

Bibelauslegung im tamilischen Kontext am Beispiel des
Johannesevangeliums

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät
der Ruprecht-Karls-Universität-Heidelberg,

vorgelegt von Gregory T. Basker Chellappa aus Tamilnadu, Indien.

Heidelberg 2013

Referent: _____

Korreferent: _____

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
A. Die Saiva Siddhanta Perspektive des Johannesevangeliums (JohEv)	10
A.1. Sri Parananda (Ponnambalam Ramanathan)	10
A.1.1. Gott als sein	12
A.1.2. Das Wort als Aktivität	12
A.1.3. Die Welt als Finsternis	14
A.1.4. Die Person Christi	15
A.1.4.1. Christus als der erste	15
A.1.4.2. Christus als der geheiligte Lehrer	16
A.1.5. Die Befreiung der Seele	18
A.1.5.1. Karma – Das Prinzip von Ursache und Wirkung	18
A.1.5.2. Das Christussein aller Menschen (<i>attaining Christhood</i>)	20
A.1.5.3. Die Wiedergeburt	21
A.1.5.4. Die Auferstehung des Geistes	22
A.1.6. Glauben als Liebe	23
A.2. Herbert Arthur Popley	26
A.2.1. Ciṅmayam (das „Geistige“) im JohEv	27
A.2.2. Logos als munṇaip paḷamporuḷ (Urwort)	29
A.2.3. Aruḷ (Gnade) in der Gott-Seele-Beziehung	31
A.2.4. Der johanneische Jesus	33
A.2.4.1. Ciṅmayapporuḷ (Spiritualitätsprinzip/Wahrheitsprinzip)	33
A.2.4.2. Ēkaputtiraṅ (eingeborener Sohn)	33
A.2.4.3. Carkuru (Der geheiligte Lehrer)	34
A.2.4.4. Jesus als Mensch	35
A.2.5. Reich Gottes als Befreiung	36
A.3. Appadurai J. Appasamy	39
A.3.1. Der innewohnende Gott	41
A.3.2. Menschliche Antwort auf den innewohnenden Gott	42
A.3.3. Gottesgnade im Gegensatz zu Karma	43
A.3.4. Mystische Vereinigung	44
A.3.5. Jnana (Wissen) und Bhakti (Liebe)	48
A.3.6. Die Advaita Interpretation der Saiva Siddhanta Perspektive	48

B. Das JohEv in der Advaita Vedanta Perspektive	51
B.1. Ramana Maharshi	51
B.1.1. Eine Anmerkung über Ramana Maharshis literarische Werke	52
B.1.2. Ramana Maharshis Neo-Advaita-Vedanta	53
B.1.3. Ramana Maharshi und Arunachala	54
B.1.4. Ramana Maharshis neo-advaitische Konzepte	56
B.1.4.1. Das Selbst „ist“	56
B.1.4.2. Das Suchen/Finden des Selbst/Ichs	58
B.1.4.3. Die (Ir)reale Welt	59
B.1.4.4. Das Karma Konzept	60
B.1.4.5. Die Selbstrealisierung	62
B.1.5. Ramana Maharshi und das JohEv	64
B.2. Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux)	68
B.2.1. Frühe Prägungen	69
B.2.2. Begegnung mit dem tamilischen Kontext	70
B.2.3. Abhishiktananda und das JohEv	72
B.2.4. Eine Anmerkung über Abhishiktanandas Werke	73
B.2.5. Text I: Hindu-Christian Meeting Point	74
B.2.5.1. Logos	76
B.2.5.2. Die „Ich-bin“ Erfahrung	78
B.2.5.3. Die Einheit (ekātvaṃ)	80
B.2.6. Text II: Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience	83
B.2.6.1. Die Erkennung Brahmans	84
a. Das Aufwachen zum Sein	84
b. Die Geisterfahrung	85
c. Die Erfahrung der Liebe	86
B.2.6.2. Der johanneische Jesus als Satpurusha	86
B.2.6.3. Trinität als Saccidananda	88
B.2.6.4. „Die Ich-bin“ Erfahrung	91
B.3. Bede Griffiths	93
B.3.1. Frühe Prägungen	93
B.3.2. Das JohEv und Advaita Vedanta	94
B.3.3. Griffiths Interpretation der johanneischen Konzepte	97
B.3.3.1. Die Einheit des Seins	97
B.3.3.2. Logos	98
B.3.3.3. Der johanneische Jesus	100
a) Purusha	100
b) Die Einheit mit dem Vater	102
b) Sannyasi	104
B.3.3.4. Mystische Begegnung der Liebe	105

C. Das JohEv in der Dalit Perspektive	107
C.1. Soziale Ansätze	107
C.1.1. Paul D. Devanandan: Kritik gegen die Behauptung von Christus als Guru/Avatar	107
C.1.2. M. M. Thomas: Eine historische Annäherung gegenüber einer mystischen Spiritualität	109
C.1.3. Christopher Duraisingh: Die historische Betonung im JohEv	110
C.2. Die Entstehung der Dalit-Perspektive des JohEv	115
C.2.1. Arvind P. Nirmal: Die Darstellung von Jesus als Dalit	115
C.2.2. Dalit Auslegung des JohEv und Befreiungstheologie	117
C.2.3. Inversionsprinzip	118
C.3. Phase I: Die Relevanz des JohEv für den Dalit-Kontext	119
C.3.1. Sathianathan Clarke: Logos als Dalit-Trommel	119
C.3.2. Jānsaṅ Jepakumār: <i>Die johanneische Zeichen in der Dalit-Perspektive</i> (1998)	123
C.3.3. Aicak Pāl Sṭīpaṅ: <i>Judentum im JohEv</i> (2002)	126
C.3.4. Jayanesan: <i>Die Erhöhung des Menschensohnes im JohEv</i> (2005)	128
C.4. Phase II: Das JohEv als Dalit Evangelium	128
C.4.1. Cāntakumār: <i>Joh 9 in der Dalit Perspektive</i> (2002)	128
C.4.2. Samson Moses: <i>Die Frau am Jakobsbrunnen</i> (2003)	129
C.4.3. Ruban Prabhu: <i>Die Menschlichkeit Jesu</i> (2003)	130
C.4.4. Āstīn tēṅṅiyel: <i>Die Rollen der Zeichen im JohEv für die Kommunikation des Evangeliums</i> (2005)	130
C.4.5. Raj Irudaya: Das JohEv als ein Dalit-Evangelium (2010)	132
C.4.5.1. Juden - Nichtjuden - Konflikt als Angehörigen höherer Kasten – Dalit Konflikt	133
C.4.5.2. Jesus als Vertreter und Vorbild der Dalits	135
C.4.5.3. Macht Jesu als Dalit-Macht	138
C.4.5.4. Reich Gottes als Dalit-Befreiung	138
D. Das JohEv in der mündlichen Tradition des tamilischen Kontext	141
D.1. Die Interviewpartner	142
D.2. Die Interviewfragen	143
D.3. Die Sichtweisen	145
D.3.1. Indisch-christliche Sicht	145
D.3.2. Die orientalische Sicht	146
D.3.3. Die universale Sicht	146
D.3.4. Die allgemeine tamilische Sicht	146

