
Spiritualität des Hinduismus und des Christentums

George Gispert-Sauch / Delhi

Die Beziehungen zwischen den Anhängern vieler Weltreligionen und auch kleineren religiösen Traditionen und den christlichen Gläubigen sind in ein Stadium jenseits einer Konfrontation, einer Begegnung und eines komparativen Dialogs eingetreten, hin zu dem gemeinsamen Streben, die eigene Spiritualität miteinander zu teilen. Tatsächlich mag dies der Eintritt in einen authentischen Dialog sein. Was häufig für Dialog gehalten wird, ist nichts anderes als ein »Duo-log« oder ein »Poly-log«, wo zwei oder mehr »Worte« zwischen zwei verschiedenen Traditionen ausgetauscht werden, in der Hoffnung, dass jeder »Logos« vom anderen verstanden wird und vielleicht aufgenommen wird, unbeschadet davon, ob er einen geistigen Einfluss auf ihn hat oder nicht. Etymologisch gesehen impliziert »Dialog« nicht viele Worte, sondern *ein* Wort, das »durch« (*dia*) die Gesprächspartner hindurch geht und sich in ihr Herz einnistet, dort, wo es eine spirituelle Transformation anstößt und zu einer Erfahrung der Zusammengehörigkeit führt. Es gibt eine implizite Forderung von Gegenseitigkeit in der Idee des wahren Dialogs. Natürlich sind *viele* Worte und andere Zeichen in diese Übung miteinbezogen, aber im Wesentlichen sind sie alle dazu bestimmt, ein *gemeinsames* Wort zu schaffen, das die Teilnehmer im Dialog eint und adelt.

1 Jenseits des Dialogs

Die im Teilen spiritueller Erfahrungen auf diesem Niveau beteiligte Hoffnung ist, dass dieser Dialog zu Wachstum oder persönlicher Bereicherung führt, indem das Wort Gottes vom Menschen in einer universelleren Form aufgenommen wird. Er mag auch helfen, die Mauern der Entfremdung zwischen den verschiedenen Bekenntnissen abzubauen, und folglich einen größeren Frieden und mehr Harmonie unter den vielen religiösen Traditionen zu schaffen. In diesem Stadium sind *andere* Religionen nicht länger feindliche Gegner oder Burgen, die erobert werden müssen, oder bloß einfach die *anderen*, sondern vielmehr Orte, wo die göttliche Macht sich selbst manifestiert hat, um die Verbundenheit der gesamten Menschheitsfamilie zu stärken. Dass Dialog zur wesentlichen Struktur der Kirche gehört, wird durch das gegenwärtige Lehramt bestätigt, spätestens seit der ersten Enzyklika von Papst Paul VI. *Ecclesiam suam* im August 1964 und

dem *Internationalen Eucharistischen Kongress* in Bombay, den er vier Monate später besuchte.

Weiterhin haben theologische Bewegungen in der Kirche als auch Stellungen mehrerer bischöflicher Institutionen klar die verschiedenen Ebenen des Dialogs dargelegt, wie etwa den *Dialog des Lebens*, wo Mitglieder von vielen religiösen Traditionen in Aktionen zusammenarbeiten, welche auf eine Verbesserung des Gemeinwohls abzielen, den *Dialog des theologischen Austauschs*, wo die Themen der religiösen Traditionen untersucht und ihre Werte zur gegenseitigen Auferbauung offen gelegt werden. Dies mag auf einem allgemeinen Niveau oder mehr akademischem Niveau der Wissenschaft stattfinden, wo die Lehren (*concepts*) unter entsprechend ausgebildeten Dialogpartnern diskutiert werden. Darüber hinaus gibt es auch den *Dialog des Austauschs in Gebet und religiöser Erfahrung*.

Gewiss sind Probleme mit jedem Anspruch verbunden, gemeinsam mit Vertretern anderer Religionen zu beten: Können wir überhaupt „zusammen beten“, wenn ein buddhistischer Partner keinen Glauben an einen Gott hat, um *zu* ihm zu beten? Hingegen zeigen Erfahrung und Reflexion, dass es eine Form von kontemplativem »Gebet« gibt, das darin besteht, zusammen bewusst in die Gegenwart des absoluten Ziels unserer Existenz zu treten, was von den meisten religiös eingestellten Menschen akzeptiert werden kann.

Die *Richtlinien für den interreligiösen Dialog*, die 1989 von der *Dialogkommission der Katholischen Bischofskonferenz Indiens* veröffentlicht wurden, bezeichneten dies als „Austausch in Gebet und Kontemplation“. Ferner heißt es: „Die Zweckbestimmung solch eines gemeinsamen Gebets ist in erster Linie die gemeinsame Verehrung des Gottes aller, der uns dazu geschaffen hat, eine große Familie zu sein. Wir sind gerufen, Gott nicht nur individuell, sondern auch als Gemeinschaft zu verehren.“ Dies ist der Grundansatz, wie Christen den Wert solch eines interreligiösen Gebets interpretieren sollten. Andere gläubige Menschen mögen eine andere Ausdruckweise haben. Der Text beruft sich auf die Praxis und das Zeugnis von *Mahatma Gandhi*, für den „gemeinschaftliches Gebet ein Mittel ist, um die wesentliche Einheit durch gemeinsame Verehrung zu schaffen“ (*Richtlinien*, n. 82).

Die Suche nach einer tieferen gemeinschaftlichen Verbindung mit religiös gesinnten Brüdern und Schwestern hat einige Christen dazu geführt, sich einer Art von „mystischem Dialog“ zu öffnen – falls der Ausdruck nicht in sich widersprüchlich ist –, d.h. zu einem Austausch spiritueller Erleuchtungen, was häufig ein großes Maß an Stille voraussetzt. Sie erneuern damit den oft vergessenen Appell des *II. Vatikanums* an die Mitglieder der Ordensinstitute, „sorgfältig zu überlegen, wie die Tradition des asketischen und beschaulichen Lebens, deren Keime (*semina*) manchmal alten Kulturen schon vor der Verkündigung des Evangeliums von Gott eingesenkt wurden (*indita sunt*), in ein christliches Or-

densleben aufgenommen werden können.⁴¹ Darüber hinaus hat die *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* von vier Typen des Dialogs gesprochen, wobei der letztere folgenderweise beschrieben wird: „Der Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, etwa was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht.“⁴²

2 Gibt es einen eschatologischen Glauben?

Die Aufnahme von Formen von Spiritualität, die aus anderen Traditionen stammen, in unsere Glaubenshingabe, erscheint vielen Christen als ein notwendiges Gegengewicht zu dem nicht selten gefühlten Unbehagen, insofern der christliche Glaube als eschatologisches Wort Gottes in einer Welt verkündigt wird, wo »Eschatologie« noch nicht eine sichtbare Wirklichkeit ist und wo viele religiöse Menschen und andere auch offensichtlich unfähig sind zu akzeptieren, dass es ein *letztes* Wort Gottes vor dem Ende der Geschichte geben kann. In dieser post-modernen Welt, die jedwede allumfassende religiöse Vision zurückgewiesen hat, mögen sich Christen häufig selbst fragen, ob sie nicht Opfer einer Selbstüberschätzung sind, wenn sie den Glauben an Christus – als Ausdruck von Gottes endgültigem Wort an die Menschheit – mit einer absoluten Gewissheit bekennen, die im Glaubensakt selbst eingeschlossen liegen soll. Sind die Ausdrucksweisen der „Absolutheit“ des Christentums, seine „Transzendenz“, sein „eschatologischer“ Charakter vielleicht doch mehr die Frucht einer nachaufklärerischen Kultur als die des Evangeliums Jesu?

