

Leben und Werk von Bede Griffiths : seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog

Autor(en): **Anandam, Lourdu**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **52 (1996)**

Heft 2

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878084>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Leben und Werk von Bede Griffiths

Seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog*

Das indische Christentum ist so alt wie das Christentum selbst.¹ Die Geschichte der indisch-christlichen Theologie ist dagegen relativ jung. Die Thomas-Christen pflegten seit Anfang des 4. Jahrhunderts engere Kontakte mit den Kaldeinischen und ost-syrischen Kirchen. «Trotz ihres Alters hat die Christenheit in Malabar nie eine theologische Schule hervorgebracht, vergleichbar etwa der von Alexandrien oder Antiochien, noch ist aus ihr je einer der bedeutenden Theologen oder Väter der Kirche hervorgegangen.»² In die anderen Teile des Subkontinents wurde der christliche Glaube in Folge der Entdeckung des Seeweges von Kolumbus im Jahre 1548 durch die europäischen Missionare gebracht. Die Pioniere der Mission identifizierten den christlichen Glauben im allgemeinen mit der europäischen Kultur, als Folge davon wurde die Kultur des jeweiligen Missionslandes im Gegensatz zum Christentum gesehen. Darin sieht man heute eine Ursache für den geringen «Erfolg» der Missionare.

Der Erste, der den Versuch eines Dialogs und der Inkulturation des Glaubens in Indien unternommen hat, ist der italienische Missionar Robert De Nobili, der am Anfang des 17. Jahrhunderts gelebt hat.³ Das Verdienst der Protestanten in diesem Bereich ist nicht geringer als das der Katholiken. Der vorkonziliare Beitrag der Protestanten zur Inkulturation

* Vortrag gehalten an der Universität Basel am 16. Nov. 1994. Für die Veröffentlichung sprachlich überarbeitet und inhaltlich mit Informationen aus der Dissertation des Verfassers, *Jesus Christ the Purusha, The Christology of Bede Griffiths*, theol. Diss. Freiburg 1994, ergänzt durch Burkhard Weber.

¹ Nach einer alten Überlieferung ist der Apostel Thomas nach Indien gekommen, hat dort das Evangelium verkündet und Gemeinden gegründet. Aus der Sicht der Kirchengeschichtsschreibung liegen die Anfänge des Christentums in Indien im Dunkeln. Neuere Forschungen zeigen freilich, dass die Überlieferungen, die sowohl in östlichen als auch in westlichen Quellen zu finden sind, mit grosser Wahrscheinlichkeit einen historischen Kern enthalten. Vgl. Ch. O'Mahony, *Church History: A Summary*, Vol. I, Alway 1974, 42-46.

² F. Wilfred, *Entwicklung der katholischen Theologie in Indien*, in F. Wilfred und M.M. Thomas, *Theologiegeschichte der Dritten Welt: Indien*, München 1992, 150.

³ Zum Leben und Werk des Robert De Nobili: Rajamanickam S., *Robert De Nobili on Adaptation*, Tirunelveli 1971. Id., *The first Oriental Scholar*, Tirunelveli 1972. Id., *Robert De Nobili on Indian Customs*, Tirunelveli 1972.

und indischen christlichen Theologie ist wegweisend gewesen.⁴ Brahma-bandhav Upadhyaya, der vom Hinduismus zum Katholizismus konvertierte, hat neben einer neuen Akzentuierung der indischen Theologie auch den richtigen Ort des Theologisierens vorgestellt. Dieser Ort der indischen Theologie wurde in dem christlichen Ashram gesehen.⁵ Dabei wurde die Möglichkeit einer indischen Theologie auf dem Hintergrund der Vedanta⁶ erforscht. Hier wurden tatsächlich «Christus und das Christentum als die Erfüllung des Vedanta»⁷ gesehen. *Vedanta* oder genauer gesagt *Advaita*⁸ als Ausgangspunkt der indischen christlichen Theologie wurde von den Gründern des Saccidananda Ashrams in Shantivanam (Wald des Friedens), Jules Monchanin (1895-1957) und Henri Le Saux (1910-1973), der später unter seinem indischen Namen Abhishiktananda sehr bekannt wurde, ernst genommen.⁹ Der Nachfolger von Monchanin und Abhishiktananda als Guru und Acharya (= Leiter) des Saccidananda Ashrams ist Dom Bede Griffiths, dessen Leben und Werk wir nun näher beleuchten wollen.

