

Dialog mit dem Hinduismus

Ein Erfahrungsbericht*

Mein Bericht bezieht sich auf Indien, im besonderen auf Pune (Poona nach früherer Schreibweise), eine der Millionenstädte des Landes. Die Stadt hat eine wache Schicht von Gebildeten, die der Hindu-Religion angehören, der Hauptreligion Indiens. Mein Fragen bezieht sich auf die Möglichkeit, auf die Form und die Zukunft einer christlichen Begegnung mit dem Hinduismus in der Weise eines „Dialoges“. Ist der Dialog eine gültige Form missionarischer, christlicher Gegenwart in unserer Zeit gegenüber dem Hinduismus? Ist es möglich, ein gültiges Modell des Miteinandersprechens aufzuzeigen? Ein solches Modell soll konkret sein (und unter dieser Rücksicht ist es begrenzt), und zugleich muß es die Möglichkeit einer weiteren Anwendung einschließen. Die folgende Darlegung möchte aus einer Dialogerfahrung von über zwanzig Jahren mit Hindus solch ein Modell skizzieren.

Am Beginn soll ein Vergleich mit dem ersten großen Versuch eines Dialoges mit nichtchristlichen Weltreligionen in der Neuzeit, dem Versuch von Matteo Ricci in China, stehen.

Matteo Ricci und seine Akkommodation

Am 10. September 1983 waren es 400 Jahre her, daß die chinesische Regierung dem Jesuiten Matteo Ricci die Erlaubnis erteilte, nach China einzureisen. Er wird als der Begründer der neueren Chinamission angesehen. Papst Johannes Paul II. hat 1982 über ihn auf einem internationalen Ricci-Kongreß gesprochen. Die Rede war eine erneute Bestätigung für Riccis missionarische Methode. Sie hatte auch eine politische Perspektive: Indirekt war sie eine Einladung an die Machthaber Chinas, wieder mit der Kirche ins Gespräch zu kommen.

* Ganz überraschend starb der Autor dieses Beitrags am 8. Juni 1986 an Herzversagen. P. Matthäus Lederle SJ, geb. 1926 in Schwabbruck, trat 1947 in die Gesellschaft Jesu ein, ging 1951 als Missionar nach Indien und wurde dort 1957 zum Priester geweiht. Zeit seines Lebens war er in der indischen ebenso wie in der westlichen Kultur zu Hause. In der Stadt Pune gründete er das Snehasadan, ein Haus der Freundschaft und des Dialoges, dessen geistige Mitte er 25 Jahre lang war. Die Kinder in der Umgebung des Āshram nannten ihn liebevoll ihren „Kaka“, d. h. ihren älteren Bruder. Viele andere sahen in ihm ihren Guru, d. h. geistlichen Führer, Berater, Helfer, Inspirator, Bruder und Freund.

Von seiner wissenschaftlichen Tätigkeit sei besonders auf seine Mitarbeit an der Marathi-Enzyklopädie hingewiesen. Er gab eine Reihe von christlichen Klassikern in Marathi heraus und leitete den Verlag von Art India. Neben seiner Tätigkeit als Präsident der Indisch-christlichen Künstlervereinigung wirkte er als Sekretär der Indischen Christlichen Āshram-Vereinigung. Seit Juni 1985 war er Provinzial der Jesuiten der Goa-Pune-Provinz.

Der folgende Beitrag ist einer der letzten Aufsätze aus seiner Feder.

Die Redaktion.

Erst nach langen Lehrjahren in China durfte Ricci 1597 zum erstenmal die von seinem Aufenthaltsort im Süden des Landes über 2000 km entfernte Kaiserstadt Peking betreten. Damals wurde er Oberer der Chinamission. Erst vier Jahre später, bei einem zweiten Versuch, erhielt er vom Kaiser die Erlaubnis, sich in Peking niederzulassen. Ricci hatte vorher die Lebensweise eines buddhistischen Mönches angenommen. Doch als er sah, wie sehr diese Mönche am Rande der Gesellschaft lebten, wählte er die Lebensform eines konfuzianischen Literaten, da diese mitten im gesellschaftlichen Leben standen. Der Schritt, Konfuzius über den Buddhismus und Laoismus zu stellen, beinhaltete eine große Entscheidung. Ricci verfaßte Schriften über Religion, Moral und wissenschaftliche Themen. Er schrieb auch ein Buch über die Freundschaft – war doch die Begegnung in Freundschaft ein wesentlicher Bestandteil seines Schaffens. Persönliche Adaption oder Akkommodation an chinesische Sitten führte ihn und seine Mitbrüder zur – wie man heute sagt – Inkulturation, zur Einpflanzung der christlichen Botschaft in die Kultur Chinas.