Dieses Unbehagen und diese Zweifel, welche selbst in einem gläubigen Herzen aufkommen, führen uns zum Nachdenken über die Bedeutung unseres Glaubensbekenntnisses. Sie machen uns deutlich, einen genauen Unterschied zwischen dem zu akzeptieren, was wir *aus Prinzip* glauben, und dem, was wir uns selbst angeeignet oder etwa assimiliert haben, d.h. zwischen unserem »Glauben« und unserer »Spiritualität«. Diese Distinktion scheint keine natürliche Stichhaltigkeit zu entbehren. Wir alle kennen das Versprechen der Liebe auf Hochzeitsfeiern: „Ich verspreche Dir Treue in guten und schlechten Tagen, in Krankheit und Gesundheit. Ich werde Dich lieben und achten alle Tage meines Lebens.“ Dieses Versprechen ist nicht willkürlich oder falsch. Die Liebe, auf der es gründet, ist authentisch. Gleichwohl wissen wir auch, dass die Erfüllung des Verspre-

¹ Vgl. *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes«* (7.12.1965), art. 18 (s. auch 11): zit. n. ²LThK, Erg.-Bde. 1–3. Freiburg 1966–68, hier Bd. 3, 71.

² Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, *Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (19.05.1991). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1991 (VAS; 102), n. 42–46; hier 44d (22).

chens viele Jahre des Zusammenlebens erfordern wird und auch durch Höhen und Tiefen gehen wird. Die Tag für Tag verwirklichte Liebe kommt nicht oft an die Wesensqualität *der* Liebe heran, welche zur Zeit der Eheschließung versprochen wurde. Auch in unserem Glaubensleben, soviel wir auch eine vollkommene Hingabe an den Herrn versprechen mögen, der uns als das »Eschaton« der Geschichte geoffenbart wurde, und wie ernsthaft auch immer wir es meinen, niemals gelingt es uns, diesem Anspruch in vollkommener Weise gerecht zu werden.

Dies ist der Grund für die christliche Demut. Wie endgültig die Offenbarung auch sein mag, der wir uns persönlich übereignen, wir können niemals sicher sein, dass unser gelebter Glaube der Wesensqualität des Wortes Gottes entspricht, das uns in Christus anvertraut wurde. Die Erfahrung lehrt uns auch, dass wenigstens einige Gläubige, obgleich sie sich zu einem anderen Glauben bekennen, ihrer eigenen Hingabe an Gott in außerordentlicher Weise gerecht geworden sind. Einer mag etwa an *Mahatma Gandhi* oder ähnliche Beispiele denken. Nur Gott, der die Herzen erforscht, kann unsere Hingabe ermessen, wie wahrhaftig unsere Hingabe in ihrer Intention selbst auch scheinen mag. Vielleicht ist das die Lehre, die wir aus der *Perikope über das Weltgericht* ziehen müssen, die uns im Matthäusevangelium (Kap. 25) überliefert wird: Wir werden letztlich nach unseren konkreten Taten gerichtet, nicht nach unserem Bekenntnis.

3 Bekenntnis und Glaube

Dies bedeutet jedoch nicht, dass unser Bekenntnis ungültig oder sinnlos wäre. Wie nichts anderes erinnert es uns daran, dass der Wert des christlichen Glaubens nicht an der Qualität unserer Antwort auf Gott gemessen wird, sondern vielmehr an der Wirklichkeit der göttlichen Liebe, die uns durch den Glauben mitgeteilt wurde. Es gibt auch noch andere Voraussetzungen für einen „Dialog“ der Spiritualität. Die erste Bedingung ist, dass Gott zu unseren Vorfahren und zu uns auf vielen partiellen und verschiedenen Wegen gesprochen hat und spricht. Der Vers, der den *Brief an die Hebräer* eröffnet, bezeugt dies klar.³ Es gibt viele Übersetzungen für dies erste Wort, gewiss aber bekundet es die Tatsache einer langen Geschichte der göttlichen Rede an die Menschheitsfamilie. Die Etymologie des Wortes »polymerôs« scheint auf eine Vielzahl von *partiellen* Worten oder teilweise offenbarender Worte hinzuweisen statt auf eine Vielzahl von *einzelnen* Offenbarungen. Diesem Plural-Wort wird hier die Fülle des Wortes gegenübergestellt, das „in dem einen Sohn“ gesprochen wurde, welcher der „Erbe“ aller ist.

³ Vgl. Hebr 1,1–3: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens.“

Dieser Text stellt eine der wichtigsten Grundlagen für alle Theologen dar, die in jüngster Zeit über eine *Theologie der Religionen* nachgedacht haben. Einige jedoch scheinen der Gegensätzlichkeit und Endgültigkeit mehr Aufmerksamkeit zu schenken, welche der Brief diesem ersten Wort zulegt, das durch den einzigen „Sohn“ gesprochen wurde: Jesus Christus. Es ist wahr, dass im unmittelbaren Kontext des Briefes sich diese Offenbarungen Gottes auf diejenigen beziehen mögen, welche in der Bibel selbst aufgezeichnet sind. In Kapitel 11 aber wird der rettende „Glaube“ von einigen Personen in Erinnerung rufen, die nicht zur jüdischen Ahnenreihe gehören: Abel, Enoch, Noah. Ferner wird in Kapitel 6 und 7 Melchisedek, ein *heidnischer* Priester, als ein Typus des Priesterseins vorgestellt, der die Bedeutung Jesu Christi präfiguriert, welcher ja für uns das eschatologische Wort ist. Viele Theologen sehen heute, ohne zu zögern, in dieser Versicherung von Hebr 1,1 eine umfassendere Wahrheit als die Eigenart der Offenbarung der gesamten jüdischen Überlieferung. Petrus sagt in der *Apostelgeschichte*: Gott ließ sich zu keiner Zeit „ohne Zeugnis“ in der langen Geschichte der Menschheit (17,17).⁴ Gott hat gesprochen und fährt fort zu kommunizieren, sowohl mit Einzelnen als auch Gemeinschaften auf mannigfachen Wegen, d.h. sein Sprechen ist nicht auf den jüdischen Horizont begrenzt. Es ist offensichtlich, dass jeder von uns der göttlichen Stimme in der Weise, wie sie ihn ruft, antworten muss.