⁴ Zum Beitrag der Protestanten: V. Chakkarai, *Jesus der Avatar*, Madras 1930. Id., *The Cross and Indian Thought*, Madras 1932. A.J. Appasamy, V. Chakkarai und P.A. Chenchiah, *Christian Theological Approach to Hinduism*, Madras 1956. R. H. S. Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, Madras 1975.

⁵ Vgl. J. Parappally, *Emerging Christology in the Indian Context: A Critical Study of the Development, Context and Contemporary Attempts of R. Panikkar and S. Kappen to articulate a Relevant Christology in the Indian Context*, (theol. Diss.), Freiburg 1992. F. Wilfred, *Entwicklung der katholischen Theologie in Indien*, 163-78.

⁶ Sammelbegriff für die Veden, Heilige Schriften des Hinduismus. (Anm. BW).

⁷ Vgl. F. Wilfred, *Entwicklung der katholischen Theologie in Indien*, 182.

⁸ Die von dem mittelalterlichen indischen Philosophen und Mystiker Shankara entwickelte Lehre der Nicht-Zweiheit (=A-dvaita) alles Seienden. (Anm. BW)

⁹ Abhishiktananda wurde vor allem durch sein indisches Mönchsleben bekannt. Nachdem er einmal in Indien eingetroffen war, kehrte er nie zurück nach Frankreich. Er versuchte das Leben eines indischen Sannyasi (= Bettelmönch) nach den strengen Regeln zu erfüllen. Er wurde durch die berühmten Hindugurus Ramana Maharshi und Gnananda in die hinduistische advaitische Erfahrung eingeführt. Er hat seine Erfahrungen beschrieben. Von Abhishiktananda vgl. u.a.: *The Church in India*, Madras 1969; *Towards the Renewal of the Indian Church*, Ernakulam 1970; *The Eyes of Light*, Denville 1979; *Hindu-Christian Meeting Point*, Delhi 1983; *The Secret of Arunachala*, Delhi 1988; *Prayer*, Delhi 1989; *In spirit and Truth*, Delhi 1989.

1. Zum Leben von Bede Griffiths

Bede Griffiths wurde am 17. Dez. 1906 in Walton-on-Thames in England geboren. Er war das jüngste von vier Kindern, «Mutters Benjamin»¹⁰, wie seine Schwester sagte. Er wurde in der anglikanischen Kirche auf den Namen Alan getauft. Schon als Kind zeigte er grosse Begabung für das Lernen und die Musik. Nach der Grundschule musste er auf eine Schule für Kinder aus der sozialen Unterschicht. Da er einer Mittelklasse-Familie angehörte, konnten seine Eltern kein renommiertes College bezahlen. Später war er Student am Magdalene College, Oxford. In dieser Zeit hörte er auf, am kirchlichen Leben teilzunehmen. Das Christentum hatte seine Attraktivität für ihn verloren. Am Anfang seiner Studienjahre in Oxford war er vom sozialistischen Gedankengut beeindruckt. Aber bald genügte ihm der Sozialismus nicht mehr, da er den Zustand der Industriegesellschaft nur unbefriedigend erklären konnte.

Alan zeigte schon als Jugendlicher eine solide Denk- und Handlungsweise. Er liess es nicht beim Protest gegen die etablierten Ordnungen und Strukturen seiner Zeit bewenden, sondern versuchte auch neue Wege zu erkunden. So dachte er beispielsweise über die Gründung einer neuen religiösen Bewegung nach, deren «Propheten» Wordsworth, Shelley, Keats und andere Figuren der romantischen Bewegung sein sollten.¹¹ In seiner Oxford Zeit hat Alan Griffiths Freundschaft mit Sir C. S. Lewis, seinem Lehrer, geschlossen, die bis zu dessen Tod lebendig blieb. Diese Freundschaft war ein wichtiger Meilenstein in seinem Leben. C. S. Lewis hatte den jungen, intelligenten Studenten in die Werke der grossen Philosophen der Geschichte eingeführt. Alan las in dieser Zeit die Werke von Augustin, Marc Aurel, Berkeley, Kant, Dante, Thomas von Aquin und Spinoza.

