

gehört zu den nicht überwundenen Geburtsfehlern der Weimarer Republik. »In den frühen Jahren der Weimarer Ära versäumten das Zentrum und die Sozialdemokratie, zwei Säulen des demokratischen Systems mit breiter Unterstützung der Wählerschaft, eine Übereinkunft über eine gemeinsame Politik zugunsten eines Reichskonkordates, welches das Auswärtige Amt für notwendig hielt. Eine lang dauernde Allianz zwischen ihnen würde sicherlich dazu beigetragen haben, das demokratische System in einer Zeit der Krise aufrecht zu halten« (S. 444). Die Länderkonkordate, von denen das preußische die in den Augen der Kurie wichtigsten Fragen ausklammerte, bedeuteten keinen vollwertigen Ersatz. So schleppte sich das nie fallengelassene Projekt des Reichskonkordates hinein in eine Zeit, in der es für das Reich nicht mehr den Nutzen bringen konnte, den ihm ein früherer Abschluß gesichert hätte. Die Kurie schließlich mochte sich fragen, welchen Vorteil die Kirche aus den vielfältigen Initiativen des Hl. Stuhls zugunsten des Deutschen Reiches zog, wenn eine befriedigende Konkordatslösung ausblieb.

Das Reichskonkordat, das aufgrund einer langen Vorgeschichte, die sich durch die ganze Weimarer Zeit hindurchzieht, im Sommer 1933 von der neuen Regierung Hitlers mit großer Schnelligkeit ausgehandelt werden konnte, hatte eine andere Funktion für Staat und Kirche, als sie dem Vertrag zugekommen wäre, den die Kurie mit der Weimarer Republik abgeschlossen hätte. Diese zu schildern, liegt jedoch jenseits der Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt und so eindrucksvoll bewältigt hat.

Bede Griffiths und die Einzigartigkeit des Christentums

Von Wayne Teasdale

Es ist schon fast sprichwörtlich, daß einer, der auf der Suche nach Weisheit in den Osten pilgert, am Ende die geistigen Schätze des Westens entdeckt. Viele haben diese Erfahrung gemacht. Genauer gesagt: Oft entdecken Menschen aus Europa und Amerika, die die eigene Religion aufgegeben oder nie gekannt haben, jedoch nach Gotteserfahrung hungern, ihre geistigen Wurzeln erst, nachdem sie in Indien eine der asiatischen Religionen praktiziert haben. Christen entdecken dann Christus und die mystische Tradition der Kirche wieder neu. Ähnliches kann selbst einem erfahrenen Kontemplativen geschehen. Das intensive Studium anderer Traditionen und der persönliche Kontakt mit ihnen ermöglichen ihm ein tieferes Eindringen in das Geheimnis des Christentums; er sieht Christus dann in einem helleren Licht als zuvor. So erging es Bede Griffiths.

Er kam 1955 nach Indien, um dort Benediktinisches Mönchtum einzuführen. Dieser Reise in den Osten gingen 24 Jahre monastischen Lebens in England voraus; im Dezember 1931 war er in die Kirche aufgenommen worden.¹ Griffiths hat Sanskrit

¹ Näheres zu seinem Leben vor der Übersiedlung nach Indien in seiner Autobiographie, *The Golden String*, Springfield, Ill. 1980. Das Buch wurde zuerst 1954 herausgegeben. Griffiths erzählt dort von seiner Jugend, den Jahren in Oxford und seiner langen Freundschaft mit C. S.

gründlich studiert und ist ein genauer Kenner des Hinduismus – gleichzeitig aber auch ein kompetenter katholischer Theologe. Heute ist er einer der großen Wegbereiter für den Dialog zwischen den Religionen; er stellt Verbindungen her zwischen dem Christentum und den asiatischen Religionen, insbesondere dem Hinduismus.

Bede Griffiths ist in gewissem Sinne ein zeitgenössischer Kirchenvater; denn er leistet in unserer Zeit und mit Bezug auf den Hinduismus dieselbe schwierige, Sorgfalt erfordernde Arbeit kultureller Assimilation und »Übersetzung« wie die Kirchenväter im Verhältnis zur griechisch-römischen Kultur – speziell auf dem Gebiet der Philosophie. Ebenso wie die frühen Kirchenväter, die die christliche Theologie auf der Grundlage der Offenbarung und der griechischen Metaphysik entwickelt haben, versucht er, mit Hilfe indischer metaphysischer Kategorien eine christliche Theologie zu formulieren. So gewinnt er größte Bedeutung für die Zukunft, hat jedoch in der Gegenwart bisher merkwürdig wenige Beachtung gefunden² – ganz im Gegensatz zu Thomas Merton, über den ein anscheinend endloser Strom von Artikeln erscheint. Die Ironie dabei ist, daß Father Bede die Integration erreicht hat, nach der Merton strebte, die ihm aber in diesem Leben versagt blieb.