D.3.5. Die tamilische Bhakti Sicht	147
D.3.6. Die soziale Sicht	149
D.3.7. Die Dalit Sicht	150
D.3.7.1. Das Lesen des JohEv aus einer Befreiungsperspektive	151
a. Das JohEv stellt einen landlichen Kontext dar	151
b. Das JohEv stellt eine unterdrückte Gemeinde dar	152
c. Das JohEv betont die Rolle der Frauen	154
d. Das JohEv ist ein Dalit-Evangelium	154
D.3.7.2. Interpretation des johanneischen Jesu als Vertreter der Dalits	155
D.3.8. Die bibeltreue christliche Sicht	156
D.4. Themenstudien	157
D.4.1. Die Fleischwerdung des Wortes	157
D.4.2. Der wahre Weinstock (Joh 15, 1-7)	158
D.4.2.1. Die mystische Sicht	158
D.4.2.2. Die ethische Sicht	159
D.4.3. Das ewige Leben	160
D.4.3.1. Die bibeltreu-christliche Sicht	160
a. Zukünftiges ewiges Leben	160
b. Ewiges Leben beginnt schon im jetzigen Leben	161
D.4.3.2. Die Dalit Sicht	162
a. zu bekämpfen ist ewiges Leben	163
b. Ewiges Leben ist ein Leben ohne Angst	163
D.4.4. Die Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4, 1-42)	164
D.4.4.1. Die bibeltreue Sicht	165
D.4.4.2. Die Dalit Sicht	165
E. Die Rezeption der westlichen Johannesauslegung im tamilischen Kontext	168
E.1. Die Saiva Siddhanta Perspektive	168
E.1.1. Brooke F. Westcott: <i>The Gospel According to John (1881)</i>	169
E.1.1.1. Rezeption	171
E.1.2. Wilhelm Lütgert: <i>Die Liebe im Neuen Testament (1905)</i>	174
E.1.2.1. Rezeption	177
E.1.3. E.F. Scott: <i>The Fourth Gospel: Its Purpose and Theology (1906)</i>	178
E.1.3.1. Rezeption	181
E.1.4. H.J. Holtzmann: <i>Die johanneische Theologie (1911)</i>	184
E.1.4.1. Rezeption	188

E.2. Die Advaita Vedanta Perspektive	189
E.2.1. Abhishiktanandas Anlehnung an westliche mystische Denkrichtung	190
E.2.2. Griffiths Anlehnung an der mystischen Interpretation des JohEv	194
E.3a. Die Dalit Perspektive: Phase I: Soziale Auslegung	198
E.3a.1. William Temple: <i>Readings in St. Johns Gospel (1940)</i>	198
E.3a.1.1. Rezeption	200
E.3a.2. Rudolf Bultmann: <i>Das Evangelium des Johannes (1941)</i>	202
E.3a.2.1. Rezeption	204
E.3a.3. C.K. Barrett: <i>The Gospel According to St. John (1955)</i>	206
E.3a.3.1. Rezeption	209
E.3b. Die Dalit Perspektive: Phase II: Dalit Auslegung	210
E.3b.1. Raymond E. Brown: <i>The Gospel according to John (1966)</i>	211
E.3b.1.1. Rezeption	213
E.3b.2 David K. Rensberger: <i>Johannine Faith and Liberating Community (1988)</i>	215
E.3b.2.1. Rezeption	217
E.3b.3. Bruce Milne: <i>The Message of John: Here is your king (1993)</i>	218
E.3b.3.1. Rezeption	219
Schlussbetrachtung	222
Quellenverzeichnis	228

EINLEITUNG

Diese Untersuchung beschäftigt sich mit der Frage, wie das JohEv im tamilischen Kontext interpretiert wird. Sie umfasst den Zeitraum seit Anfang des 20. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Ziel ist es, die Geschichte der Auslegung des JohEv im tamilischen Kontext darzustellen. Dabei soll der tamilische Kontext als Ort kontextueller Theologie etabliert werden. Eine solche Forschung ist bisher noch nicht in den Blick genommen worden. In den wenigen bisherigen Forschungsbeiträgen zum Thema werden aber die einheimischen Interpretationen gemeinsam unter dem Stichwort „indisch-christliche Theologie“ betrachtet und zusammengefasst.¹ Die Vorgehensweise dieser Interpretationen operiert mit verschiedenen hinduistischen Konzepten/Begriffen aus dem Sanskrit, um die Relevanz des christlichen Glaubens in Indien plausibel zu machen. Die vorliegende Untersuchung möchte eine neue Perspektive auf den tamilischen Kontext gewinnen und ihn als distinktiv hermeneutischen Kontext darstellen. Dabei ist beabsichtigt, die tamilischen religiös-kulturellen Perspektiven der Auslegung des JohEv in den Blick zu nehmen und danach zu fragen, ob und inwiefern die tamilische Bibelauslegung von der westlichen Exegese abweichend ist.