Papst Johannes Paul II. ermutigte die Missionare, in der Weise Riccis auch heute tätig zu sein, da sie ein Verständnis nichtchristlicher Religionen einschließt, das dem des II. Vatikanischen Konzils entspricht.

Matteo Riccis Versuch scheiterte letztlich nach einem Jahrhundert. Er war seiner Zeit voraus, und so kam es zum innerkatholischen Ritenstreit. Der Widerstand gegen seine Akkommodationsmethode war nicht schlechthin unberechtigt, doch gilt, was ein Kenner über den Widerstand Roms schreibt: „Das Resultat dieser großen dogmatischen Starrheit war letztlich der Zusammenbruch eines Werkes, das mit soviel Mühe seit Beginn des 17. Jahrhunderts aufgebaut wurde.“¹

Ähnliche Versuche der Adaption in Indien (Roberto de Nobili, Constant Beschi, Heinrich Roth, Thomas Stevens, Joseph Tiefenthaller usw.) wurden kirchlich eigentlich nicht untersagt, doch kamen sie mit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 praktisch zum Erliegen.

Neubeginn in Indien auf anderen Bahnen

Der Neubeginn der katholischen Mission in Indien – etwa um die Mitte des 19. Jahrhunderts – folgte nicht der Adaptionsmethode. Indien war eine Kolonie Großbritanniens geworden. Die Mission antwortete auf unmittelbare Gegebenheiten und Bedürfnisse: pastoraler Dienst an vernachlässigten katholischen Gemeinden, Erziehung, Missionsarbeit unter den Armen – besonders auf dem Lande, wo sie sich dem Christentum gegenüber offen zeigten –, Dienst an Armen und Kranken und Ausbildung von einheimischen Geistlichen und Schwestern. William Carey und Alexander Duff hatten zu Beginn des 19. Jahrhunderts allen christlichen Kirchen in Indien den Weg gewiesen: Verkündigung des Wortes Gottes. Ein besonderer Schwerpunkt ihres Wirkens lag auf der schulischen

¹ J. Gernet, *A History of Chinese Civilisation*, Cambridge 1982, 518.

Ausbildung. Die täglichen Anforderungen der wachsenden Gemeinden – vor allem aber die beiden Weltkriege – machten es schwer, neue Wege zu erproben.

Es hat nicht an Versuchen einer geistigen Auseinandersetzung mit den nicht-christlichen Religionen in Indien gefehlt. Um die Jahrhundertwende wirkte Brahmanabandhav Upadhyaya, ein katholischer Mönch, Patriot und Schriftsteller aus Bengalen. Es gab Bemühungen um ein Verständnis der kulturellen und religiösen Welt Indiens, anfangs mehr auf evangelischer Seite. Gandhi hatte einige sehr einfühlsame christliche Freunde. In diesem Jahrhundert entstand auch eine christliche Āshrambewegung – ein Āshram ist ein Ort intensiven spirituellen Lebens². Besonders nach der Unabhängigkeit Indiens (1947) kamen neue Versuche in Richtung einheimischer Liturgie, Musik, Tanz, Malerei und anderer Kunstformen. Das theologische Denken bezieht sich in jüngster Zeit in Indien stark auf die gesellschaftlich-wirtschaftliche Situation des Landes mit seiner Massenarmut und institutionalisierten Ungerechtigkeit.