So wie die Freundschaft zu C. S. Lewis Griffiths das kognitive Verständnis der Wirklichkeit weckte, so hat seine Freundschaft mit Hugu Waterman und Martyn Skinner ihn zur Liebe zur Natur und zum Experiment des gemeinsamen Lebens geleitet. Die drei jungen Männer erkannten Fehlentwicklungen ihrer Zivilisation und wollten eine Alternative dazu entwerfen. Sie entschieden sich für ein einfaches, gemeinsames Leben in einem Dorf. Obwohl das Experiment nicht lange dauerte, haben sie für ihr weiteres Leben grosse Lehren daraus gezogen. Bei der täglichen

¹⁰ Vgl. K. Spink, *A Sense Of Sacred: A Biography of Bede Griffiths*, London 1988, 37. Griffiths hatte zwei Brüder, Dudley und Lawrence, und eine Schwester, Barbara.

¹¹ B. Griffiths, *The Golden String*, London 1988, 32-33.

Bibellektüre gewann Alan die Überzeugung, die Rebellion gegen die Ordnung des Kosmos und die Autorität Gottes sei der Hauptfehler der westlichen Zivilisation:

«The error of modern civilisation could now be seen to lie not merely in the divorce of scientific mind from the imagination and the sources of creative life; but in its revolt against the moral order of the universe, in its deliberate rejection of the authority of God. But it was one more instance in the long tale of man's pride and rebellion against God.»¹²

Die Briefe von Paulus halfen ihm, die Verbindung zwischen dem Geheimnis Christi und seiner Kirche, der neuen Schöpfung in Christus zu sehen: «... I understood that there is an organic unity in mankind; we all inherit the same nature and we all receive the promise of a new nature in Christ.»¹³

Das Experiment des gemeinsamen Lebens dauerte etwa anderthalb Jahre. Danach kehrte Alan nach Hause zurück. Er begann theologische Literatur zu lesen. Insbesondere das Buch *The Development of Christian Doctrine* von Newman und die Ansprachen von Father Tovey, seinem Exerzitienmeister, bei dem er eine mystische Erfahrung machte, überzeugten ihn endgültig vom katholischen Glauben. In einem Benediktinerkloster erlebte er, dass das Gebet das Atmen des Lebens ist. Nach einem Aufenthalt von sechs Monaten war er sicher, dass er dort fand, was er bis dahin mit grosser Sehnsucht gesucht hatte. So wurden die römisch-katholische Kirche und das Leben im Benediktinerkloster seine geistliche Heimat.

1932 wurde er Novize, 1940 folgte die Priesterweihe, bei der er den Namen Bede bekam. Er übernahm die Aufgabe des Gastpaters, wurde 1947 Oberer in St. Michael's Abbey in Farnborough. Von 1952-1955 wirkte er als Novizenmeister und Studiendirektor in Pluscarden, Schottland. Dort hat er sein erstes Buch, *The Golden String*, eine Autobiographie, geschrieben. 1955 begleitete er P. Benedikt Alapatt, dessen Lebenswunsch es war, ein Benediktinerkloster in Indien zu gründen, nach Bangalore. Wie Griffiths später schrieb, kam er nach Indien, um die andere Hälfte seiner Seele zu finden.¹⁴ Der Weg zur Inkulturation des Denkens und des Lebens begann erst allmählich und wuchs durch die vielen Begegnungen mit der indischen Wirklichkeit. Nach kurzer Zeit in Bangalore zog er in den Kurisumala Ashram in Kerala. Dort kam er in Kontakt mit der syrischen Kirche. Diese Erfahrung wurde grundlegend für seine späteren theologi-

¹² B. Griffiths, *The Golden String*, 79-80.

¹³ Ebd. 89.

¹⁴ K. Spink, *The Sense of the Sacred*, p. 108.

schen Reflexionen und deren praktische Anwendung. 1967 übernahm er als Nachfolger der Gründer des Ashrams, Jules Monchanin und Henri Le Saux (Abhishiktananda), die Leitung des Saccidananda Ashrams in Shantivanam. Bis zu seinem Tod am 13. Mai 1993 wirkte er als *Acharya Guru* des Saccidananda Ashrams und zog viele Menschen aus dem In- und Ausland an.