Hinsichtlich der Frage, warum das JohEv und nicht ein beliebig anderer Text hier im Zentrum steht, muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass im indischen Christentum dem JohEv besondere Bedeutung beigemessen wird. Es wird behauptet, dass die johanneische Denkrichtung, besonders die Ideen von der „mystischen Liebe“, „Einheit“, dem „Einssein“, „Leben in Fülle“, etc. sehr nah zur hinduistischen Denkrichtung stehe. Viele christliche Konvertiten haben das JohEv in Verbindung mit dem Hinduismus gebracht und johanneische Konzepte diesbezüglich kontextuell interpretiert.² Ihnen zufolge spiegele das JohEv die indische (hinduistische) Spiritualität wider. Damit ist die Entscheidung für das JohEv in der vorliegenden Untersuchung berechtigt und weiter kann sogar angenommen werden, dass das JohEv das erste Evangelium sei, mit dem sich ein Neugläubiger in Indien beschäftigen könne. Ebenso beginne kontextuelle Bibelauslegung immer mit dem JohEv.

Zu der Frage warum der *tamilischer* Kontext und nicht der indische hier von Belang ist, muss folgendes erklärt werden. Erstens ist es fraglich, ob man, angesichts der Vielfältigkeit Indiens,

¹ z.B. Boyd 1975: *An Introduction to Indian Christian Theology*; Amalorpavadoss 1982: *Indian Christian Spirituality*; Klostermeier 1986: *Indian Theology in Dialogue*; Rajasekaran 1993: *Reflections on Indian Christian Theology*; Aleaz 2009: *Indian Biblical Reflections and other Essays*

² Siehe dazu Cave 1939; Tiwari 1999: 58-60; Rajarigam 1963; Hargreaves 1979: 3,5,53-56. Außerdem wurde das JohEv häufig von hinduistischen Denkern wie Vivekananda, Ramana Maharshi und Radhakrishnan benutzt. (siehe dazu Vandananda 1977-I:321, 323, 327; II-148; Radhakrishnan 1974; Venkataraman 1958) Vgl. dazu Aiyar 1908

von *einem* „indischen“ Kontext sprechen kann. Selbst wenn man diesen definiert, wäre eine Arbeit in solchem Umfang schwer zu leisten. Zweitens, wird die Besonderheit des tamilischen Kontexts immer wieder behauptet. Es wird bestätigt, dass die tamilische Sprache und Kultur auch nach vielen Jahren unter sanskritischem Einfluss ihre Einzigartigkeit aufrechterhalten haben.³ Ein dritter Grund verdankt sich einem praktischen Faktor: Ich wurde und werde als tamilischer Christ stetig mit der Frage konfrontiert, wie die Bibel in meinem Kontext zu verstehen sei. Ich unterrichtete für einige Jahre am Taminadu Theological Seminary (TTS) in Madurai als Dozent für Neues Testament. Im Zusammenhang dieser Arbeit wurde ich - dem kontextuellen Tenor des Seminars entsprechend – aufgefordert das JohEv in einem dörflichen Kontext zu interpretieren. Diese Aufforderung war ursächlich dafür, mich mit dem Thema der kontextuellen Interpretation in einem wissenschaftlichen Rahmen zu beschäftigen.

Somit ist das ausdrückliche Ziel dieser Arbeit, die hermeneutischen Annäherungen an das JohEv aus Sicht tamilischer Christen darzustellen. Unter tamilischem Kontext wird hier der tamilische Sprachraum verstanden, der zusammen mit Tamilnadu, Indien, auch den nördlichen Teil Srilankas umfasst. Bisher wurde kein Versuch vorgenommen, der die Bibelauslegung in diesem Kontext untersucht hat.⁴ Die vorliegende Untersuchung ist ein Versuch, diese Lücke zu füllen und setzt dabei die Auslegung des JohEv im tamilischen Kontext voraus. Dies geschieht unter besonderer Berücksichtigung der unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Kontexts, wobei ein hermeneutischer Zirkel vollzogen werden soll.

Schon zu Beginn dieser Untersuchung wurde ersichtlich, dass mit mindestens drei Hauptperspektiven der Auslegung des JohEv gerechnet werden muss. Die ersten drei Kapitel der vorliegenden Studie beschäftigen sich jeweils mit den drei Blickwinkeln, Saiva-Siddhanta, Advaita-Vedanta und Dalit.

Im ersten Kapitel, „Das JohEv in der Saiva-Siddhanta Perspektive“ geht es um die Beiträge der drei Autoren Sri Parananda (bekannt auch als Ponnambalam Ramanathan, (1851-1930)⁵, H.A. Popley († 1960) und A.J. Appasamy (1891 – 1975), die das JohEv in einer Tamil-Saiva Perspektive interpretierten.

Es lassen sich mindestens drei unterschiedliche, aber zusammenhängende Traditionen im Saiva-Siddhanta nachweisen. Zunächst ist die *Bhakti* oder die Saiva-*Bhakti*-Bewegung zu

³ Siehe dazu Chattopadhyaya 2008: xvf. Vgl. dazu Maraimalai Adigal 1927; Pandurangan 2008; Varadarajan 1990

⁴ Carman fragt z.B. in Bezug auf christliche Interpretation des Hinduismus, warum westliche wissenschaftliche Herangehensweisen immer viel säkular oder historisch sind aber nie theologisch (Carman 2009: .235)

⁵ Die Lebensdaten werden nur angegeben, sofern diese nachweisbar sind.

nennen, die zwischen c. 7. bis 15. Jh. anzuberaumen ist. Die Erbauungsliteratur der Saiva *Nāyaṅmārs* (die Mystiker der Tamil Saiva Religion) bilden eine wichtige Grundlage für diese Bewegung. Die mystischen Hymnen der *Nāyaṅmārs* konstituieren die 12 *Tirumurais* (*paṅṅiru tirumurais*) und sie betonen die *Bhakti* (Liebe) im Gottesdienst. In diesen Hymnen wird Siva als eine liebevolle Persönlichkeit vorgestellt, der liebt, tröstet und mit den Menschen in direkter Kommunion steht. Es wird behauptet, dass der ganze Korpus des Saiva-Siddhantas sich von den *tirumurais* habe inspirieren lassen.⁶