Eine zweite Voraussetzung des interreligiösen Dialogs, die viele Christen heute für selbstverständlich halten, besteht darin, dass Gott uns heute ruft, auf seine Stimme zu hören, wie *sie* in den Glaubensweisen und Praktiken seiner Gläubigen anderer als unserer eigenen Religion widerhallt. Dies mag befremdlich klingen, aber es hat seine Ursache in dem *universalen* Charakter unseres Glaubens, wie er der Offenbarung in Christus zukommt. Wenn universal, dann muss sie offen für alle sein. Viele Christen fühlen sich gerufen, religiöse Wege auszuprobieren, die seit Jahrtausenden und Jahrhunderten beschritten worden sind, wovon viele allen Anzeichen nach großartige Früchte der Heiligkeit und Güte hervorgebracht haben. Wenn Gott wirklich stets Menschen auf verschiedenen Wegen ruft, warum sollte Gottes Stimme an sie dann nicht auch bedeutsam und wertvoll für uns sein? Das gegenwärtige Stadium der menschlichen Evolution, wo Menschen vieler Geschlechter zusammen an einem Tisch sitzen, wo gemeinsame politische und soziale Fragen diskutiert werden, schafft eine Sehnsucht nach Harmonie und Kooperation, um die spalterischen Tendenzen zu überwinden, die von menschlichem Stolz und menschlicher Sünde stammen. Es gibt einen dringenden Bedarf an mehr Engagement für spirituelle Offenheit und Annäherung. Diese Notwendigkeit verleugnet nicht die Pluralität der Wege, vielmehr vermag sie uns bewusst zu machen, dass sie auf irgendeine Weise miteinander verknüpft sind.

⁴ Vgl. Apg 14,16f.: „Er ließ in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre Wege gehen. Und doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen: Er tat Gutes, gab euch vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten ...“

4 Ist eine doppelte religiöse Identität möglich?

In einem jüngst veröffentlichten Beitrag untersucht der indische Theologe *Michael Amaladoss* die Frage nach der doppelten religiösen Identität.⁵ Er macht einen Unterschied zwischen einer doppelten Zugehörigkeit (*double belonging*) und doppelten Identität (*double identity*). Zugehörigkeit ist wesentlich eine soziale Kategorie und muss demzufolge die damit verbundenen sozialen Regeln respektieren. Die Mitgliedschaft (*membership*) zu einer Religion, die ja auf einer letzten sozio-kulturellen Verbindlichkeit gründet, scheint die Zugehörigkeit zu einer anderen Religion auszuschließen. Der Wesensgehalt dieser letzten Verbindlichkeit (*object of ultimate commitment*) wird allem Anschein nach als divergent und nicht selten inkompatibel betrachtet. Dies ist gilt natürlich auch in der politischen Welt. Doch selbst dort, wo bürgerliche Verpflichtungen scheinbar Pluralität ausschließen, gibt es heute eine wachsende Zahl von Beispielen, wo ein gegenseitiges Übereinkommen zu einer doppelten Staatsbürgerschaft berechtigt. Sollten wir von einer primären politischen Verpflichtung und einer sekundären Verpflichtung sprechen? Die Frage ist nicht ohne weiteres klar und erfordert weitere Erfahrungen und Studien.

Jedoch auf der Ebene der spirituellen Verbindlichkeit (*spiritual commitment*) scheint es der Theorie nach weniger Einwände gegen eine multiple Identität zu geben. Tatsächlich macht diese Erfahrung irgendwann jeder. Wir alle kennen mannigfache *Schulen von Spiritualität* innerhalb der christlichen Tradition. Abgesehen von der Tatsache, dass selbst die vier Evangelien verschiedene Gesamtbilder der Person Jesu beinhalten, finden wir im Neuen Testament auch weitere Akzentuierungen der Glaubensantwort, etwa bei Autoren wie Paulus, Matthäus, Lukas, Markus, beim Verfasser des Hebräerbriefes, Johannes und anderen. Später vergegenwärtigen auf eine Weise die verschiedenen Partikularkirchen innerhalb der „Römischen Kirche“ nicht nur verschiedene Formen von Kirchenorganisation, sondern auch bestimmte Formen von Spiritualität. Es gibt ohne Zweifel eine orientalische Spiritualität, eine orthodoxe Spiritualität und ferner eine patristische, franziskanische, dominikanische oder jesuitische Form von Spiritualität.

Wir mögen uns mit der »Spiritualität« von mehreren Traditionen identifizieren: Als Christen sind wir alle von der Spiritualität unserer jüdischen Vorfahren geformt, obwohl sie im Licht unseres Glaubens an Christus neu interpretiert wurde. Ferner können wir in unserem Glauben nicht die Formen von Spiritualität ignorieren, wie sie uns von den verschiedenen Schriften der Bibel nahe gelegt wird. *Markion* etwa wurde ausgeschlossen, weil er dies tat. Bei allen biblischen Autoren ist keine Spiritualität vollständig verschieden von den anderen. Es

⁵ Vgl. M. Amaladoss, in: *Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection* 73 (2009).

gibt ein Zentrum in jeder christlichen Spiritualität, und dies ist die Person Jesu Christi, gekreuzigt und auferstanden, die uns das Geheimnis von Gott offenbart, die Liebe ist als trinitarischer Selbstaustausch.

Einige in der Kirche bestehen darauf, dass, weil Jesus die vollkommene und letzte Äußerung des Vaters in unserer Geschichte ist, alle Formen von Spiritualität im Neuen Testament miteinbeschlossen sind und es deshalb für Christen nicht notwendig ist, auf andere Traditionen zu rekurrieren. Dies mag wahr sein, wenn wir in der *eschatologischen Perspektive* sprechen: Das Ende fasst zusammen, was auch immer in den Vermittlungen erfahren wurde. Aber unsere unmittelbare Erfahrung (*immediate experience*) ist geschichtlich, das Eschaton verbleibt im Horizont unseres Glauben an die Auferstehung. Obwohl wir uns in unserem Glauben an dieses Eschaton halten, leben wir es jedoch in der Vermittlung unseres historischen Bewusstseins. Und ein historisches Bewusstsein ist stets begrenzt und provisorisch, immer offen zum Wachstum, zu einem Mehr. In dieser Perspektive können wir nicht begrenzt werden und wir können gewiss davon lernen, wie Gott überall in der Geschichte gesprochen hat und andere Gläubige dem Göttlichen Wort geantwortet haben. Und dies ist es, was besonders die indische Kirche bereit ist zu erkunden.