2. *Das Werk von Bede Griffiths*

Neben einer Fülle von Aufsätzen und Artikeln hat Griffiths eine Reihe von Büchern geschrieben,¹⁵ sowohl Aufsatzsammlungen als auch Monographien. Sie sind die Hauptquellen für das Studium seines Denkens. Davon sind folgende Titel ins Deutsche übersetzt: Die Hochzeit von Ost und West; Salzburg 1983; Rückkehr zur Mitte, München 1987; Die neue Wirklichkeit, Grafing 1990. Die bisher unveröffentlichten Werke von Bede Griffiths sind wichtig, um die letzte Entwicklung seines theologischen Denkens erfassen zu können.¹⁶

¹⁵ B. Griffiths, *The Golden String*, London 1954; *Christian Ashrams: Essay towards a Hindu Christian Dialogue*, London 1966; *Return to the Centre*, London 1976; *Vedanta and Christian Faith*, Los Angeles 1978; *The Marriage of East and West: A Sequel to the Golden String*, London 1983; *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God*, Bangalore 1985; *River of Compassion*, New York 1987; *Christianity in the Light of the East*, London 1989; *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, London 1989; *The New Creation in Christ: Meditation and Community*, London 1992; *The Psalms for Christian prayers*, Tiruchy 1993; *The Universal Wisdom: Reading in the Sacred Scriptures of Hinduism, Buddhism, Chinese Tradition, Sikhism, Islam, Judaism and Christianity*. Auf deutsch ist ausserdem ein Photoband mit einer Auswahl thematischer Aussagen von Griffiths erschienen: Bogdan/ Snela (Hg.) *Leben im christlichen Ashram*, München 1990.;

¹⁶ B. Griffiths, *Pathways to the Supreme: Selected poetry of divine beauty and wisdom*, (the last hand-written document); *Comments on Dzog Chen*; *The silence and the solitude of the heart – communion with God*; *The discovery of the Transcendent Mystery: Integration of Body, Mind and Spirit*, (A presentation given at the Fetzer institute Kalamazoo, Michigan/USA 1992); *On the document of the sacred Congregation for Faith and Morals on «Certain aspects of the Christian Meditation»*. (Letter of Fr. Ch. Brandt O.C.S.O., Site, Canada 1990); *Spiritual Awakening: Unified Consciousness*, (Speech in the conference of the Mystics and Scientists, 10.-12. April 1992 in Winchester); *John Harriott's Memorial Award acceptance speech*, 1993; *Divine Creation and Spirituality*, (Conversation between Bede Griffiths and Rupert Sheldrake, 1992). Id., *Letter to the Corinthians*; *The problem of infallibility*; *Questions to the theme of «Non-*

3. *Theologie und Christologie von Bede Griffiths*

Im theologischen Denken von Griffiths spielen drei Faktoren eine ausschlaggebende Rolle: a. Die Kritik an Naturwissenschaft und Vernunft als Basis der mystischen Theologie.¹⁷ b. Die Begegnung der Weltreligionen.¹⁸ c. Kosmische Offenbarung als die Grundlage der christlichen Offenbarung.¹⁹ Ein Rückblick auf das Leben und die Einstellung von Griffiths hilft uns, seine Theologie zu verstehen. Man muss sagen, dass er nicht beabsichtigte, ein eigenes theologisches System zu entwickeln, da er sich nicht in erster Linie als Theologe verstand, sondern dass er seine Mission hauptsächlich darin sah, das kontemplative Leben zu verbreiten.²⁰

Vor allem war er ein Suchender nach dem geheimnisvollen Gott. Diese Suche nach dem Göttlichen, das er nicht auf die christliche Offenbarung einschränkte, war durch seine Auseinandersetzung mit der <christlichen> europäischen Kultur seiner Zeit geprägt. Bevor er zur Berührung mit der östlichen Spiritualität kam, hatte er sich intensiv mit Naturmystik beschäftigt. Später, als er tief in die indische Realität eingetaucht war, war er überzeugt, dass die Gottlosigkeit und Leere des Herzens der Menschen im Westen nur durch die Rückkehr des Westens zur Anerkennung des Göttlichen überwunden werden können. Darin sah er das Grundprinzip der Wirklichkeit, das die christliche Mystik und östliche Religionen überzeugend darstellen. In den ersten Jahren seines Indienaufenthaltes glaubte Griffiths, dass der Westen dem Osten durch Vermittlung von Demokratie und Technik dazu verhelfen könne, die Menschen von ihrer unmenschlichen Armut zu befreien. Seiner Überzeugung nach ist, angesichts heutiger Bedrohung der Welt, ihre Zukunft²¹ nur durch die Begegnung der Weltreligionen denkbar, durch die «Hochzeit von Ost und West». Die Armut in Indien zum Beispiel war ein Thema, das Griffiths von allem Anfang an erschütterte, so dass er sich zeitlebens mit ihr befasste. Dennoch hielt er materielle Armut nicht für das schlimmste Übel. Die Trennung der Materie vom Geist im cartesianischen Sinn und die von