Es heißt ferner, dass die Saiva-*Bhakti*-Bewegung dazu beigetragen habe, neue Trends in die tamilische Kultur, Musik und bildenden Kunst einzuführen. Die *Bhakti*-Bewegung steht für eine praktische und alltägliche Einhaltung der Saiva Religion, mit Betonung auf Gottesdienst, Ruhm des familiären Lebens, Armenfürsorge, etc. In den *Bhakti*-Hymnen wird Siva als ein persönlicher Gott verstanden, der oft die Gestalt des Menschen trage und sich ständig in seinen Anhängern manifestiere.⁷ Zu diesem Zweck wird betont, dass man den Gottesdienern einen besonderen Respekt schuldig sei, der sich beispielsweise dadurch zum Ausdruck bringe, dass man ihnen Essen gebe, denn sie seien nicht anders als Gott. Umgekehrt wird betont, dass die Verehrung von Gott im Tempel auch eine Verehrung von Menschen sei. Dabei ist es beachtenswert, dass - obwohl das Kastensystem während der *Bhakti*-Phase der Saiva-Tradition wirksam war - oft behauptet wird, dass der Kasten/Geschlechtsfaktor keine Rolle spiele, denn alle Menschen, nicht nur die Saiva-Siddhantins seien in Siva Verwandte und sollten verehrt werden.⁸

Darüber hinaus sieht man in den *tirumurais* keinen Antagonismus zwischen Weltentsagung und Familienleben. Es wird betont, dass auch die Saiva-Dichter das Familienleben hochgeschätzt und viel Wert auf zwischenmenschliche Liebe gelegt hätten (z.B. Tirugnanasambandar und Sundarar). Es wird behauptet, dass, trotz der Herrschaft des Karma-Ursache-Konzepts, wonach man mit einer Auswirkung jeder Tat rechnen müsse, Ausdauer Erfolg verschaffe, egal was das Schicksal vorsehe.⁹

⁶ Die 12 *tirumurais* komponiert von den 63 *Nāyaṅmārs*, sowie Manikkavacakar bestehen aus den Liedern von Tirugnanasambandar (1- 3), Tirunavukkarasar oder *Appar* (4-6), Sundarar (7) Manikkavacakar (8), verschiedenen Dichtern (9), Tirumulars *Tirumantiram* (10), zwölf mystischen Heiligern (11) und Sekkilars *Periyapurāṇam* (12). Siehe dazu Joseph 2006: 25 f.; vgl. Rathinasabapathy 2008: 388, 397

⁷ Siehe z. B. *puṛāṇānūru* 56, 1-2; 198, 9; *kalittokai* 1, 2; 38, 1; 150, 9

⁸ z.B. *Appar* 4.4. 4169. Vgl. dazu Balasubramanian 1959: lvii; Pandurangan 2008: 58 und Rathinasabapathy 2008: 405

⁹ *Puṛāṇānūru* 192; *Tirukkūṛal* 620 (vgl. mit 380); Siehe dazu Rathinasabapathy 2008:406 f. Allerdings werden heutzutage diese Menscheninitiativen heruntergespielt. Es wird viel Wert auf die Vorherbestimmung der Menschen gelegt. Der derzeitige Sivaitische Oberguru in Madurai (Madurai *āṭīṇam*) stellt ein traditionelles Bild

Die zweite Tradition ist die sogenannte philosophische Tradition. Es wird behauptet, dass eben diese philosophische Tradition des Saiva-Siddhantas auf den Zeitraum der Saiva-Klöster (1400-1500) zurückgeht. Die Saiva-Verfechter (*Defenders of Saivism*) in diesen Klöstern haben die Gedanken der *Nāyanmārs* aufgenommen und diese in Form von Aphorismen (sutra-s) systematisiert. Allerdings lassen die Hymnen weder systematisch theologische, noch philosophische Formulierungen erkennen, da sie nur eine persönliche Erfahrung Sivas schildern. Die Saiva-Denker haben den philosophischen Charakter dieser *Bhakti*-Hymnen aufgenommen und dabei die Saiva-Siddhanta-Philosophie formuliert. Somit basiert die philosophische Tradition auf der religiösen Überlegung der Veden und der 28 Saiva- *ākamās*.¹⁰ Dabei wird weiter der Überzeugung Ausdruck gegeben, dass Siva persönlich die *ākamās* den Menschen geschenkt habe, denn darin seien die Grundprinzipien des Saivismus enthalten.

Demzufolge gebe es sechs Grundprinzipien im Saiva Siddhanta, nämlich Gott (Siva), die Vielzahl von Seelen, die drei Mängel (Ignoranz-*āṇavam*, Furcht vor Eigenaktion- *kaṇmam* Sk. *Karmā*, und Illusion-*māyai* Sk. *māyā*) und Befreiung (*vītu*). Diese Realitäten werden auch als *pati*, *pacu*, *pācam* bezeichnet, wobei *pati* auf Siva, *pacu* auf die Seele und *pācam* auf die Gebundenheit der Seele verweisen. Im Saiva-Siddhanta geschieht eine fünffache Aktion von Siva aus Gnade und den Seelen zuliebe. Während die ersten drei Aktionen, nämlich die Schöpfung, Bewahrung und Vernichtung, in der materiellen Welt situiert seien, geschehen die weiteren Aktionen, nämlich die Verschleierung und die Schenkung der Gnade in den Seelen, die eigentlich nicht von Siva erschaffen worden seien. In Bezug auf die Seelen spielen die *malams* (Materien/Gegenstände) Ignoranz, Illusion und *Karma* entscheidende Rollen, da sie die geschaffene Welt aufrechterhielten und die zahlreichen Geburten und Wiedergeburten ermöglichten, je nach Qualität des gelebten Lebens. Der einzige Zweck des Menschen sei daher *piṅgaparuttal* (die Abschaffung [wörtlich: das Schneiden] der Geburt) und das Erlangen des Sivas. Die Kommunion zwischen Siva und dem Menschen werde hauptsächlich auf fünf Wegen erreicht, nämlich *Nama Japa*, (Meditation des Gottesnamens); *Dasya* (Bedienung); *Vatsala* (Beziehung/Verwandtschaft); *Sakhya* (Freundschaft); und *Kanta* (der Geliebte).¹¹ Die Initiative des Menschen sei dabei als dreifacher Prozess zu verstehen und zwar, *Sruthi* oder das Hören der Wahrheit, *Yukti* oder das Reflektieren über die Wahrheit und *Anubhava* oder das Erleben der Wahrheit. Allerdings würden alle Gottesakte durch seine Gnade (*arul*) geleistet. Sie ermögliche

