alten Testament auch nicht zu Jesus kommen, und der Apostel Paulus hat selbst das Gesetz für den Christen als abgetan erklärt¹².

Wichtiger als solche grobflächigen Begründungen ist die andere Reihe, die Chenchiah von der liberalen Theologie übernommen hat. Danach hat Gottes Heilsgeschichte mit Israel nur nationalen Charakter. Parallel damit gehen ähnliche Vorbereitungsströme Gottes in den anderen Völkern. "Weshalb sollte nicht Gottes Handeln mit meinem Volk mein Altes Testament sein, so wie Gottes Handeln mit den Juden das Alte Testament des Judenchristen war? Warum soll nur ein Weg zu Jesus führen und nicht zwei, einer vom Alten Judentum und ein zweiter vom Alten Hinduismus?" Um der Universalität des Christentums willen verlangt Chenchiah daher die Aufgabe der einseitig-jüdischen Bindungen der Kirche an das Alte Testament. Ein Heiland der Welt braucht Welt-Kontext, nicht nationalen¹³. So fordert Chenchiah, wie viele liberale Theologen vor ihm, ein "Altes Testament für Indien"¹⁴.

Weder diese Forderung noch ihre Begründung ist originell. Chenchiah zögert aber nicht, auch heterogene Argumente zu übernehmen, wenn sie nur dasselbe beweisen. Konsequenterweise müßte Chenchiah nach dem naturalistischen Schema auch eine Vorbereitung des Heilsereignisses in der indischen oder irgend einer anderen Religionsgeschichte ablehnen. Das tut er aber nicht; ja er gesteht nun sowohl dem Alten Testament wie auch den übrigen Religionen eine zwar national begrenzte, aber doch eine Vorbereitungsfunktion zu. Schließlich hat er "Voraussetzungen des kommenden Heils in allen Rassen" gegeben¹⁵. Ebenso nur am Rande benützt er die andere gebräuchliche Theorie von den "Werten in den anderen Religionen"¹⁶, die es mit "freundlichem Auge" zu entdecken und in gemeinsamer Arbeit zu entwickeln gilt. Zwar zielt er damit zunächst auf die ethische und soziale Reform-Tätigkeit ab; doch legt der Schluß des Abschnitts mit dem Hinweis auf das "Parlament der Religionen", die UNO-Common-Prayer-Hall und die Moralische Aufrüstung den Gedanken der Bruderschaft aller Religionen in der Reich-Gottes-Arbeit sehr nahe.

Ebenfalls eine seinem System fremde Begründung ist die von dem "breiten Strom der Offenbarung, der durch verschiedene Kanäle geflossen ist"; doch sie kommt seinem eigentlichen Ziel am nächsten.

"Ich glaube felsenfest, daß die Offenbarungen einander ergänzend und auffüllend, korrigierend und vervollständigend zum Menschen gelangt sind, und die Weisheit liegt darin, die verschiedenen Strahlen des Lichtes zu sammeln... Jede Religion ist eine Stimme von Gott, und alle Religionen zusammen bilden die große göttliche Musik, die zu hören die Rettung des Menschen ist ¹⁷." Chenchiah kann es auch in der Analogie ausdrücken: Wie der Europäer von Asiaten in Hautfarbe, Gesichtszügen, Kultur und Charaktereigenschaften verschieden ist, ohne deswegen höherwertig zu sein, so könnte doch auch "die Versöhnung zwischen Gott und Mensch, die im Drama des Kreuzes und der Auferstehung erfolgte, mit anderen dramatis personae und anderem Motiv und in anderer Sprache noch einmal über die Bühne gegangen sein, und führt doch zum gleichen Ziel" ¹⁸. Schließlich sieht er "Gottes Hand in allen Weltreligionen", und es gilt, "durch sie seine (Gottes) Botschaft an die Menschheit zu hören" ¹⁹.

Alle diese Begründungen sind heterogen. Chenchiahs eigener Offenbarungsbegriff ²⁰ wie sein ganzes verborgenes eschatologisches Evolutionsschema passen nicht zu diesen gängigen Kategorien der liberalen vergleichenden Religionswissenschaft. Chenchiah kann sie aber deswegen unverändert übernehmen, weil sie zum gleichen Ziel wie seine abstrakt gebrauchten Begriffe des Lebens und des Geistes führen. "Wo religiöses Denken noch nicht in Formen und Formularen erstarrt ist, sei es nun im Christentum oder im Hinduismus, wo die Seele noch nicht in Tradition festgefahren ist, da webt und wirkt der Geist; nur dort ist Leben, das dem Atmen des Geistes antworten kann und zu schöpferischem Handeln gelangt ²¹." Die verschiedenen Offenbarungsströme sollen zu einem vollkommenen Leben zusammenkommen. "Wie Lichtstrahlen können sie in einem Brennpunkt vereinigt werden, aber nur dann, wenn wir über den Raum von Name und Gestalt - nama-rupa - hinausdringen in die Region des Geistes." Das Leben ist jenseits konkreter Gestalt und Form, dort, wo der Geist herrscht und nicht die tote Form ²².

[sich] Der nun jenseits aller direkten oder indirekten Bezugnahme auf Christus gebrauchte Begriff des Geistes überhöht das naturalistische Schema des Lebens bis in sein Gegenteil. War der Geist zunächst biologisch als Lebensfaktor verstanden, so muß/jetzt das Leben den Gesetzen des Geistes unterordnen; es findet Erfüllung erst jenseits der konkreten Gestalt. Der biologische Lebenskampf wird im Bereich des Geistes zur harmonischen Lebensfülle. Die darwinistische Maxime des "struggle for existence and survival of the fittest" wird ersetzt durch die neue Maxime des Geistes, daß "die Wahrheit siegt, indem die verschiedenen Geistesströme zusammenfließen" ²³.

Wo unter diesem Stichwort die Frage der Religionen aufgegriffen wird, steht das Ergebnis von Anfang an fest. "Religion oder die Religionen müssen ihre Fesseln von Dogma und Lehre sprengen, ihrem Gefängnis von Kirchen, Traditionen und Ritual entfliehen und sich gegenseitig geistig durchdringen 24." Das neue Leben, wie Chenchiach es sieht, hat seinen vollen Begriff durch die "Offenbarung der Seher der Upanishaden, des Buddha und Christi" erhalten 25. "Die Welt, die den Dienst des Buddha empfangen hat, über Kurushetra 26 gegangen ist, die im Schatten des Kreuzes und im hellen Schein der Auferstehung gestanden hat, diese Welt ist nicht mehr dieselbe. Der alte Mensch kam hervor mit einer neuen Sicht - und keiner kann sie ihm mehr rauben 27."

Chenchiach zeigt sich jedoch an allgemeinen theologischen Aussagen über die Religionen insgesamt gar nicht mehr sonderlich interessiert. Wo solche fallen, dienen sie eigentlich nur als Basis für die ihm viel näher liegende Frage nach dem Verhältnis von indischem kulturellem Erbe und Christentum. Im Grunde trifft seine synkretistische These von der Fülle des Lebens im Geist auch nur auf diese spezielle Frage zu und läßt schon den Islam aus, geschweige denn die unteren Schichten des Natur- und Geisterglaubens inner- und außerhalb Indiens. "Hinduismus und Christentum haben sich in zwei verschiedenen Richtungen entwickelt. Erst wenn sie vereinigt werden, gibt es die Fülle des Lebens." Der höhere Hinduismus entwickelte die Technik des neuen Lebens, den Sadhana des Geistes. Das Christentum entwickelte mit seinem judaistischen ethischen Erbe die Religion in Richtung auf die soziale Gemeinschaft. Beide Größen brauchen einander, wie ein Bewässerungskanal ohne Wasser nutzlos ist, das Wasser aber ohne den Kanal nur Zerstörung anrichtet. "Für den Hindu ist das Reich Gottes in der Persönlichkeit und im Bewußtsein vorhanden, für den Christen in der Gemeinschaft. Aber es müssen die Söhne Gottes erst da sein, bevor sie auf die Welt einwirken können; dann haben sie auch eine Aufgabe an der Welt, nämlich aus ihr das Reich Gottes zu entwickeln." "So werden sich Hindu und Christ für eine neue, gemeinsame, große Aufgabe die Hand reichen. Sie werden, wie ein team von Naturwissenschaftlern, sich miteinander über den Erfolg ihrer Forschungen und Experimente beraten und austauschen 28."

Mit dieser Theologie der Religionen, zugespitzt auf die spezielle Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Hinduismus, rechtfertigt Chenchiach alle Anleihen, die er im Verlauf seiner Theologie des neuen Lebens, insbesondere mit dem Begriff des Sadhana beim Hinduismus gemacht hat. Wenn Chenchiach so oft von reichen geistigen Erbe des Hinduismus 29, das dem indischen Christen zur Verfügung steht, spricht und es für die indische christliche Kirche nutzbar machen will, so meint er es im undialektischen und ungebrochenen Sinne wirklich synkretistisch als das Zusammenfließen zweier wertvoller Ströme. Programmatisch heißt es für den

Indian Christian Book Club: "Wenn (der indische Christ) seine Berufung und Aufgabe erkennt, sollte er die Einsichten und religiösen Übungen des Hinduismus (und des Islam) zur Interpretation des Christentums anwenden [ohne die Fesseln von Tradition und Sitte, übermitteln]"³⁰.

Chenchiah kann die Gemeinsamkeit noch weiter vorantreiben bis hin zu dem Punkt, wo sich die beiden Ströme bis zur Unkenntlichkeit vermischen. Hinduismus und Christentum "haben eine gemeinsame Wegstrecke zu Christus"³¹. Chenchiah bekennt sich persönlich, daß er als Konvertit nicht wüßte, wo der Hinduismus ende und das Christentum beginne³². Die Gemeinsamkeit dieser beiden ihm rein biographisch am nächsten stehenden Religionen sieht er darin bestätigt, daß das Bild Christi erst mit Hilfe des hinduistischen Erbes voll in Erscheinung treten wird, und umgekehrt. Der Hinduismus wird seinen besonderen Beitrag zur Schau des Geistes dem Christentum geben, und dieses wird aus dem Hinduismus die Formen des neuen Lebens entwickeln, wofür Jesus als Prototyp steht. Gerade der Christ in Indien "hat im Hinduismus ein Sehorgan, das neue Phasen Christi und seiner Botschaft enthüllt". Am schärfsten formuliert Chenchiah seinen Synkretismus von Hinduismus und Christentum in dem schon zitierten modernen Bild: "Das Negativ Jesus, in einer Lösung von Hinduismus entwickelt, bringt bisher unbekannte Züge seines Porträts hervor, und diese werden sich genau als 'das Evangelium' für unsere Zeit erweisen"³³.

Damit geht aber Chenchiah über eine systematische Zuordnung vom indischen Erbe und Christentum, wie sie programmatisch etwa Appasamy im Auge hatte, hinaus. Sein Begriff des Indischen in der christlichen Theologie ist viel weiter und umfaßt alle seine theologischen Aussagen. Seine indische christliche Theologie ist nicht in Vergleich und Affinität begründet. Er sucht die Konvergenz.

2. Die kommende Weltreligion

Chenchiah kann sich mit einer formalen Verhältnisbestimmung von Hinduismus und Christentum nicht zufrieden geben. Sein Bild von den beiden sich vereinigenden Strömen zeigt anschaulich den dynamischen Charakter seiner Synthese. Chenchiah will nicht am Ufer stehen und das Zusammenfließen von seinem Ort aus betrachten. Er wird vom Strom mitgenommen in die große, aber unbekannte Zukunft. So wenig genau manche seiner Aussagen über die Religionen im allgemeinen und über den Hinduismus im besonderen in sein großes evolutionistisches Schema auch paßt, in der großen Bewegung der Religionen auf eine Weltreligion zu steht Chenchiah wieder ganz auf dem Boden des Evolutionismus. Er nimmt lebhaft Anteil an der

[und jenen die wirksamen und störenden Einflüsse des Christentums,

Weltbewegung der Religionen; denn nur im Weltzusammenhang kann man überhaupt die Weltbedeutung Jesu sehen. "Was weiß der von Jesus, der nur Jesus kennt? Wer seine wahre Größe sehen will, muß ihn zusammen mit Elia und Mose, Buddha, Rama und Mohammed sehen ... Dieser Weltzusammenhang in Religion vollzieht sich erst jetzt in Indien ³⁴."

Mit scharfem Auge erkennt Chenchiach, daß mit Swami Vivekananda und Dr. Radhakrishnan diese Weltbewegung im Hinduismus eingesetzt hat, "indem sie die Gita im Licht des Korans und der Bibel interpretieren". "Er (Radhakrishnan) stellt die Gita nicht nur im Gegenüber zu den westlichen Welt-Religionen und Philosophien dar - er versteht sie im größeren Zusammenhang der modernen Welt-Religionen und Philosophien." Diese synkretistische Bewegung ist sein Vorbild. "Ich hoffe, daß diese Art von neuer Literatur ein Gegenstück auf selten der indischen christlichen Theologie hervorbringen wird. Wir vertreten immer noch ein Christentum mit jüdischem Idiom und im traditionellen westlichen Gewand. Jesus, der Weltheiland, ist immer noch Teil der römischen, griechischen, deutschen oder englischen Geschichte und Überlieferung. Wir predigen nach wie vor 'Christianity' nicht mit der Einfachheit und der Freiheit des Herrn selbst als kosmisches Ereignis ³⁵."

Auch wenn nicht am Ende des Zitats das Stichwort des kosmischen Ereignisses stünde, müßte diese Stelle in den Zusammenhang der evolutionistischen Geschichtsphilosophie gebracht werden. Chenchiach sieht nicht auf die Religionsgeschichte und die Entwicklung der beiden Religionen, fragt nicht nach ihrem bisherigen Verhältnis zueinander; in der Zukunftsschau sieht er die Gemeinsamkeit der Welt und ihrer Religionen - legitimiert durch das (eschatologische) kosmische Ereignis Jesus, von dem ebenfalls alle Welt betroffen ist. "Jesus, den Weltheiland, kann man im beschränkten lokalen, nationalen oder völkischen Zusammenhang nie ganz verstehen ³⁶." Was so von Jesus und der christlichen Theologie gilt, gibt Chenchiach in Ausweitung seines christologischen Ansatzes allen Religionsphilosophen zu bedenken. Keine Religion besteht mehr für sich allein. "Weil alle Religionen für die ganze Menschheit da sind, sollen sie freimütig voneinander nehmen. Glaube nur keiner, daß jede Religion in sich schon genug sei ³⁷." Diesen Vorgang der gegenseitigen (beabsichtigten oder unfreiwilligen) Beeinflussung der Religionen und den dadurch hervorgerufenen Fortschritt in den einzelnen Religionen nennt Chenchiach "Gottes gegenwärtige Offenbarung". "Die Gottesoffenbarung in der jüngst vergangenen und der gegenwärtigen Religionsgeschichte sollte als Entwicklung in jeder Religion gewertet werden." Mit dem kaum noch verdeckten Selbstbewußtsein des Avantgardisten lädt er "zu einem Kreis solcher emanzipierter Seelen ein, die vorwärts zur universalen Religion streben" ³⁸.

Die Reich-Gottes-Idee, die Chenchiah unter sozialen Vorzeichen auf die ganze Menschheit ausgeweitet hat, findet hier, ohne daß der Begriff in diesem Zusammenhang viele, ihre religiöse Ergänzung. Vielleicht stand Chenchiah zu sehr unter dem Eindruck des Social Gospel und dessen liberalen Reich-Gottes-Begriff, als daß er ihn auch für die weltweite Entsprechung auf dem Gebiet der Religionen hätte gebrauchen können. Er macht sich dafür das Schlagwort des Synkretismus zu eigen, mit welchem Vorwurf er in den Nachkriegsjahren offenbar, besonders in westlichen Kreisen, belegt worden ist.³⁹ Der Begriff ist zu unscharf, als daß man Chenchiahs Eigenart damit fassen könnte. Seine Äußerungen gehen, zumals er sich diesen Begriff in Opposition gegen die westliche Theologie zu eigen gemacht hat, sehr weit in diese Richtung, und Chenchiah läßt sich offenbar auch gern dahingehend mißverstehen. Sein Synkretismus ist jedoch genuines Resultat seiner evolutionistischen Theologie und trägt damit wieder pseudo-eschatologische Züge. In der kommenden Universal-Religion sieht er weniger das Commonwealth of Religions als den Anbruch der völligen Gotterherrschaft. Die "Fülle der Zeit", die er geschichtsanalytisch um die Zeit Jesu statuieren zu können meinte, fühlt er in ähnlich düsterer Voraussage, gleichsam als Naherwartung in seiner eigenen Gegenwart⁴⁰. Das bedeutet nichts anderes, als daß diese seine Zeit die eschatologische Wendung im kosmischen Geschehen gebracht hat und folglich die Erfüllung des "Traumes der Menschheit" sich jetzt abzeichnet. "Sind wir Zeugen der Erfüllung der Religionen und des Auftauchens der universalen Gottesmenschen, die in sich die Kräfte aller Religionen vereinen und deren jede universal machen, in einer Weise, wie es sich die Tradition nicht vorstellen kann?... Die Zusammenarbeit unter den einzelnen Religionen ist nur ein ganz schwaches Echo auf das Zeichen der neuen Menschen, die in Fleisch und Blut in Indien entstanden sind"⁴¹. "Zwar schränkt Chenchiah diese seine Aussage noch vorsichtig ein, daß jene Gestalten vielleicht erst die Vorläufer des großen eschatologischen Geschehens und noch nicht die Wende selbst gewesen sind. Er meint damit geschichtliche Personen, große Heilige der Religionen vom Typ Ghandis, Ramakrishnan, Muzumdar, Keshub Chander Sen usw., die nach seiner Meinung allen Religionen, im eigentlichen Sinne aber keiner angehörten. Sie sind die Zeichen der universalen Menschheits- und Reich-Gottes-Religion. Dem gegenüber ist der Synkretismus, der alle Religionen nivelliert, oberflächlich"⁴². Chenchiahs Synkretismus ist eschatologischer Art. "Viel tiefer sitzt das Leben selbst am Webstuhl und es wirkt die Providenz Gottes die Wunder des Lebens." Dazu ist er bereit zu sagen: "Das ist wunderbar, das ist das Werk des Herrn!"⁴³

In der Auseinandersetzung mit H. Kraemer ordnet Chenchiah diesen seinen Synkretismus ausdrücklich der eschatologisch-evolutionistischen Weltbewegung ein. Nicht mit der statischen Advaita-Lehre möchte er es halten, die sich selbst wie die dialektische Theologie absolut setzt⁴⁴. Ihm geht es um den Weltzusammenhang. "Um Christus ganz zu sehen, müssen wir ihn von beiden Seiten, von innerhalb des Christentums und der Kirche und von außerhalb, vom Hinduismus aus betrachten"; denn die Wahrheit gibt es nur im Weltzusammenhang. "Der Versuch, die Teil-Aspekte der verschiedenen Religionen zu vereinen oder die Religionen sich gegenseitig erleuchten zu lassen - das ist nicht Synkretismus, sondern kommt aus dem Ringen, das Historische universal zu machen... Der Zug der verschiedenen Religionen zueinander zeigt die Zeit der Erfüllung an, auf die hin alles im schöpferischen Werden angelegt ist. Der Synkretismus ist Zeichen des schöpferischen Werdens." Dieser Synkretismus ist ein "erster Schritt auf die universale Bruderschaft" hin, ein "erstes Zeichen der verborgenen schöpferischen Aktivität", "ein noch rohes Bild des Universalen", ist "die Religion, die Christus selbst in den Tiefen der Menschheit formt". Der Synkretismus, wie ihn Chenchiah sich denkt, ist die eschatologische Erfüllung des Reiches Gottes. Triumphierend beendet er seine Antwort auf Kraemers Vorwurf des Synkretisierens: "Synkretismus, sage ich, ist der Höchstwert. Wir wollen ihn uns nicht in ein Schreckensgespenst verkehren lassen."