duality»; Questions to the theme of <Inner Journey>; Questions to the theme of the <Church>.

¹⁷ Vgl. L. Anandam, *Jesus Christ, the Purusha: Christology of Bede Griffiths*, (theol. Diss.), Freiburg 1994, 34-38.

¹⁸ Vgl. Ebd. 28-33.

¹⁹ Vgl. Ebd. 40-44.

²⁰ Anandam, *Jesus Christ the Purusha*, 203

²¹ Für Griffiths ist das Gewährtsein der Zukunft der Welt nicht möglich ohne die Rückkehr des Westens zu Gott.

Gott losgelöste Entwicklung der Naturwissenschaft und Technik im Westen schien ihm noch gefährlicher.²² Die Grundlage einer gegen diese Bedrohung formulierten mystischen Theologie, ist nach Griffiths die *philosophia perennis*. Es ist eine Überzeugung, nach der die materielle Welt von Gott durchdrungen, versöhnt und vereinigt wird.

Die Theologie von Griffiths kann insgesamt als mystische oder kontemplative Theologie bezeichnet werden. Sie geht von der mystischen Erfahrung aus und zielt daher auf die Einheit der Wirklichkeit und der Menschheit. Der Ursprung und das Ziel aller geschaffenen Wirklichkeit ist das Göttliche. Die Zukunft der Welt ist keine andere als die Göttliche. Deshalb soll die gottlos gewordene Welt zu Gott zurückkehren, um ihr Ziel zu erreichen. Diese Theologie, die von der mystischen Erfahrung, die, wie Griffiths meint, die grundlegende Erfahrung jeder Religion ist, ausgeht, schliesst keine Religion und keine göttliche Offenbarung aus. Die Offenbarung wird in den mystischen Religionen, etwa im Hinduismus und Buddhismus, als kosmische Offenbarung verstanden, als Offenbarung Gottes in der Natur und im Herzen der Menschen.²³ Nach Griffiths ist diese kosmische Offenbarung auch die Grundlage der geschichtlichen bzw. hebräisch-christlichen Offenbarung.²⁴ Von Hebr 1,1 ausgehend hält Griffiths es für möglich, den Gegensatz zwischen kosmischer Offenbarung und geschichtlicher Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu überwinden. Mit dieser Deutung der Offenbarung hat Griffiths einen grossen Beitrag für das Theologietreiben im Kontext anderer Religionen geleistet. Wenn aufgrund der kosmischen Offenbarung auch im Hinduismus göttliche Wahrheit zu finden ist, so kann damit auch die Grundlage für eine indische Theologie gelegt werden. Die christlich-europäische Theologie darf nach Griffiths Anknüpfungspunkte in der hinduistischen Tradition suchen, um zu einer genuin indischen Theologie zu werden. Diesen Anknüpfungspunkt fand er vor allem in der Philosophie des *Advaita*, die in den Veden, den heiligen Schriften des Hinduismus, beschrieben wird. So hat er die Verbindung von mystischem Christentum und hinduistischem Vedanta gesucht. Allerdings hat er extreme Vertreter des Advaita, etwa den Monismus Shankaras, abgelehnt, da er auf eine Unterschiedenheit in der Einheit beharrte und sogar von «Einheit in Zweiheit»²⁵ sprach. So

²² Ebd. 252.

²³ Vgl. J. Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1955.

²⁴ «Nachdem Gott vorzeiten viele Male und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn.» Hebr 1,1.