Das Christentum in Indien besitzt apostolischen Ursprung („Thomas-Christen“), ist also so alt wie in Europa. Heute haben Christen in vielen Teilen Indiens verantwortungsvolle Stellen in der Regierung, Armee, Verwaltung, Wissenschaft und Erziehung inne. Die kleinen Provinzen im Nordosten mit Stammesbevölkerung, z. B. Nagaland und Mizoram, sind mehrheitlich christlich; Kerala im Süden und Goa an der Westküste sind zu einem Drittel christlich. Doch andererseits ist das Christentum in vielen Teilen des Landes und in vielen Gruppen und Schichten kaum präsent oder führt ein Schattendasein. Das gilt besonders für den Norden und Nordwesten, die politisch einflußreichsten Gebiete Indiens. Ein Vergleich mit Europa soll dies veranschaulichen: 1980 waren 85,4 Prozent der Bevölkerung Europas Christen und 1,8 Prozent Muslime³; in Indien sind 85 Prozent Hindus, etwa 2,5 Prozent Christen (etwa 1,5 Prozent Katholiken). In vielen Ländern Europas sind Muslime kaum vertreten, und falls in einem Gebiet eine große Zahl von zugezogenen Familien wohnt, bedeutet das nicht, daß sie in die lokale Bevölkerung integriert sind. Indien ist zwar politisch geeint (in Westeuropa dagegen gibt es 22 selbständige Staaten), doch bleiben in Indien große Unterschiede zwischen Gruppen und Gebieten, verstärkt durch das noch feste Kastengefüge des Hinduismus.

Snehasadan (Haus der Freundschaft) in Pune

Die Stadt Pune hat ungefähr soviel Einwohner wie München. Es gibt dort etwa 40000 Christen. Jñānadīpa Vidyāpīṭha (päpstliches Athenäum mit drei Fakultäten) und 21 katholische Mittelschulen liegen im Großraum Pune. Doch wohnen praktisch keine Christen in der inneren Stadt unter den Alteingesessenen, vor allem nicht unter der gebildeten Führungsschicht von etwa 300000 Brahmanen.

² Vgl. dazu: Martin Kämpchen, *Āshrams – Stätten religiöser Gemeinschaft. Der Āshram in der indischen Geschichte*, in: *GuL* 55 (1982) 262–274; ders., *Katholische Āshrams in Indien*, in: *GuL* 55 (1982) 274–287.

³ *World Christian Encyclopaedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900–2000*, hrsg. von D. B. Barrett, Oxford 1982, 703.

Diese Brahmanen sind stark im Lehrberuf vertreten; sie sind auch als Schriftsteller und in den freien Berufen zu finden. Sie gehören zur geistigen Elite, besonders im Bereich der Marathi-Sprache.

Indien hat 15 offizielle Sprachen. Auf jedem Geldschein steht der Wert in 15 Sprachen in 15 verschiedenen Schriftzeichen. Marathi ist eine dieser Sprachen, die von etwa 50 Millionen Indern gesprochen wird. Es handelt sich hier nicht um einen Dialekt, sondern um eine voll entwickelte Schriftsprache. Das Marathi der Pune-Brahmanen entspricht etwa dem Hochdeutschen. Die Inkulturation des Christentums in Indien muß auf der Ebene der verschiedenen Sprachgebiete geschehen. Man denke daran, daß das Christentum in Europa nicht einfach europäisch sein kann; es hat z. B. italienische, deutsche, polnische Züge; darüber hinaus hat es sich in noch kleineren Gebieten – etwa in Westfalen, Oberbayern usw. – auf je verschiedene Art heimisch gemacht.

Die Pune-Brahmanen haben dem Christentum gegenüber ihre Vorurteile. Doch es ändert sich manches. Vor 20 Jahren hätte kaum einer seine Kinder in die englischsprachigen christlichen Schulen geschickt; heute jedoch sind diese Schulen groß in Mode.

In Indien besteht dem anderen gegenüber Toleranz; das heißt nicht, daß nicht Vorurteile da sind, besonders zwischen Mitgliedern verschiedener Religionen. Im allgemeinen wird das Verhältnis zu Mitgliedern anderer Religionen nach dem Hindu-Moslem-Verhältnis bestimmt. Dieses Verhältnis ist von Furcht und Abneigung gekennzeichnet. Seit ich in der Stadt Pune wohne, kam es etwa alle neun Jahre zu Gewalttätigkeiten zwischen Hindus und Muslimen. 1982 wurden in der Nähe unseres Hauses zwei „iranische“ Hotels niedergebrannt – letztlich weil in Südindien Hindus der ehemaligen kastenlosen Gruppen Muslime geworden waren.