5 Einige Modellbeispiele

Eines der frühen Beispiele für diesen dialogischen Prozess, der auf einer doppelten Identität beruht, ist *Brahmabandhab Upadhyay*, ein Bengalese, der im späten 19. Jh. zum Katholizismus konvertierte. Bei seiner Geburt *Bhavanicarān Bandyopadhyay* genannt, durchlief der Sohn eines Polizeioffiziers der Britischen Raj in seiner Jugend viele Stationen eines Austausches mit der westlichen Kultur, wobei er im politischen Prozess des wiedererwachenden Indien verwurzelt wurde. Er beschloss sein Leben als eine Randfigur der katholischen Kirche und als ein revolutionärer Extremist gegen die britische Herrschaft. In den Spitzenjahren seiner theologischen und spirituellen Produktivität, in den 90er Jahren, bekannte er sich wiederholt dazu, ein „Hindu-Christ“ zu sein: Hindu von Geburt und Kultur, Christ durch Taufe und Glaube.⁶

Seit der Zeit seiner Konversion im Jahr 1891 zögerte er niemals, sich zu seiner doppelten Zugehörigkeit zu bekennen. Er fand in gewisser Weise auch einen Weg, dieser doppelten Identität intellektuell durch eine klare theologische Unterscheidung zwischen Natur und Gnade oder in soziologischer Perspektive zwischen Kultur (*culture*) und Wahl (*choice*) Ausdruck zu verleihen. Er durchlief verschiedene Stationen der Kritik und Zurückweisung von Vertretern der hin-

⁶ Vgl. J. Lipner, *Brahmabandhab Upadhyay. The Life and Thought of a Revolutionary*. Dehli 1999, 161 u.ö.

duistischen Traditionen: Vedanta, die populären Bhakti-Traditionen, die zeitgenössischen Erweckungsbewegungen usw. Schließlich entdeckte er die meisten Traditionen wieder, die er zuvor kritisiert hatte – er verlor aber nie seine wesentliche Verwurzelung in der hinduistischen Kultur –, schien glücklich bei seiner unbequemen Wanderung auf dem Drahtseil zu sein, das er für sich selbst zwischen der Hindu-Tradition, die er instinktiv liebte, und dem Jesus, den er entdeckt hatte und welchem er sich ernsthaft übereignet hatte. Er hinterließ viele Aussagen über seine doppelte Identität in zahlreichen Schriften. Die Beste ist zweifelsohne seine *Hymne an die Heilige Trinität* unter der indischen Anrufung von »saccidânanda«⁷, in der sein christlicher Glaube durch viele Referenzen und Hinweise auf die Hindu-Tradition in ihren verschiedenen historischen Stadien bereichert wird.

Upadhyays Weg war gewiss eine einsame Reise, aber letztlich nicht sinnlos in ihrem Geltungsumfang. Sein politisches Engagement für Indiens Unabhängigkeit wurde fruchtbar jenseits seiner Träume vierzig Jahre nach seinem Tod, als – dank der Führerschaft von *Mahatma Gandhi* – Indien seine vollständige Unabhängigkeit erlangte und sich 1950 als „souveräne demokratische Republik“ erklärte. Upadhyays spirituelles Bestreben und theologische Reflexion bewirkten kurz nach seinem Tod eine Bewegung von einfühlsamen Studien der hinduistisch-theologischen Welt und schließlich aller indischen Religionen, woraus zahlreiche philosophische und theologische Untersuchungen resultierten, häufig in der Form von komparativen Studien. Der so genannten *Kalkutta-Schule der indischen Theologie*, geleitet von *P. Johannis*, *G. Dandoy* und anderen, welche *The Light of the East* herausgaben (1922–1946), hatte Upadhyay viel zu verdanken. Diese Strömungen führten zu einer Erforschung der Spiritualität, die ergiebige theologische Studien hervorbrachte, die dem genuine Hinduismus angemessen sind.

Diese Bewegung förderte auch eine Integration der religiösen Überlieferung Indiens in die christliche Spiritualität. Viele versuchten, die indische Tradition der Selbstentäußerung bzw. »sannyâsa«⁸ in einen christlichen Bezugsrahmen aufzunehmen. Dies war die ursprüngliche Absicht von *Swami Abhishiktananda*, nämlich dem Benediktiner *Dom Henri Le Saux* (1910–1973), der gleichwohl auf eine heroische Weise mit der von ihm erkannten Unvereinbarkeit von »Advaita-Vedanta«⁹ und christlichem Glauben rang. Er ist im Westen das am besten be-

⁷ Skr. *saccidânanda* bedeutet wörtlich „Sein-Bewusstsein-Seligkeit“ (zusammengesetzt aus *sat*, *chit* und *ânanda*). Der Begriff steht auch für das Ziel der Erlösung (*moksha*).

⁸ Skr., wörtlich „Entsagung“; bezeichnet die vierte und letzte Lebensstufe, auf der der Hindu alle Dinge lässt und sein ganzes Streben auf die Erlösung ausrichtet (Zustand reiner Gelassenheit). Er wird somit zum »Sannyâsin«.

⁹ Eine der Hauptschulen der indischen Philosophie. Sie lehrt, dass die gesamte Erscheinungswelt, die Seele (*âtman*) und Gott (*brahman*) identisch sind. Wichtigster Vertreter ist *Shankara* (788–820).

kannte Beispiel, weil er sehr viel über eine Integration der „sagesse hindou, mystique chrétienne“ geschrieben hat.¹⁰

In seiner ursprünglich französischen Version endet dieses Buch mit einem Kommentar über Upadhyays Hymne an die Trinität. Abhishiktananda selbst folgte dem Weg eines Lebens als *sannyâsa*, und sein Tagebuch offenbart sowohl Einsichten, die er aufgrund seiner Adaption dieser Form der indischen Spiritualität erlangte, als auch die Spannung, die er darin fühlte, nicht in der Lage zu sein, sich selbst und anderen erklären zu können, wie die Wahrheit der *Upanishaden*, wie er sie auffasste, mit der Wahrheit von Jesus Christus, wie sie ihm sein christlicher Glaube eingab, koexistieren könnte. Eine Schülerin von ihm, Sr. Sara Grant, konnte in gleicher Weise bezeugen, dass in ihrem Herzen und Geist sich ihr spiritueller Weg die Wahrheit beider Traditionen in einer Spannung hielt. Die Erfahrung »Advaita« und »Jesus Christus« erzeugten in ihrer Seele eine beständige begriffliche Spannung (*conceptual tension*) zwischen diesen beiden Glaubensformen und erlaubten dieser Polarität dadurch, eine *unterbewusste spirituelle Weisheit* hervorzubringen.