²⁵ Anandam, *Jesus Christ the Purusha*, 214.

konnte er den Unterschied eines <christlichen Vedanta> gegenüber dem hinduistischen vertreten.²⁶

Für die Christologie fand Griffiths den Begriff des *Purusha*²⁷ geeignet, um das Geheimnis Christi in Indien auszudrücken.²⁸ Im wesentlichen gibt es zwei Bedeutungsinhalte von Purusha: Zum einen meint der Begriff den Urmenschen (primordial man).²⁹ Zweitens wird aus dessen kosmischem Selbstopfer das ganze Universum geboren. Dieses doppelte Verständnis des Begriffs zeigt eine innere Verbundenheit aller geschaffenen Wirklichkeit an. Hier wird es möglich, an die christlichen Lehre von Christus als Schöpfer, Opfer und Erlöser anzuknüpfen. Problematisch bleibt dabei, dass die Figur des Purusha im Hinduismus eine kosmisch- legendäre bleibt, der die Dimension des geschichtlichen, die für Christus so kennzeichnend ist, fehlt. Hier muss der Begriff, will man ihn für die christlich indische Theologie aufgreifen, durch die historische Dimension ergänzt werden.³⁰

Griffiths ist nicht der erste, der die Verbindung der zwei Konzepte Advaita und Purusha mit der christlichen Lehre vorgeschlagen hat. Dennoch hat er mit seiner Interpretation und der Verknüpfung beider Konzepte einen besonderen Beitrag zur kontextuellen Theologie Indiens geleistet.

Seine mystisch geprägte Theologie hat Griffiths zeitlebens nicht wesentlich verändert. Dagegen weist seine Christologie eine erstaunliche Entwicklung auf, in der man drei Stadien unterscheiden kann. Die Grundlage aller seiner christologischen Ansätze bildet die Ansicht, die er mit den Kirchenvätern Justin und Clemens von Alexandrien teilt. Der Logos ist demnach in allen Kulturen und Religionen gegenwärtig.

a) In der ersten Phase sah Griffiths Christus als die Erfüllung nicht nur aller Religionen, sondern aller Kulturen der Welt.³¹ Demnach ist Christus auch die Erfüllung aller Sehnsüchte des Hinduismus. Dies stimmt mit der *Theologie der Erfüllung* überein, die u.a. von J. N. Farquhar, Jean Da-

²⁶ Zur Darstellung von christlicher *Vedanta*: W. Teasdale, *Toward a Christian Vedanta*, Bangalore 1987, 90-131.

²⁷ Der Begriff taucht erstmalig in Rig Veda (X. 90) auf, die theistischen Upanishaden, die Bhagavadgita und die Tradition des Samkhya Yoga verwenden den Terminus, wenn sie sich auf den transzendenten, persönlichen Gott beziehen. Vgl. Anandam, *Jesus Christ the Purusha*, 236.

²⁸ Er hat auch vorgeschlagen, dass Christus im Kontext von Islam «perfekter oder universaler Mensch» und im Kontext von Buddhismus «*Tathagatha*» heißen kann. Vgl. Anandam, *Jesus Christ, the Purusha*, 68-73.

²⁹ Ebd. 236.

³⁰ Ebd. 236f.

³¹ Ebd. 222-25.

niélou, Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar vertreten und für die richtige Theologie der Religionen gehalten worden ist. Nach dem Verständnis, dass die Religionen verschiedene Manifestationen des *homo naturaliter religiosus* sind, sind sie «natürliche Religionen». Dagegen ist nur das Christentum die «übernatürliche Religion», Gottes Antwort auf die menschliche Suche nach Gott. In dieser ersten Phase wird ausserdem eine Identifikation des Christentums mit der Kirche gesehen. Die ganze Schöpfung wird zur «Christophanie», einer Manifestation des allesdurchdringenden Christus.