von Saiva-Siddhanta dar: „Der Saiva Siddhanta ist der erste und älteste Glaube in der Welt [...] Gemäß Saiva Siddhanta Philosophie ist man in der Welt, wegen früheren Karmas, (Aktionen) geboren. Das ganze Leben (Familie, Beruf, Ausbildung, usw) ist durch früheres Karma bestimmt. Diese Prädestination wird durch die Barmherzigkeit Sivas ermöglicht, damit man die Wahrheit erleben kann.“ (Interview Madurai *ātīnam* 24.04.2010)

¹⁰ Siehe dazu Joseph 2006: 23 ff.

¹¹ Pillai 1990: 230; siehe dazu Balasubramanian 1959

es der Seele, durch viele Erfahrungen den weltlichen Zirkel von Geburten und Toden zu überwinden und Siva zu erreichen. Dies könne aber nur durch einen geheiligten Lehrer geschehen, der geschickt werde, wenn die Seele dazu bereit sei.¹²

Die dritte Tradition bezieht sich auf den sogenannten Tamil-Nationalismus, der den Saiva-Siddhanta als die Religion der antiken Draviden darstellte. Demnach gedieh die Sivaitische Religion unter den Tamilen, bevor die „Arier“ das tamilische Land kolonisierten. Die tamilischen Denker zur Jahrhundertwende (19/20 Jh.) Arumuka Navalar (1822-1879), Nallaswami Pillai (1864-1920) und Maraimalai Atikal (1876-1950) forderten zum ersten Mal die Trennung von tamilischer Kultur, Religion und Sprache von sanskritischen Einflüssen und behaupteten, dass Saiva-Siddhanta die religiöse tamilische Denkrichtung sei. Insofern etablierten diese Theoretiker die kulturelle Identität der Tamilen als „Draviden“ und setzten sie der „arischen“ Vormacht entgegen.¹³ Zur selben Zeit wuchs auch der Widerstand gegen den brahmanischen indischen Nationalkongress, der später zur Gründung der *Justice Party* führte und danach das *Self Respect Movement* in den 1930ern forcierte. Das sogenannte *Pure Tamil Movement* (reine tamilische Bewegung) war einer der wichtigen Versuche, den Saiva-Siddhanta als eine tamilische/drawidische, unabhängige, individuelle, moderne, sowie religiöse Tradition darzustellen.¹⁴ Diese Phase wurde als Neo-Saiva Siddhanta bekannt.

Beachtenswert ist, dass Neo-Saiviten hauptsächlich mit den Texten der Bhakti-Dichter gewirkt haben.¹⁵ In ihren Bemühungen, den Saivismus neu zu gestalten, ersetzten sie die verschiedenen Rituale des Neo-Advaita-Hinduismus (Feueropfer/*yajna/homam*, etc.) durch die Praxis der Bhakti. Sie betonten die Autorität der Tamil-Bhakti Dichter im Saiva-Siddhanta und lehnten die brahmanische Ideologie ab, die sie in einen degradierenden *Sudra*-Status gedrängt habe. Um die

¹² Aus der Vielzahl der Literatur zum Thema siehe stellvertretend Schomerus 1912: 180-264; Pillai 1962; Gangadharan 1980 & 2002: 114 ff; Joseph 2006.

¹³ Vgl. dazu Arooran 1980; Bergunder 2010; Vaitheespara 2010. Sivathamby (1995: 35 f.) meint, dass die drawidische Selbstbehauptung hauptsächlich in Tamilnadu betrieben wurde, wegen der Antiquität der tamilischen Literatur und Kultur. Er wies daraufhin, dass der sanskritische Begriff „Dravida“ lexikalisch Tamil bezeichne.

¹⁴ Maraimalai begann formell die *Pure Tamil Movement* (1916?), indem er entschied, keine sanskritischen Wörter mehr zu benutzen, damit die Saiva Religion von der brahmanischen vedischen Religion unterschieden werden könne. Ihm zufolge sei Hinduismus oder Advaita-Vedanta, die vedische oder vedantische Religion der Brahmanen/Arier. (Marai Malai atikal 1927: 5 ff.) Siehe auch Gangadharan 2002; Jones 1901:100; Laut Vaitheesparas Überzeugung war Maraimalai Atikal von den europäischen Diskursen beeinflusst. Er meint: „Maraimalai’s re-visioning [of Saiva Siddhanta] was very much inspired and influenced by certain strands of European and missionary Orientalist discourses that informed its anti-Brahmanism or Dravidianism.“ (Vaitheespara 2010: 90). Nambi Arooran (1980: 39) weist auf die Etablierung der „Madras Non-Brahmin Association“ von zwei Anwälten in Madras (heute Chennai), P. Subramanyam und M. Purushotham Naidu hin. Sie versuchten bereits 1909, die Lage der nichtbrahmanischen Klassen zu verbessern.

¹⁵ Bergunder (2010:43) stellt fest, dass J.M. Nallaswami Pillai, eine Saiva Tradition darstellt, die auf die Bhakti Literatur des 12-15 Jh. basiere. Er weist daraufhin, dass Pillai sich auf den Tiruvācakam beziehe, um die vertrauliche Einheit zwischen der Seele und Siva zu zeigen und festzustellen, dass Gott und die Seele aber nicht identisch seien.