Bede Griffiths hat sich in die kontemplative Tradition des Hinduismus vertieft. Dabei ist er überzeugter katholischer Mönch geblieben, hat jedoch zu einer einzigartigen indischen Form katholischen Christentums gefunden. Er orientiert sich weiterhin unbeirrt an Christus, seiner Kirche und ihrem kontemplativen Leben, aber er ist bestrebt, all dies mit dem Wesen des Hinduismus und seiner mystischen Erkenntnis des Absoluten in Beziehung zu setzen. Wie Roberto de Nobili, Jules Monchanin, Henri Le Saux (*Abhishiktánanda*)³ und andere vor ihm hat er den letzten Schritt getan

Lewis, aber es ist hauptsächlich ein Bericht seiner eigenen Konversion und seiner Suche nach Gott während seines Klosterlebens. In einem Anhang in der Ausgabe von 1980 mit dem Titel »Heaven's Gate« gibt er die Fortsetzung bis zur Gegenwart und bringt wertvolle Gedanken aufgrund seiner langjährigen indischen Erfahrungen.

2 Es hat hier und da einige populärwissenschaftliche Artikel gegeben, gelegentlich eine Erwähnung in ernst zu nehmenden Werken, aber sonst kaum etwas. Vgl. Pier Gheddo, »Bede Griffiths: un'guru cristiano in India«. In: »Mondo e Missione« Nr. 7, 1978; Harrison Hoblitzelle, »A Visit with Father Bede Griffiths: India's Christian Guru«. In: »New Age«, August 1983. Siehe auch Marcus Baybrooke, *The Undiscovered Christ*. In: »A Review of Recent Developments in the Christian Approach to the Hindu«. Madras 1973, S. 42-47; Thomas Emprayil, *The Emerging Theology of Religions*. Rewa, Indien. In: »Vincenian Publications« 1980, S. 118-120; und A. K. Saran, »Further towards a Hindu-Christian Dialogue«. In: »The Clergy Monthly« 32, Nr. 5, Mai 1968. Dr. Saran, selbst Hindu, bespricht Bede Griffiths' Art des Dialogs.

3 Nobili (1577-1656. Anm. d. Übers.) ergriff Sannyasa als eine Möglichkeit, die Brahmanen zu erreichen und so den Glauben zu verbreiten. Trotzdem war er völlig aufrichtig in seiner Askese und ein echter Sannyasi. Vgl. P. Dahmen, Robert de Nobili: Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie. Münster 1924; und V. Cronin, *A Pearl to India: The Life of Roberto de Nobili*. New York 1959. Monchanin und Le Saux führten die Angleichung viel weiter. Über Monchanins Leben Edouard Duperray, *L'abbé Jules Monchanin*. Paris/Tournai 1960; und die ausgezeichnete Schrift: *In Quest of the Absolute. The Life and Works of Jules Monchanin*, hrsg. und übers. von J. G. Weber, Kalamazoo 1977. Es gibt mehrere Veröffentlichungen über Le Saux, die besten davon sind folgende: M. M. Davy, *Henri Le Saux. Swami Abhishiktánanda: le Passeur entre deux rives*. Paris 1981; und Emmanuel Vattakuzhy, *Indian Christian Sannyasa and Swami Abhishiktánanda*. Bangalore 1981. Der obige informiert auch über die Bewegung, zu der Bede Griffiths gehört.

und *Sannyasa*⁴ auf sich genommen; er hat es mit seinen benediktinischen Gelübden verbunden. Diese spezielle Form der Anpassung begann mit Monchanin und Le Saux, die 1950 ihren Kloster-Ashram gründeten.⁵