Dies zeigt, wie wichtig es ist, Brücken zwischen Religionsgemeinschaften zu bauen, Vertrauen aufzubauen.

Unser Dialog begann damit, daß wir mitten in der Stadt Pune mit Hilfe eines Freundes eine Dreizimmerwohnung mieteten. Wir wohnten zu zweit, manchmal zu dritt, und lernten langsam unsere Nachbarschaft und die Stadt, religiöse Persönlichkeiten, weltanschauliche Strömungen und das Brauchtum kennen. Dabei half mir, daß ich in dieser Zeit über moderne Geistesrichtungen innerhalb des Bereiches der Marathi-Sprache promovierte.

Wir nannten unsere Wohnung „Snehasadan“, was soviel heißt wie „Haus der Freundschaft“. Es ging uns darum, Gottes Freundschaft zu den Menschen (vgl. Tit 2,11) durch uns weiterwirken zu lassen. Wir suchten keine Konfrontation, sondern gegenseitiges Verstehen.

Indien besitzt ein gutes Gespür für Echtheit, und ich denke, daß wir uns im Laufe der Jahre bewährt haben. Und das wurde anerkannt. Wir hatten das Glück, von Anfang an gute, in ihre Gesellschaft wirklich integrierte Hindu-Freunde zu haben – und sie sind bis auf den heutigen Tag unsere Freunde geblieben. Die Presse war von Anfang an uns gegenüber sehr positiv eingestellt.

Wir leben unter Menschen, die geistig wach sind, die sich mit ihren religiösen und kulturellen Werten identifizieren und die sich auch artikulieren können.

Das sind positive Hilfen für einen Dialog. Dazu kommt, daß in Indien das Thema „Religion“ nicht tabu ist. Man kann jederzeit über Religion sprechen und hat interessierte Zuhörer.

Da unsere Nachbarschaft vegetarisch lebt, sind wir Vegetarier geworden. In unserer Lebensform haben wir uns so weit wie möglich unserer Nachbarschaft angepaßt. Von Anfang an war jedoch in unserer Umgebung bekannt, daß wir katholische Geistliche sind.

Nach etwa zehn Jahren mußten wir unsere Mietwohnung aufgeben. Wir fragten uns, ob wir eine weitere Mietwohnung suchen oder uns ein Haus bauen sollten. Wir haben uns für letzteres entschlossen. Ganz im Stadtkern bekamen wir einen Platz, wo wir nach unseren Wünschen das Snehasadan bauen konnten. Die Einladung zur Eröffnung hatten 23 der angesehensten Persönlichkeiten der Stadt unterschrieben.

Der Dialog mit Hindus

Der Hinduismus bezieht sich in erster Linie auf eine Gesellschafts- und Lebensform. Die Sippe (Kaste, *varṇa*, *jāti*) und die Stufen des Lebensweges des einzelnen (*āśrama*) zeigen Verpflichtungen an, deren Einhaltung garantiert, daß das ewige Gesetz hier und jetzt verwirklicht wird. In diesem Sinn war der ursprüngliche Name des Hinduismus *sanatanadharma*, ursprüngliche Verpflichtung, ewiges Gesetz. Die klassische Definition des Hinduismus ist *varṇāśramadharma*, die Pflicht (dharma) gemäß der Kaste (*varṇa*) und der individuellen Lebensabschnitte (*āśrama*). Diese Definition erklärt nicht den ganzen Hinduismus. Wie es neben der klassischen Musik andere Formen der Musik gibt, so hat der Hinduismus neben seiner klassischen Form auch andere Formen, denen man den Namen „Hinduismus“ nicht absprechen kann. Doch letztlich ist man Hindu, wenn man einer vom Hinduismus anerkannten Gruppe (Kaste) angehört – ähnlich wie man nur Europäer sein kann, wenn man Bürger eines europäischen Staates ist. Von daher ist alles, was die Lebensform (Nahrung, Kleidung, Bad, Hochzeitsverbindungen) betrifft, besonders wichtig. Wir wollten zeigen, daß ein Christ nicht kulturell, gesellschaftlich verschieden zu sein braucht. Da ein Wechsel der Religion als ein Wechsel der Gesellschaft verstanden wird, wird derjenige aus einer Kaste, der das Christentum annimmt, gewöhnlich von der Sippe und der Gesellschaft boykottiert.