Diese Äußerungen sind bewußt provozierend; Chenchiah lag zu jenem Zeitpunkt offenbar wenig mehr daran, im Gespräch mit der westlichen bzw. der kirchlichen Theologie im eigenen Lande zu bleiben. Anknüpfend der Begegnung mit E. Drummer bedankt er sich bei jenem, daß er ihm geholfen habe, den eigenen Standpunkt im Gegensatz zu ihm zu finden. Der eigene Standpunkt ist für ihn aber gleichbedeutend mit Indian Christianity⁴⁵.

3. Die indisch-christliche Synthese

Wie Chenchiahs Synkretismus dynamisch geprägt und vom eschatologischen Reich-Gottes-Gedanken aus zu interpretieren ist, so verhält es sich mit der speziellen Synthese, die Chenchiah mit zwei indischen Yoga-Schulen eingegangen ist. Chenchiah selbst gebraucht den statischen Ausdruck Synthese nicht, sondern umschreibt sein Verhältnis zu Aurobindo Ghose in Pondicherry und der fast unbekannten Yoga-Schule des Master Kanchupati Venkata Rao Venkataswami Rao von Kumbakonam (meist abgekürzt Master C.V.V. oder Kurzform Master Venkataswami Rao) mit den besseren Worten, sie seien Weggenossen, Mitarbeiter, Gefährten auf dem gleichen Wege, Brüder im Glauben⁴⁶. Was ihn aufs engste mit ihnen verbindet, ist die gleiche Erwartung und Hoffnung, das Bewußtsein, in der gleichen Bewegung des schöpferischen Geistes auf das eine Ziel hin zu stehen. Es ist der Zug nach vorne, in die Zukunft, die Pseudo-Eschatologie in der Form des Evolutionismus, die Chenchiah in besonderer Weise mit den beiden genannten Yoga-Schulen verbindet.

a) Master Kanchupati Venkata Rao von Kumbakonam

Die Yoga-Schule von Master C.V.V. scheint in Madras heute fast unbekannt zu sein. Chenchiah's eigene Bibliographie darüber erstreckt sich auf drei Namen, in deren Werken sich der Standpunkt von Master C.V.V. niedergeschlagen hat. Des Meisters Manuskripte werden auch nach seinem Tode geheim gehalten, "bis das Experiment geglückt ist"⁴⁷. Chenchiah war ein initiiertes Yogi dieser Schule⁴⁸. Damit ist so gut wie ausgeschlossen, daß Chenchiah mit den Gedanken dieses Yogi so eklektisch und eigenwillig verfahren wäre, wie er es mit indischen und europäischen Philosophen zu tun pflegte. Die Bindung eines Yogi an seinen Meister ist eine Lebensbindung. Chenchiah ist hier als Christ die Synthese mit einem hinduistischen Yogasystem im tiefinnersten Sinne eingegangen.

Die "Lehre" des Masters C.V.V.⁴⁹ zeichnet sich durch eine fast plump wirkende geistige Dringlichkeit aus. Master C.V.V. hatte beim Tode seines Kindes⁵⁰ eine Audition und wußte seitdem, daß er Zugang zu den höheren Regionen und zu den Kräften hatte, die sonst einem Menschen nicht zur Verfügung stehen⁵¹. Im Zusammenhang mit dem Erscheinen des Halley'schen Kometen 1909 empfing Master C.V.V. Kräfte, mit denen er die Unsterblichkeit der Menschen herbeiführen könne. Im selben Jahr eröffnete Master C.V.V. eine Yoga-Schule⁵². In den Jahren seiner Tätigkeit initiierte er als Meister insgesamt 750 Medien⁵³ in seinem "Briktha Rahita Tharaka Raja Yoga", welchen Chenchiah folgendermaßen umschreibt: ein Yoga, das Kräfte entbindet, die durch die Kundalinis in ihren drei früheren Evolutionen erworben, aber auf göttliches Geheiß geheim und versiegelt gehalten wurden, um auf der vierten Stufe zur Schaffung des unsterblichen Leibes zur Anwendung zu kommen⁵⁴. Der Meister ist schon 1922 gestorben, sehr zur Bestürzung seiner Anhänger, die von ihm die Kräfte der Unsterblichkeit zu erlangen gehofft hatten. Während ein Teil sich von seiner Yogatradi-tion abwandte, scheint Chenchiah zu der Gruppe gehört zu haben, die ihm die Treue hielten.

Den Inhalt seines Yoga gibt der "Kontrakt" wieder, den der Meister mit jedem Schüler nach der Initiation schloß.

1. Ich werde dir prana im Überfluß geben und dich von Not und Leiden befreien.
2. Ich werde dich von allem Unbewußten befreien und zu einem Leben des vollkommenen Bewusstseins führen.
3. Ich versichere dich der Erhaltung deines gegenwärtigen Körpers und werde ihn vor Verfall schützen.
4. Ich werde dir physische Unsterblichkeit geben, ohne daß dein gegenwärtiger Körper irgendwie seine Figur verändern würde.
5. Ich werde dir Kräfte geben, Tote zu erwecken.
6. Ich werde dir allseitiges Bewusstsein geben, mit dem du im physischen Bewusstsein alle Vorgänge in der metaphysischen Welt wissen und realisieren kannst⁵⁵.

Demgegenüber waren die Auflagen, die den Schülern gemacht wurden, sehr gering. Sie mußten sich zur vegetarischen Lebensweise und zu bestimmten Übungen (Oidlers) verpflichten, die bürgerliche Moral beachten und sich gewisser Friedensgefährdender Tätigkeiten enthalten (Radfahren, Reiten, politische Parteien!)⁵⁶.

Chenchiah bestätigt den Eindruck, den diese kurze Schilderung des Yoga erweckt; der Meister "gab keine Lehre, keine Ideologie, keine Philosophie". Sein Yoga war Experiment, und dieses Experimentieren zog die Schüler an. Um so wichtiger ist die Interpretation, die Chenchiah von diesem Geistes-Experiment gibt.⁵⁷

Chenchiah bekennt von sich persönlich, daß es ein persönlicher Besuch bei Master Venkasami Rao war, der ihn in den geistigen Bannkreis des Yogi gebracht hat. Seitdem "kam die Idee der Handauflegung und Übermittlung des Heiligen Geistes, wovon er (Chenchiah) in der christlichen Schrift gelesen hatte, in den Bereich des Glaubbaren". Obwohl Chenchiah versichert, daß der Meister kein Bekenntnis des Glaubens oder dergleichen verlangt, weiß er den "Glauben der Medien" anzugeben, der eine Auslegung der Definition des praktizierten Yoga darstellt. "Die Initiation (wie sie der Meister vollzieht) ist ein Befehl an die Kräfte der menschlichen Evolution, mit ihrem Werk fortzufahren und den unsterblichen Menschen entstehen zu lassen. Diese Architekten der menschlichen Zukunft, die den Plan der zukünftigen Entwicklung handhaben, wurden (bisher) daran gehindert, zur (Weiter-) Entwicklung des Menschen zu wirken. Aber als in dem Schauspiel des Lebens die festgesetzte Zeit kam für die Aufrichtung des Reiches Gottes und das Aufkommen der Söhne Gottes, der Unsterblichen, der Gott-gleichen, (der Menschen) voll Selbstvertrauen, wählte Gott den Meister, der das Werk auf Erden beaufsichtigen und zur Vollendung bringen sollte. Das ist der Glaube der Medien⁵⁸."

Dies ist nichts anderes als ein evolutionistisches Yoga-Glaubensbekenntnis. Es enthält wichtige Stücke der Theologie Chenchiahs. Die Evolution ist der Prozeß der fortlaufenden Selbstoffenbarung Gottes. Gott ist nicht hinter oder am Anfang der Schöpfung zu suchen, sondern in ihr bzw. an ihrem Ende, in den Gottessöhnen und dem Reich Gottes. Die Religion kann Gott somit nur in seiner Offenbarung, und das heißt in diesem Zusammenhang in der Zukunft, suchen und finden. Den entscheidenden Zeitpunkt der letzten großen Weltentwicklung setzt Gott fest.

Vorsichtig drückt Chenchiah die Stellung und Funktion von Master C.V.V. innerhalb der Weltentwicklung aus; er ist "Supervisor" des Werkes auf Erden. Nach dem Wortlaut des "Kontraktes" jedoch zu schließen, versteht sich der Meister selbst nicht als Mittelsmann, sondern als Inaugurator, der den entscheidenden letzten Prozeß in Gang bringt. Das wäre nach Chenchiahs Theologie die Parallele zu Christus. Sie scheint Chenchiah in seiner Interpretation abgeborgt zu haben.

In um so krasserer Weise tritt sie jedoch hervor, wo Chenchiah den Tod des Meisters mit den unerfüllten Versprechungen seines "Kontrakts" zu harmonisieren versucht. Nachdem der Meister seinen Schülern "prana im Überfluß" zu geben versprochen hatte, mußte sein eigener Tod wie Hohn auf die im Kontrakt enthaltenen Versprechungen wirken. Chenchiah gibt zunächst wohl die Meinung der treu gebliebenen Jüngerschaft wieder, wenn er erklärt: "Sein Abscheiden war nötig, um den eigentlichen Zweck zu erreichen, den er im Auge hatte. Wenn er dieses Werk vollbracht hat, wird er wieder zur Erde zurückkommen", und fährt dann wohl mit seiner eigenen Interpretation fort: "Der Tod von Mr. C.V.V. hatte auf einer etwas tieferen Ebene denselben Effekt wie der Tod Jesu für seine Jünger. Das Wiederaufleben von Glaube und Hoffnung hing bei Jesus mit seiner Auferstehung zusammen, bei den Medien mit dem festen Glauben, daß das Experiment, das schicksalbestimmend für den Menschen sein wird, nicht fehlgeschlagen haben kann. Dieser Glaube hängt an den persönlichen Eindruck der Gestalt des Meisters zu seinen Lebzeiten 59."

Diese Parallele ist deswegen interessant, weil die Verlegenheitsspekulation eines gewissen geheimen Werkes im Himmel zur Erfüllung des Experiments auch in der Christologie Chenchiahs auftaucht, dort aber, um die Himmelfahrt zu erklären⁶⁰. Der Sitz im Leben dieser Hypothese ist mit ziemlicher Sicherheit im Kreis der Medien von Master C.V.V. nach dessen Tode 1922 zu suchen. In beiden Fällen handelt es sich um das "eschatologische Dilemma". Der Anbruch des "neuen Lebens" wird geglaubt; das Schema der Evolution erlaubt aber keine futurische Eschatologie und keine Spannung auf das Ende hin. Leben ist nur Leben, indem es sich kontinuierlich und sichtbar fortpflanzt. Der "Kontrakt" macht das mit massiver Deutlichkeit klar. Das eschatologische Interim des im Widerspruch verborgenen Heils findet innerhalb des evolutionistischen Schemas seine rationalisierende Erklärung im irrationalen Experimentieren des abwesenden Inaugurators. Dem entspricht die Haltung des Yoga-Schülers, dessen Religion ebenfalls Experiment sein muß.

b) Sri Aurobindo

Es erscheint fast wie eine Tragik, daß Chenchiah seine große Synthese genau indischen Christentums mit der heute auch in Indien schon vergessenen Yoga-Schule von Kumbakonam erreichen wollte. Der größere Meister eines evolutionistischen Yoga ~~er~~ stand in Pondicherry in Aurobindo Ghose (1872-1950); aber sein Wirken drang erst in die Öffentlichkeit, nachdem Chenchiah sein Leben schon an Master C.V.V. von Kumbakonam gebunden hatte. Es war ihm deswegen nicht mehr möglich, auch in den Integral Yoga von Aurobindo initiiert zu werden⁶¹. Seit wann sich Chenchiah mit Aurobindo beschäftigt hat, gibt er nicht zu erkennen. Die Tendenz scheint jedenfalls von Meister C.V.V. zu Aurobindo zu gehen, da letzterer für eine indische Theologie repräsentativer war⁶². Dem philosophierenden Chenchiah stand wahrscheinlich auch Aurobindos philo-

sophisch untermauerter Yoga näher als das esoterischen Charakter tragende ⁶³, philosophisch plump wirkende Experiment seines eigenen Meisters. So ist es zu erklären, warum ein Yogi von Kumbakonam mehr den Meister von Pondicherry als seinen eigenen zitiert.

Aurobindo (geb. 1872) und Chenchiah (geb. 1886) sind Zeitgenossen im wahrsten Sinne. Sie stehen beide zwischen dem Westen und dem Osten, sind beide indische Nationalisten mit der ganzen englisch-abendländischen Erziehung der Jahrhundertwende; nur war Aurobindo beides, Politiker und Philosoph, in viel höherem Maße als Chenchiah. Jener genoss 14 Jahre lang beste englische Erziehung in London und Cambridge, studierte neben der englischen Geschichte die humanistischen Grundlagen des Abendlandes einschließlich der alten Sprachen, dazu Französisch und Deutsch. Die von den Naturwissenschaftlern bestimmte Philosophie jener Zeit formte Aurobindos Weltbild so sehr wie das Chenchiahs. Aurobindos integraler Yoga ⁶⁴ ist die imponierendste Synthese östlichen Denkens und westlicher naturalistischer Philosophie, gleich neu und herausfordernd für Indien wie das Abendland. O. Wolff nennt Aurobindo einen "west-östlichen Universalisten". "Östliche und westliche Haltung werden hier menschliche Haltung schlechthin ⁶⁵."

Chenchiah erkannte den Wert dieser überragenden Synthese für seine eigene Doppelsynthese von christlichem und indisch-abendländischem Denken. Obwohl die Quellen und das Alter dieser Quellen in Chenchiahs eigener Religionsphilosophie nicht genau zu bestimmen sind, ist es hinreichend deutlich, daß Chenchiahs Idee einer indischen christlichen Theologie aus den Strömen des Yoga, des Evolutionismus und des biblischen Zeugnisses vor seinem Bekanntwerden mit dem integralen Yoga Aurobindos geboren wurde. Die spätere Ausgestaltung seines Universalismus ist jedoch ohne Beeinflussung durch Aurobindo nicht gut denkbar.

Es ist typisch für Chenchiah, daß er Aurobindo nicht analytisch als eine imposante Synthese von West und Ost betrachtet, sondern als "die reife Frucht des religiösen hinduistischen Genius" ⁶⁶. Wenn ihn auch Chenchiah in diesem Zusammenhang einen "Lehrer der ganzen Welt" nennt, so meint er es doch noch anders, als wenn Wolff ihn den "ersten großen Universalisten des Hinduismus" ⁶⁷ nennt. Während dieser ihn innerhalb des Hinduismus als dessen universale Wendung beschreibt, sieht Chenchiah in ihm einen Prototyp der universalen Weltreligion ⁶⁸. Aurobindo ist so über den Hinduismus hinausgeschritten, wie er, Chenchiah, die traditionellen Formen des Christentums verlassen will, um die wahre christliche Weltreligion der Zukunft zu erlangen. In Aurobindos integralem Yoga, in Master C.V.V.s Tharaka Yoga und seinem eigenen Yoga des Heiligen Geistes sieht Chenchiah drei Ströme, die, wenn auch aus verschiedenen Gegenden kommend, jetzt einander schon auf Reichweite nahe sind und sich gegenseitig beeinflussen und schließlich auf das eine gemeinsame Ziel zufließen, auf die universale Religion des neuen Menschen auf einer neuen, verwandelten Erde, dem Reich Gottes. Zwar muß Chenchiah zugeben, daß Aurobindo von Christus nicht Notiz nimmt, auch nicht von seinem, Chenchiahs, christ-

lichem Yoga. Aber er weiß es damit zu erklären, daß anerkannte Repräsentanten der Religionen es als Ehrensache ansehen, einander nicht zu beachten⁶⁹. Klar ist ihm jedenfalls, daß "Gott aus dem noch weichen Material jeder Religion die große Gemeinsamkeit aller heraushämmern will"⁷⁰.

Chenchiah greift nur wenige elementare Bestandteile aus Aurobindos großen philosophischen Schaffen heraus. Mit ihm teilt er den naturalistischen Ansatz der Religion, "Religion hat es mit Leben zu tun und als solches mit Evolution." Ferner gleichen für ihn Aurobindo und Jesus darin, daß beide von allen Lehren über das Leben zum Lebensprozeß selbst zurückrufen⁷¹. Zwar ist Aurobindos Schema von Involution und Evolution verschieden von dem "wissenschaftlichen Evolutionsbegriff" (der Biologen). Die Stufen (von Gott) abwärts sind: Super-Mind, Higher Mind, Life und schließlich Body or Matter (Involution); dementsprechend geht die Aufwärtsbewegung (Evolution) vor sich. Chenchiah kümmert weniger die abweichende Terminologie als die beiden Grundsätze der Evolution bei Aurobindo, daß der höhere Grad aus dem jeweils nächst unteren sich entwickelt, und zwar so, daß dabei die verlassene Entwicklungsstufe nicht zerstört, sondern transformiert wird. Beide Sätze werden von Chenchiah auf die Christologie bzw. Soteriologie angewendet: "Die Söhne Gottes entstehen aus Söhnen der Menschen. Der Heiland der Menschheit ist ein von einem Weibe Geborener. - Der neue Mensch, der Sohn Gottes, ist nicht Geist, sondern auch Leib - wobei der Leib ein verherrlichter Leib ist, so wie der Auferstehungsleib Christi⁷²."

Möglicherweise hat Chenchiah den Gedanken, daß die einzelnen Stufen, sobald sie Perfektion erreicht haben, zur Stagnation verdammt sind, ganz von Aurobindo übernommen. Im Gesamtaspekt der Evolution gesehen ist das Leben des Menschen auf der Stufe des Mind deshalb nur ein Übergangszustand, wenn es nicht auf dem Untergang der Stagnation verfallen soll. Chenchiah befaßt sich nicht im einzelnen mit den drei Wandlungsvorgängen des Menschen im integralen Yoga. Wichtig ist ihm nur die neue Kraft von oben, die die Wandlung vollbringt und das Leben des Menschen auf neuer Stufe beginnt. Es ist dies die höchste Stufe der Involution-Evolution-Reihe, der Supra-Mind. Ihm fallen die Heils-Prädikate zu, die Chenchiah vorher auf Christus bzw. den Heiligen Geist angewandt hat. "Der Architekt der neuen Schöpfung - der Vater und Schöpfer des neuen Menschen⁷³."