Jules Monchanin blieb dort bis zu seinem Tod 1957, dann leitete Henri Le Saux die Gemeinschaft; 1968 machte er Father Bede zu seinem Nachfolger und zog sich zu einem Einsiedlerleben im Norden Indiens zurück. Seitdem ist Father Bede der Leiter von Saccidānanda Ashram oder Shantivanam. In dieser Zeit und auch vorher schon hat er sich dem offenen Dialog mit Hindus, Buddhisten, Jainisten und anderen gestellt, ohne je Zugeständnisse auf Kosten des christlichen Glaubens zu machen. Im Gegenteil, er ist der Meinung, daß der Kompromiß auf jedem Gebiet ein schwerer Fehler ist. Auch Synkretismus jeder Art ist seiner Ansicht nach oberflächlich und völlig sinnlos.⁶

Gleichzeitig ist er jedoch überzeugt, daß Gott sich in jeder echten Religion offenbart. Indien ist voll von Heiligen, Sehern und Mystikern. Sie sind der Stolz seiner Geschichte und bezeichnen die Höhepunkte seiner Kultur – einer Kultur, die das Geheimnis des Heiligen bewußt erlebt. Sie sind auch heute noch lebendige Beispiele dafür, was der Geist durch Gnade tun kann. Wir im Zeitalter des Dialogs dürfen die Realität Gottes in allen Kulturen und Religionen nicht übersehen.

Die alten Religionen und mit ihnen die primitiven rechnet Bede Griffiths zu dem, was er kosmische Offenbarung nennt. Von Anfang an hat Gott sich den Menschen offenbart, durch die Schöpfung und in den Tiefen der Seele. Auch die Bibel legt Zeugnis ab für diese Uroffenbarung, die zu dem kosmischen Bund geführt hat, der mit Adam geschlossen und mit Noach, Abraham und Mose erneuert worden ist. Diese kosmische Offenbarung und der kosmische Bund sind immer und überall gültig. Bede Griffiths ist der Überzeugung: »Im Alten Testament finden wir ... die deutliche Vorstellung eines kosmischen Bundes, der mit allen Menschen geschlossen worden ist.«⁷

Geschichte im Gegensatz zum Mythos

Der Hinduismus ist im wesentlichen eine Religion der kosmischen Offenbarung, während das Christentum in einzigartiger Weise auf eine historische Offenbarung gegründet ist. Das ist einer der entscheidenden Punkte, in denen sich der christliche

4 *Sannyasa* ist das indische Wort für Mönch. Es bedeutet völligen Verzicht. Wer den großen Verzicht auf sich genommen hat und dadurch von allen Bindungen frei ist, wird *Sannyasi* genannt.

5 Er heißt Saccidānanda Ashram und befindet sich auf einem Grundstück mit dem Namen »Shantivanam« oder »Friedvoller Hain«; das Wort Saccidānanda bedeutet die Dreifaltigkeit. Dieses Klosterzentrum ist in Südindien in der Nähe von Tiruchirapalli. Bede Griffiths ist der Superior der Mönchsgemeinschaft und Gebetsstätte. Jules Monchanin und Henri Le Saux veröffentlichten gemeinsam einen Bericht von der Gründung und der ersten Zeit von Saccidānanda Ashram. A. Benedictine Ashram, Douglas, Isle of Man. 1964.

6 Hieran ließ er keinen Zweifel in einem Vortrag vor den Camaldolenser-Mönchen in Big Sur, Kalifornien, im Sept. 1983. Der Vortrag ist nicht veröffentlicht und hat den Titel »Indian Monasticism Today and Contemplation«.

7 *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God*. Springfield, Ill. 1983, S. 31.

Glaube nicht nur vom Hinduismus, sondern auch von allen übrigen asiatischen Religionen unterscheidet. Dem Hinduismus und dem Buddhismus fehlt diese historische Dimension, das Begreifen der Geschichte als einer sich in Raum und Zeit ereignenden, kontinuierlichen Offenbarung.

Dem Christentum und dem Judentum eignet die Erfahrung der Transzendenz, der göttlichen Wirklichkeit jenseits des menschlichen Bereichs; eine Ausnahme bildet die Inkarnation, denn in Christus vereinigt sich das Göttliche mit dem Menschlichen. In unserer Religion ist immer die sittlich-moralische Transzendenz Gottes sowie seine furchteinflößende Heiligkeit und seine Liebe zu uns in den Vordergrund gestellt worden. Der Hinduismus dagegen betont die Immanenz, die Gegenwart des göttlichen Geheimnisses in der Natur und im Selbst; es gibt jedoch gelegentlich auch das Bewußtsein der Transzendenz.⁸