Der Hinduismus kennt spirituelle Praktiken (*sādhana*), durch die der Bezug zum Geistigen (Jenseits, Absoluten, Bleibenden, Unbegreiflichen, Wirklichen) hergestellt wird. Der einzelne mag seinen bestimmten, definitiven spirituellen Weg gehen, aber er ist doch frei, jeden beliebigen Weg zu wählen, solange dies nicht der Hindu-Gesellschafts- und Lebensform widerspricht. Auch Glaubenssätze, Gottesvorstellungen, philosophische und sittliche Anschauungen gehören zu dem, was vom Hinduismus als solchem her letztlich nicht bindend ist, da es nicht sein Wesentliches berührt. So ist es möglich, von einem christlichen Hindu oder Hindu-Christen zu sprechen, von jemandem, dessen *sādhana* den christlichen Glauben einschließt, der gesellschaftlich aber in der Hindu-Gesellschaft

bleibt. Dies ist nicht ohne Probleme und Schwierigkeiten, aber theoretisch und praktisch möglich.

Der spirituell-religiöse Teil des Hinduismus, der „religiöse Hinduismus“, ist von größtem Wert. So ist es verständlich, daß wir die religiösen Schriften, Gebräuche und die Mystik für unseren Bereich kennen wollen und sie achten. Das Einheimischwerden des Christentums betrifft nicht nur äußere Formen, sondern auch die geistig-religiöse Welt. Man hat die Manifestation Gottes in nichtchristlichen Traditionen schon mit dem kosmischen Testament (= der Bund mit Noah, durch den Regenbogen gekennzeichnet) verbunden. Darauf beruhen auch die – leider vorerst abgelehnten – Vorschläge, bei der Liturgie drei Lesungen zu nehmen: aus dem kosmischen Testament (nichtbiblische religiöse Traditionen), aus dem Alten Testament und aus dem Neuen Testament.

Eine echte Begegnung und ein Verhältnis des Vertrauens führen zu tieferen Fragen im Zusammenhang mit den kulturellen und spirituellen Traditionen des anderen und den Wurzeln dieser Traditionen. Es kommen Fragen auf über die jetzige Gesellschaft und die Traditionen in ihrer Sprache. Die Marathi-Sprache hat spirituelle Höhepunkte im 12. und im 16./17. Jahrhundert. Es war ein großer Gewinn, als Jesuiten, die Experten in Sanskrit und Sanskrit-Traditionen sind, sich zu unserem Snehasadan gesellten, da die tieferen Wurzeln der Marathi-Kultur im Sanskrit zu finden sind. Aus dem Snehasadan wurde das Snehasadan Institute for the Study of Religion. Dieses Studium soll auf die konkrete Situation in der Gegenwart bezogen sein; es soll einen „Sitz im Leben“ haben.

Die Stadt Pune war durch Generationen hindurch der Mittelpunkt Indiens im Kampf um die politische und gesellschaftliche Freiheit. Seit dem Ende des Ersten Weltkrieges haben sich neue solcher Zentren entwickelt. Doch eines ist in Pune geblieben: ein waches soziales Gewissen. Deswegen entstanden im Laufe der Zeit unter den Hindus Experimente auf dem Gebiet der Erziehung und Sozialarbeit – in der Stadt und auf dem umliegenden Lande. Es gehört in Pune für einen Gebildeten zum guten Ton, sozial aktiv zu sein. Manche Freunde des Snehasadans sind deshalb auch aktiv an Diensten für den Nächsten interessiert. Dahinter wollten auch wir nicht zurückstehen. Wir haben uns entschieden, mitzuhelfen – in dem Maße, daß geistig-wissenschaftliche Arbeit noch möglich bleibt.