Einzigartigkeit des Saiva-Siddhantas zu behaupten, wurde in dieser Denkrichtung die Überlegenheit der tamilischen Sprache betont.¹⁶ Auch wenn die Neo-Saiviten eine *vellalar*-bezogene Struktur favorisierten, forderten sie eine vereinigte tamilische Kaste.¹⁷

Die Art und Weise, in der die Neo-Saiviten die Saiva-Tradition als eine anti-Advaita-Tradition präsentierten, ist wesentlich für die hermeneutische Basis der Saiva-Siddhanta Perspektive des JohEv in der vorliegenden Untersuchung. Die „indisch-christliche Theologie“ stellte vorwiegend Bezüge zum Advaita-Vedanta her, und missachtete andere Denkformen. Die neo-saivitische Entwicklung (auch Saiva-Siddhanta-Renaissance in Tamilnadu genannt) stellt diese Tendenz allgemein in Frage, weil diese die regionalen Traditionen ignoriert habe. Diese Entwicklung wurde allerdings bisher im Zusammenhang mit der indischen Auslegung der Bibel trotz der Tatsache nicht beachtet, dass ein Großteil der kontextuellen Interpretationen aus dem speziell tamilischen Kontext stammt und vor allem durch die tamilische Religiosität bzw. den Saiva-Siddhanta geprägt waren.

Im zweiten Kapitel „Das JohEv in der Advaita Vedanta Perspektive“ geht es hauptsächlich um die Beiträge der katholischen Mönche Abhishiktananda (Henri Le Saux) und Bede Griffiths. Damit wird die Anordnung der Perspektiven begründet; während die Beiträge von Abhishiktananda und Griffiths zu den Jahren 1950 bis 1980 gehören, beziehen sie sich aber dennoch auf eine ältere Tradition des Advaita-Vedantas.

Da Ramana Maharshis Denkrichtung als Leitprinzip der advaitischen Interpretation von Abhishiktananda und Griffiths fungierte, soll dieses Kapitel die Philosophie des Maharshis zunächst kurz zusammenfassen.

Unter Advaita-Vedanta soll in dieser Studie die sogenannte Neo-Advaita verstanden werden, für die der tamilische Heilige Ramana Maharshi als Gründer gilt. Zwar berief Ramana Maharshi sich auf das klassische philosophische System von Sankaracharya, förderte aber das immanente Verstehen des Advaita-Vedantas, entgegen einer transzendenten Interpretation. Er berief sich in seiner Philosophie auf den dreifachen Kanon des Vedantas (*prasthanatraya*), nämlich die Upanischaden (*sruti-prasthanas* – primäre Schrift), Bhagavad Gita (*smṛti-prasthanas* – erinnerte Tradition) und die Brahmasutra (*Nyaya-prasthanas* – Vernunft/Ursache).

¹⁶ Siehe dazu Bergunder 2010: 49

¹⁷ Bergunder (2002b:153; 2010: 63) macht diesen Punkt klar, indem er die Rolle der Vellalars in der Formation der Neo-Saiva Siddhanta betont. In dem Abschnitt über den „tamilischer Neo-Sivaismus“ schreibt er: „In der Rhetorik des Diskurses wird der Vellalar-Bezug meist nicht explizit gemacht, aber der Kontext verweist eindeutig darauf, daß die tamilischen Neo-Sivaiten, wenn sie von „Tamilen“ (oder seltener auch „Draviden“) sprachen, in erster Linie an Vellalar dachten.“

Grundlegend ist die Feststellung, dass Gott oder Brahman *nicht zwei (Advaita)* sei, sondern eins und dass der *atma* oder das Selbst nichts anderes als Gott/Brahman sei. Ramana Maharshi verkündete ein Konzept der Selbstrealisierung, wobei man sich selbst gewahr werden müsse, um Gott (das Selbst/Atman) zu erkennen, denn das Selbst sei Brahman.¹⁸ Seine Betonung der fundamentalen Kategorien des Advaita Vedantas, nämlich Wissen (*pramana*), Wahrheit (*pramanyam*), Irrtum/Fälschung (*apramanyam*), Gott/Realität (Brahman), individuelle Seele (*jiva*), das physische Universum (*jagat*), Befreiung (*moksa*), die Methode der Befreiung (*moksa-sadhana*) etc., kommt in der Advaita-Vedanta-Auslegung des JohEv zum Ausdruck.

Das dritte Kapitel „Das JohEv im Dalit-Kontext“ stellt die Beiträge von Dalit Theologen in Tamilnadu über das JohEv vor.

Obwohl sich ihre Wurzeln noch weiter zurückverfolgen lassen, soll die Entstehung der Dalit-Bewegung im 20. Jh. angesetzt werden. Die hinduistische Kastenstruktur hat eine indische Volksgruppe in einen erniedrigten Status herab gewürdigt bzw. zu „Unberührbaren“ oder „Kastenlosen“ degradiert, weil sie einem Rig-Veda Mythos zufolge außerhalb des Kastensystems stehe und für allerniedrigste und unreine Tätigkeiten zuständig sei. Diese Gruppe, deren Mitglieder meist an den Rändern der Dörfer in abgesonderten Hütten-Siedlungen leben, auch *Panchamas* (die fünfte Kaste) genannt, gab sich erst in der ersten Hälfte des 20. Jh. eine eigene Identität und organisierte sich selbst als eine Gruppe. Während dieser Zeit wurde der Begriff *harijan* (Volk/Kinder Gottes) benutzt, um die „Unberührbaren“ zu bezeichnen, sofern man ihre Lage verbessern wollte.¹⁹ Dabei soll der positive Beitrag der in den 1930ern etablierten Gruppierung der *Harijan Sevak Sangh* in Vijayawada erwähnt werden. Diese durch Gandhi inspirierte Wohlfahrtsorganisation konzentrierte sich auf die Verbesserung der Lage der Dalits. Außerdem habe die kommunistische Partei Indiens, aufgrund ihrer Betonung auf der Arbeiterklasse einen positiven Beitrag zur Befreiung der Dalits geleistet.²⁰ Ferner spielten die missionarischen Schulen eine große Rolle in der Formation des Dalit-Bewusstseins (*Dalit-consciousness*) und der Initiierung der Dalit-Bewegung. Zum ersten Mal kam diese Volksgruppe in den Genuss von Ausbildungsmöglichkeiten. Die Situation der Dalits war weitgehend von Verarmung, Analphabetentum, Ausschluss von Bildung, sowie Arbeits- und Landlosigkeit bestimmt.²¹ Dies hatte zur Folge, dass die Begriffe wie „*panchamas*“, „*harijans*“

¹⁸Grimes 2010: 45, 50 ff.