Nicht alle, die Upadhyay inspirierte, folgten dem Weg der Askese und Entsagung. Andere wählten vielmehr den Weg des Engagements in der politischen Welt, welche sich während der langen Reifungszeit der politischen Freiheit Indiens in der ersten Hälfte des 20. Jh. entwickelte. Einige schlossen sich der Bewegung Gandhis an: Die bekannteste Persönlichkeit in diesem Fall war der anglikanische Missionar C.F. Andrews, ein großer Freund und Unterstützer von Mahatma bei dessen *satyâ-graha*-Kampagne und seinen Verhandlungen mit dem Britischen Raj. Selbst heutzutage inspiriert das Denken von Mahatma Gandhi, der sich selbst zu Jesus Christus hingezogen fühlte, viele politische Aktivisten in ihrem Engagement. Andere Aktivisten folgten einem Weg der politischen Linken, obwohl sie dabei im allgemeinen den nicht-gewaltsamen Stil bewahrten, indem sie sich für soziale Gerechtigkeit und Chancengleichheit aller Klassen und Kasten einsetzten. Viele ihrer Namen werden mehr oder weniger mit dem in Bangladore beheimateten *Christlichen Institut für das Studium von Religion und Gesellschaft* (CISRS) in Verbindung gebracht, dessen bekanntester Denker und Aktivist wohl der Protestant M.M. Thomas war, der Moderator des *Zentralkomitees des WWC* in Genf 1968–1975. Diese Entwicklung hat auch eine Bewegung hervorgerufen, die in besonderer Weise engagiert ist, den Kastenlosen Indiens ihre Würde wieder zurückzugeben, was mit dem Begriff »Dalit-Theologie« bezeichnet wird. Dies ist eine sozial-spirituelle Bewegung und wie andere christliche Bewegungen in Indien zutiefst ökumenisch.

¹⁰ So der Titel eines seiner Bücher; eine englische Übersetzung erschien unter dem Titel *Saccidânanda*.

6 Wege zu einer indischen Spiritualität

Es gibt viele Wege, auf denen eine Integration der spirituellen Traditionen Indiens in die christliche Glaubenspraxis angestrebt wurde. Im Folgenden sollen einige ausgesuchte Beispiele von ihnen umrissen werden: Der Weg der Meditation, der Weg des politischen Engagements in der Gestalt von »ahimsâ«¹¹ bzw. »satyâgraha«¹² und der Weg der interreligiösen Schriftlesung.

Meditationsbewegung

Die indischen Formen der Meditation sind bereits seit vielen Jahrzehnten auf dem religiösen „Markt“. 1956 konnte ein „Yogin of Christ“ (J.M. Déchanet OSB) in dem Buch *La voie du silence* fordern, dass die Yogaübungen in der westlichen Welt besser bekannt sein sollten.¹³ In der Tat hatten schon Orientalisten und indische Meister diese spirituelle Tradition öffentlich bekannt gemacht. Christen in großer Zahl begannen zu übernehmen, was später »Christliches Yoga« genannt wurde, obwohl Yoga eigentlich kaum solch eine Qualifizierung verträgt. Viele Menschen finden Hilfe in den verschiedenen Yogaübungen, nicht nur für eine mentale Entspannung, sondern auch für die spirituelle Vorbereitung auf das Gebet und auch als spirituellen Weg in sich selbst. Deren japanisches Gegenstück, d.h. die Zen-Meditation, mag wohl bekannter sein in Deutschland dank der langjährigen Kursarbeit von P. Enomiya Lassalle SJ (1898–1990). Die Grundidee ist weithin bekannt: Suche nach innerer Stille, Leerwerden des Geistes von seinem dauernden Fluss von Bildern und Emotionen, selbst von denen „religiöser“ Art, um so zu einer Ruhe zu gelangen und die tiefere Schicht der Seele zum Vorschein kommen und ihre Frucht von Stille, Frieden und überbegrifflicher Schau sich verwirklichen zu lassen.

Inwieweit diese indische Bewegung einen direkten Einfluss auf die spirituelle Tradition der Meditation im modernen Westen gehabt hat – denken wir an Fr. John Main OSB (1926–1982), Thomas Merton OCSO (1915–1968) und andere – bedarf der weiteren Forschung. Ob die Verbindung des Atems mit der Übung der Sammlung bereits in den spätantiken Traditionen der Wüstenväter vorhanden war oder ob es tatsächlich einen Einfluss der yogischen Methode des »prânâyâma«¹⁴ gegeben hat, ist eine weitere historische Frage, die uns hier nicht beschäftigen muss. Sogar Ignatius von Loyola (†1556) empfiehlt ja in der *Dritten*

11 Skr., wörtlich „Nicht-Verletzen“ (*Gewaltlosigkeit*); gehört u.a. zu den ethischen Grundvoraussetzungen der Yoga-Praxis (vgl. Patañjali, *Yoga-Sûtra* II, 30 u. 35).

12 Skr., wörtlich „Festhalten (*graha*) an der Wahrheit (*satya*)“.

13 Dt. *Yoga für Christen: Die Schule des Schweigens*. Luzern 1957.

14 Skr., wörtlich „Beherrschung des prâna (Atem)“; die vierte Stufe des Râja-Yoga (vgl. Patañjali, *Yoga-Sûtra* II, 48–51. Die Atemschulung dient der Sammlung für die Meditation.

Weise zu beten am Ende der *Geistlichen Übungen*, dass jemand das mentale Gebet mit dem Rhythmus seines natürlichen Atems verbinden soll (GÜ, n. 258–260).

Ebenso betonen neuere Studien über die ignatianische Tradition der Kontemplation die Bedeutung, dass jemand dort innehält, wo er Erfüllung findet, wodurch jemand beim Meditieren einen „Weg des Schweigens“ vorbereitet und die Gnade unmittelbar in der Seele wirken lässt, jenseits der Betrachtung von Gedanken und Bildern. Hat sich diese Strömung nicht aufgrund eines indischen Einflusses ergeben?