Ein Ort wie das Snehasadan hilft für das persönliche Gespräch im Dialog; es fehlt nicht an Einladungen für das geschriebene Wort, für populäre und wissenschaftliche Veröffentlichungen. Auch die modernen Massenkommunikationsmittel stehen zur Verfügung.

In Indien ist die Frage nach dem Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und die Bereitschaft, für diese Frage offen zu sein, eng mit der Erneuerung der Kirche verbunden. Es ist nicht verwunderlich, daß der Dialog mit den Weltreligionen ein entscheidender Punkt bei allen bedeutenden Seminaren der Kirche in Indien ist. Was bedeutet „Dialog“ in einem Land, in dem Hinduismus, Islam, Naturreligionen, Sikhismus, Buddhismus, Jainismus usw., aber auch Säkularisierung und Atheismus nicht nur theoretisch bekannt sind, sondern zur täglichen Erfahrung gehören?

Man braucht den Dialog nicht als ein „unbeschriebenes Blatt“ zu beginnen, sozusagen ohne eigene Überzeugung. Dialog ist um so fruchtbarer, je mehr der Dialogpartner weiß, wo der andere steht. Doch gehört eine große Offenheit dazu, der Wille und die Möglichkeit, immer wieder zu fragen und zu suchen. Dialog ist nicht auf das Religiöse beschränkt und beginnt normalerweise auch nicht damit. Er schließt alle Fragen ein, die für das Leben wichtig sind. Das Religiöse hat im Dialog eine bevorzugte Stelle. Ein gemeinsames Gebet ist eher das Ende des Dialoges als der Anfang. Der Dialog bleibt immer unvollendet, solange er nur zwischen Fachleuten verschiedener Religionen geführt wird. Ein voller Dialog wird von einer ganzen Gemeinde auf vielen Ebenen des Lebens geführt. Das heißt, daß ein Streben nach dem Dialog den Wunsch beinhaltet, daß dort, wo keine Christengemeinden sind, solche entstehen. Dialog setzt eine große Achtung für die Meinung und die Entscheidung des anderen voraus.

Die Begegnung auf spirituell-religiösem Gebiet stößt in Indien je nach Region auf recht unterschiedliche Situationen. Es gibt im Gebiet des Himalaja die monastische Ausrichtung mit ihren safranfarbig gekleideten Mönchen, *sannyāsins*, und eine Spiritualität, die auf Erleuchtung, *jñāna*, ausgerichtet ist. In Teilen des Südens finden wir gut strukturierte Klöster, *matha*, als Mittelpunkte des geistigen Lebens. In Pune und im westlichen Teil Indiens ist es nochmals anders: Es gibt kaum *sannyāsins* oder Klöster; schöpferische geistige Ausstrahlung haben spirituelle Persönlichkeiten, die sich Zeit für andere nehmen. Der Einfluß beruht mehr auf persönlichem Charisma und stützt sich auf losere Bewegungen der *Bhakti*-Tradition. *Bhakti* heißt „liebende Verehrung Gottes“. Die *Bhagavadgītā* ist das einflußreichste spirituelle Buch, obwohl es nicht zur eigentlichen Offenbarung (*shruti*) gehört⁴. Der Mensch, der die Bhagavadgītā lehrt, soll sich in den Aufgaben des täglichen Lebens bewähren. Alles, was für den Höchsten getan wird, geschieht, ohne auf die Frucht der Tat zu achten. Dies ist religiöses Tun. Es war eine angenehme Erfahrung, die Bhakti-Frömmigkeit in unserem Gebiet zu finden, die dem nahe ist, was Ignatius von Loyola „Gott finden in allen Dingen“ nennt. Es ist eine glückliche Fügung, daß das, was sich am Ende aus dem Zusammenspiel von Aktion und Reflexion ergeben hat, sowohl in die geistige Landschaft unserer Hindu-Umgebung hineinpaßte als auch eine echte jesuitische Daseinsform zum Ausdruck brachte.