Chenchiah findet bei Aurobindo "eine Affinität zu den Grundbegriffen seines eigenen (christlichen) Glaubens"⁷⁴, zu den Lehren Christi und des Apostels Paulus - allerdings nicht zur stereotypisierten Theologie des christlichen Dogmas⁷⁵, und zwar in der Anthropologie: daß der Mensch zum Untergang verurteilt ist - christlich genannt, 'Sünde', 'Auflehnung gegen Gott', von Aurobindo, 'Stagnation'; in der Inkarnation: beide erwarten einen neuen schöpferischen Ausdruck des Lebens im Sohn Gottes⁷⁶. "Sri Aurobindo ist in Indien der erste große Exponent einer vollständigen

[Mind,

Ideologie (lies: Theologie) der Inkarnation, so wie St. Paulus und St. Johannes, die ersten großen Ausleger dieses Begriffes im Christentum waren ⁷⁷; in der Pneumatologie: die Kraft der neuen Schöpfung ist der 'Heilige Geist' in christlicher, der 'Supra-Mind' in Aurobindos Terminologie ⁷⁸. Aurobindo ist für Chenchiah geradezu die Verkörperung der modernen Bewegung auf die universale Religion zu vom Boden des Hinduismus aus. "Er Aurobindo nimmt die Aufklärung durch die Naturwissenschaften (und) die Offenbarungen in anderen Religionen auf, um die geistigen Erfahrungen der Vergangenheit neu zu interpretieren und auf eine umfassende und zureichende Philosophie der Inkarnation hin auszurichten." Oder vom Standpunkt seiner indisch-christlichen Synthese aus gesehen: "Fast 20 Jahrhunderte nach Jesus und St. Paulus hat Indien den besten Interpreten seiner Inkarnation hervorgebracht, und das aus dem Hinduismus heraus ⁷⁹."

Damit macht Chenchiah den Yogi von Pondicherry gegen dessen Intention zum indischen Kronzeugen seiner eigenen Theologie. Chenchiah hat in seiner ersten Aurobindo-Interpretation den Unterschied zwischen diesem und seiner Christologie noch zugegeben. "Der Christ sieht in Christus die neue Bestimmung des Menschen bereits realisiert. Nicht so Aurobindo. Wir sagen, der neue Mensch ist schon gekommen; Aurobindo erwartet ihn erst ⁸⁰." Obwohl Chenchiah im nächsten Satz diese biblische Erkenntnis wieder zu verkleinern sucht, ist dieser Satz von entscheidender Bedeutung. Hier steht die biblische Eschatologie mit dem historischen Faktum Jesus in scharfem Kontrast zur Pseudo-Eschatologie der Entwicklung des Lebens. Die Gleichung, die Chenchiah in den Sätzen zuvor vollzogen hat, enthüllt er selbst als Ungleichung. Die Tat Gottes, der seinen Sohn in die Welt sandte, damit er sie errette, läßt sich nicht ersetzen durch Evolution und gnostische Spekulation über das zu erwartende, hereinbrechende Über-Leben. Drastisch konfrontiert hier Chenchiah die geschehene Tat Gottes mit der Erwartung des Menschen.

Doch Chenchiah mißt diesem Unterschied keine weitere Bedeutung bei. Er formuliert den Gegensatz und überbrückt ihn im gleichen Zuge. Es kann sich nur um eine Bewegung "zwischen den beiden Schulen hinüber und herüber" handeln. Das Christentum bekommt neue Gestalt und Bedeutung -- gleichzeitig gibt es dem Hinduismus in Jesus konkret das Bild des neuen Menschen, das Faktum mit der Kraft der neuen Schöpfung ⁸¹. Die Lichtstelle zwischen Aurobindo und biblischer Christologie, zwischen indisch bestimmtem Evolutionismus und biblischer Eschatologie ist deutlich zu merken. Das Perfektum der Gottesoffenbarung und das Futurum des im Experiment erst noch zu erreichenden Supramental Life stehen nach wie vor unverbunden einander gegenüber. Chenchiahs "Indian apprehension of Christ" vermag den Unterschied zu verwischen, nicht aber zu überbrücken.

In seiner späteren Aurobindo-Interpretation stellt Chenchiah die gleiche Sachfrage, aber nur noch rhetorisch. "Man mag fragen, warum, wenn der neue Evolutionsprozeß in Jesus begonnen hat, er noch keine neue Spezies der Kinder Gottes gezeitigt hat, warum, wenn der Heilige Geist Wohnung in Jesus genommen hat, er nicht auch in anderen so getan hat, um die neue(Welt-) Ordnung heraufzuführen." Es ist dies die Frage des Aurobindo-Schülers Chenchiah an den spekulativen Theologen Chenchiah. Die Antwort verschleiern den grundsätzlichen Unterschied von biblischer Eschatologie und Evolutionismus noch mehr. "Gott schickt Atome, Amöben, Leben, Vernunft, den Heiligen Geist, Jesus; aber er schickt mit ihnen nicht gleichzeitig Handbücher zur Erklärung und Anleitung zur Fortpflanzung. Wenn der zweite Adam schon gekommen ist, ist es unsere Aufgabe, von ihm die kosmische Kraft zu erhalten und sie uns anzueignen. Wir müssen den Yoga der Fortpflanzung selbst entdecken⁸². Der Yoga des Heiligen Geistes ist die Kompromißform Chenchiahs, mit der er die Doppelsynthese von Naturalismus und Religion, von biblischer Eschatologie und evolutionistischer Zukunftsschau auf "echt indische Weise" vollbringt. "Wir brauchen dringend einen christlichen Yoga. Wir sollten ihn von welcher Hand auch immer annehmen und den Geber in Dankbarkeit segnen⁸³."

c) Amrita Yoga - der christliche Yoga des Hl. Geistes

Es entspricht der Grundhaltung indischen Philosophierens, wenn Chenchiah, nachdem er seine prinzipielle Übereinstimmung mit Master C.V.V. und Aurobindo dargelegt (und die bestehenden Unterschiede verwischt) hat, einen eigenen Yoga zu charakterisieren versucht. Eigene Schulbildung bedeutet nicht Unterschied von anderen; bereitwillige Anerkennung und Abhängigkeit von anderen Systemen schließt ein eigenes neues nicht aus. So identifiziert sich Chenchiah nicht mit dem integralen Yoga Aurobindos, nicht einmal mit dem Tharaka Yoga seines eigenen Meisters C.V.V., sondern stellt seinen eigenen Yoga den beiden als "in derselben Gemeinschaft des Glaubens"⁸⁴ an die Seite.

Chenchiah versteht Yoga zunächst ganz formal als Heilsweg oder "Methode zur Aneignung einer neuen Idee oder Kraft in der religiösen Welt"⁸⁵. Dementsprechend verlangt auch die Christusidee bzw. die Wirklichkeit des Geistes nach einem entsprechenden Yoga, dem Amrita Yoga - Yoga des ewigen Lebens - oder parisuddha atma yoga - Yoga des Heiligen Geistes. Chenchiah ist auf den ersten Blick wenig originell, wenn er seine Methode ganz in mystischer Terminologie und in enger Anlehnung an den Tharaka Yoga seines Meisters Innenleben und ist nur auf ein Ziel, den Empfang ausgerichtet (ekagratha). Chenchiah nennt es auch die "Übergabe an den Geist". Das Gebet ist Stille, um Gott "drinnen" wahrnehmen zu können. Schließlich wird noch besondere Wachsamkeit gefordert, um Gottes

Werk in eigenen Inneren verfolgen zu können. Denn er schafft ja den neuen Leib schon jetzt in dieser Zeit 86.

Gemeinsam mit den beiden anderen "Brüdern im Glauben" weiß sich Chenchiah in seinem Amrita Yoga auch vom "alten Yoga", dem traditionellen hinduistischen Yoga, unterschieden. Chenchiah charakterisiert an zwei Stellen den Unterschied, allerdings nicht mit den gleichen Merkmalen. Beidemal stehen jedoch die gleichen zwei Charakteristika voran, daß der "neue Yoga" der Welt zugewandt, 87 und daß er ein Yoga des Empfangs und nicht der Erziehung ist. Die anderen Merkmale - Universalität der Erlösung, Bewußtseinssteigerung, neue Fortpflanzungsort, Handauflegung und Beobachtung der inneren Vorgänge - fügen sich dem dargestellten Schema ohne Widerspruch ein. Zweifellos hat Chenchiah mit dem erstgenannten Zug das typisch-Neo-Hinduistische im integralen Yoga Aurobindos gegenüber dem traditionellen Hinduismus treffend herausgestellt; die Analogie zu den Grundzügen seiner eigenen Theologie ist nicht zu verkennen.

Schwierig ist nur die "Gnadenlehre", weil sie bei Aurobindo (und wahrscheinlich auch bei Master C.V.V.) etwas anderes bedeuten muß als in Chenchiahs Theologie. Wenn Aurobindo die supramentale (Gottes-) Macht unwiderstehlich von oben auf sein Bewußtsein drückend empfindet und er sich ihr öffnet 88, so ist das als reiner Empfang des Zukünftigen, Neuen zu verstehen. O. Wölff 89 spricht in diesem Zusammenhang von der Theonomie, die Aurobindo dem Anthropomorphismus und der Autonomie des alten Yoga entgegensetzen weiß. Auf dem Hintergrund der Yoga Sutras Patanjalis ist dieses Sich-Öffnen für das neue, andringende supramentale Leben in Aurobindos integralen Yoga wirklich "reine Gnade". Chenchiah aber kann innerhalb seiner eigenen Theologie nicht davon absehen, daß der neue Mensch in Jesus bereits gekommen ist, auch wenn ihm hierin seine "Brüder im Glauben" nicht folgen 90. Mit diesem eschatologischen Faktum ist aber seine ganze kunstvolle Synthese von biblischer Eschatologie und evolutionistischer Geschichtsphilosophie, von Heilserreignis und aktiver Religion gefährdet. Der oft verdeckte Widerspruch kommt hier in Chenchiahs widersprechenden Aussagen zum Vorschein. Er wird selbst dem "eschatologischen Dilemma" konfrontiert und dabei gezwungen, "das eine oder andere Horn abzubrechen". Einmal macht er den Yoga des Empfangs zum synergistischen Yoga der Verwirklichung. "Das Reich Gottes zu senden, liegt in Gottes Gnade - uns dafür aber zuzubereiten, ist unsere eigene Aufgabe und Pflicht 91." Das ist das Zugeständnis an den Sadhana des Christentums. Das anderemal ersetzt er stillschweigend das Faktum Jesus durch das Präsenz eines Guru und verläßt damit seine christologische Ausgangsbasis ganz und gar. "Jesus kann deshalb für uns ein Guru sein bzw. uns irgendeinen solchen senden, den er dazu ausgerüstet hat. Solch einer muß natürlich nicht unbedingt aus den bestehenden (verhärteten konfessionellen) Kirchen kommen; Hindus und Muslime können so gut wie

Christen solche Gurus sein 92." In beiden Fällen aber verleugnet Chenchiah das eschatologische Faktum Jesus, in dem das Leben doch schon da ist; dort ist es nicht mehr Empfang, hier ist es nicht mehr Jesus von Nazareth. Entweder wird aus der "reinen Gnade" soteriologischer Synergismus, oder aber die Gnadengabe ist nicht mehr mit Christus verbunden.

Hier steht Chenchiah vor unausweichlichen Schwierigkeiten. Aurobindo kennt dieses Problem in seinem Integralen Yoga nicht. Sein supramental life ist Futurum, kein Factum. Er kennt zwar Entwicklung, aber keine Eschatologie im qualifizierten Sinne. Deshalb sind Experiment und die Gnade des Empfangs auch keine Gegensätze. Chenchiah aber gelingt es nicht, Christus, den Herrn der Geschichte, in dieses geschichtstheologische Schema hineinzubannen. So steht er auch am Ende seiner großangelegten Synthese abendländisch-indisch-christlicher Philosophie vor der Wirklichkeit des lebendigen Herrn selbst. Chenchiah beantwortet die damit gestellte Frage im Zusammenhang seines Amrita Yoga nicht mehr. Er läßt es bei der Doppelaussage bewenden - und gibt damit den späteren Betrachter seines theologischen Lebenswerkes zu erkennen, daß seine angestrebte Synthese - oder Doppelsynthese - ein Versuch blieb, der letztlich an der größeren Wirklichkeit Christi scheiterte.

Anmerkungen

1. Karl Hartenstein, Die Mission als theologisches Problem, Berlin 1933, 81ff., 110f.; Approach, 49. Oosthuizen, Theological Discussions, 38. Vgl. auch u. S. 181, Anm. 39 und S. 260, Anm. 3.
2. Guardian, 26.4.1951, 200: I am not troubled there is syncretism in India. If there is, I would welcome it and in any way I can, promote it. My regret is I don't see it.
3. S.o.S. 163f.
4. Vgl. letzten Abschnitt S. 171f.
5. Rethinking, 62f.
6. a.a.O., 56. Vgl. 60: Uniqueness does not consist in difference but in transcendence. Ähnlich Christianity, 342.
7. Rethinking, 183 f.
8. a.a.O., 181ff. Vgl. auch die S. 109 f. zitierten Stellen seiner eschatologischen Religionskritik.
9. S.o.S. 129f. und 143 ff.
10. Guardian, 24.8.1950, 532.
11. Guardian, 19.8.1943, 390.
12. Guardian, 20.2.1947, 87f.
13. a.a.O., 87f.
14. Guardian, 19.10.1950, 668.

15. Rethinking, 181. Chenchiah hält diese Meinung allerdings selbst nicht für ganz ausreichend (ebda.).
16. IJTh (7) 1958, 6. Religious Toleration, 119 ff.
17. Christianity, 340.
18. Rethinking, 181.
19. Religious Toleration, 119.
20. S.o.S., 124 ff.
21. Guardian, 9.9.1943, 424.
22. Asramas, 315.
23. Rethinking, 141.
24. a.a.O., 142 interfuse into each other in spirit. Vgl. Asramas 315, fusion of spirits. Religion and Society (5) 1958, 2, 85f.; Religions of Confluence.
25. Asrams, 310.
26. Der Schauplatz, auf dem Krishna dem Arjuna die Offenbarung der Bhagavadgita zuteil werden läßt.
27. a.a.O., 312.
28. a.a.O., 315 f.
29. z.B. Guardian, 11.8.1932, 323; spiritual mother. 11.6.1936, 375; let us not foolishly throw away our heritage. Rethinking, 63; learn a lesson from Hinduism. 152; The Indian Christian naturally looks to Indian philosophy for guidance. 226; the wealth and richness of Indian heritage. Asramas, 314; the wealth of spiritual experience of Hinduism is ours by right of inheritance. IJTh (4) 1955, 18; Hinduism is our spiritual eye. IJTh (7) 1958, 3; Living Hinduism in a Christian forms part of his spiritual equipment.
30. Programme. The Indian Christian Book Club. Vgl. Zitat S. 108, Anm. 2.
31. Guardian, 5.9.1940, 566.
32. Guardian, 19.4.1951, 188.
33. Guardian, 9.9.1943, 424. IJTh (7) 1958, 3 (Vgl. o.S. 107, Anm. 1) Rethinking, 162 (Vgl. o.S. 28f.).
34. Guardian, 29.6.1944, 303. Siehe auch S. 176, Anm. 13.
35. In einer Besprechung der englischen Übersetzung und Ausgabe der Bhagavadgita, besorgt Dr. S. Radhakrishnan. Guardian, 2.9.1948, 504ff.
36. Guardian, 29.6.1944, 303.
37. Guardian, 20.10.1949, 659.
38. In einer Besprechung von Sri Kumaraswami, The Valchava Philosophy. Ebda. Chenchiah lobt den Verf. als "catholic and of free outlook".
39. Diese Vermutung stützt sich auf etliche Artikel im Guardian, in denen der Besuch Hendrik Kraemers und Emil Brunnens in Indien, mit denen auch Chenchiah zusammengekommen ist, in unmittelbaren Zusammenhang dieser Gedanken gebracht wird. Vgl. S. 25c, Anm. 2u.3.

40. Vgl. o.S. 121f. und 127 f.
41. Guardian, 29.3.1951, 152.
42. Religious Toleration, 118: The popular theory that all religions are essentially the same has no basis in history or experience.
43. Guardian, a.a.O., 153.
44. alle Zitate Guardian, 26.4.1951, 200. Dort auch die Zwischenüberschrift: Syncretism a sign of creative activity.
45. Vgl. Guardian, 24.8.1950, 533: Indian Christianity takes its source and flows towards the end in a direction opposite to Western theology.
46. Guardian, 20.4.1944, 186; 19.8.1943, 391; 16.9.1943, 438: brethren in faith, the first fruits of the real flowering forth of Christianity in the Indian soul.
47. Guardian, 28.4.1943, 510.
48. Nachruf seines Bruders P. Adinarayan, Guardian, 25.6.59, 197: He was initiated by a famous swamiji at Kumbakonam. Chenchiah spricht das selbst nie aus; es ist aber seiner Darstellung von Master C.V.V. anzumerken. Unter den insgesamt 750 Gliedern der Schule befanden sich nach seinen eigenen Angaben 1 European lady and 2 Indian Christians. Guardian, 21.10.1943, 497.
49. Die folgende Darstellung der Yoga-Schule in groben Umrissen folgt Chenchiahs eigenem Bericht: Master C.V.V. of Kumbakonam and Briktha Rahitha Tharaka Raja Yoga. A Study of a Recent Religious Development in India. Guardian, 14.-28.10.1943.
50. 1904? Angegeben ist 1940. Druckfehler!
51. prana. Chenchiah übersetzt diese Kraft mit "merry life".
52. Agramas, 206 gibt Chenchiah den 29. Mai 1909 als den Tag an, da Master C.V.V. seine Schule eröffnete. Es war das Jahr, in dem der Halley'sche Komet sich der Erde näherte. Nach der oben angegebenen Darstellung im Guardian eröffnete der Meister seine Yoga-Schule am 29. Mai 1920. Es ist hier ein simpler Druckfehler nicht ausgeschlossen. Das frühere Datum als Gründungsjahr hat des Zusammenhangs mit dem Kometen wegen viel für sich. Außerdem ist die hohe Zahl der Initiierten bei nur zweijähriger Tätigkeit unwahrscheinlich. Möglicherweise könnte es sich bei dem späteren Datum um die Eröffnung eines Gebäudes in Kumbakonam, dem Wohnhaus des Meisters gegenüber handeln, in dem später die Schule untergebracht war.
53. Nach Chenchiahs Aussagen wird dieser Ausdruck ohne irgendwelche Verbindung zu spiritistischen Praktiken gebraucht.
54. Guardian, a.a.O., 485: Yoga that unveils powers gained by Kundalini in their previous evolutions but kept secret and sealed under divine command for the purpose of being used for the creation of the immortal body in the fourth field. - Kundalini ist terminus technicus des Raja bzw. Tantra Yoga, wörtlich: die zusammengerollte (Schlange); bezeichnet the

- creative power within the body, the latent divinity in man (Guardian, 6.4.44, 162).
55. a.a.O., 497. Die Einleitung "The contract was in these terms" und sein Wortlaut in der 2. Person läßt auf getreue Wiedergabe durch Chenchiah schließen.
 56. a.a.O., 485. Das "be at peace" ist vielleicht individualistisch mit "friedliebend" zu übersetzen. Hinter diesen Bestimmungen steht auf jeden Fall der indische religiöse Individualismus.
 57. Abgesehen von den Lebensdaten des Meisters und dem Text des "Kontrakts" müssen alle weiteren Ausführungen, die 21 Jahre nach dem die gesamte Schule erschütternden Tode des Meisters geschrieben sind, als Chenchiahs eigene Meinung angesehen werden.
 58. ebda.
 59. ebda.
 60. S.o.S. 133 f. Jener christologische Aufsatz stammt aus dem Jahre 1947, ist also 4 Jahre später geschrieben.
 61. Guardian, 16.9.1943, 438: of the integral Yoga, I can only speak as an outsider, not being an initiate of it.
 62. Die erste namentliche Erwähnung findet sich schon 1928 in Chenchiahs Beitrag "Present Tendencies in Indian Religion" in: Milton Stauffer (Ed.). An Indian Approach to India, London 1928, 70; an dieser Stelle wird Aurobindo zusammen mit der Kumbakonam School of Tantrika Yoga und der Arunachala Mission (Ramana Maharishi) genannt. Letztere taucht nur an dieser Stelle auf, während Chenchiah später meistens Aurobindo und Master C.V.V. zusammen nennt. In seinen Miller-Lectures, die nach dem Tode Aurobindos gehalten wurden, stellt er diesen ziemlich breit dar und beschränkt sich darauf, Master C.V.V. als Kündler "der gleichen Botschaft" anzuführen. Destiny, 54. In der Auseinandersetzung mit C.A. Keller über indische Theologie nach dem Vedānta, JYTh (4) 1955, 18ff., erwähnt er als indischen Hintergrund einer solchen Theologie die Upanishaden, Vallabha und Aurobindo, ohne Mr. C.V.V. zu erwähnen. In seinem ersten großen greifbaren Aufsatz über den Heiligen Geist (Guardian, 30.6.-11.8.1932) nennt er gar keine Namen, identifiziert aber den Heiligen Geist mit the great creative energy - the Kundalini; in der mystisch gefärbten Sprache des Raja Yoga. Kundalini spielt in der Psychologie des Kumbakonam Yoga eine entscheidende Rolle; nicht so bei Aurobindo.
 63. Asramas, 207: series of exercises ('Oilders' genannt, zu denen die Medien sich verpflichteten) mostly consisting of English words with deep esoteric significance.