Ohne spezifisch den Wegen des Yoga oder Zen nachzugehen, sind *P. Anthony de Mellos SJ* (†1987)¹⁵ Bücher ungemein erfolgreich in den Spanisch und Englisch sprechenden Ländern gewesen, indem sie verschiedene Themen der spirituellen Überlieferung Indiens im Westen verbreitet haben. Sein erstes Buch *Sadhana*¹⁶ von 1978 handelt insbesondere von verschiedenen Wegen des Gebets. Seine Popularität mag vergleichbar sein mit der eines anderen Buches, nämlich *Gebet*¹⁷ von *Swami Abhishiktananda*, das zuerst 1967 veröffentlicht wurde. Beide Autoren haben umfassend über wesentliche Bereiche der östlichen Spiritualität geschrieben. Im allgemeinen schlagen Leiter *Ignatianischer Exerzitien* heute auch Übungen des inneren Zur-Ruhe-Kommens durch Körperbewusstsein vor, die sich speziell auf die Übung des Atems beziehen. Viele finden auf diesem Weg zu einer tiefen Stufe der Kontemplation. Ein anderer in dieser Hinsicht hilfreicher Autor ist der in Deutschland und Spanien bekannte ungarische Jesuit *Franz Jalics* (*1927).¹⁸

Offensichtlich legt dieser spirituelle Weg auch eine gewisse Adaption eines metaphysischen Bezugsrahmens nahe. Wir sind in der christlichen Tradition daran gewöhnt, vor allem im Westen, auf der Grundlage eines dualistischen Verständnisses zu operieren, die in einer Metaphysik der Person als relationales Wesen gründet. Gott ist als der „ganz andere“ (*totaliter alius*) notwendigerweise jenseits aller Formen, wie wir sie im geschaffenen Universum wahrnehmen. Dennoch bezieht sich das Geschöpf auf diesen „anderen“ und – wie im indischen »bhakti« – mag dies als Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer, des Knechts zum Herrn oder des Sohnes bzw. der Tochter zum Vater/Mutter, des Liebenden zum Geliebten, vielleicht sogar des Freundes zum Freund aufgefasst werden, insbesondere wenn sie mittels der inkarnierten Gestalt von Jesus Christus meditiert wird.

¹⁵ Vgl. A. Nayak, *Anthony de Mello SJ (1931–1987). Meister der Spiritualität*, in: *GuL* 82 (2009), 9–19.

¹⁶ Dt. *Meditieren mit Leib und Seele*. Kevelaer 1984.

¹⁷ Dt. *Die Gegenwart Gottes erfahren*. Mainz 1980.

¹⁸ Vgl. F. Jalics, *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*. Würzburg 2006; Ders., *Miteinander im Glauben wachsen: Anleitung zum geistlichen Begleitgespräch*. Würzburg 2008 u. Ders., *Die kontemplative Phase der ignatianischen Exerzitien und das Jesusgebet*, Teil I–II, in: *GuL* 71 (1998), 11–25 u. 116–131.

Aber in all diesen Fällen ist eine Ich-Du-Relation gegeben, wobei sie nicht in jedem Fall die Implikationen einer gewissen Gemeinmachung mit dem Göttlichen vermeidet und Gefahr läuft, den Schöpfer und das Geschöpf auf die gleiche Ebene zu stellen („Vergegenständlichung“). Ist eine andere Ontologie, ein anderer Sinn von Identität oder Reflexion in der christlichen Perspektive möglich? Die Tradition des *Advaita* strebt nach *subjektivem* Erfahrungswissen vom *absoluten Brahman* als dem wahren »Selbst« (*âtmatvena*), als absolutem »Subjekt« statt nach einem *begrifflich-objektiven* Wissen von ihm. Kann dies einen Stellenwert in der Spiritualität des Christen finden, die traditionell nach dem Symbol des „Sohnes“ Gottes strukturiert ist? Wo platzieren wir das „Wort“ (*logos*) und wo das Einssein von Vater und Sohn, was ja das Johannesevangelium thematisiert?

In einer Vorlesungsreihe, die der anglikanische Bischof *John Robinson* in Dehli und anderen Städten Indiens hielt – später als *Truth Is Two-Eyed* veröffentlicht (London 1979) – schlägt dieser vor, dass wir spirituell bereichert werden, wenn wir die „östliche“ Voraussetzung einer bestimmten Identität von individuellem Selbst und absolutem Selbst in Erwägung ziehen und diese Sichtweise mit dem personalen bzw. „dualistischen“ Weg des Westens zusammenbringen, ohne dabei zu versuchen, eine metaphysische Synthese der beiden Ansätze zu finden. Jede gesunde körperliche Anschauung (*bodily vision*), erklärte er, erfordert zwei Augen: Jedes Auge nimmt einen anderen Blickwinkel der Realität wahr. In einem Prozess unterhalb der bewussten Aktivität fügt das Gehirn in irgendeiner Weise die zwei Bilder in ein einziges Bild zusammen, worin die Wahrnehmung der Tiefe und Proportion reicher ist als in jedem einzelnen Auge. Jeder hat eine primäre Sehschärfe, wobei die andere komplementär dazu wirkt. Solcher Art, schlug er vor, könnte die Begegnung von Ost und West sein: Eine Suche nach einer reicheren Anschauung, in welcher das traditionelle Auge des christlichen Westens durch ein „anderes Bild“ bereichert wird, indem man das *unterbewusste* spirituelle Leben beider „Anschauungen“ in ein einziges Bild zusammenfügt lässt. Und dies gilt natürlich auch umgekehrt.

Selbstverständlich wird die Metaphorik der „zwei Augen“ zu erweitern sein: Es gibt ja nicht nur so genannte *orientalische* und ein *westliches* Muster von Spiritualität. Es mag andere Muster geben, etwa diejenigen der Eingeborenen (*indigenous*), die gleichsam mehr mit der „Mutter Erde“ verbunden leben. In jedem Fall wurde *Advaita* von den christlichen Theologen und spirituellen Meistern Indiens hochgeschätzt. Upadhyay tat es zwischen dem 19. und 20. Jh. Etwa im Jahr 1925 publizierte ein Priester im Nilgiris Gebirge, *Rev. J.F. Pessein*, ein Buch mit dem Titel *Vedanta Vindicated or Harmony of Vedanta and Christian Philosophy*, das in der Jesuit Press von Trichinopoly gedruckt wurde. Oder 1950 unterstrich ein indischer Priester von Bombay, *Fr. H.O. Mascarenhas*, die spirituelle Bedeutsamkeit des *Advaita* in seinem Buch *The Quintessence of Hin-*

duism, welches damals allerdings scharf kritisiert und missachtet wurde. Heute sind viele christliche Theologen und engagierte Christen auf der Suche nach einer Art „christlichen Advaitas“. Nach Abhishiktananda hat häufig etwa *M. Amaladoss SJ* (*1936) dieses Thema aufgegriffen. Die Frage aber bleibt spannend, welcher Art die Beziehung zwischen der Kontemplation des Lebens Jesu und der Heiligen in der christlichen Tradition und dem Streben nach einer überbegrifflichen Erfahrung des Selbst in der Tradition Indiens oder dem göttlichen Geist in uns ist.