Bei uns erwächst aus der Vorstellung, daß Gott in die Geschichte eingreift und daß der Mensch sein Eingreifen als sich steigernd erfährt bis zum Höhepunkt in Christus – denn in ihm wird der Transzendente gegenwärtig –, aus dieser Vorstellung erwächst bei uns die Auffassung, daß sowohl die Geschichte als auch das menschliche Leben auf ein Ziel hin angelegt sind. Wir gewinnen daraus die deutliche Einsicht, daß die Zeit »linear« verläuft und daß wir uns auf ein Ende hinbewegen, auf das Eschaton. Sowohl dem Hinduismus wie dem Buddhismus fehlt diese Erfahrung der Zeit als linear, sie sind an die zyklische Auffassung⁹, ein Ergebnis des mythischen Bewußtseins, gebunden.

Diese Unterscheidung ist wichtig, und Bede Griffiths wird nicht müde, darauf hinzuweisen, denn damit steht viel auf dem Spiel. Der Wert der Schöpfung steht auf dem Spiel. Der Hinduismus hat seine Grundlage in der Mythologie der Veden, der Epen und der Puranas, die einen Teil seiner heiligen Bücher ausmachen. Damit reicht er weit in die Vorzeit zurück. Der Mythos zieht seine Kraft aus der Vorstellung, aus den unbewußten Tiefen der Psyche, dem Ort der Symbole und Archetypen. Tiefe Wahrheit liegt im Mythos. Er stammt aus einer bestimmten Art der Begegnung mit Gott. Father Bede führt aus: »Ein Mythos ist eine symbolische Erzählung. In symbolischen Begriffen, die aus der Tiefe des Unbewußten aufsteigen, drückt sie aus, was der Mensch von Gott und dem Geheimnis der Existenz zu begreifen vermag. Ich glaube, es geht nicht zu weit, wenn man sagt, daß Gott sich seit den frühesten Zeiten in der Form des Mythos offenbart hat.«¹⁰

Am hinduistischen Mythos ist jedoch problematisch, daß er eng mit der zyklischen Zeitauffassung verbunden ist und daß es kein Bewußtsein der geschichtlichen Wirklichkeit gibt. Dadurch wird die Welt zu einem Ort ohne Realität und erscheint bloß als »Samsara, als ein Ort dauernder Wiederholung – »Der Mythos der Ewigen Wiederkehr«.¹¹ Die Schöpfung wird als *Maya* aufgefaßt, als Spiel oder gar als Illusion. Diese

8 Ich meine hiermit Nirguna Brahman, Gott ohne Attribute, oder die transzendente Gottheit, im Gegensatz zu Saguna Brahman, Gott mit Attributen. Dann gibt es noch Brahma, den Schöpfer.

9 Diesen Gedanken äußerte Bede Griffiths mir gegenüber in einem Brief aus Shantivanam vom 8. März 1984.

10 *Cosmic Revelation*, S. 115.

11 Ebd., S. 117f.

Sicht ist gefährlich, denn sie führt zu einer völligen Entwertung des Diesseits, der geschaffenen Ordnung, und darin liegt nach Father Bede die Hauptschwäche des Hinduismus. Dieser hat keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage gefunden, in welchem Verhältnis die Schöpfung, die kosmische Ordnung, zur ewigen Wirklichkeit steht. Über diese innere Schwäche des Hinduismus reflektiert Bede Griffiths wie folgt:

»Mir scheint, daß die heutige Situation in Indien, mit diesen Massen von Armen, Analphabeten, Kranken und auf der Straße Sterbenden, letztlich in dieser grundlegenden Philosophie ihre Wurzeln hat – alle sind in diesem Rad von Samsara gefangen. Dein Karma führt dich dahin, auf der Straße zu sterben... Wenn man jemandem helfen kann, ... ist es gut, aber man ist nicht dazu verpflichtet. Karma kommt von allein zu einem Ende.«¹²

Diese Sicht des menschlichen Lebens ist fatalistisch, und sie nimmt den Menschen die – lästige – Verantwortung für den Nächsten. Sie ist grundverschieden von der jüdisch-christlichen Weltsicht, die so stark im Bewußtsein von der sittlichen Struktur des Wirklichen, des göttlichen Seins und der Geschichte wurzelt. Die jüdische Offenbarung führte den Menschen aus dem mythologischen Denken heraus in das historische Bewußtsein.¹³ Das Verständnis für die sittlichen Anforderungen des Lebens, für Gottes Heiligkeit und die Forderungen, die sich daraus ergeben, konnte sich nur im Kontext der Geschichte entfalten, denn gerade dies war die jüdische Gotteserfahrung: Gottes Wesen enthüllte sich in einem fortdauernden Prozeß, indem er für sein Volk Sorge trug und es anwies, heilig zu sein, wie er selbst heilig ist.