¹⁹ Obwohl der Begriff „*harijan*“ noch andere Bedeutungen (z.B. Kinder der Devadasis [Tempel-Prostituierte]) hat, benutzte Gandhi diesen Begriff als Synonym für die „Unberührbaren“ und popularisierte ihn in Indien. Rao 2007: 21.45 Fußnote 1

²⁰ Vgl. Rao 2007: 39

²¹ Rao 2007: 25f. Vgl. Schäfer 1995: 6ff.

oder im tamilischen Kontext „*paraiyars*“ abgelehnt wurden und stattdessen dem Begriff „*Adi-Dravida*“ (ursprüngliche Draviden) der Vorzug gegeben wurde.²²

Die Dalit-Bewegung entstand jedoch erst durch die Proteste intellektueller Dalits, wie Jyotiba Phule (1827-1890), Ayothee Thass (1845-1914) und Ambedkar (1891-1956), die gegen die brahmanische Denkrichtung opponierten. Diese griffen die ganze brahmanische Ideologie an und stellten deren kulturelle, politische und soziale Standpunkte infrage.²³ Die Initiative von Ambedkar wird als besonders entscheidend für die Entstehung der Dalit-Bewegung in ganz Indien betrachtet.²⁴ Es wird berichtet, dass die *Mahar*-Bewegung der 1920er Jahre unter der Leitung von Ambedkar den Weg für eine Dalit-Identität verbreitete. Insbesondere wird dabei auf die zweite *Mahar*-Konferenz (1927), in deren Verlauf der Manusmriti verbrannt wurde, rekuriert.²⁵ In diesem Zusammenhang wurde auch der Begriff „Dalit“, dessen Grundbedeutung mit „gebrochen“, „zerrissen“, oder „niedergetreten“ wiedergegeben werden kann, verbreitet.

Die in dieser Untersuchung betont eingenommene Dalit-Perspektive beschränkt sich allerdings auf die Perspektive der christlichen Dalits. Im Gegensatz zu den Sichtweisen, die sich selbst als rein religiös verstehen, betont die Dalit-Perspektive das Soziale als zentralen Aspekt ihrer Theologie. In diesem Kapitel wird an erster Stelle aufgezeigt, wie eine soziale Interpretation der Bibel zu einer Dalit-Interpretation geführt hat. Die im späten 20. Jh. entstandene Dalit-Theologie stellte zum ersten Mal die indisch-christliche Interpretation der Bibel schlechthin in Frage. Die Dalit Theologen werfen den „indisch-christlichen Theologen“ vor, die Anliegen der Dalits nicht berücksichtigt zu haben. In diesem Zusammenhang soll diskutiert werden, welche Bedürfnisse bestanden, zwecks derer man eine Dalit-Auslegung des JohEv betrieben hat. Absicht ist es, die historische Verbindung zwischen der indisch-christlichen Auslegung und der Dalit- Auslegung aufzuzeigen. Dabei soll ein ganzheitlicher Ansatz verfolgt werden. Zu diesem Zweck sollen die Beiträge von indischen Theologen, wie P.D. Devanandan (1901 – 1962), M.M. Thomas (1916 – 1996) und C. Duraisingh analysiert werden. Die Werke dieser Theologen zeigen, wie sie mit der Tradition der indisch-christlichen Auslegung der Bibel brechen und eine soziale Auslegungsperspektive fördern, besonders in Bezug auf das JohEv. Die Beiträge von A.P. Nirmal (1936 – 1995), Sathianathan Clarke und John Irudaya schildern darüber hinaus, wie das JohEv sich von einer sozialen Perspektive zu einem „Dalit-Evangelium“ entwickelte. Das Evangelium stelle eine Option für die Armen dar, die im

²² Rao 2007: 43

²³ Siehe dazu Bergunder 2002: 139-149

²⁴ Rao 2007: 124f

²⁵ Siehe dazu Thumma 2000: 40 ff.

indischen Kontext vor allem mit den Dalits zu identifizieren seien.²⁶ Da die Dalit-Auslegung der Bibel besonders in den Auslegungsmethoden des Tamilnadu Theological Seminary (TTS) hervorgehoben wird, werden auch ausgewählte Arbeiten von Studenten, die am TTS zum JohEv verfasst wurden, in die Analyse einbezogen.

Im folgenden Kapitel (Kap.IV) „Das JohEv in der mündlichen Tradition des tamilischen Kontexts“ wird aufgezeigt, wie das JohEv heute unter tamilischen Christen verstanden und gedeutet wird. Das Kapitel zielt darauf ab, einige Beispiele gegenwärtiger mündlicher tamilischer Johannesinterpretation zu eruieren. Die Analyse der Gegenwart bezieht sich auf den Zeitraum meiner Feldforschung in Tamilnadu (April – Juni 2010). Hierbei wird sich zeigen, worauf die rezente mündliche Tradition des JohEv im tamilischen Kontext besonderen Wert legt und mit welchen zentralen exegetischen Fragestellungen bzw. Problemen des JohEv sich die tamilischen Christen beschäftigt haben. Ein solches Vorgehen wurde zwar immer wieder gefordert, bislang aber kaum eingelöst. Ein Ziel dieses Kapitels ist es, das Textverständnis der (meist theologisch gebildeten) tamilischen Christen aus unterschiedlichen Denominationen und sozialen (kastenspezifischen) Hintergründen – eingedenk einiger Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit - so authentisch wie möglich darzustellen.