b) Im zweiten Stadium hat Griffiths eine *inklusive Christologie* vertreten. Die Christologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, Karl Rahners und vieler anderer ist inklusive Christologie, die von dem Heilsplan Gottes für die ganze Menschheit ausgeht. Dieser Theorie nach werden alle Menschen durch die Gnade Gottes erlöst, die mit aufrichtigem Herzen Gott, ihrem Schöpfer, dienen. Jede Gnade Gottes ist die Gnade Christi. Das Mysterium Christi ist dann in allen Religionen wirksam. Deshalb kann man sagen, dass alle durch Christus erlöst werden, obwohl sie sich dessen nicht bewusst sind. Der Unterschied zwischen der Theologie der Erfüllung und inklusiver Christologie liegt darin, dass letztere die Erlösungswirksamkeit der anderen Religionen betont. Daher werden die Anhänger der anderen Religionen nicht «trotz ihrer Religion», sondern «durch ihre Religion» erlöst. Wegen des allgemeinen Charakters der göttlichen Offenbarung ist Christus gegenwärtig in allen Völkern und Religionen. Dass Christus in allen Religionen präsent ist, schliesst alle ein und dominiert keine. Alle Religionen haben ihren positiven Platz in der Heilsgeschichte.

c) In der letzten Phase seines Denkens gab Griffiths Christus keine Sonderstellung mehr in der Ökonomie Gottes. Innerhalb der Theologie der Religionen können wir die letzte Stufe seines Denkens unter der Kategorie *Theozentrischer nicht-normativer Pluralismus* einordnen. Jesus wird als ein Zeichen Gottes, eine besondere Offenbarung Gottes unter anderen gesehen.³² Aber Jesus war für ihn nicht mehr die unwiederholbare und unüberbietbare, endgültige Offenbarung Gottes, wie die christliche Lehre es voraussetzt. Theozentrisch ist diese Sicht insofern, als Jesus von Nazareth gesehen wird als ein Mensch, der von Gott angenommen und von den Toten auferweckt wird, ein Mensch, der allmählich in die Einheit

³² «Jesus is a symbol of God, a sign by which the divine mystery makes itself present and becomes known.. a peculiar revelation.» Anandam, Jesus Christ the Purusha , 228.

mit Gott hineingenommen wird. Die klassische Sendungschristologie wird in diesem Ansatz als bedeutungslos angesehen.³³

Die Bedeutung Griffiths für den interreligiösen Dialog

Im letzten Abschnitt unserer Überlegungen fragen wir uns, welche Bedeutung Griffiths für den interreligiösen Dialog hat. Überschaute man sein ganzes Leben und seine Theologie, so zeigt sich, dass er zeitlebens auf der Suche nach dem unsagbaren Geheimnis Gottes war. Er war sehr offen für die religiösen Erfahrungen in anderen Religionen. Im Kontext Indiens hat er im Dialog mit anderen Religionen, ganz besonders mit dem Hinduismus, ein neues Kapitel für eine christliche Spiritualität und Theologie für Indien aufgeschlagen. Meiner Auffassung nach kann seine Theologie kosmischer Offenbarung, die besagt, dass die Offenbarung Gottes in anderen Religionen die Grundlage für die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist, für uns ein Fundament für eine künftige indische Theologie und Christologie sein.

Als B. Griffiths noch lebte, strömten neben vielen indischen Ordensleuten auch zahlreiche ausländische Gottessucher zu seinem Ashram, um den von ihm angebotenen Weg der Nachfolge Christi in Indien zu lernen.

Was sein christologisches Denken betrifft, hat er am Ende seines Lebens, beeinflusst von der universalen Mystik der Liebe, nicht mehr an dem Ausgangspunkt des Christus-Mysteriums festgehalten. Kein christlicher Theologe kann meines Erachtens diesen zentralen Punkt der christlichen Offenbarung preisgeben. Jeder, der sich im interreligiösen Dialog engagiert, sollte sich unbedingt für die religiösen Erfahrungen der anderen öffnen, aber dann sollte er wieder zur Mitte seines Glaubens zurückkehren. Das Hin und Zurück, *passing over and returning*, «*passer au-delà*» et *faire «retour»*³⁴ ist notwendig für einen richtigen interreligiösen Dialog. Wenn Griffiths uns einen grossen Dienst im Bereich des Dialogs geleistet hat, steht er auch als Mahnung dafür, dass man in der anderen Erfahrung stecken bleiben kann und nicht mehr nach Hause zurückkehrt!

Lourdu Anandam, Kodaikanal, Indien

³³ «The descending Christology is simply meaningless! (...) He came down from heaven, what does it mean today, the spatial limit, the whole concept?» Vgl. Anandam, *Jesus Christ the Purusha*, 229.

³⁴ J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des Religions*, Paris 1989, 301.