Durch Mose und die Propheten entdeckten die Juden Gottes Heiligkeit und seine Gerechtigkeit. Sie erkannten, daß von ihnen verlangt wurde, wie Jahwe zu sein und an anderen zu handeln, wie er an uns handelt. Gott wirkt in der Geschichte, und seine Handlungen sind sittlich gut. Sie beweisen große Anteilnahme an seinem Volk und haben Vorbildcharakter. Im Leben wie in der Geschichte geht es um sittliche Vervollkommnung, und daher führen sie auch zu einem Ende, dem Eschaton. Die Zeit wird nicht zyklisch aufgefaßt, sondern »zielgerichtet... So wird die Idee von Samsara, dem Rad der Zeit, durchbrochen... Alle Dinge unterstehen der göttlichen Vorsehung und führen zu endgültiger Vollendung.«¹⁴

Christus ist gekommen, um die Bewegung anzustoßen, die zu dieser Vollendung führen sollte. Er ist eine reale Person, die handelnd in der Geschichte aufgetreten ist – anders als einige der mythologischen Awatare des Hinduismus. Das Christentum ist auf eine einzigartige historische Offenbarung gegründet, in deren Mittelpunkt eine einmalige Persönlichkeit – in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort – steht. Gott, der sich in der Schöpfung und in der Seele offenbart, offenbart sich in Christus auch in einer Person. Dadurch zeigt er, daß die Geschichte einen Sinn und einen Zweck hat. Denn in der Inkarnation, in dem Erlösung stiftenden Akt von Christi Tod und Auferstehung, beginnt die Transformation der gesamten Menschheit und des Kosmos. Zur Erläuterung dieses Gedankens führt Bede Griffiths aus:

»Darin liegt Finalität. Das scheint mir das entscheidende Merkmal der Menschwerdung. Sie ist Offenbarung Gottes – nicht in mythischer Zeit, ... sondern bei einem

12 Ebd., S. 118.

13 Ebd., S. 119.

14 Ebd., S. 122f.

historischen Volk in historischer Zeit, ... in der alle Dinge vollendet werden sollen. Der Tod und die Auferstehung Christi sind ein einmaliges Ereignis, ... ein Zeichen dafür, daß Gott die gesamte Schöpfung und die gesamte Menschheit erlösen will. Aber dieses Zeichen hat seinen Ort innerhalb der Geschichte.«¹⁵

In einem seiner frühen Werke, »Christus in Indien«, führt Bede Griffiths aus, daß es für einen Christen, der an der Wahrheit der Inkarnation festhält, nicht genügt zu glauben, daß Gott Mensch wurde; entscheidend ist, daß er Mensch wurde in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort, also in der Geschichte, und daß dieses Ereignis, nämlich der Eintritt des Göttlichen in unser menschliches Leben, der Geschichte eine neue Richtung gab. Es gab ihr eine neue Bedeutung und ein Ziel.¹⁶

Die Geschichte gewinnt damit eine spirituelle Richtung in Hinsicht auf ihr Ende; sie gewinnt sogar mystische Qualität, einen kontemplativen Sinn, ein Ziel – nämlich nichts Geringeres als unsere Vereinigung mit Gott. Diese wird durch die Menschwerdung möglich. Father Bede formuliert genauer: »Die Bedeutung der Menschwerdung ist also, daß die Menschheit durch sie zur Teilnahme am göttlichen Bewußtsein erhoben wird.«¹⁷