Politische Askese

Das erste Buch, das *Mahatma Gandhi* (1869–1948) schrieb und das er auch von seiner Muttersprache Gujarati ins Englische übersetzte, ist bekannt unter dem Namen *Hind Swaraj*, und Indien feiert 2009/10 die Einhundertjahrfeier seiner ersten Veröffentlichung. In diesem Fall wie auch in anderen Schriften und in seinem ganzen politischen Leben hebt Gandhi das politische Engagement auf die Ebene der Spiritualität. Er folgte der indischen Tradition, dass die vier menschlichen Lebensziele (*purushârtha*)¹⁹ gemeinsam in einer ausgeglichenen Weise angestrebt werden sollten: »*artha*« oder Reichtum-Macht (Politik), »*kâma*« oder Genuss der Sinne und des Geistes, »*dharma*« oder die Pflichterfüllung in sozialen und religiösen Belangen und »*mokhsa*« oder das Streben nach der inneren und endgültigen Befreiung. Das letzte Ziel bildet das höchste *purushârtha*, aber es eliminiert keinesfalls die Werthhaftigkeit der anderen Ziele.

Wenn wir Gandhis Interpretation der *Bhagavadghîtâ* folgen, die sich ziemlich von der seines berühmten Vorgängers *Shankarâchârya* (788–820)²⁰ unterscheidet, empfing er den Ruf des Göttlichen, sich selbst dem sozialen Einsatz anzuschließen, sich für das Wohlergehen der Menschheit zu „kämpfen“. Dies aber ohne Gewalt und ohne persönlichen Lohn dafür anzustreben. In vielerlei Hinsicht ist die Gita eine Suche nach einer Spiritualität der »Gelassenheit« (*detachment*) im Rahmen einer Hingabe an den moralischen und politischen Kampf für das Gute. Wenn wir jedoch das Kapitel 11 der Gita als bedeutsam anerkennen, mag man die Erfahrung des Göttlichen, die in die Evolution des Universums miteinbezogen ist, als den prophetischen Kern – mit den Worten von *R.C. Zaehner* – der ethischen Lehren dieser Schrift betrachten.

In der Tradition Gandhis findet diese Lehre ihren Ausdruck in zwei wichtigen und miteinander verbundenen Themen: *ahimsâ* und *satyâgraha*. »*Satyâgraha*« ist das Ziel: „ein ernsthaftes Festhalten an der *Wahrheit*“, was man als dem nahe stehend auffassen kann, was das Neue Testament mit »Glauben« be-

¹⁹ Skr., wörtlich „Ziel (*artha*) des Menschen (*purusha*)“.

²⁰ *Shankara*, Hauptvertreter des *Advaita-Vedânta* und Reformers des Hinduismus; s. Anm. 9.

zeichnet; gewiss mit dem offenkundigen Unterschied, dass gleichwohl für die Evangelisten *die* „Wahrheit“ auf ihre Weise in Jesus Christus ihren Ausdruck findet. Gandhi ging es um „soziale Gerechtigkeit“ im konkreten Kampf für Unabhängigkeit und eine ökonomische Reform Indiens. Das Leben hat keinen Sinngehalt (*meaning*), es sei denn, es ist durchdrungen mit *satyâgraha*.

Hingegen bezieht sich »ahimsâ« auf die Reinheit der angewandten Mittel, die in allen Unternehmungen des Lebens bewahrt werden muss. Grundsätzlich bezeichnet es das Nichtvorhandensein von Aggression oder des Verlangens, in irgendeiner Weise zu verletzen oder zu töten. Gandhi entfaltetete dieses bevorzugte Thema der klassischen Ethik Indiens – mit seinen Wurzeln im Buddhismus und Jainismus – zu einer umfassenden Spiritualität für die politische Aktion. Häufig übersetzt als Äquivalent zum britischen Begriff »Nicht-Gewaltsamkeit« (*non-violence*), ergibt sich in der Übertragung die Gefahr, dass wir das Adjektiv in ein Substantiv umwandeln. Nicht-Gewaltsamkeit ist bei Gandhi hingegen selbst eine Kurzform für „nicht-gewaltsame Aktion“ (*non-violent action*), wobei die Betonung auf „Aktion“ liegt.

Die politische Karriere von Mahatma Gandhi zeigt ihn in dauernder Aktivität, den Britischen Raj mit allen religiösen, sozialen und politischen Mitteln zu entmachten, die ihm zur Verfügung stehen, außer „Gewalt“. Diesen Weg schlugen einige seiner jüngeren Zeitgenossen ein, um die Freiheit für Indien zu erlangen. Gandhi sah klar die Nutzlosigkeit der Gewaltanwendung. Die Geschichte nach Gandhi und die verschiedenen Bewegungen nicht-gewaltsamer politischer Aktion, sei es in Südafrika, unter den Schwarzen Nordamerikas oder in Europa selbst, haben seinem Standpunkt recht gegeben. Diese Form der indischen Spiritualität hat ein beeindruckendes Vermächtnis hinterlassen: *Lanza del Vasto*, *Martin Luther King*, *Octavio Paz*, *Perez Esquirel*, *Bischof Dom Helder Camara*, *Nelson Mandela* und zahlreiche andere.

Intertextuelle Schriftlesung

Ein dritter Weg, auf dem Christen versuchen, sich mehr der spirituellen Überlieferung Indiens zu öffnen, bezieht sich in einer Weise auf den meditativen Weg, der bereits oben erwähnt wurde, allerdings nehmen diese dabei nicht die Yoga-Tradition zur Grundlage, sondern die Heiligen Schriften Indiens. Das heißt, sie beziehen sich auf die intertextuelle Schriftlesung von heiligen Texten *als* heilige Texte. Bereits 1974 kam eine Gruppe von Theologen in Indien unter der Schirmherrschaft des *National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre* in Bangladore zusammen, um gemeinsam zu klären, ob etwa zumindest ein gelegentlicher Gebrauch von Schriftlesungen anderer Religionen innerhalb der christlichen Liturgie oder liturgieähnlicher Versammlungen sinnvoll ist, oder ob man theolo-

gisch behaupten kann, dass solche Schriften in irgendeiner Weise *inspiriert* sind, wobei allerdings die analoge Aussageweise zu berücksichtigen wäre, in welcher das Adjektiv »inspiriert« in Hinblick auf die biblischen Bücher selbst verwendet wird.

Die offizielle Vereinbarung fiel, gleichwohl mit vielen Qualifizierungen, eindeutig zugunsten einer Bejahung solch einer „Inspiration“ aus, auch mit all dem, was dies impliziert; ferner auch für einen umsichtigen Gebrauch solcher Lesungen in Gemeinden, die darauf entsprechend vorbereitet sind. Später wurde an der Fakultät des *St. Peter Instituts* in Bangladore ein spezieller Kurs innerhalb des Master-Studiengangs über die Inspiration in nicht-biblischen Schriften eingerichtet. Die theologische Entwicklung der Dritten Welt ist während der letzten 35 Jahre in diese Richtung gegangen. Heute scheinen die meisten Theologen Asiens überzeugt zu sein, dass Gott in einer spezifischen Weise zu ihren Kulturen gesprochen hat, insbesondere durch die Texte, welche als heilig und grundlegend empfangen und überliefert wurden. Exerzitien, die auf der *Bhagavadghîtâ* und ähnlichen Texten basieren, werden Gruppen von Christen angeboten, die Interesse an einer engeren Beziehung mit anderen Religionen haben. In Verbindung damit gibt es auch einen wachsenden Trend, in einer bestimmten Form die bedeutenderen religiösen Feste Indiens mitzufeiern. Sogar das *Pontifical Council for Interreligious Dialogue* sendet jedes Jahr Grußbotschaften an die Gläubigen anderer Religionen zu ihren Hauptfesten, wie etwa Ramadan, Diwali, Vaishakh usf. Indische Christen gehen zum Teil noch weiter und feiern für sich selbst oder zusammen mit Mitgliedern anderer Religionen diese Feste auf der sozialen oder selbst religiösen Ebene.