64. Aurobindos Schrifttum ist heute in der International University Centre Collection, bisher 5 Bände, Pondicherry 1953-56, leicht zugänglich. Dazu noch die wichtigsten Einzerveröffentlichungen des Internationalen Universitätszentrums in Pondicherry: The Supramental Manifestation upon Earth, 1952; The Problem of Rebirth, 1952. Evolution 19525. - Über Aurobindo und übersetzte Auszüge bei Otto Wolff (Hsg.), Sri Aurobindo, Der integrale Yoga, Hamburg 1957 (dort auch ausführliche Quellen- und Literaturangabe) - Ders., Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild, rde, Hamburg 1957. - Ders., Sri Aurobindo, der Protestant unter den indischen Yogi. Junge Kirche (17) 1956, 323 ff. - Ders., Mensch und Übermensch bei Sri Aurobindo. ZRG (9) 1957, 41ff. - Ders., Das Problem der Wiedergeburt nach Sri Aurobindo. ZRG (9) 1957, 116ff. - Eva Olsson, The Philosophy of Sri Aurobindo in the Light of the Gospel. Madras 1959.
65. Otto Wolff, Beitrag, 113, 132.
66. Guardian, 9.9.1943, 424.
67. Beitrag, 131.
68. Auch E. Olsson, a.a.O., 59, kommt dieser Beurteilung in gewisser Weise nahe: Anyhow there is affinity of thought on many points between the two religions (so, Hinduism and Christianity). By some Indian Christians Sri Aurobindo's religion has been described as a bridge between Hinduism and Christianity. In each of the two a common trend of life is evolved, the soul reaching out for a new power, the realization of the Divine in Man.
69. Guardian, a.a.O., 424. Man weiß nicht recht, ob das Chenchiah entschuldigend oder sarkastisch gemeint hat. Er selbst hat stets Wert darauf gelegt, die religiösen Bewegungen im Hinduismus zu beachten. Vgl. Rethinking, 129.
70. Guardian, a.a.O.
71. Guardian, 16.9.1943, 437.
72. ebda.
73. ebda.
74. Guardian, 9.9.1943, 424. Vgl. o. Zitat S. 189, Anm. 68.
75. Guardian, 16.9.1943, 437: Das ist, wenn auch mit größerer Zurückhaltung, E. Olssons Schlußfolgerung, a.a.O., 70 f.: (Conclusion) The similarity between the Christian religion and that of Sri Aurobindo is chiefly the firm belief in a higher future for man to be attained, either here on earth or in Heaven... Sri Aurobindo's message calls men back to the life process itself. Christ did the same, but as centuries have passed, we seem to have become forgetful of that call.
76. Guardian, a.a.O., Chenchiah unterschleibt an dieser Stelle Aurobindo den Begriff des Sohnes Gottes, den dieser nicht gebraucht.

77. Destiny, 52.
78. a.a.O., 53: the next move in evolution will mark the advent into life of supramental life - the parallel to Christian Holy Spirit. Ähnlich Guardian, a.a.O.
79. Destiny, 52f.
80. Guardian, 16.9.1943, 438.
81. ebda.
82. Destiny, 56.
83. Guardian, a.a.O., 438.
84. Guardian, 20.4.1944, 187.
85. Destiny, 53: In India, whenever a new idea or power emerges in the religious world, an attempt to realise it by a technique simultaneously begins. Dementsprechend Guardian, a.a.O., 186: This conception of Jesus... demands a new Yoga.
86. Guardian, a.a.O., 186.
87. Guardian, 20.4.1944, 174. An der zweiten Stelle Guardian 28.10.1943, 509, steht dafür "pure grace".
88. Vgl. die bei Wolff, Yoga, 61ff. übersetzten Auszüge.
89. "Zum Verständnis seines Werkes", a.a.O., 145.
90. S.o.S. 191 f. - Guardian, 20.4.1944, 186: We realize that evolution was perfected in Jesus.
91. Destiny, 58: The propositions of God are not affirmative but conditional - not that the kingdom of God will come but that it will come if we yield and surrender to the spirit and if we are ready to receive. To send the kingdom is in God's grace - to prepare for it is our task and duty. (Hervorhebungen nicht im Original) Vgl. o.S. 158, bes. Ann. 1
92. Guardian, 20.4.1944, 186. S.o.S. 172, Zitate Ann. 37-39.

P. CHENCHIAHS DOPPELSYNTHESE

P. Chenchiah ist eine imponierende, höchst eigenwillige Gestalt christlicher Theologie in der Spannung zwischen Ost und West. Sein eigener Bruder nannte den "Konflikt zwischen der inneren Verpflichtung zum kulturellen Erbe Indiens und der Liebe zu Christus den Schlüssel zum Verständnis des Lebenswerkes Chenchiahs". Chenchiah wollte beides ganz sein, Indier und Christ. Deshalb bemühte er sich um eine indische Theologie.

Doch damit ist nur die Hälfte seines theologischen Lebenswerkes charakterisiert. Chenchiah war in gleichen Maße, wie er gegen die westliche Theologie polemisierte, von ebensolcher westlicher Philosophie zutiefst geformt. Darin war er fraglos ein Kind des frühen 20. Jahrhunderts, daß er als englisch erzogener, moderner junger Indier die zeitgenössische abendländische Philosophie wie selbstverständlich als "Weltanschauung" übernahm. Damit kompliziert sich aber seine "indische Theologie" erheblich. Er mußte nun nicht nur das kulturelle Erbe Indiens mit der biblischen Botschaft, sondern diese auch noch mit der neo-naturalistischen Philosophie des Westens aussöhnen.

Beide Synthesen sind als solche nicht original. Die englische liberale Theologie hat schon in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine theologische Synthese mit dem Evolutionismus gesucht² und ist dabei zu ähnlichen christologischen Aussagen wie Chenchiah gekommen. Andererseits hatte auch schon die evolutionistische Philosophie im späten Henri Bergson eine Wendung zum Religiösen erfahren.³ Die eigentliche religionsphilosophische und religiöse Ausformung hat dem westlichen Naturalismus jedoch erst Aurobindo im Kontext des indischen Yoga gegeben. Chenchiah sah es als seine Aufgabe an, in der Vereinigung der biblisch-evolutionistischen und der naturalistisch-religiösen Synthese, also in einer biblisch-abendländisch-indischen Doppelsynthese, eine "genuin indische Theologie" zu schaffen.⁴ Während er in Aurobindo bewußt das Vorbild für die zweite Synthese sah, erkannte er offensichtlich nicht das Problem der ersten Synthese, sondern glaubte, mit der Zustimmung der christlichen Theologie allgemein rechnen zu können; das um so mehr, als es sich um kein spezifisch indisches Problem handelte. Daraus ergibt sich durchweg das schiefe Bild, daß er als "indische Theologie" ausgibt, was zunächst nichts anderes als spekulative Theologie des Naturalismus ist. Vieles in seiner "indischen" Kritik an der Kirche geht auf dieses Mißverständnis zurück. Chenchiah hat aber darin recht, daß eine spekulative Theologie des Naturalismus nur mit Hilfe eines dritten Elementes, einer religiösen Metaphysik, möglich ist, die nun freilich bei Chenchiah ihre Verwandtschaft mit der indischen Religionsphilosophie nicht leugnen kann. Insofern war Indien ein weit

besseren Nährboden für das Gedeihen einer christlich-naturalistischen Synthese, als es seinerzeit England sein konnte, wo diese Bemühungen über gemäßigte Ansätze nicht hinauskamen. Mit Folgerichtigkeit entfaltet sich Chenchiah's spekulative naturalistische Theologie am besten in den Kategorien des indischen Yoga. So stellt sich Chenchiah's indische Theologie als ein imponierender Versuch einer großen Doppelsynthese von biblischer Botschaft mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild des Westens und der indischen Geistesphilosophie dar.

In dieser Doppelsynthese liegt die Eigenart und das theologische Profil Chenchiah's. Er war in der Durchführung wesentlich konsequenter als Appasamy, der an wichtigen Stellen sein Schema durchbrach und zum Evangelisten wurde. Auch Chenchiah kennt Evangelium; doch ist sein Begriff von Mission konsequent im Rahmen seiner Doppelsynthese gedacht und endet in der kommenden Weltreligion. Die Ablösung der biblischen Eschatologie durch das Evaluationsdenken muß notwendigerweise in den Synkretismus führen. In Chenchiah's Theologie hat Christus zwar seinen Platz und ohne Christus wäre sie undenkbar. Aber das System weist ihm einen bestimmten Ort und damit seine Bedeutung zu. Christus wird zum Eigennamen einer Funktion; zwar ist es eine wichtige Funktion im Ganzen, aber sie empfängt ihr Wesen erst vom System als solchem. Damit wird aber Christus aus der Mitte an die Peripherie gerückt. Nicht er ist mehr *Bar* und *Kyrios*, sondern es regiert das mehr oder weniger anonyme Weltgesetz der kosmischen Entwicklung. Während Appasamy's theologische Bedeutung an den Stellen zu suchen war, wo er über seine eigene Methode einer indisch-christlichen Synthese hinauswuchs, blieb Chenchiah seinem dreifachen Ansatz in der Christologie (und Theologie) auch dort treu, wo er in unausweichlichen Widersprüche geriet, und vollführt damit seine (scheinbare) Doppelsynthese, die er dann zwar etwas ungenau "indische Theologie" nannte, die aber in dieser Form nichtsdestoweniger seine originale Schöpfung ist.

A n m e r k u n g e n

1. S.P. Adinarayan, Nachruf, Guardian, 25.6.1959, 197.
2. Vgl. den epochemachenden Sammelband Charles Gore (Ed.): *Lux Mundi, A Series of Studies in the Religion of Incarnation*, London 1889, besonders in den Beiträgen von J.R. Illingworth, *The Incarnation in Relation to Development*, 132 ff. und Ch. Gores eigenem Essay, *The Holy Spirit and Inspiration*, 230 ff. (zitiert nach der 14. Aufl. 1895). Über Ch. Gores siehe Ragnar Ekström, *The Theology of Charles Gore - a Study in Modern Anglican Theology*, Lund 1944, bes. 16 u. 177 ff. Es ist aus den Aufsätzen Chenchiah's allerdings nicht zu ersehen, wie weit er von jenen Arbeiten Kenntnis hatte. Er zitiert z.B. B. Lux Mundi nirgends.

3. Henri Bergson. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris 1932, deutsch Jena 1933. Vgl. Paul Jurevics, Henri Bergson, Eine Einführung in seine Philosophie, Freiburg 1949, 230. Allerdings ist es kaum glaubhaft, daß Chenchiah dieses späte Werk Bergsons kannte. Er gebraucht meist nur den in Bergsons Hauptwerk (L'évolution créatrice, Paris 1907, deutsch Jena 1912) völlig unpersönlich gefaßten Begriff des élan vital.
4. Chenchiah spricht zwar IJTh (4) 1955, 18 von drei Säulen, auf denen die indische Theologie ruhen müsse - Hindu Heritage, Pratyaksha experience of Christ and for that purpose the guidance of the Holy Spirit - doch läßt sich diese Stelle nicht ohne weiteres auf die bezeichnete "Doppelsynthese" beziehen. Eher Guardian, 16.7.1953, 220: In India, this Kingdom of God movement, like the Ganges, emerges at the confluence of three streams, East and West and fertilized by the stream of Christ's teaching of the Kingdom of God. Es ist aber auch hier fraglich, ob Chenchiah damit seine kosmische Christologie als solche Synthese angesehen hat.

Ersfgeftalten II

A b s c h r i f t

aus

Ersfgeftalten einer einheimischen
Theologie in Indien

Ein Kapitel indischer Theologiegeschichte als
kritischer Beitrag zur Definition von
"einheimischer Theologie"

von

Herwig Wagner

Chr. Kaiser Verlag München

1963

Seite 256 - 282

V. CHAKKARAI

KONZEPTE EINER INDISCHEN THEOLOGIE

Chakkarai ist den beiden anderen dargestellten "Ur-Gestalten" nur schwer zu vergleichen. Das westliche liberale Erbe eignete ihm zwar von Madras Christian College her im selben Maße wie Appasamy und Chenchiah; auch seine Liebe zu Indien und dem indischen kulturellen Erbe war gewiß nicht geringer als bei jenen. Dennoch liegt ein tiefgreifender Unterschied vor. Während jene eine Systematik der indischen christlichen Theologie in der Zuordnung von Bhakti bzw. Yoga und Christentum versuchten, gibt sich der rastlose Denker Chakkarai mit keinem Schema solcherart zufrieden. In seinem Denken scheinen alle Begriffe und Systeme in unaufhörlicher Bewegung zu sein. Ganz offensichtlich meinte er diese grundsätzliche Unabgeschlossenheit der immer neuen Bewegungen mit jenen "assumptions that are, to say the least, open to free challenge and criticism". Die im vorhergehenden Abschnitt zitierten liberalen Verhältnisbestimmungen von Hinduismus und Christentum, sind mit Sicherheit ebenso vage, verläßlich und uneigentlich (welchit, wie Chakkarai überhaupt auf "consistency of thought" verzichten zu müssen glaubte.²

Im selben Maße drückt sich aber auch sein erfahrungsmäßiger Ansatz in der Theologie aus, der in der bewußt und denkerisch mitvollzogenen eigenen Bohrung begründet liegt. Chakkarai bleibt bei jenem eigentlich erstaunlichen Rückgriff auf den Liberalismus seiner Studienzeit keineswegs stehen. Was dort in den außerbiblischen Begriffen von Kultur- und Erfahrungswerten behandelt wurde, reicht bei Chakkarai in die tieferen Schichten seines eigenen, bewußten Christseins. Seine liberalen Züge sind, in der Spätzeit zumal, (von Anfang an, nur zeitgebundener gedanklicher Ausdruck seiner tieferen Frömmigkeit³. Auch der Liberalismus war ihm niemals System seiner Theologie.

"Ich glaube, daß Jesus mir im Hinduismus große Wahrheiten offenbart hat, die mich (später) wiederum nach seiner Gnade zu einigen vergessenen und praktisch ignorierten Wahrheiten von den Geheimnissen des Reiches Gottes geführt haben".⁴ Allgemeinaussagen dieser Art sind bei Chakkarai, selbst wenn sie nicht das persönlich-bekennende "I believe" als Stempel tragen, im Lichte seiner gesamten theologischen Arbeit als persönliche Bekenntnisse zu interpretieren. Es ist nicht möglich, das Christentum in Indien gleichsam auf ein unbearbeitetes Blatt zu schreiben; denn das religiöse Bewußtsein des Inders ist nicht mehr leer. Es ist über und über vollgeschrieben. Jeder Index trägt die ganze Vergangenheit (der indischen Religiosität) an sich. Deshalb kann das Christentum nicht, nein, Christus will auch nicht diese Vergangenheit

² Wahrscheinlich aber

wie mit einem magischen Schwamm auslöschen. Was weiter geschieht, kann man noch nicht sagen. Jedoch ist eines sicher, daß diese ganze Vergangenheit mit all den/Inschriften im indischen religiösen Bewußtsein eine neue Bedeutung erhält, sobald Christus das Ganze (mit seinem Licht) erleuchtet 5."

Mag Chakkarai jenen Satz anfangs vielleicht noch als eine Art Programm der Indisierung verstanden haben, 15 Jahre später führt er ihn in persönlichen Bekenntnen seines eigenen Christseins weiter aus 6.

Er nennt den diesbezüglichen Abschnitt eine "Darlegung der Grundstruktur eines indischen Christen, der sich über sein Christsein Rechenschaft gibt". Sein Leitgedanke dabei ist: Die christliche Lehre kann nur Vorhandenes modifizieren, neu qualifizieren, neue Elemente hinzufügen, kann es aber niemals ersetzen. An erster und bestimmender Stelle steht bei ihm der ererbte Gottesbegriff. "Wie neu, lebendig und richtig auch die zusätzlichen (christlichen) Elemente sein mögen, alle späteren Eindrücke müssen auf den Grundlagen von früher aufbauen 8." Deshalb bekennt er von sich selber, könne er nichts mit dem reinen Monotheismus, wie ihn das Judentum und der Islam lehren, anfangen und verstehe er die Trinität um so besser. Sein Sündenbegriff sei weniger jüdisch-ge-setzlich, als vielmehr durch das Verständnis der zu überwindenden Unvollkommenheit bestimmt. Im Gegensatz zur dogmatischen Theologie müsse er auch die niedere Kreatur als seine Brüder und Schwestern in sein Herz mit aufnehmen. Überhaupt werde sein ganzes Verhältnis zum Christentum nicht durch dogmatische Übereinstimmung geprägt 9. Als letzten Punkt führt Chakkarai sein Verlangen nach direkter Gottesschau an 10.