Advaita und die Dreifaltigkeit

Mit dieser Einsicht von der Bestimmung des Menschen, an Gottes Leben teilzuhaben, kommen wir zum zweiten Gedanken der Erörterung des Verhältnisses von Hinduismus und Christentum und dem Vorrang des letzteren. In diesem Teil geht es um kontemplative oder mystische Erfahrung. Ich glaube, wir müssen zugestehen, daß der Hinduismus in seiner letzten Tiefe eine authentische Erfahrung von Gott, der höchsten Wirklichkeit, besitzt. Die Begegnung dieser beiden Religionen muß nun freilich – wenn sie fruchtbar sein soll – in der Tiefe des kontemplativen Bewußtseins stattfinden. Dies wird von vielen bestätigt, die im Dialog der Religionen stehen und den Kontakt mit Hindus und Buddhisten zu ihrer Aufgabe gemacht haben. Auf diesem Standpunkt stehen auch Bede Griffiths und seine Vorgänger Jules Monchanin und Henri Le Saux.¹⁸ Die entscheidende Begegnung findet in jenem transzendenten Bewußtseinszustand statt,¹⁹ den beide Religionen anstreben. Father Bede betont: »Wir müssen diese hinduistische Gotteserfahrung erleben, und wir müssen sie erleben aus der Tiefe unserer Erfahrung von der göttlichen Offenbarung in Christus und der Kirche.« Er glaubt, daß darin die Herausforderung für uns liegt.²⁰ Sich der kontemplativen Erfahrung des Hinduismus anzunähern und sie zu erleben, erfordert jedoch, daß wir unsere eigene Tradition kennen und in die Tiefen unseres Glaubens eingedrungen sind. Wenn wir diese Voraussetzung erfüllen – und das gilt bestimmt nur für wenige

15 Ebd., S. 125.

16 *Christ in India: Essays towards a Hindu-Christian Dialogue*. New York 1966, S. 69.

17 *Vedanta and Christian Faith*. Los Angeles 1973, S. 55.

18 H. Le Saux – Abhishiktánanda – hat ziemlich ausführlich darüber geschrieben. Vgl. seine Schrift *Hindu-Christian Meeting-Point: Within the Cave of the Heart*. Delhi 1969.

19 *Cosmic Revelation*, S. 16.

20 Ebd.

–, dann »und nur dann können wir die hinduistische Erfahrung im Lichte Christi verstehen und erleben.«²¹ Aber worin besteht die Erfahrung des Hinduismus und in welchem Verhältnis steht sie zu Christus?

Die wesentliche mystische Erkenntnis des Hinduismus ist die unmittelbare Schau der kosmischen Einheit. Sie ist in der Vedischen Tradition, in der Mythologie zu finden und wird in den Upanishaden *Brahman* oder *Atman* genannt. Die beiden Begriffe bezeichnen das Geheimnis in seiner Allgegenwart (*Brahman*) und als im Selbst gegenwärtig (*Atman*).²² Seit den Tagen der Rishis, den im Wald lebenden Sehern in frühester Zeit, ist diese Erfahrung der Einheit bekannt. Allmählich entwickelte und verfeinerte sich die Meditation und wurde die wichtigste Methode des Hinduismus, um diesen transzendenten Zustand zu erreichen; schließlich kam es dann zu einem Durchbruch, und *Brahman* und *Atman* wurden in ihrer Beschaffenheit eingehender erfaßt. Ein aus der Erfahrung erwachsenes Bewußtsein ging hervor. Es handelt sich um eine transzendente Dimension des Bewußtseins, jenseits dieser begrenzten Welt von Raum und Zeit, Materie und Ursache. Dieser transzendente Zustand ist gekennzeichnet durch die Aufhebung der Dualität, durch eine alles umfassende Einheit, in der der Wissende und das Gewußte nicht unterschieden werden können. Alles wird zu völliger Einheit. Darin besteht die hinduistische Lehre von *Advaita*, von der Aufhebung der Dualität,²³ von der Unterschiedslosigkeit. *Advaita* verwirft die ontologische Unterscheidung zwischen der menschlichen Person und *Brahman*. In dieser Sicht ist alles Wirkliche eins und ist selbst *Brahman*. Wissender und Gewußtes sind dem Anschein nach dasselbe.

Diese Erfahrung steht im Mittelpunkt der lautersten Tradition des Hinduismus. Natürlich gibt es mehrere Interpretationen der Einheitserfahrung; aus ihnen leiten sich einige der verschiedenen Richtungen des Hinduismus her. Das bewußte Wissen oder der Erkenntnisakt dieser Einheit jedoch führt zu der tieferen Erfahrung von *Saccidánanda*. Hier die Erläuterung von Bede Griffiths:

»Das sich selbst zugewandte Bewußtsein erkennt sich intuitiv. In dieser Erfahrung sind Sein und Wissen eins, daher wird sie *Saccidánanda* genannt, weil das Sein (*sat*) mit einem reinen Erkenntnisakt (*cit*) in der Glückseligkeit (*ananda*) des Einsseins, der Nicht-Dualität erfahren wird. Der Wissende, das Gewußte und der Akt des Wissens sind alle eins.«²⁴