Es gibt eine besondere Liturgie, die vom Heiligen Stuhl approbiert wurde, für die Feier von *Diwali* als ein Fest von „Christus, dem Licht der Welt“. Dies ist sicherlich ein Fall einer spirituellen Inbesitznahme. Andere hingegen bevorzugen es, den ursprünglichen Sinngehalt und die Aussagekraft von diesen Festen zu bewahren, obgleich sie stets im Kontext des christlichen Glaubens gefeiert werden. Nicht nur die Feste der großen Traditionen werden in dieser Weise gefeiert, sondern auch die besonderen Feste der Stammesreligionen und der Dalit-Gemeinschaften.

Zwei jüngst veröffentlichte Bücher des nordamerikanischen Indologen und Jesuiten *Francis X. Cloony* (*1950) haben weiterführende Implikationen dieses Dialogweges durchbuchstabiert. Er hatte zuvor umfassend über die Aufgabe der Theologie in Indien geschrieben, seine letzten zwei Bücher aber, die 2008 veröffentlicht wurden, thematisieren die Methode und Bedeutung der intertextuellen Schriftlesung. Es sind die Bücher *The Truth, the Way, the Life* (Peeters & Erdmann) und *Beyond Compare* (Georgetown University Press). Das erste bietet eine sehr detaillierte christliche Lesung von einem wesentlichen *Mantra* des südindischen Vaishnavismus: „Om, Ehrerbietung zu Narayana! Da gänzlich aufge-

geben alle Dharmas, zur Mir allein komme als Zufluchtsstätte, von allen Sünden will Ich dich frei machen. Gräme dich nicht. Ich nähere mich für Zuflucht den Füßen von Narayana mit Shri!“ In seiner Auslegung, die reich ist an profunden Bezugnahmen auf die klassische Kommentarliteratur Indiens, untersucht Clooney die Möglichkeit für Christen, dieses Mantra so zu beten, wie es ist, aber auch die Grenzen, die jemand bei dessen Wiederholung – durch die Wahrheitsliebe und Treue zu seinen christlichen Wurzeln – darin finden mag. Zudem regt er an, dass Hindus ebenso wünschen mögen, gelegentlich christliche Gebete für ihre eigene Meditation und Wiederholung zu verwenden, indem er sie aus ihrer spirituellen Perspektive neu interpretiert. Dies würde die Tür zu einem gegenseitigen Austausch spiritueller Erfahrungen öffnen.

In *Beyond Compare* ist es nicht ein Gebet, das zwischen zwei religiösen Überlieferungen ausgetauscht wird, sondern es werden zwei Texte jeweils im Licht der anderen Tradition gelesen, sozusagen als eine Weise der gegenseitigen spirituellen Befruchtung. In diesem Fall sind es die Bücher *The Essence of the Auspicious Three Mysteries* (*Śrīmadrahasyatrayasāra*), einem Sanskrittext von Venkatanātha, mehr bekannt als *Vedānta Deśika* (1268–1369) und *Abhandlung von der Gottesliebe* des Franz von Sales (1567–1622). Das gemeinsame Thema beider Schriften ist die liebende Hingabe an Gott. Clooney liefert eine sehr detaillierte Analyse der beiden Texte und zeigt ihr beider Bemühen, mit den Mitteln, welche sie uns vorschlagen, den Gipfelpunkt der spirituellen Erfahrung zu erreichen (*peak spiritual experience*). Solch eine christliche Integration der mystischen Tradition Indiens und umgekehrt, wie sie von Clooney dargelegt wird, kann gleichwohl nur wenigen Gelehrten offen stehen, die sich ohne Probleme in den zwei Begriffswelten der hinduistischen und christlichen Tradition bewegen können, wohingegen die anderen genannten Formen für ein größeres Publikum offen sind. Allerdings führte bereits Mahatma Gandhi die Lesung von Schriften aus verschiedenen Traditionen auf seinen populären Gebetstreffen ein.

7 Integrative Synergie

Wenige mögen die Notwendigkeit leugnen, dass die verschiedenen Religionen dieser Welt sich annähern müssen, und die Möglichkeit verneinen, dass Christen durch einen Austausch mit den spirituellen Traditionen anderer Religionen bereichert werden. Dies bedeutet keinen Synkretismus, wenn nur genügend Sorge für eine Konsistenz in Denken und Handeln getragen wird. Es geht vielmehr um das, was der in Sri Lanka beheimatete Theologe und Jesuit Aloysius Pieris (*1934) eine »symbiosis« genannt hat, die zu einer *Synergie*, d.h. einem „Zusammen-Leben“ miteinander und entsprechendem Handeln führen will. Solch ein spiritueller Prozess ist nicht neu: Er ist wirksam gewesen seit Beginn der

Geschichte und den Anfängen der Kirche. Er bedarf des Wirkens des Geistes der Wahrheit, des Geistes der Unterscheidung (*discretio spirituum*), welcher uns innerlich befähigt, verschiedene und anscheinend unvereinbare Traditionen miteinander zu einer einzigen geistigen Vision zu verbinden. Die Christen des 2. Jh. haben zumindest die „Symbiose“ von vier Evangelien geschaffen hin zu einer integrativen Gestalt Jesu Christi. Es nicht Sache des geistlichen Menschen (*homo spiritualis*), zuerst eine logische Synthese der verschiedenen Traditionen vorzulegen, wobei diese gleichzeitig für alle gilt. Die Symbiose geschieht auf der unterbewussten kontemplativen Bewusstseinssebene, eben dort, wo im Seelengrund der *Geist der Liebe* unmittelbar wirksam ist (vgl. Röm 5,5; 1 Kor 2,11f.). In dem Maße, in dem wir *in* der Liebe zu all unseren Brüdern und Schwestern wachsen, selbst zu den entferntesten, in dem Maße ergibt sich notwendig eine Einnung der Spiritualitäten, welche sich als Quelle der Tatkraft für die Welt in ihrer Gesamtheit erweisen wird.

Aus dem Englischen übersetzt von Andreas Schönfeld