Selbst wenn man in Rechnung stellt, daß diese Ausführungen mit durch die antiwestliche Tendenz des ganzen Aufsatzes bestimmt sein können, gehören sie mit zu den wichtigsten Selbstzeugnissen dieses hochgebildeten christlichen Konvertiten. Dabei ist nicht seine theologische Konstruktion von den Grundlagen und dem darauf errichteten "neuen" Überbau wichtig, sondern die Aussage als persönliches Bekenntnis. Mögen die Abstrakta Hinduismus und Christentum unvergleichbar sein, weil sie zwei verschiedene Regionen darstellen und der Herr allein einen Menschen aus der einen Region in die andere berufen und versetzen kann, es ist ein und dieselbe Person, die der Herr ruft und zu sich holt. Chakkarai ist dort in seinen späten Aufsätzen am wahrsten, wo er nicht mehr von den Werten des Hinduismus an sich spricht, sondern das Erbe des Hinduismus in Form von Selbstaussagen auführt. "Immer wieder entdeckte ich, wie fremd und uneinsichtig die Normen des christlichen Denkens für mich sind, gesetzlich, streng - eben westlich. O Israel, welch Teil haben wir an all dem, es sei denn ein nur intellektuelles Interesse, wie einer, der durch ein Museum antiker

[vielen
F. logisch]

Kunst oder von Dingen aus unbekannten Ländern wandert!"¹¹ Was ihn am westlichen Denken und noch mehr am westlichen Kirchentum kalt läßt, hat denselben Grund wie die vom Hinduismus immer noch ausgeübte Anziehungskraft: es ist sein Herz, das das einmal schweigt, das öftermal antwortet.¹² "Nachdem das hinduistische Denken und Leben mich von meiner frühen Jugend auf bestimmt hat, kann ich nicht einmal im Traum hinduistische Philosophie und Religion als Rivalen des christlichen Glaubens sehen, so wie ihn unser Herz gepredigt hat und wie die Apostel ihn ausgelegt haben, Ihn, den Sohn Gottes und Erlöser - warum das so ist, kann ich hier nicht diskutieren, aber auf einem solchen Verhältnis zu Ihm müssen wir unsere indische Theologie mit allen erreichbaren Mitteln aufbauen."¹³ Damit verzichtet Chakkarai grundsätzlich auf eine Theorie und ein ausgeführtes Schema der Indisierung von Theologie und Kirche. Den Vorgang selbst bejaht er leidenschaftlich; eine Methode weiß er jedoch selbst auch nicht anzugeben. Die Unsystematik seines rastlosen Geistes, die zu seinem theologischen Profil gehört, hat ihn dazu nicht kommen lassen. Alle grundsätzlichen Aussagen, zu denen er sich hier und da bekennt, durchbricht er selbst immer wieder im nächsten Augenblick. Es scheint manchmal so, als ob sich das theologische Erbe des Liberalismus und die Impulse der dialektischen Theologie in den letzten Aufsätzen Chakkarais gegenseitig aufheben. So ist es ihm gewiß nicht gegeben gewesen, mit seinen tiefen und anspruchsvollen theologischen Arbeiten das Schlußwort in der Diskussion um eine rechte einheimische Theologie in Indien zu sprechen.

Anmerkungen

1. Cross, 198, S.o.S. 229, Anm. 58.
2. Vgl. o.S. 198 ff. und 247 f.
3. Guardian, 30.3.1944, 148: to think out in the light of their (Indians') own history the many implications of their communion with the Blessed One. - ... our religion (Christianity in India) is the second-hand clothes of others - not one element of which has been thought out or experienced by ourselves first hand.
4. "My Credo". Guardian, 2.12.1943, 568.
5. Cross, 7.
6. "Rethinking Christianity in India continued" (Als Rezension von H. Hard, Our Theological Task, Madras 1946) Guardian, 17.4.-17.7.1947, bes. 183 f. Es ist dies der letzte große theologische Aufsatz Chakkarais.
7. S.o.S. 124.
8. S.o.S. 183.

9. *London Guardian*, 2.12.1943, 568: As I was not brought up in a creedal religion in my earlier years, an authoritative creed has no charm for me. Seine positive Aussage ist selten vage. - *Guardian*, 1.5.1947, 184: I may say that my thinking and feeling in regard to Christian truth is very real. Im Gegensatz zu dem "notional assent to Christian dogmas" hat dieses sein Verhältnis mit "vivid images" zu tun. Handelt es sich um mystische Erlebnisse? Der letzte Punkt seiner Aufzählung läßt darauf schließen.
10. a.a.O., 184: It is enough to say that I have longed for and sometimes felt the presence of the Lord even in a visible manner. Vgl. dazu A.J. Appasamy über seinen Vater, *Heritage*, 2: In his sixtyseventh year a strange, new passion began to consume him, the passion to see God. - A.S. Appasamy, *The Use of Yoga in Prayer*, Madras 1926, 27: In see these visions when I sit for contemplation, drawing aloof from the din and bustle of the world and am alone with God... The prayer of contemplation I practice twice a day... and whenever I practice this prayer, I see visions.
11. *Guardian*, 5.12.1946, 393.
12. *Guardian*, 16.5.1935, 34. Zitiert S. 249. Anm. 9.
13. *Guardian*, 12.12.1946, 402.

ERGEBNIS: DER INDIISCHE BEITRAG ZUR DEFINITION VON "EINHEITLICHER THEOLOGIE"

I. RÜCKSCHAU

Die Auswahl und Beschränkung der ausführlichen Darstellung auf die drei südindischen Theologen A.J. Appasamy, P. Chenchiah und V. Chakkarai wurde zunächst damit begründet, daß sie sich in ihren gesamten theologischen Arbeiten um ein Indien gemäßigtes Verständnis der Botschaft von Christus bemüht haben. In den Augen ihrer Freunde galten sie als die Pioniere der kommenden, wahrhaft indischen Kirche¹. Für manchen europäischen Missionar und auch für viele indische Christen und Kirchenführer waren besonders die beiden geistigen Führer des Christo Samaj der retardierende, extrem linke Flügel der Kirchenpolitik². Im Urteil kritischer Beobachter von außen stellten sie sich als eine Gruppe radikaler Synkretisten dar³. Ihre Beurteilung ist jedoch nicht so einfach und summarisch möglich. Ein erster Vergleich ihrer theologischen Aussagen und Tendenzen zeigt, daß sie zwar programmatisch das gleiche Ziel verfolgten, in der Durchführung jedoch ganz verschiedene Wege gehen. Die indische Theologie löst sich zunächst in drei eigengestaltete Entwürfe auf.

Am konsequentesten scheint Appasamy zu verfahren, der aus dem großen Ite des Hinduismus einen Traditionastron, die Bhakti-Frömmigkeit, herausgreift und eine Interpretation von Christentum als Bhakti Marga gibt. Die Gründe, die ihn zu dieser Auswahl trieben, wurden bereits dargestellt. Er hält jedoch (wenigstens theoretisch) eine anderen hinduistischen Traditionen folgende Interpretation des Christentums für ebenso möglich wie seine "Christianity as Bhakti Marga".

Zwar orientiert sich Chenchiah in seiner indischen Theologie vornehmlich an Yoga, vor allem dem der modernen Schulen von Pondicherry und Kumbakonam; doch ist Chenchiahs spekulative Theologie keine genaue Parallelerscheinung zur mystischen Theologie Appasamys. Während Appasamy von Affinität der metaphysischen Basis und Analogie der religiösen Erfahrung spricht und darin die Nähe der beiden interpretierten Religionen sieht, weiß sich Chenchiah in eine kraftvolle Bewegung der gesamten Menschheit hineingerissen. Die Nähe von Hinduismus und Christentum liegt ihm wesentlich nicht in einer strukturellen Ähnlichkeit, sondern in der auf das gleiche Ziel hin ausgerichteten Bewegung. Nach dem angenommenen evolutionistischen Grundgesetz kann Chenchiah gar nicht bei einem Strukturvergleich von Yoga und johanneischem Christentum stehen bleiben. Nicht die Religionen, was sie waren und wie sie sind, sondern ihre Bewegung in die Zukunft stellt die Gemein-

samkeit her. Appasamy beschreibt sein indisches Christentum sachgemäß in den statischen Begriffen der vergleichenden Religionswissenschaft. Chenchiah kann zwar solche Terminologie, wo es ihm nötig erscheint, aufnehmen. Doch sein eigener Beitrag zum Gespräch über eine einheimische Theologie liegt im Dynamismus seines Grundschemas.

Chakkarais indische Theologie hingegen läßt sich in diesem Rahmen überhaupt nicht beschreiben, da er sich einer Systematisierung seiner Gedanken selbst immer wieder entzieht. Weder die Advaita-Tradition seines Vaters noch die vishnuitische Frömmigkeit seiner Mutter sind ihm durchgängige Prinzipien für seine eigene theologische Arbeit gewesen. Bei Chakkarai ist "hinduistisch" bereits zu einer Abstraktion der eigenen Vergangenheit geworden. In dieser Abstraktion gleitet der religiös-philosophische Sammelbegriff des (höheren) Hinduismus hinüber in den modernen nationalistisch verklärten Begriff des geistigen Erbes Indiens. In dieser abstrahierten Form übte der Hinduismus die große Anziehungskraft auf jene Theologen aus.

1. Trotz dieser gewissen Gemeinsamkeit und dem nämlichen theologischen Programmatz von der echt indischen Synthese von Christentum und Hinduismus bleibt der auffallende Unterschied jener drei Interpretationen indischen Christentums bestehen. Gegenseitiger Austausch oder Annäherung scheint nicht stattgefunden zu haben. Wenn Chakkarai in einer Rezension die westliche Tendenz zu einer "uniformen Theologie für ganz Indien" kritisiert, ist das zunächst Kritik der fehlenden Vielfalt wegen. "Nicht einmal die größten Scholastiker (Indiens) wie Shankara und Ramanuja konnten eine solche gigantische Aufgabe wagen; es wäre auch nur ein monotoner grauer Klee in der farbenprächtigen indischen Landschaft gewesen." Theologisch will Chakkarai damit sagen: "Sowohl der Inhalt der christlichen Offenbarung wie die Interpretation kann nicht (bei jedem Theologen) gleich sein"⁴.

Mit diesem Argument scheint sich zumindest bei Chakkarai eine einheimische indische Theologie in eine Vielzahl von theologischen Entwürfen analog den hinduistischen philosophischen Schulen aufzulösen. Appasamys theoretische Zuordnung des Christentums zu den verschiedenen hinduistischen Traditionen weist in die gleiche Richtung. Chenchiah äußert sich zwar nicht prinzipiell dazu, handelt aber praktisch nach dem gleichen Grundsatz, indem er dem Yoga von Kumbakonam und dem Integralen Yoga von Aurobindo als den geistlichen Weggenossen seinen eigenen christlichen Yoga des Heiligen Geistes an die Seite stellt. Vielfalt bedeutet hier nicht Verschiedenheit, sondern ist u.U. Ausdruck der Wesensgleichheit. Insofern scheinen die Ansätze zu einer indischen Theologie bei jenen Gestalten echt indisch zu sein.

2. Der theologische Programmsatz von der möglichen Synthese von Bhakti oder Joga bzw. dem kulturellen geistigen Erbe Indiens mit dem Christentum könnte sowohl aus der liberalen abendländischen Theologie wie aus der geschichtlichen Erfahrung des Hinduismus entlehnt sein. Die indische Religionsgeschichte ist ein unaufhörlicher Prozeß der immer neuen Assimilation fremder religiöser Vorstellungen und Riten in das große Sammelbecken des nicht mehr zu definierenden Hinduismus. Warum sollte ein ähnlicher Vorgang der Assimilation und endlichen Absorption des christlichen Impulses grundsätzlich unmöglich sein? Der Unterschied einer solchen möglichen oder angestrebten Synthese besteht nur darin, daß jene liberalen christlichen Theologen, zumindest die in Indien beheimateten, den Hinduismus als eine praeparatio evangelica ansehen, während der Vedanta unter allen tolerierten Religionsystemen sich als den sanatsana dharma, die philosophia perennis versteht.² In diesem letzten Sinne möchte sich jedoch keiner der dargestellten Theologen, auch nicht Chenchiah, verstanden wissen. "Kraemer meinte offensichtlich, daß wir am Schrein Radhakrishnans stünden oder anderen gleich auf tönernen Säulen huldigten; aber ich kann ihm versichern, daß dem nicht so ist. Wir beugen unser Haupt ... nur vor der erhabenen Gegenwart Jesu. An diesem Punkte gibt es für uns keinen Kompromiß - selbstverständlich nicht G." Wenn der Vorwurf des Synkretismus, die neo-vedantistische Haltung zu den Religionen bedeuten soll, trifft er jene Theologen nicht, Chenchiah und Chakkarai noch weniger als Appasamy. Chenchiahs offenkundige synkretistische Haltung entspringt der Pseudo-Wachstologie seines naturalistischen Schemas. Bei Appasamy und Chakkarai weisen Äußerungen solcher Art ziemlich eindeutig auf ihre liberalen Lehrer aus dem Westen. Die theologiegeschichtliche Genese dieser Theologen läßt ihre energische Zurückweisung des Vorwurfs typisch indischer Religionsmischung durchaus begründet und glaubhaft erscheinen. Sie haben ihre geistigen Wurzeln tiefer in Mutterboden westlicher Theologie, als sie es selbst wahrhaben wollten.

Eine andere Frage ist es jedoch, inwieweit in der Theologie Appasamys und Chenchiahs Christus durch das mythisch-personalistische bzw. evolutionistische Schema zur bloßen Randfigur wird und die religiöse Erfahrung bzw. das Gesetz des Lebens den zentralen Platz des Kyrios einnimmt. Diesen Vorgang mag man auch synkretistisch nennen, ganz besonders, wenn er im Dienst einer indisch-christlichen Synthese steht; in diesem Sinne ist er aber keineswegs auf die christliche Theologie in nicht-christlicher Umgebung beschränkt, sondern begleitet als kritische Frage alle theologische Arbeit.³

3. Noch deutlicher als bei der Grundsatzfrage nach der Möglichkeit einer solchen Synthese von indischem und christlichem Erbe wird die unausgesprochene Abhängigkeit von westlichen Ideen in der theologischen Durchführung deutlich. Dabei geht jeder der behandelten drei Theologen seinen eigenen Weg.

Biographisch am einfachsten nachzuweisen ist Appasamyas Schülerverhältnis zu britischen Ideologen und christlichen Philosophen. Die Renaissance einer mystischen Theologie bei Baron von Hügel (und Evelyn Underhill, die er allerdings nirgends erwähnt) auf philosophischer Seite, bei Dean Inge, Canon Streeten und Fr. Heiler auf Seiten der Theologie, hat Appasamy gepaart mit der populären Form des idealistischen Personalismus, wie er in den Jahren seines Aufenthalts in Westen als christliche Philosophie ohne besonderen Tiefgang überall gelehrt wurde. Seine theologische Synthese "Christianity as Bhakti Marga" ist ohne dieses westliche philosophische Schema gar nicht denkbar. Auf Grund des Vorgefundenen hatte Appasamy nur die Aufgabe, die Vereinbarkeit von indischer Bhakti mit dem westlichen Personalismus aufzuzeigen, bzw. beide dahingehend zu interpretieren. Ihm fiel also die Rolle eines Vermittlungstheologen zu. Der von der Religionspsychologie in den Vordergrund gespielte Begriff der religiösen Erfahrung kam einem solchen Unternehmen entgegen. So wurde Appasamyas Christianity as Bhakti Marga mehr zur Synthese von mystischer Erfahrung und christlicher Philosophie als zu einer Begegnung von Hinduismus und biblischer Botschaft. Die Diskussion um die viel mehr indischen Kolorit tragenden Themen von Karma, der Muttergöttheit und dem Fortschritt der Seele nach dem Tode steht demgegenüber im Hintergrund. So viele Bhaktitexte Appasamy auch im Verlauf seiner Ausführungen zitiert, bleibt er einer wirklichen Begegnung doch weitgehend fern. Sein deutlich ausgesprochenes Selektionsverfahren ist ganz dem System der Zuordnung untergeordnet, wobei kräftige Uminterpretationen unumgänglich sind, ja sogar zugegeben werden 8. So kommt Appasamy über einen geschickten Vergleich nicht hinaus. Mit seinem System ist zunächst schon alles entschieden.

Unausgeglichen stehen bei Chenchiah seine Aversion gegen den geistigen Dekadenten Westen und seine kritiklose Übernahme eines typischen Römkes westlicher Philosophie einander gegenüber. An keiner bekannten Stelle gesteht sich Chenchiah diesen inneren Widerspruch ein. Fortschritt, Gesamtgeschichte, Entwicklung, naturwissenschaftliche Erkenntnis und Methode werden von Chenchiah umsehen übernommen. Es wirkt beinahe grotesk, daß Chenchiah diese Abhängigkeit von der Populärphilosophie der Jahrhundertwende im Abendland nicht bemerkt haben soll. Eine spekulative Theologie des Neo-Naturalismus war in Westen kaum entwickelt worden. Dort wurde sie vielmehr in den außerkirchlichen Raum der Theosophie bzw. der Anthroposophie abgedrängt. Die vagen Ansätze in der modernistischen Theologie Englands 9 fanden in Chenchiahs indischer Theologie volle Ausgestaltung, die dann auch vor den synkretistischen Konsequenzen nicht zurückschreckte.

Wiederum ist Chakkara, der viele westliche philosophische Systeme kannte, selbst aber keinen System huldigte, nicht in Analogie zu Appasamy und Chenchiah zu beschreiben. Er war wie Appasamy dem mystischen Denken zugeneigt, aber ohne ein mystisches Christentum zu systematisieren. Seinem Altersgenossen Chenchiah gleich bestimmte die Philosophie des Evolutionismus sein Weltbild; doch stand auch dieses bei ihm nur am Rande. Chakkara wurzelte in seinen Arbeiten mehr in den theologischen als in den philosophischen Bewegungen des Westens. Historismus und dialektische Theologie waren ihm die größeren zu bewältigenden Aufgaben als Idealismus oder Existentialismus, so wahr auch ersterem verhaftet war. Chakkara, der an Leidenschaftlichkeit seinem Freund Chenchiah kaum nachzustehen schien, war in seiner Aversion gegenüber dem Westen gemäßiger als jener; selbstsamerweise ist jedoch seine philosophische Abhängigkeit vom Westen weit weniger ausgeprägt. Er war westlich erzogener moderner. Indes wie die anderen auch; doch scheint das indische Erbe in ihm eine weniger forcierte Verbindung mit der christlichen Botschaft eingegangen zu sein als bei jenen. Sein Fragen nach dem indischen Christentum war weniger von Leitsätzen normiert; anscheinend gefundene Verbindungen stellte er erneut wieder in Frage; sein persönliches Ringen war echt und tief - und ist an mehr als einer Stelle dem Außenstehenden gar nicht mehr nachvollziehbar, dunkel und unverständlich.

Anmerkungen

1. z.B. Carl A. Keller, Im Gespräch mit dem Hinduismus, BHM (98) 1954, 126: "Wie typisch indisch arbeitet doch Appasamy!" Ebd.: "Der fast klassisch zu nennende Aufsatz Chenchiahs" (bezieht sich auf Kapitel 2 von "Rethinking Christianity in India"). - Friso Melzer, Christus und die indischen Erlösungswege, Tübingen 1949, 92, 159ff. Ders., Kristu-Bhaastam, Vom Werden christlicher Theologie auf dem indischen Missionsfelde, Pastoralblätter (84) 1941/42, 345. - L.V. Brown, The Theological Task before the Church in India, MCCJ (68) 1948, 117: it (Rethinking Group) is the only purely Indian expression of theological thought which I know. - R.D. Immanuel, Influence, beschreibt indische Theologie ganz in den von Appasamy vorgezeichneten Bahnen und beurteilt auch Chenchiah und Chakkara dahingehend.
2. Vgl. Bengt Sundkler, Church of South India, London 1954, 86, 347: a radical Indian group in Madras, led by V. Chakkara.
3. z.B. Karl Hartenstein, a.a.O., 82 nennt Chenchiah einen Synkretisten "in Reinkultur" - Ähnlich Deutscher Konferenzbericht, Tübingen, 185. - J. Richter bezeichnet ihn (Deutscher Konferenzbericht, Jerusalem, 109) als "einen theologisch ungebildeten Advokaten". - E. Sunkler, a.a.O., 205: the syncretistic Christo Bhai Group. Wesentlich vorsichtiger sind die Urteile

der Gurukul Research Group. Über Appasamy, S. o. S. 35, Ann. 17. Über Chenchiah, Approach, 49: Chenchiah like the great Alexandrians, wants to build bridges between the ancestral religion and Christianity, or rather to fuse them and thereby to create a new religion, 62; (he) distorts the Gospel in a fatal way, 64; replacing the Apostolic interpretation of Christ by Indian philosophy. (Über Chakkarai, Approach 35: he is unable to see any real difference between Hinduism and Christianity, 48; (als Resultat seines Gebrauchs von Sanskrit-Termini) the Gospel will be unduly Hinduized - which is different from its being Indianized. - Diese Urteile übernimmt auch Oosthuizen, Theological Discussions, 35, 38, 41, 44; Chenchiah bezeichnet er als synkretischen Theologen, 40; he presents his theology in an extremely synthetic manner and distorts the Gospel in a fatal way.