Das absolute Sein wird sich seiner selbst völlig bewußt und daraus folgt absolute Glückseligkeit, das Glück oder die Freude, das Sein vollkommen zu erkennen, rein zu existieren – *Saccidánanda*. Das reine Sein erkennt sich als völlig bewußt, als die Fülle des Bewußtseins, die von selbst reines Entzücken oder Glück bewirkt in dieser Bewußtheit des Wissens. *Saccidánanda* ist die innere Erfahrung von *Advaita*, von Ungeschiedenheit oder reiner Einheit.

Father Bede glaubt, daß *Advaita* oder *Saccidánanda* in einem komplementären Verhältnis zur Dreifaltigkeit steht. Hier partizipiert der Mensch an der inneren

21 Ebd., S. 17.

22 Bede Griffiths, *The Marriage of East and West: A Sequel to the Golden String*. Springfield 1982, S. 89.

23 Ebd., S. 90.

24 Ebd., S. 91.

Wirklichkeit des göttlichen Mysteriums der dreifaltigen Einheit. Nach Father Bedes Ansicht dringt *Advaita* aber nicht bis zur letzten Wahrheit des Seins vor; *Advaita* ist unvollkommen, weil es nicht tief genug geht, um das Wesen Gottes als Dreieinigkeit zu erfassen. Dazu sagt er: »Die letzte, endgültige Wirklichkeit ist Liebe, und Liebe ist Beziehung. Liebe bei einem allein (einer statischen Einheit) ist unmöglich, und darin liegt die Schwäche einer reinen *Advaita*. Dort gibt es letztlich keine Liebe. Es gibt reines Bewußtsein, aber keine Liebe.«²⁵

In der Trinität – in ihrer inneren Wirklichkeit – erfährt der Sohn sich selbst in einem nicht-dualistischen Verhältnis zum Vater, einem Verhältnis von Einheit mit ihm. Er weiß, daß er und der Vater im Geist eins sind, aber der eingeborene Sohn, Jesus, sagt nicht: »Ich bin der Vater.« Das wäre reine Identität, eine Minderung der Unterscheidung zur Einheit, und das ist nicht die christliche Vorstellung von der göttlichen Wirklichkeit. Die Trinität ist das »Geheimnis von Einheit-im-Unterschied«, und das ist das eigentliche Wesen Gottes. Hätte Jesus gesagt »Ich bin der Vater«, dann wäre das »reine *Advaita*, reine Identität«,²⁶ aber er sagt es nicht. Vielmehr sagt er »Ich und der Vater sind eins«, was bedeutet, daß er *im* Vater ist und der Vater *in* ihm. Die letzte Wirklichkeit, und das ist die Trinität, ist also die Einheit im Unterschied. Der Unterschied macht sie zu dem Geheimnis einer interpersonalen *Communio*. Die Beziehung zwischen den drei Personen besteht aus Wissen und Liebe: Selbsterkenntnis im ewigen Akt der Selbsthingabe.²⁷

Die christliche Religion, vor allem der kontemplative Glaube der Kirche, hält daran fest, daß persönliche Beziehung die letzte Wirklichkeit ist und daß Liebe der Motor dieser Beziehung ist. Diese Liebe »bewegt die Sterne«, wie Dante im »Paradiso« sagt, sie ist im Herzen aller Dinge, jedes Atoms und allen Geistes.²⁸ Diese mystische Wahrheit, die zugleich die Grundlage der christlichen Theologie und Metaphysik ist, macht den katholischen Glauben so einzigartig im Verhältnis zum Hinduismus und zum Buddhismus, besonders wenn man noch die oben beschriebene Einsicht in die Historizität der Zeit hinzunimmt.

Ich möchte noch etwas zur christlichen Nächstenliebe sagen. Es gibt zwar eine authentische spirituelle Erfahrung und Lehre im Hinduismus und im Buddhismus, aber die Dimension der Bergpredigt fehlt in beiden Religionen, vor allem im Hinduismus. Der Hinduismus hat keine Mutter Teresa. Das Mitleid Buddhas ist hoch zu achten – aber es ist nicht dasselbe wie die Liebe Christi zu uns Menschen.