Der Dialog mit einem anderen setzt eine positive Haltung ihm gegenüber voraus. Die Bibel zeigt in ihrem Verhalten zu nichtbiblischen Religionen Lob und Tadel, Zusammenarbeit und Verwerfung. Das gleiche zeigt sich auch in der Geschichte des Christentums. Letztlich sind diese scheinbar widersprüchlichen Haltungen darin bedingt, daß alles Menschliche unter dem Einfluß der Gnade oder der Sünde stehen kann. Es ist deshalb möglich, in allen Religionen, auch im Christentum, die Gnade zu rühmen oder die Sünde zu tadeln. Welches Urteil in einer Zeit jeweils mehr der Vorsehung Gottes entspricht, soll aus einem persönlichen und gemeinsamen Bemühen, den Willen Gottes zu erkennen, aus

⁴ Vgl. Sebastian Painadath, *Die Bhagavad-Gītā – Ein indischer Weg zu Gott und zur Gotteserfahrung*, in: *GuL* 55 (1982) 288–293.

einer „Unterscheidung der Geister“ entschieden werden. Nun ist kein Zweifel, daß das II. Vatikanische Konzil (und auch der Weltrat der Kirchen) einer positiven Haltung zu anderen Religionen für unsere Zeit den Vorrang gibt. Dies beinhaltet auch, gegenüber dem Weg der Konfrontation, einen Vorrang für den Dialog.

Dialog als ein Modell christlicher Präsenz

Es läßt sich nun nach einem Experiment von über 20 Jahren sagen, daß der Dialog als eine Form christlich-missionarischer Gegenwart möglich ist; er macht uns selbst mit Gottes Absichten in Geschichte und Gegenwart besser vertraut; er ermöglicht es, der eigenen Überzeugung und somit auch der christlichen Botschaft eine Tür zu öffnen. Wie durch Jahre hindurch die christliche Ökumene im Dialog Schritt für Schritt vorangehen mußte, so braucht wohl auch die große Ökumene der Weltreligionen eine lange Anlaufzeit! Die Erfahrung zeigt, daß ein „Haus des Dialoges“ nötig ist, damit sich Menschen verschiedener Religionen wirklich begegnen können. Die Mehrzahl derer, die zu unserem Haus kommen, sind Nichtchristen.

Das Snehasadan ist jedoch keine „offene Tür“ mit Leseraum, leicht zugänglicher Bibliothek usw. – das würde als „Propaganda“ angesehen werden und deshalb ein Hindernis sein. Ein „Haus des Dialoges“ unterscheidet sich von einem christlichen Āshram hauptsächlich in zwei Punkten: Ein Āshram ist – wenn auch sehr frei und informell – auf ein gemeinsames Tagesprogramm ausgerichtet; ein „Haus des Dialoges“ ist auf die jeweiligen Anforderungen des Dialoges ausgerichtet – und dies erfordert eine freie Disposition über die Zeit. Einmal erhielt ich z. B. eine Einladung für ein dreitägiges Vortragsprogramm in eine ziemlich weit entfernte Stadt, in der sicherlich noch nie ein Christ einen Vortrag gehalten hatte. Die Tatsache, daß der Präsident der Theosophischen Gesellschaft, ein Hindu, die Einladung schickte und das Programm organisierte, war eine Überraschung; ich nahm die Einladung an und wohnte bei seiner Familie.

Ein Āshram ist grundsätzlich für jeden offen, der kommen will; in einem „Haus des Dialoges“ wird man im Laufe der Zeit auswählen müssen, für wen man Zeit hat, da der intellektuelle Dialog, für den man sich durch intensives Studium vorbereiten muß, viel Zeit benötigt. Es wird immer eine Spannung bleiben, unmittelbar auf Angebote einzugehen oder – langfristig – mehr zurückgezogen zu arbeiten. Christliche Āshrams in Indien sind wichtig. Menschen, die dorthin kommen, sind vor allem Christen aus Indien, doch auch viele aus dem Westen. Selten findet man indische Nichtchristen dort. In einem „Haus des Dialoges“ finden sich jedoch gerade Nichtchristen ein!