4. Guardian, 24.4.1947, 171.
5. Vgl. Hans-Werner Gensichen, Das Sendungsbewußtsein des Hinduismus. Luthertisches Missionsjahrbuch 1959, 25ff. Ferner: Hendrik Kraemer, Religion and the Christian Faith, London 1956, Part II, An Investigation into Indian Religious Thinking, 99ff.
6. "Dr. Kraemer in Madras", Guardian, 5.4.1951, 164. Chakkarai spricht hier für die ganze von H. Kraemer angesprochene Gruppe der "indischen Theologen". - Eine Äußerung Chenchiahs beim gleichen Anlaß: this syncretism is on the surface. Guardian, 29.3.1951, 153. Vgl. Religious Toleration, 118: The popular theory that all religions are essentially the same has no basis in history or experience. - Es ist zwar verständlich, wenn die Gurukul Research Group vor Chakkarais Methode warnt, daß damit "sein Hindu zu leicht das Evangelium mit hinduistischen Begriffen und Ideen verwechseln und so das Evangelium ungerechtfertigterweise hinduisieren könne" (Approach, 48) - was auch geschehen ist. Aber die oben zitierten Äußerungen sollten es verbieten, diese Warnung als abschließendes Urteil über die ganze theologische Arbeit Chakkarais zu übernehmen, wie Oosthuizen, Theological Discussions, 46, es tut.
7. Über die Geschichte des Begriffes Synkretismus sowie zur Unterscheidung von phänomenologischem und theologischem Synkretismus siehe Hendrik Kraemer, Christian Faith, 387ff. (auch IRM (43) 1954, 253 ff., Syncretism as a Religious and a Missionary Problem).
8. S.o.S. 33, bes. Zitat Ann. 6 - vgl. auch die Bemerkung von Arno Lehmann, Urvaitische Frömmigkeit, 41, der gewisse Übersetzungen aus der Shakti-Literatur ins Englische bemängelt, "die in Gefahr sind, zu einer Art christlichen Gesangbuch zu werden, so auch bei dem sonst zuverlässigen Dr. Appasamy".
9. Vgl. S. 195, Ann. 2.

II. KRITISCHER BEITRAG

1. Bodenständigkeit

1. Solcher Vergleich dreier indischer Interpreten des Evangeliums führt unmittelbar zu der Frage, inwieweit das Reden von einheimischer oder "bodenständiger" Theologie zu recht besteht. Der Ausgangspunkt und die Zielsetzung ihrer Arbeit liegt so nahe beieinander wie nur möglich; das Ergebnis ihrer ausgeführten theologischen Arbeiten scheint manchmal in der endlosen Weite unbetretenen und zum Teil gefährlichen Neulandes zu verwehen.

Die Gemeinsamkeit der Zielsetzung ist gering im Vergleich zu den Unterschieden im Ergebnis. Personalistische Bhakti und evolutionistisch-kosmischer Yoga haben nicht mehr untereinander gemeinsam als mit der teilweise neo-orthodoxen und erfahrungs-Theologie Chakkarais. Jeder der drei Autoren kann jedoch für sich genaues Kenntnis des hinduistischen Erbes beanspruchen. Offensichtlich hat die Vielfalt des indischen Erbes die christlichen Theologen entgegen ihrer eigentlichen Absicht so weit voneinander entfernt, daß sie sich selbst nicht mehr verstehen und verständigen können. Die verschiedenen Christusinterpretationen als Mystiker und Lehrer, als Erstling der neuen Schöpfung und als leidender Gottesknecht schließen sich zum Teil sogar aus. Eindeutig haben indische Erfahrungen und Traditionen, denen die Autoren gefolgt sind, das neutestamentliche Christusbild ungeprägt; doch das Ergebnis ist kein indisches Evangelium von Jesus Christus, wie sie es gerne haben wollten, sondern sind drei ganz individuell gefärbte oder auch verkürzte Systeme der christlichen Dogmatik mit unterschiedlichem philosophischem Hintergrund. Dazu ist die behauptete Eigenständigkeit gegenüber der überkommenen Theologie zumindest in zwei Fällen unecht. Die angebliche Originalität der christlichen Bhakti Appasany ist lediglich das südindische Gewand einer gut westlichen, liberalen Theologie. Die Eigenständigkeit des christlichen Yoga Chenchais ist zwar größer; aber diese indo-christliche Synthese ist ebenfalls ohne den philosophischen Neo-Naturalismus des Westens undenkbar.

So ist der behauptete genuin indische Beitrag zum Christusverständnis weder einheitlich noch eigenständig. Die von der westlichen, insbesondere der damaligen deutschen Missionswissenschaft betonte Bodenständigkeit der Kirche und ihrer Theologie wird von den Erfahrungen dieser ersten selbständig ausgeführten Versuche einer indischen Theologie ad absurdum geführt. Rassistische Eigenart und nationales, kulturelles Erbe können nicht als Quellen, auch nicht als Wurzelboden christlicher Theologie dienen.

2. Wenn es eine Gemeinsamkeit jener Theologen über ihr intendiertes Ziel hinaus gibt, dann liegt sie in einer ähnlichen Verwendung des Geistesbegriffs. Der Geist als das Zeitlose, Ewige bei Appasamy und Chakkarai, die von beiden verwendete Atman-Paramatman-Analogie für den Menschen und den erhöhten Christus, sowie der Sudhana des Geistes bei Chenchiah verraten durchaus eine gemeinsame hinduistische Wurzel. Doch sind gerade diese Geist-Stellen im Ganzen der Theologie vielmehr Einbruchsstellen außerbiblischen Denkens und Ansatzpunkte zu christologischen und pneumatologischen Häresien als charakteristisches Neuverständnis der Schrift. Bezeichnenderweise führen jene Theologen den Beweis für die Richtigkeit ihrer Auslegung auch nicht neutestamentlich, sondern religionistisch.

Diese Geistlehre als eine der wenigen inneren Gemeinsamkeiten der drei dargestellten Theologen untereinander kann nicht Ansatzpunkt einer gemeinsamen indischen Theologie sein. Sie stellt in dieser Form eher ein Beispiel von neuer Fragestellung und Gefährdung der biblischen Botschaft auf Grund der veränderten kulturellen Umwelt dar. Hier ist die christliche Theologie in Indien zu besonderer Wachsamkeit, erneuter exegetischer und systematisch-theologischer Arbeit und Abgrenzung gefordert. Es wäre dogmengeschichtlich ein durchaus legitimer Akt, wenn die eigene theologische Arbeit in Indien mit der Abwehr einer pneumatologischen Häresie beginnen würde, indem die biblische Lehre vom heiligen Geist schärfer und gezielter gegenüber der hinduistischen Geistlehre formuliert werden könnte¹.

Solcher Vorgang der Abwehr besonders naheliegender Irrlehren, der die Gegenkirche bisher nur wenig Beachtung geschenkt hat, hat freilich mit dem romantischen Ideal einer bodenständigen Kirche und Theologie nur mehr wenig gemein. Ein solcher Akt, sei es auch nur einer einzigen (bekenntnisgebundenen) Denominationskirche, könnte beispielhaft und stellvertretend für alle anderen Kirchen in Indien geschehen, weil damit der Finger schützend auf die gefährdete Stelle des ganzen Körpers gelegt würde. Zweifellos setzte das große theologische Arbeit, weithin sogar ohne sichtbare Vorläufer in der christlichen Dogmengeschichte, in sauberer Konfrontation mit der nichtchristlichen Religion voraus. Solche Arbeit kann nur von den indischen Theologen und Kennern des Hinduismus geleistet werden und müßte dann den magnus consensus ecclesiae erzwingen; als solche stellte sie dann wirklich ein genuines Stück einheitlicher christlicher Theologie in Indien dar. Doch wäre sie gerade darin die Negation dessen, was man mit bodenständiger Theologie bezeichnen wollte. Dort wollte man aufnehmen, aufbauen, integrieren; hier wäre ein damnamus zu sprechen. Dieses jedoch ist, wenn auch nicht der einzige, so doch ein legitimer Ort, wo sich christliche Theologie in neuer Umwelt zu bewähren hat.²

3. So wenig die behandelten Theologen, am allerwenigsten Chenchiah, bereit waren, dem Westen den Titel des "christlichen Abendlandes" zuzugestehen, so gewiß lebten und zehrten sie von dieser Vision. Ihre Verschmelzung von kulturellem indischen Erbe und Christentum, ihre so oft geforderte Reinigung des Christentums von der anhaltenden westlichen Kultur, wie sie es in der Gestalt der Missionen aus dem Westen kennengelernt hatten, steht letztlich doch im Dienste einer neuen Corpus-Christianum-Idee. Ihren scharfen Augen blieb der Zerfall dieses mittelalterlichen Gebäudes in Europa nicht verborgen. Doch blieb ihre Kritik darin stecken und wagte nicht, zur prinzipiellen biblisch-eschatologischen Infragestellung solcher Kultureinheit von nicht-christlicher Philosophie und biblischer Botschaft im christlichen Staat vorzudringen. Zwar mußte auch für sie der Gedanke eines christlichen Indien utopisch sein. Aber die bei aller Kritik immer noch spürbare, verhaltene Bewunderung der im Abendland möglichen Synthese von Aristoteles bzw. Plato und biblischer Botschaft weist genau in diese Richtung, daß es eine ähnliche Synthese von Shankara und Bibel, Bhakti und Johannes, Ramanuja und Paulus für Indien geben müßte. Die christlich-abendländische Synthese wurde für Indien abgelehnt, dafür aber eine strukturell gleichchristlich-indische Synthese gefordert. So bleibt das zerfallende abendländische Corpus Christianum das heimliche Leitbild für das neue indische Corpus Christianum.

Diese Vorstellung wurde weder durch den von den Reformatoren vollzogenen Bruch mit Aristoteles eingeschränkt noch durch die Uneinheitlichkeit "westlichen Christentums", wie er sich in seiner Zersplitterung in verschiedene westliche Missionen in Indien zeigte, in Frage gestellt. Die harten Anlagen jener indischen Theologen treffen an diesem Punkte die westlichen Missionen und Kirchen zu recht, ja sind noch nicht einmal hart genug. Offenbar ist es der christlichen Verkündigung in Indien in der Zeit des Kolonialismus nicht gelungen, klar aufzuzeigen, daß sich die Predigt vom Heil Gottes in Christus nicht im christlichen Staat und in der verchristlichten Kultur, sondern im Volk Gottes erfüllt, das auf Erden dem kommenden Reich entgegenharrt und sich daher immer unterwegs weiß. Das bei allen drei Theologen zu Tage tretende institutionelle Mißverständnis der Kirche, ob positiv oder negativ beurteilt, ist Folge einer solchen um die Eschatologie verkürzten Predigt.

Als auf der Weltmissionskonferenz in Tambaram H. Kraemer die Absage an das heidnische Kirchenverständnis der "gott-menschlichen Gesellschaft" forderte, die sich in der Corpus-Christianum-Idee des abendländischen Mittelalters manifestiert habe und im Augenblick zerfalle², wurde er gerade von jenen indischen Theologen nur halb verstanden. Was als theologische Kritik ausgesprochen wurde, vernahm Chenchiah nur als Bestätigung seiner emotionalen,

nationalistisch gefärbten anti-westlichen Haltung; und konnte die neue indische Theologie und Kirche, im Sinne mit Sankara und Ramanuja, eine neue gegen das westliche Corpus Christianum ausspielen⁴. Gerade in seiner Kritik der Kirche beweist Chenchiah (als Sprecher der ganzen rethinking Group), wie sehr er dem herkömmlichen Kirchenbegriff verhaftet war, so sehr, daß er eine grundsätzliche Kritik gar nicht mehr vernahm.

4. Die Diskussion in Tambaram vermochte seinerzeit dem Anstoß H. Kramers noch nicht zu folgen. Die deutsche Delegation sah sich genötigt, eine theologische Erklärung zur Frage der Eschatologie abzugeben, die in den Verhandlungen nicht berücksichtigt worden war. Aber auch diese Grundsatzklärung wagte es nicht, den eschatologischen Charakter der Kirche gegenüber den von Gott gegebenen (Ehaltungs-) Ordnungen in Familie, Sippe, Volk und Rasse durchzusetzen⁵. Der offizielle Konferenzbericht bleibt im romantischen Kirchendunkel stecken, wenn er die Bodenständigkeit natürlich, nämlich mit dem Bild vom reichenden Weichbaum erklärt⁶ will. "Wo die Saat Frucht bringt, trägt die Aente nicht nur Merkmale der Saat, sondern auch des Bodens an sich; denn was in jenem Naturvorgang sich ereignet, ist in der geistigen Welt nicht weniger zutreffend und wahr⁷." Diese Haltung wurde entscheidend erst auf der übernächsten Weltmissionskonferenz von Willingen 1952 mit der prägnanten Formel überwunden, daß die Kirche nicht im Boden verwurzelt, sondern vielmehr auf die jeweilige Umwelt bezogen sein muß. Ihre Wurzeln kann sie nur in Christus selbst haben⁸.

Hier erfolgte endlich die Klärstellung aus dem eschatologischen Wesen der Kirche heraus, deren die Diskussion um die einheimische Kirche schon so lange bedurfte, daß Kirche und Umwelt nicht in einem natürlichen und ungetrübten Verhältnis aufeinander bezogen werden dürfen. In Willingen war man sich klar geworden, daß u.U. um des Evangeliums willen von der Kirche eine totale Scheidung von ihrer Umwelt und Kultur verlangt werden kann. Aber diese ist auch keine Dauerlösung, sondern die Kirche hat nach einem solchen Bruch vielmehr wieder zu ihrer Aufgabe der Verkündigung in die Welt zurückzukehren und unter der Leitung des Geistes von neuem eine positive Beziehung zur Umwelt herzustellen⁹. Hinter diese Feststellungen von Willingen kann eine Definition von "einheimischer Theologie" nicht mehr zurückgehen. Der Konferenzbericht macht den Wandel deutlich, indem er den geläufigen Terminus der einheimischen oder bodenständigen Kirche durch den anderen der "Universal-Kirche in ihrer örtlichen Umgebung" ersetzt¹⁰.

5. Die Diskussion um die einheimische Theologie auf indischen Boden zeigt noch eine weitere Bestätigung des Volks- und bodenständigkeitsideals der Kirche. In die missions-theologische Diskussion im Westen stets begleitender Nebenton stellt die Inhaltung der volklichen Kulturwerte dar¹¹. Auch dort, wo diese nicht theologisch legitimiert wurden, hatte man sie unter den Einfluß des

romantischen Volksgedankens nicht vergessen. Für die Entwicklung einer einheimischen Theologie bedeutete dies, daß jene Kulturwerte, soweit sie als erhaltungswürdig und förderlich erschienen, als Beitrag zum genuinen Christusverständnis dienstbar gemacht werden sollten. Der Unterschied zwischen den westlichen Missionswissenschaftlern und jenen einheimischen Theologen war an diesem Punkte nur graduell, nämlich zwischen den Besonnenen und den radikalen Vertretern des Volksgedankens. Chenchiab war vielleicht einer der letzten radikalen Verfechter eines solchen rassistischen Isolationismus.

Weniger eine tiefgreifende theologische Erkenntnis als vielmehr die faktische Gesprächslage der post-kolonialen und ökumenischen Zeit hat solche Eigenentwicklung (im Sinne der Isolation) überwunden. Die Kirchen Afrikas und Asiens nehmen heute ebenso intensiv an den ökumenischen Konferenzen, Konsultationen und Diskussionen teil wie die Kirchen der übrigen Welt. Die Theologengeneration, die auf jene Kratgestalten folgte, hatte zum großen Teil schon am ökumenischen Studenten- und Professoren Austausch teil. Umgekehrt leben auch die Kirchen Indiens heute nicht mehr abgeschlossen für sich bzw. nur vom bilateralen englisch-indischen Austausch, sondern empfangen Anregungen und Gäste aus allen Teilen der Welt und von allen Seiten des theologischen Gesprächs¹¹.

Mit dieser Feststellung ist zwar keine Antwort auf die Frage nach dem Wesen einer einheimischen Theologie gegeben; sie bestätigt jedoch, wie sehr die behandelten drei indischen Theologen in allen Stücken Kinder ihrer Zeit waren. Ihre Besonderheit liegt gerade nicht darin, wo sie sie selbst sehen wollten. Auch ihre Vorstellungen von "indischer Theologie" waren vom romantischen Volks- und Kirchenideal des Westens geprägt. Ob in milder Vermittlung, wie bei Appasamy, oder in glühendem anti-britischem und anti-westlichem Nationalismus, wie bei Chenchiab, hatten sie an der geistigen Ost-West-Begegnung bereits vollen Anteil. Allerdings meinten sie, von dieser Kulturbegegnung ihre indische Theologie ausklammern bzw. ihre Selbständigkeit aufzeigen zu können. Die Durchführung der vorgenommenen Aufgabe erwies die Unmöglichkeit solcher nationaler Eigenprägungen in Form von genuinen Beiträgen zum Christusverständnis der Kirche. Ihre indische Theologie war so wenig indisch wie ihre dazu beigelegten Interpretationen genuin waren. Die Absage einer ökumenisch ausgerichteten Missionswissenschaft an den romantischen Volkskirchenbegriff schließt die Absage an diese Definition von Bodenständigkeit mit ein.