Der christliche Glaube, der soviel Wert auf die sittliche Verantwortung für den Nächsten, für seine Not und auf das Ideal der persönlichen Heiligkeit legt, könnte diese beiden ehrwürdigen Religionen viel lehren. Ich erinnere mich an eine Ansprache des Dalai Lama in St. Patrick's Cathedral vor einigen Jahren, in der er denselben Gedanken vortrug. In Indien selbst gibt es Anzeichen für einen Wandel. Das Evangelium ist in das Zentrum des Hinduismus vorgedrungen. Christus und seine Kirche haben Einfluß auf das Bewußtsein der Inder. So gibt es beispielsweise den

25 The Personal God: The Trinity, ein unveröffentlichter Vortrag, gehalten vor der Gemeinschaft von Ojai, Ojai, Kalifornien, am 17. Sept. 1983.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Vgl. Bede Griffiths, *Return to the Centre*. London 1976, S. 58-61.

hinduistischen Ramakrishna-Orden, der vom Christentum, besonders der Bergpredigt, stark beeinflusst und geprägt ist. Er hat die Bedeutung der Nächstenliebe und der sozialen Verantwortung für die Leidenden, die Unterdrückten und die im Elend Verlassenen erkannt.

Bede Griffiths ist ein Licht in der Wildnis Indiens. Durch das Beispiel seiner Heiligkeit, seine Offenheit im Dialog und seine Gastfreundschaft zieht er Hindus und Buddhisten ebenso an wie Christen und Menschen ohne Religion. In *Shantivanam* und in seinem Leben hat er, in der Tiefe der Kontemplation, eine existentielle Konvergenz von Hinduismus und Christentum erreicht. Zugleich hat er die Stärken des Christentums gegenüber dem Hinduismus erkannt, nämlich sein historisches Bewußtsein, seinen Glauben an Gott als personale Beziehung in der Trinität – eine Beziehung von Liebe, Zuneigung und Bejahung –, und seine Inpflichtnahme zur Nächstenliebe gegenüber allen und zur Versöhnung.

Es sei noch erwähnt, daß Father Bede eine wichtige Aufgabe auf die Kirche zukommen sieht, in Asien und in der ganzen Welt. Er glaubt, daß die Kirche immer mehr zum Zentrum des Dialogs zwischen den Religionen wird. Sie zeigt den Weg und entwickelt sich zu einem Brennpunkt der Konvergenz für die verschiedenen Religionen, für einzelne Gottsucher und für die, die nach wahren Frieden auf Erden streben. Sie wird die Hoffnung für echte Versöhnung zwischen Völkern und Nationen. Bede Griffiths fördert dieses Bewußtsein durch sein Leben in Kontemplation, Dialog, treuem Dienst und Zeugnis in Indien, der Mutter so vieler Religionen.

Gott schafft Himmel und Erde

Leseprobe aus einem noch nicht veröffentlichten Glaubensbuch

Von Oskar Simmel SJ

»In der Art und Weise, wie die Menschen und Völker den Namen Gottes ausgesprochen haben oder aussprechen, liegt die Lösung der gefürchtetsten Probleme. Hier haben wir die Erklärung für die Berufung der Rassen, für die großen Wandlungen der Geschichte, für den Aufstieg und Fall der Weltreiche, für die Eroberungen und Kriege, für die verschiedenen Charaktere der Völker, für die Physiognomien der Nationen, ja selbst für ihr wechselvolles Glück.« Einen solchen Satz, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts geschrieben, würde man heute gewiß vergeblich bei einem Geschichtsphilosophen suchen. Nicht weniger gewiß ist aber auch, daß heute das Gespür dafür wächst, daß der Mensch und seine Geschichte etwas mit Gott zu tun hat.

Zeugnisse des Glaubens an Gott finden wir vom allerersten Augenblick an, da der Mensch in unseren Gesichtskreis tritt. Die ältesten »Dokumente«, die wir überhaupt kennen, die Gebeine des Menschen, stammen aus den Jahren 70 000 bis 50 000 vor Christus. Die Grabfunde zeigen, daß man die Leichname nicht einfach liegen und den Tieren zum Fraß ließ. Man bestattete sie nach besonderen Riten, von denen viele zeigen, daß man an ein Leben nach dem Tod glaubte.

Am eindeutigsten tritt das religiöse Leben der Menschheit in ihren Gebeten in Erscheinung. Sie hat zu allen Zeiten gebetet. Unerschöpflich ist die Fülle, Mannigfal-

Die Menschheit
vor Gott