Dialog als Grundeinstellung zwischenmenschlicher Beziehungen ist dort notwendig, wo immer Menschen sich treffen. Als eine besondere Weise strukturierter Gegenwart ist es Teil eines Ganzen, zu dem die herkömmlichen Formen der Missionsarbeit (Verkündigung, Pastoral, Erziehung, Krankendienst, Sozialarbeit und viele andere Dienste) gehören.

Das Christentum als Dialogpartner der anderen Weltreligionen ist offen, „die Samen des Wortes Gottes“, die Frucht der Gnade Gottes beim anderen zu sehen

und auch ganz bewußt danach zu suchen. Dieses Bemühen wird in Indien von den Bischöfen und vielen Gläubigen verstanden und mitgetragen. Die Indische Bischofskonferenz hat ein Handbuch über den Dialog veröffentlicht. Obwohl die Bereitschaft zum Dialog für mich unverzichtbar ist – anders ist heute, Gott sei Dank, Mission nicht mehr möglich –, heißt das allerdings nicht, daß alle christlichen Gruppierungen in Indien im Hinduismus einen wesentlichen Wert sehen. Zum Hinduismus gehören über 100 Millionen Menschen, die früher „Unberührbare“ hießen und heute „Scheduled Castes“ genannt werden. Sie empfinden oftmals den Hinduismus als Unterdrückung und Last. Von den 18 Millionen indischen Christen kommt etwa ein Drittel aus diesen Gruppen, die ihre Befreiung gerade darin sehen, vom Hinduismus wegzukommen. Auch die Christen, die nichthinduistischen Stämmen (tribals) angehören, schirmen sich gegen den Hinduismus ab, um ihre Eigenart zu bewahren. Es gibt in der Kirche in Indien eine Verschiedenheit bezüglich der Einstellung zum Hinduismus, die ertragen werden muß, was aber vom Evangelium her auch möglich ist.

Indien hat günstige Voraussetzungen für einen Dialog zwischen verschiedenen Religionen, denn es gibt dort viele Religionen. Eine große Hilfe in Indien ist die Rede- und Pressefreiheit, die es jedem erlaubt, seiner Überzeugung gemäß zu leben und diese auch anderen mitzuteilen. Hier besteht ein großer Unterschied zu Ländern der Zweiten Welt und auch zu vielen Ländern mit einer Mehrheit von Muslimen. Ein indischer Freund, der in Saudi-Arabien arbeitet, schreibt, daß es dort für einen „Gastarbeiter“ nicht erlaubt ist, Weihnachtskarten – wegen der christlichen Darstellungen – zu verkaufen oder ein Kreuz an einer Halskette zu tragen. Ein solches Verbot wäre in Indien undenkbar. Der Säkularismus als Grundlage des indischen Staatswesens ermöglicht den religiösen Minderheiten, als gleichwertige Parteien an einem interreligiösen Dialog teilzunehmen.

In unserem Snehasadan Institute for the Study of Religion leben sechs Jesuiten, ein Diözesangeistlicher und einige Laienmitarbeiter. In den letzten Jahren bemühten wir uns, individuelle Charismen in eine institutionelle Form zu bringen. Eine Arbeit hat ja nur dann Bestand, wenn es gelingt, für eine institutionelle Fortführung in einem Team zu sorgen. Sicherlich wird das Snehasadan weitergehen und -wachsen. Wie das konkret aussehen wird, muß die Zukunft zeigen. Das Snehasadan hat zwei Sektionen: die Abteilung für Modernen Hinduismus und Dialog (auf die Marathi-Sprache ausgerichtet), und die Abteilung für Sanskrit und Symbolismus.

Inzwischen begann in der nordindischen Stadt Varanasi ein ähnlicher Versuch eines hindu-christlichen Dialoges. Beim Lesen eines Berichtes darüber⁵ wurde ich an unsere Erfahrungen vor mehr als 20 Jahren erinnert. Trotz großer Verschiedenheiten je nach Ort und Bevölkerungsgruppe werden Zentren des Dialoges doch Wesentliches gemeinsam haben.

Matthäus Lederle †, Panaji-Goa

⁵ *Katholische Missionen* 102 (1983) 45–49.