2. Kontinuität und Diskontinuität

1. Es ist kaum Zufall, daß die Problematik der einheimischen Theologie zunächst an der ganz konkreten Frage akut wurde, wie die junge Kirche auf den Anspruch der nicht-christlichen Religionen antwortet. Es wurde schon dargestellt, wie die diesbezüglichen

Äußerungen der hier behandelten Theologen aus der theologischen bzw. religionsgeschichtlichen Tradition des Westens stammen und in diesem Jukreis zwar konsequent und prägnant, aber durchaus nicht fremd sind. Die theologische Frage nach dem Hinduismus wurde in mannigfacher Form gestellt: als Frage nach dem Offenbarungsgehalt in der nicht-christlichen Religion, nach der besonderen religiösen Erfahrung und ihrem Wert, nach dem Guten, Wahren und Schönen im Hinduismus, nach der Gottesgeschichte in Indien in seinen Rsis, Bhaktas und seinen heiligen Schriften usw. In ihren Antworten bleiben jene Theologen ganz den liberalen Denkformen westlicher Theologie verhaftet. Hier stehen sie, in dem großen Strom, der bis in die Mitte dieses Jahrhunderts beinahe unbrochen den Großteil der indischen Theologen beeinflusst hat. Es sind die alten Kategorien von der Erfüllung der Religionen in Christentum ¹², von den unvergänglichen Werten und Wahrheiten im religiösen Erbe des Hinduismus ¹³, vom Wert der religiösen Erfahrung, in welcher Religion auch immer ¹⁴, mit denen man die Kontinuität von Christentum und Hinduismus zu beweisen sucht ¹⁵. Der theologische Liberalismus der abendländischen Theologie zeitigte eine späte, aber volle Blüte auf indischem Boden. Daß er bis in die Gegenwart hinein reiches Gehör findet, beweist die Aufmerksamkeit, die E. Asirvatham mit seinen nicht sonderlich tiefen, aber plausiblen Betrachtungen über die heutige Lage der indischen Kirche fand ¹⁶. In alledem gingen die liberalen indischen Theologen im Grundsätzlichen keinen Schritt über ihre Lehrmeister im Westen hinaus. Sie suchten die Antwort auf die theologische Frage nach den Religionen im Gegenüber selbst und vernachlässigten die biblische Aussage über den Menschen. So folgten sie in getreuer Anlehnung an die westliche Theologie einem System der gegenseitigen Zuordnung von Hinduismus und Christentum.

Daß die Diskussion in Indien in solchen unzureichenden und weiterhin unbiblischen Kategorien geführt wurde, geht zunächst zu Lasten des westlichen theologischen Liberalismus. Der große Unterschied zwischen der westlichen Theologie und der in sog. jungen Kirchen besteht in dem Rang, den diese Frage im Gesamt ihrer Theologie einnimmt. Für eine Kirche in nicht-christlicher Umgebung ist jedenfalls die theologische Frage nach den Religionen eine Lebensfrage, die nicht nur - wenn überhaupt - in den Prolegomena der Dogmatik kurz angehandelt werden kann, und die man im übrigen den Missionswissenschaftlern überläßt. Jene indischen Theologen bewiesen darin das echte Gespür für die ihnen gestellte Aufgabe, daß sie sich um eine theologische Aussage über den Hinduismus bemühten ¹⁷. Christliche Theologie in Indien kann die theologische Frage nach dem Hinduismus nicht umgehen.

2. Wiederum war es H. Kraemer, der deutlich und für die gesamte christliche Mission vernehmbar in Tambaram die Frage nach den Religionen aus dem Bereich des Kulturdenkens und Humanismus heraus hob und zur theologischen Kernfrage machte. "Die christliche Offenbarung stellt sich all den vielen Versuchen, die Totalität des Seins zu begreifen, entgegen." "Die Offenbarung in Christo verhält sich zu allem menschlichem religiösen Leben und seiner Weisheit vertikal; denn sie ist 'Gottes Weisheit', die den Griechen reine 'Forheit' ist, und nicht die Krone menschlicher Vernunft und Religion." "Die Welt erkennt auch in ihrer höchsten Weisheit Gott nicht, obwohl sie sich darum müht. Der Mensch sucht Gott, aber gleichzeitig in seinem Suchen flieht er vor Gott... Das ist die widerspruchsvolle Lage der Welt und des religiösen und sittlichen Lebens der Welt in ihren verschiedenen Formen, und sein dialektisches Verhältnis zu Gott. Es ist nicht durchführbar, systematisch und konkret abzugeben, wo Gott sich in den nicht-christlichen Religionen offenbart und wie er mit den Menschen rang und ringt 18."

Die durch H. Kraemers Vorbereitungsbuch vor und auf der Tagung in Tambaram ausgelöste Diskussion zeigte, wie Kraemers theologische Position an diesem Punkte noch viel weniger gesehen und anerkannt wurde als in der vorgenannten Frage der Bodenständigkeit der Kirche. Man war in der Mehrheit nicht bereit, die Prinzipien eines allgemeinen Wahrheitsbegriffes, der religiösen Erfahrung, der entwickelungsgeschichtlich fortschreitenden Offenbarung, die Idee des Logos spermatikos, der praeparatio evangelica etc. aufzugeben 19. Kraemer, dem die Aufgabe des Sprechers für eine vor-schwindend kleine theologische Minderheit zugefallen war, stellt im abschließenden Bericht fest, daß man sich im Grunde genommen nicht einmal verständigen konnte 20, wie es auch offen in den Findings der Sektion V heißt: "Wir konnten als Christen keine Einigung darüber erzielen, ob die nicht-christlichen Religionen als Ganzheitssysteme von Denken und Leben in irgend einem Sinne oder bis zu einem gewissen Grade als Offenbarungen Gottes anzusehen sind 21." Wo die Mehrheit der Konferenz stand, ist deutlich aus den Ergebnissen der Sektionen I und V zu entnehmen, die die sittlichen Leistungen und religiösen Erfahrungen, die Gottesahnungen und Gottesoffenbarungen in den nicht-christlichen Religionen als gültige Werte bereitwillig anerkennen 22.

Ebenso deutlich wird dies an der Fragestellung, unter der die Diskussion nach Tambaram fortgesetzt wurde. Aus Kraemers These hatte man als Schlagwort die "Diskontinuität" des Christentums gegenüber den Religionen herausgegriffen und versuchte demgegenüber die "Kontinuität" mit den großen nicht-christlichen Systemen zu beweisen 23. Damit aber verschob man gerade den Akzent dorthin, wo keine Lösung zu finden war. So wahr die Frage nach den Religionen theologisch nicht ohne genaue Kenntnis derselben zu beantworten ist, so gewiß ist aber auch die Antwort darauf nicht aus

ihnen selbst zu erheben. Aber gerade diesem Mißverständnis blieb man weithin verhaftet, wo man sich in der Fragestellung von Kontinuität und Diskontinuität abmühte.

Bedeutend ist jedoch, daß an beiden genannten Stellen des Konferenzberichts neben der Anerkennung der Werte in den nicht-christlichen Religionen das unumwundene Bekenntnis zu dem einen Herrn und zu der klaren Aufgabe der Mission steht. "Wir sind kühn genug, trotz alledem die Menschen aus diesen Religionen heraus zu den Füßen Christi zu rufen, damit er für sie wird, was er für uns ist, Richter und Erlöser, Lehrer und Freund, Bruder und Herr." "Darum wollen wir das Zeugnis von ihm in alle Welt tragen ²⁴." Das Bewußtsein der missionarischen Verpflichtung war offenbar der praktische Grund, die Konsequenzen aus der vorgetragenen Theologie der Religionen nicht zu ziehen; es war stärker als die biblisch-theologische Argumentation der kontinentalen Minderheit. So blieb der Zwiespalt in Tambaram theologisch ungelöst. Die Kriegsereignisse und die damit aufgegebenen praktischen Fragen der Weltmission ließen den theologischen Dissensus in den Hintergrund treten. Er wurde vom Internationalen Missionsrat erst 1955 mit der Konsultation über Christianity and Non-Christian Religions und dem Studienprogramm über "Das Wort Gottes und der moderne nicht-christliche Glaube" ²⁵ wieder aufgenommen.

3. Der Beitrag der südindischen Theologen zu dieser Frage scheint auf den ersten Blick gering zu sein. Sie dachten fast durchgängig in den Kategorien der vergleichenden Religionswissenschaft und gehörten, geschichtlich gesprochen, zur vordialektischen Epoche und zur dominierenden Mehrheit in Jerusalem und Tambaram. In dieser Hinsicht haben sie die Diskussion eher gehemmt als vorangetrieben.

Der Fortgang der allgemeinen theologischen Diskussion in Indien weist jedoch nach dem 2. Weltkrieg einen eigentümlichen Bruch auf. Auf den ersten Blick möchte es scheinen, als ob die drei südindischen Repräsentanten einer einheimischen Theologie aus den 30er oder 40er Jahren mit ihren spezifischen Schemata einer kontinuierlichen Zuordnung von Hinduismus und Christentum kaum Anklang und Nachfolge gefunden hätten. Tatsächlich kann man von einer Schulbildung im abendländischen Sinne nicht sprechen. Chenchiah und Chakkarai stellten sich dazu sehr an den Rand ihrer Kirche, als daß sie auf die theologische Jugend hätten wirken können ²⁶. Chenchiahs kosmisch-evolutionistische Theologie fand kaum unter seinen Freunden Anhänger; Chakkarais Denken war in sich zu bewegt und unabgeschlossen, als daß es schulbildend hätte wirken können. Appasamyas Christianity as Bhakti Marga fand zwar eine Reihe von Bewunderern in Ost und West ²⁷; auffallenderweise blieb es jedoch bei dem einen Versuch, dem keine weiteren Würfe dieser Art mehr folgten ²⁸. Carl Keller, der eine Interpretation der Christusbotschaft nach dem Vedanta etwa in Analogie zu Appasamys Bhakti-Interpretation stimulieren wollte, stieß gerade von indischer Seite,

auch bei P. Chenchiah, auf energische Abwehr²⁹, wenn auch hierbei vielleicht der sicher richtige und jedenfalls von europäischen Missionaren und Theologen zu beherzigende formale Gedanke mitgespielt haben mag, daß eine genuin indische Theologie weder "gemacht" noch von außen stimuliert werden kann.

Im Gegenteil ist unter den jüngeren indischen Theologen eine ziemlich klare Tendenz zu beobachten, die in ihrer Weise die Tambaram-Diskussion so weit aufnehmen, daß von einer kontinuierlichen Zuordnung von Hinduismus und biblischer Botschaft nicht mehr die Rede sein kann. Ohne direkt auf Chenchiah Bezug zu nehmen, gibt J.C. Arapura eine vorzügliche Analyse und Auseinandersetzung mit der Philosophie Kurobindos, die weit von der Synthese Chenchiahs entfernt ist³⁰; demgleichen F. Mullyil, auch wieder, ohne direkt auf die Arbeiten von Appasamy einzugehen, eine für die indische Situation geradezu revolutionisierende Interpretation des Johannesevangeliums, indem er dem indischen Mißverständnis als Bhakti den johan-
neschen Kontrast von Glaube und Unglaube gegenüber stellt³¹. Ollen betont sich S. Ramayya zur dialektischen Methode, um die Beziehung der biblischen Botschaft zu den nicht-christlichen Religionen auszudrücken zu können³². Vom Lutherstudium herkommend konfrontiert J. Amalakkann die Ramayana Gita mit dem Evangelium; nur so hält er die christliche Begegnung mit dem Hinduismus für sinnvoll³³. In einem sorgfältig durchgeführten und gut belegten Vergleich der Anthropologie bei Radhakrishnan und S. Brunner geht es K.C. Mathew gleichermaßen nicht um einen Ausgleich, sondern um die Kontrastierung des je eigenen Ansatzes, was er als den einzig sachgemäßen Weg zur Auseinandersetzung mit dem Hinduismus versteht³⁴. Ein Gegenstück zu P.O. Ravannandans Darstellung des hinduistischen Begriffes Maya³⁵ gibt S.J. Alexander über die Wandlung des Zeit- und Geschichts-begriffes im Hinduismus³⁶, beides vorbildliche Detailarbeiten einer evangelischen Religionskunde, trotz vom Zwang systematisch geforderter Ordnung zu etwaigen christlichen Äquivalenten. Die bekannteste in dieser Reihe von Arbeiten jüngerer indischer Theologen ist Surjit Singh's Christologie, die am schluß auch den Einfluß mexikanischer Crisis-Theologie und Paul Tillichs erkennen läßt³⁷.

Die Gegenwartsbewegung gegen die liberale Theologie der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ist in diesen jüngeren Arbeiten indischer Theologen deutlich zu spüren. Die Frage, wenn man überhaupt so großflächig von theologischen Bewegungen sprechen kann, wurde um die Jahre 1950/54 aufgeworfen sein. Ganz offensichtlich ist diese Wendung nicht nur in der indischen Theologie erfolgt, wie von der liberalen Epoche der Jahre 1920-50 zu urteilen war, daß sie nicht eigenständig, sondern ein Abbiegen des europäischen Liberalismus war, so daß uns zunächst auch von der hier bezeichneten Gegenbewegung zu reden. Die neue Konzentration auf die Schrift ist nicht eine eigenständige reformatorische Kernbestimmung, sondern Rückwirkung des europäischen Verspruchs auf die theologische Situation in der indischen Kirche. So betrachtet ist die "dialektische Epoche" charakteristisch eine grandiose Vorwegnahme künftiger Aufwühlung, die seinerzeit unvorstellbar kaum denkbar war³⁸.

Das System der kontinuierlichen Sauerdung von Hinduismus und Christentum, wie es Appasamy und Chenchiah, S.T. auch Chatterai mit den Begriffen der Erfüllung, der Worte und der religiösen Erfahrung zu einer "indischen Theologie" ausgeführt hatten, mußte bei den jüngeren indischen Theologen unter dem stärksten Einfluß biblischen Denkens zerbrechen. Es bleibt bei diesen Theologen allerdings auch die Frage nach der einheimischen Gestalt der Kirche und ihrer Theologie meist unbeantwortet, ja wird von ihnen sogar nicht gestellt. In der Gegenwartsbewegung gegen die liberale Theologie scheint das System der Kontinuität hier durch ein anderes System, das der Diskontinuität, ersetzt worden sein.

4. Die angestellten Vermittlungsversuche, zwischen Kontinuität und Diskontinuität, d.h. zwischen einer nach liberalen Vorbild begrienen einheimischen Gestalt der Theologie und dem Ernstnehmen des richtenden Offenbarungswortes über alle menschlichen Religionen, einen Weg zu finden, tragen deutlich den Charakter des Kompromisses bzw. der Une ausgeglichtheit. R.B. Hankins versuchte in einem frühen Aufsatz apologetisch gewisse "unaufgebbare Elemente" des Christentums in dem an und für sich befahten Amalgamationsprozess zu retten. Jesus Christus, Gott, Welt und Mensch, Sünde, Kirche und heiliger Geist stellen bei ihm die Kernpunkte dar, in denen das Christentum una nachgiebig bleiben muß, während es sich in den "weniger wesentlichen Stücken" an die Philosophie, das Leben und kulturelle Erbe der Umwelt anpassen könne³⁹. Dialektischer geht D.G. Moses vor, wenn er beide Linien, die der Diskontinuität und der Kontinuität, mit einer Unterscheidung der christlichen Offenbarung nach dem unwiederholbaren und daher unvergleichlichen Ereignis und dem Inhalt derselben einführt, der sich einen Vergleich mit anderen religiösen Vorstellungen und Inhalten gefallen lassen muß⁴⁰. Diese Unterscheidung gibt Moses die Möglichkeit, dialektisch von "Erfüllung durch Verwerfung" zu reden. Doch verbirgt sich dahinter eine ähnliche systematische Zuordnung, wie sie Hankins unkomplizierter mit den "unaufgebbaren Elementen des Christentums" auszudrücken versuchte; nur daß Moses besser als jener die Historizität der Person Christi als das wahre Fundament des christlichen Glaubens, eben den "event of the historic revelation of God in Jesus Christ" als unaufgebbar, ansieht. Nicht zu übersehen ist allerdings der Unterschied, daß Hankins zu jener Zeit in einer milden Vermittlungstheologie orthodoxer Prägung behelmtes war, während Moses offenbar zwischenparteilicher Religionsphilosoph das Verhältnis der Religionen untereinander in ihrem Wahrheitsanspruch klären wollte⁴¹.

Außerlich zeigt sich der Kompromisscharakter dieser quantitativen Unterscheidungsversuche zwischen einem unveränderlichen Kern und der evtl. variablen Peripherie darin, daß sich auf dieser formalen Basis liberale und orthodoxe Theologen ein oder sehr weit annähern konnten, während sie in den konkreten Entscheidungen solcher "Angelegenheiten an der Peripherie" wahrscheinlich nie einig geworden waren, wo der Kern des Glaubens beginnt und jegliche Veränderung oder orteigene Interpretation aufzuhören habe. Mit einer zwar plastischen, aber sachlich unzureichenden Formulierung umschreibt G.D. Boaz Theologie als eine "Girlande um die Figur Christi". Deshalb brauche jedes Land seine eigene Theologie und leiste damit seinen eigenen Beitrag zur Universalkirche von seinem Erbe aus, gleichsam "als Dankopfer vor dem Herrn"⁴². In denselben Kategorien bewegen sich Chenchiangs Versuche, das Wesen einheimischer Theologie zu bestimmen, wenn er den "vielen Interpretationen" des Glaubens das einzig verpflichtende Faktum Christi gegenüberstellt

und dabei schon das apostolische Zeugnis zu den variablen Interpretationsmöglichkeiten rechnet ⁴³. S. Estborn reagiert darauf zu Recht mit dem Hinweis, daß Chenchiah mit der Ablehnung des Gesamtzeugnisses der Schrift nach seiner eigenen Willkür verfährt und sich damit außerhalb des legitimen Bereichs christlicher Theologie stelle ⁴⁴, ohne jedoch mit dieser nötigen Richtigstellung über das Schema von Form und Inhalt hinauszukommen.

Auf dieser Unterscheidung ist zum großen Teil auch die theologische Würdigung von "Indigenous Christianity" durch die Gurukul Research Group aufgebaut. "Es ist der Geist der Gesamtkirche, der in indischen Formen seinen Ausdruck finden soll." "Die Form, nicht der Inhalt selbst soll 'indisiert' werden." "Das Evangelium kann auf verschiedene Art und Weise ausgesagt werden, das Leben der christlichen Kirche kann in verschiedenen Formen seinen Ausdruck finden, aber die Substanz, der Geist, darf nicht davon in Mitleidenschaft gezogen werden ⁴⁵." Diese aristotelische Unterscheidung von Substanz und Form hat schon H.W. Schomerus als Antwort auf die liberale Theologie vertreten ⁴⁶, die auf der Jerusalemer Weltmissionskonferenz tonangebend war, und findet sich so noch in den jüngsten Diskussionen über Indigenization und einheimischer Theologie ⁴⁷.

Von weitreichender Konsequenz für die Diskussion um die einheimische Gestalt einer indischen Theologie war es, daß sich die Theologische Konferenz des National Christian Council of India, die im Dezember 1942 in Poona erstmalig zusammentrat, die theologische Lösung der Frage auf dieser Ebene suchte und dafür die (unglücklich formulierte) Unterscheidung von Dogma und Doctrine einführte. Darnach hat die Theologie zu unterscheiden zwischen dem "absoluten Element - dem inneren Kern - dem Wort Gottes - dem Dogma" und dem "relativen Element - dem Ausdruck - der Interpretation - der Anwendung - der Doctrine" ⁴⁸. Diese Unterscheidung wird von Ward in immer neuen Variationen durchgeführt, die keinen Zweifel daran lassen, daß man damit die gültige Formel für eine Zuordnung von Autorität (bzw. Norm) und Freiheit (bzw. individueller Auslegung und Adaptation an die jeweilige Notwendigkeit) gefunden zu haben glaubte ⁴⁹.

Zweifellos war die Fixierung einer Norm in der Theologie ein Sieg der orthodoxen Tendenzen über die liberalen. Nichtsdestoweniger findet sich die gänzlich undialektische Bemerkung, daß das "Dogma", die Norm der Theologie, in Bibel, Predigt, Bekenntnis und Erfahrung der Kirche sichtbar werde, wobei die Schrift als erst-rangig vor dem dreifachen Zeugnis des "Volkes des Buches" (der Christenheit) in Verkündigung, Bekenntnis und Erfahrung zu stehen kommt ⁵⁰. Wie hier als Norm der Theologie Schrift und Erfahrung gleichgesetzt werden, so ist man erstaunt, bei Ward unter den "Doctrines" die einzelnen Loci der Dogmatik, von der Inkarnation bis zur christlichen Hoffnung, wiederzufinden. Was anders aber soll das "Dogma" sein als Kunde von Inkarnation, Passion, Versöhnung und der eschatologischen Wirklichkeit des Herrn und seines

Reiches? Die zuvor aufgekennzeichnete Unterscheidung ist theologisch nicht annehmbar, weil Inhalt und Form der Offenbarung nicht getrennt werden können als Geist und Gestalt, als Wahrheit und ihre Interpretation, bzw. Anwendung.

So weitgehend auch der Einfluß dieser Zuordnung von Norm und Variabilität gewesen sein mag, sie war de facto eine philosophische Kompromißlösung, die der Wirklichkeit des Evangeliums nicht gerecht wurde. Selbst die weitgehende Einigung liberaler und orthodoxer Theologen auf solche statische Verhältnißbestimmungen konnte das Gespräch über eine ökumenische Theologie nicht weiterführen. Der Irrtum liegt in der Gleichsetzung der Offenbarung Gottes in Christus mit einer allgemeinen Wahrheit schlechthin, die es in der Theologie in Form von nicht mehr verbindlichen Doctrinen in neuerer Form weiterzugeben gilt. Nur unter dieser Voraussetzung kann man "verschiedene Ausdrucksformen" für die "Idee der Inkarnation", je nach dem griechischen, englischen oder indischen Verständnis ordnen¹, wobei dann evident ist, daß die Idee selbst immer größer sein muß als der Ausdruck. Dieser idealistische Dogmatismus ist für die Definition von Wesen und Aufgabe der christlichen Verkündigung in nicht-christlicher Umgebung unzureichend. Sie scheitert an der Wirklichkeit des ins Fleisch gekommenen Normen. Die Inkarnation läßt sich mit idealistischen Kategorien nicht umreißen.

ANMERKUNGEN

1. Zur Verwerfung von Irrlehre im Zusammenhang neuer Bekenntnisbildung; siehe Heinrich Loyer, Bekenntnisbildung und Bekenntnisbildung, in: Jungen Kirchen, Gutersloh 1953. Ders., Randbemerkungen zur Entwicklung des Bekenntnisses in schottischen und irischen Kirchen, in: J. Hermelink und H.J. Worgull (Hrsg.) Basilica, Walter Freytag und Co. Geburtstag, Stuttgart 1959, 277 ff.
2. Vgl. Hans-Werner Gensichen: Damascus - Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Berlin 1955. - Das Bekenntnis der Maria Kristen Batak Protestant (Batakische Kirche) von 1950 enthält solche Verwerfungen. Siehe Hans de Kleine (Übers.), Das Bekenntnis der Batakische Kirche, Wuppertal-Barmen, 1957.
3. Botschaft, 2Bff. Die Krise der Kirche.
4. Rethinking, 150, 226.
5. S.O.S. 26.
6. International Missionary Council Meeting at Tambaram, Madras, 1938, London 1939 (künftig als Tambaram Series mit Bandangabe zitiert) Vol. II, The Growing Church, 294.

7. Norman Goodall (Ed.), Missions under the Cross, London 1953, 196: While the Church of Christ in any place and at any time must exhibit the marks without which it will not be a church, it has the responsibility to exhibit them in a distinctive way, incorporating into service of Christ whatever heritage of cultural values it may have been given by God's grace. This is not being "rooted in the soil" but related to the soil. The Church can only be rooted in Christ. But the eternal Gospel must be so presented to men and women that its contemporary and compelling relevance is recognized.
8. u.a.O., 196 f.
9. u.a.O., 195. The Indigenous Church -- The Universal Church in its local setting.
10. Vgl. o.B. 25f.
11. Zwar hat A.J. Appasamy ebenfalls schon in Amerika und England studiert und war P. Chenchiah Delegierter der beiden Missionskonferenzen von Jerusalem und Tambaram, Ökumenische Konferenzen und gegenseitiger Austausch sind jedoch nicht geschehen, sondern selbst schon Wirkung der veränderten Gesprächslage, und zwar in Kirche und Welt.
12. Unter diesen evolutionistischen Leitgedanken gibt P. Isak Tambayah einen in den Details überaus kenntnisreichen Vergleich von Hinduismus, Buddhismus und Christentum. Foregleams of God, London 1925.
13. Vgl. G.V. Job, How far can the Church in India utilize the different Cultural Inheritances found in India? NCCR (57) 1937, 475ff. Ders., The Christian Approach to Popular Hinduism, NCCR (57) 1937, 123: in the realm of spirit the saving truths of religion are within the reach of every human soul. Ders., The Christian Movement in India; in Rethinking, bes. 22f., 37ff. - C.S. Matthew, Religious Freedom from the Christian point of view; in: Religious Freedom, 60; The Christian does not deny truth, beauty and goodness in other religions. These elements are the result of the working of the Spirit of God.
14. Die erste theologische Konferenz des National Christian Council in India über Christian Theology in India, Poona 1942, hatte als eines ihrer Hauptthemen "The Place of Experience in Christian Theology". Das Konferenzgut an dem oben zitierten "Poona Paper" Appasamys hielt B.S. Parib-od-Sin, NCCR (53) 1933, 67ff. und in einer der Theologie-Appassamys Vgl. auch S. Appasamy, The Church's Expression of Christianity in India, September 1950, 17.
15. F.C. Das: The Christian Approach to Popular Hinduism, NCCR (57) 1937, 144. Hinduism after two thousand years of religious search and experience possesses certain basic convictions on which the living spirit of Christ can work fruitfully. G.V. Gogalan, The Church's Mission: Hinduism and Christianity, Gogalan, 1/12/1936, Seite 4 u. 5. und, Christian Theology, die in

- Relation to neo-Hinduism, NOER (63) 1973, 93ff. nennt seinen indisch-christlichen Theismus zundweg "a synthesis theology" (100). Vgl. o.B. 47f.
16. Eddy Asirvatham, Christianity in the Indian Crucible. Calcutta 1955, 2. Auflage 1957. Weitere Aufsätze u. Literaturverzeichnis.
 17. Ausser dem speziell über die primitiven Religionen oder in Sinne einer Phänomenologie der Religionen finden sich so gut wie nichts.
 18. Botschaft, 105, 106, 110.
 19. Vgl. z.B. Thebaran Series I, The Authority of the Faith, 33: interpretations of the great truth (in the Bible). 37: there are different orders of revelations as there are different orders of knowledge. 39: progressive revelation. 46: a line of ages, moral teachers and heroes who have encountered God. 79: a religious truth is true when it satisfies the fundamental religious demands or needs of man. 92: garden of truth and beams of light. 93: all that is good, good and noble in all religions, in all cultures and religions. 94: logos spermatikos, this is to say that the spirit of Christ, which like a grain of seed is lying behind the religious systems in the non-Christian cultures and religions. 99: Christ is not them (The-ia, which in the end = he is) the full revelation and incarnation of the conceptually self-the-ia. 100.
 20. a.a.O., 7.
 21. a.a.O., 211. The Witness of the Church in Relation to the non-Christian Religions.
 22. a.a.O., 200f., 210f.
 23. Vgl. a.a.O., 11f. R. von G., Continuity or discontinuity, und die folgenden Beiträge von E. G. von G., O. G. von G. und K. L. Reichelt. - Über diese ganze Diskussion siehe: K. Reichelt, Christian Faith, 224ff., bes. 231 ff.
 24. a.a.O., 200, 210. Deutscher Katholikentag, Freiburg, 80 f.
 25. Christlicher Rat der Kirchen, Stadtausschuss, "Die neue Gottes und der moderne nicht-christliche Glaube", 1950 und Missionsgesellschaft, Genf 1950 (auch in: Missionen aus der Stadtausstellung (IV) 1950, Nr. 1, 2). In diesen Konsultationen entsprungen ist Kaiser Friedrichs letzte Erklärung: "Das Mittel der Religionen und die Bibel als ein Wort", Luppertal-Banner 1958. Die Studienarbeit wurde als Vorbereitung regionalen Konsultationen fortgeführt (gemeinsamen Bericht in: a.Z. (1958) 15, 1961, 1962) und ist mittlerweile auf der letzten Vollversammlung, der 1962 in Genf, dem Rat der Kirchen vorgelegt worden.

26. Es erscheint unglaublich, dass diese alte Traditionen der theologischen Theologie lang eine theologisch-religiöse Behauptung, wenn S.P. Adinayyan in Madurai auf seinen Bruder P. Chongalich verweist, Guardian 25.6.1959, 197: "He had the happiness of realising towards the end of his life that the thing he fought for so audaciously had become almost an accepted fact. Ein theologischer Schüler Chongalichs, D. L. Thangaswari, gibt in einer langen Rekapitulation seiner Theologie und gleichzeitigen Kritik an der Gurukul Research Group an: though there are certainly not many people, who would share his views, there are at least some who try to think as he did, with courage, sincerity and breadth of outlook - and they are to be found even among those who have been brought up in the orthodoxy of doctrinal belief. The South India Guardian, June 1960, 16. (Fortsetzung der Artikelreihe in der September- und Oktobernummer. Antwort der Gurukul Research Group und Gegenantwort Thangaswari in der Dezembernummer 1960).
27. S.O.S. 260, Ann. 1; Appaswamy geht lange Zeit als kirchlicher Repräsentant einer geschulten Theologie, wie der Auftrag des National Christian Council in India zu seinem zusammenfassenden Buch "The Gospel and India's Heritage" beweist.
28. von R.D. Emmanuel "The Influence of Hinduism on Indian Christianity" abgelesen. Dieses ist jedoch kein eigener Entwurf, sondern nur eine Kompilation und Interpretation von Einzelansagen indischer Theologen. Theologie ist nicht selbst ein Appaswamy anzuhängen. Vgl. dazu die Kritik der Gurukul Research Group, The Influence of Hinduism on Indian Christianity, in: The Gospel Witness (23) 1958, 237: it (i.e. book) suffers from the lack of a central view-point from which the problem dealt with can be fruitfully discussed and judged. A much more detailed and systematic study of the many aspects of the problems is needed for a real and fairly complete knowledge of the problems at issue.
29. S.O.S. 116, Ann. 30. Dazu Ishwara Das, To Christ through the Vedanta? IJm (4) 1955, 15 ff. "It is advisable that we should keep our Christology and the Vedanta far apart. Vedantic thought and Christian theology hardly meet, they are as wide asunder as pole from pole" (16).
30. J.G. Arapura, A Christian looks at Sri Aurobindo, IJm (7) 1958, 95-106. Er zeigt den Unterschied zwischen biblischer und philosophischer Christus- und messianischer Funktion auf: Schöpfung, Geist, Welt, Eschatologie, Geliebte Technik und Menschenbild.
31. Frederick Kuliyl, The Interpretation of the Fourth Gospel, IJm (8) 1959, 1-7. "It has always made me uneasy when faith which Jesus demands from his disciples... is translated by the word bhakti. They do not belong to the same complex of ideas. The former belongs to the realm of history and the latter to that of religious consciousness. Bhakti religions usually avoid the challenge which the 'Word of God' presents

F Verkündigung

- to faith." (6) Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Hinduismus in seiner Dissertation "An Examination in the Light of New Testament Doctrines of the Treatment of Christian Theology in Modern Reformed Hinduism - as illustrated by the Brahma Samaj", Diss. Oxford 1953, (unveröffentlicht), bes. Capt. X, The Problem of the communication of the Gospel to the Hindu, p. 546ff.
32. Muni Sambayya, The Christian Message and Non-Christian Religions. JTh (7) 1958, 12-18. "Though this dialectical mode of thinking is not familiar to us Orientals it seems to express the complex nature of the relation of the Gospel to the other faiths" (15). In einem 14 Jahre vorher geschriebenen Artikel, Indian Theology, MOCR (62) 1942, 493 ff. meint er, daß es bisher eine solche noch gar nicht gibt. "The Indian Church will come and with it Indian Theology" (498).
33. Jacob Kunnaseen, The relevance of the Christian Gospel in Indian Thought. An Interpretation of Luther's Theology in confrontation with the Bhagavad Gita. (Unveröffentlichte) Dissertation, Lund. "The most crucial task of Indian Christian Theology today is to clearly formulate the essentials of the Gospel, and by thus preserving the purity of the Gospel it will be better fitted to face the task of confrontation with non-Christian faiths." (1 f.) Dabei setzt sich Kunnaseen bewußt von Appasamy's Methode ab.
34. K.C. Mathew, Radhakrishnan's and Brunner's Anthropologies, A Comparison. JTh (6) 1957, 29-38. 67-73.
35. P. D. Devanandhan, The Concept of Maya. An Essay in the historical survey of the Hindu theory of the world, with special reference to the Vedanta. London 1950.
36. S.T. Saratcha, The Hindu View of History. Classical and Modern. CIMS-Traphist. Bangalore 1959. Diese kleine Schrift gibt den Inhalt seiner (unveröffentlichten) Dissertation (Kennedy School of Missions, Hartford 1958) wieder, die allerdings leicht eingesehen werden konnte.
37. Sarjit Singh, Preface to Personality. Christology in Relation to Radhakrishnan's Philosophy. Madras 1952. A. Pos nennt dieses Buch "een keerpunt". Oosterse Theologie, De Heerbaan, (8) 1955, 179.
38. Vgl. jedoch S.W. Savarimuthu, The Value of Karl Barth to India, Artikelserie in Guardian 1934, 15.2.-22.3.1934, fast zu gleicher Zeit wie Chakravala's Artikelserie "Karl Barth on Religions" (Guardian, 5.-12.4.1934) erschienen. Ebenfalls noch vor der angegebenen Zeit liegt Savarimuthu's aufgeschriebener Vortrag in Amsterdam (1948) "zur gegenwärtigen Lage in Indien" im Amsterdamer Ökumenischen Gespräch 1948, Bd. II, Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan (Amsterdam II), hrsgg. von der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Leiden, 1948, 199-205.

39. Rajah S. Varman, *The Uncompromising Elements in Christianity*. Ind. (1950) 1, 41, 304 ff. "But this does not imply that Christianity, remaining, inalienable Christian, should not adjust itself in its non-essentials to the thought, life and cultural heritage of one race or another... Thus a sympathetic understanding of the followers of other religions is not incompatible with the uncompromising loyalty of a Christian to the central truths of his religion." (313 f.)
40. David G. Rees, *Christianity and the Non-Christian Religions*, Ind. (43) 1954, 146 ff. "Event (bzw. occurrence) is non-repeatable and therefore incommensurable; the content (of revelation is) capable of comparison with other contents." 148, 151.
41. Es scheint daher unangebracht, so wie Oosthuizen, *Theological Discussions*, 51, es tut, in diesem Aufsatz "a complete change of approach" zu suchen. Schon beiden früheren großen Abhandlungen zu diese Thema hat man: "The Problem of Truth in Religion", *Harvard Series I*, 63-69, und "Religious Truth and the Relation between Religions" *Harvard and London 1950* (= seine Dissertation). Beiderseits nimmt Loos dort schon Standpunkt außerhalb des Glaubens ein und versucht, das Verhältnis der biblischen Botschaft zu den nicht-christlichen Religionen unter dem Oberbegriff der Wahrheit und seiner Spezifikation einer religiösen Wahrheit religionsphilosophisch zu lösen. "An attempt is made to lay bare the specific characteristics of truth as it is understood and applied in religion" (*Religious Truth Preface*). Dementsprechend seine Kritik an H. Kramers: "since the book is written from the point of view of an adherent of a particular religion and for the use of a group of a similar persuasion, at least in the fundamentals, it cannot serve as the basis of a general discussion of the problem of the relation between religions" (144). Sein religionspsychologischer Ansatz, der schon in dem zitierten Beitrag zur *Harvard Series I*, 79 kurz angedeutet war, findet auch in seiner Dissertation Niederschlag: "all religions (inclusive Christianity naturally) are 'continuous' in the sense that they are all attempts to meet the fundamental religious needs and aspirations of men everywhere... the final test for every religion will be the adequacy with which it offers a solution to these insistent and age-old desires and aspirations". (*Religious Truth*, 150f.) Schon hier wird Offenbarung, in selben Sinne als "the given element in religion", "some core, some irreducible minimum, that must be regarded as the objective basis" dem spezifischen religiösen Wahrheitsbegriff eingelegt, weil alles Wissen ja letztlich auf einem "Gegebenen" basieren müsse. - Diese Beurteilung der Stellung D.G. Rees' wird trotz seiner Kritik an Radhakrishnan und dem Weltparlament der Religionen (*Religious Truth*, 271f.) salient erhalten; sie wird dort in ähnlichen Worten zu finden sein.

42. G.D. Ross, The Need for Theology in the Indian Church, NCCR (60) 1949, 325 ff.
43. S.B. Guardian, 6.3.1947, 111: Indian Christian theology should be based on the life and teachings of Jesus - as recorded in the Gospels and not on the reactions of disciples in the epistles. As guides, St. Paul, St. John and St. Peter are valuable but they are not final interpreters of Jesus. Annual Guardian, 26.2.1959, 70: Why not... Go to the fountain source - Jesus rather than to St. Paul?
44. S. Webb, The Cross and Resurrection, Guardian, 12.3.1959. Ebenso in der Antwort der Gurukul Research Group an D.A. Thangaswami (S.O. S. 275, Ann. 26), der diese Methode Chenchiah als den legitimen Weg einer einheitlichen Interpretation des Evangeliums vertritt (The Significance of Late P. Chenchiah, The South India Churchman, Dezember 1960, 72.).
45. Approach, 67. So much Oosthuisen, Theological Discussions, 50 (Hervorhebung nicht im Original).
46. H.W. Schomerus, The preaching of the Gospel in India, NCCR (60) 1930, 545ff.
47. William Lash, Reflections on Indigenization. Points arising from the Conference on Service held at Bangalore in March 1955, NCCR (75) 1955, 471ff. (auch IJTh (4) 1955, 24ff.). "In conscious assistance to the progress of indigenization it must never be forgotten that there is a irreducible minimum..." In offiziellem Konferenzbericht, sowohl ex officio als auch in schriftlichen Erklärungen ist (vgl. z.B. 23ff.), das dieser Gedanke einer quantitativen Unterscheidung jedoch nicht enthalten. - Vgl. auch Bengt Sundkler, The Christian Ministry in Africa, London 1960, 190: to interpret the sacred deposit of the Faith, 211: to transmit a deposit of knowledge which - if it is to be Christian and theology - must be common to all times and places. 299: as the given Gospel is preached in new languages and the Church planted in new soil, there may appear hitherto forgotten or hidden treasures of truth which will enrich the Church as a whole.
48. Die Konferenz gab ein "Bulletin of the Poona Conference" heraus, in dem die Arbeit zusammengefaßt wurde. Dieses ist leider nirgends mehr auffindbar, nicht einmal mehr bei dem konstituierten Teilnehmer dieser Konferenz. Marcus Ward bezeichnet sein Buch "Our Theological Task, An Introduction to the Study of Theology in India", Madras 1946, als eine "freie Exegese jener Ergebnisse" (Preface X). Die "Findings" der Konferenz sind im Wortlaut mitgeteilt (1ff.).
49. vgl. a.a.O., 4ff. 10. 19. 23.
50. a.a.O., 21f. - We Christians are the People of the Book.
51. a.a.O., 128.