Im fünften Kapitel (V) soll untersucht werden, wie die tamilischen Ausleger die „westliche“²⁷ Johannesforschung rezipiert haben. Die tamilischen Ausleger haben einerseits das JohEv kontextuell und kreativ interpretiert, sich andererseits aber zugleich auch mit der westlichen Forschung auseinandergesetzt. Die in der Studie betrachteten Ausleger haben die westliche Interpretation entweder akzeptiert und modifiziert oder sie vollständig abgelehnt. Dieses Kapitel berücksichtigt die Verbindung zwischen der wissenschaftlichen Exegese des JohEv, vorwiegend von nordamerikanischen und europäischen Beiträgen vertreten, und der tamilischen Auslegung. Es wird auf ausgewählte Autoren Bezug genommen, um aufzuzeigen, wie sie das JohEv interpretieren und wie ihre Interpretationen die tamilische Auslegung beeinflusst bzw. eben dies nicht tut.

Anschließend werden die wichtigsten Stationen der Untersuchung zusammengefasst.

²⁶ Irudayaraj 1990: 1

²⁷ Das Wort „westlich“ oder „Westen“ verwende ich in dieser Arbeit im Sinne der dominanten „wissenschaftlichen“ Bibelexegese, die vorwiegend euro- und Nordamerika-zentrisch gewesen ist und nicht in einem geographischen Sinne.

A. Die Saiva-Siddhanta Perspektive des JohEv

Zur Zeit der Jahrhundertwende (19/20 Jh.) im kolonialen Tamilnadu wurden Bibeltex te in hinduistischen Kreisen, besonders in Saiva-Siddhanta-Versammlungen gerne benutzt.²⁸ Vor allem wurden die johanneische Ideen von „Innewohnen“ und die „mystische Vereinigung“ hervorhoben und mit der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung verglichen.²⁹ Die Beiträge von Parananda, Popley und Appasamy sind zwar Interpretationen des JohEv mit der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung als Hintergrund, stellen aber unterschiedliche Schwerpunkte des Saiva-Siddhantas dar. Während Paranandas Kommentar eine vollständige Anlehnung an der Saiva-Philosophie aufweist, sind die anderen eher „christliche“ Darstellungen, mit Bezügen auf Tamil-Bhakti-Literatur. Im Folgenden werden ihre Theoriekonzepte mit ihren Ähnlichkeiten und Kontrasten dargestellt.

A.1. Sri Parananda (Ponnambalam Ramanathan)

Parananda wurde am 16. April 1851 in Sri Lanka in einer einflussreichen tamilischen sivaitischen Familie geboren. Er studierte Jura an der Colombo Academy und ließ sich 1873 als Anwalt nieder. 1879 wurde er am Legislative Council Ceylons als nichtoffizielles Mitglied nominiert, eine Stelle die er bis 1892 bekleidete. Im Jahr 1892 wurde der Jurist vom Gouverneur als Generalstaatsanwalt angestellt und danach 1911 und 1916 erneut als Mitglied des Legislative Council Ceylons gewählt. Parananda hielt viele Vorträge über spirituelle Themen in Sri Lanka und im Ausland, besonders in den USA, und versuchte, interreligiöse Diskussionen zwischen Hinduismus und Christentum zu fördern. 1912 restaurierte er den Saiva-Tempel, den sein Vater zuvor gebaut hatte. Auch gründete er eine Frauenhochschule sowie eine Hochschule für Männer in Jaffna. Im Jahr 1921 wurde er von der englischen Regierung zum Ritter geschlagen, bevor er neun Jahre später, am 30. November 1930, starb.³⁰

Es wurde in einigen wenigen Biographien berichtet, dass Parananda in seiner Eigenschaft als Mitglied des Legislative Council Ceylons nach der friedlichen Koexistenz und

²⁸ Hinsichtlich der Rezitation von Bibeltex ten in Saiva-Siddhanta-Veranstaltungen weist Nehring auf das Konzept von „*mimikry*“ hin (Homi Bhabha und Edward Said) und meint, dass dieser Ablauf besonders in der kolonialen Zeit verbreitet war. Nehring 2010: 21, 139 f.

²⁹ Siehe dazu Balasubramanian 1959: xi, 181.

³⁰ Zur Lebensgeschichte Paranandas siehe Vythilingam 1971, 1977. Siehe dazu auch Shanmuganayagam 2006: Online Quelle

Gleichberechtigung aller Gesellschaftsteile in Sri Lanka gestrebt hatte.³¹ Beachtenswert seien einige seiner Leistungen zugunsten der buddhistischen Mehrheit des Landes. Er habe dazu beigetragen, dass Wesak (Geburtstag von Buddha) zu einem nationalen Feiertag in Sri Lanka erklärt wurde. Er habe, zusammen mit Col. Henry Olcott, dem Mitgründer der Theosophical Society, gefordert, dass die buddhistische Lehre in Schulen eingeführt und Forschung in diesem Bereich gefördert werden soll. Bekannt wurde Parananda aber besonders wegen seines kritischen Standpunktes gegen die britische Regierung, der er vor allem deren Intervention im Rahmen der 1915-Sinhala-Moslem-Ausschreitungen zum Vorwurf machte. Er kritisierte die Beamten, die, seiner Meinung nach, die Probleme hätten verhindern können, aber stattdessen gescheitert sind; er forderte die sofortige Einstellung aller Gewalt gegen die Singhalesen.³² Dadurch fand Parananda im ganzen Land Anerkennung und wurde nicht nur als der Vertreter der tamilischen Gesellschaft angesehen, sondern auch als „the greatest Ceylonese of all times“, wie D.S. Senanayake, der erste Premierminister Sri Lankas, ihn bezeichnete.³³ Bemerkenswert sei auch, dass er 1897 von Lord Salisbury, dem damaligen Premierminister Englands, zum goldenen Thron-Jubiläum von Königin Viktoria als Referent eingeladen war.³⁴

Paranandas 1902 auf Englisch erschienener Kommentar zum JohEv kann mit gutem Grund als der erste Versuch der Kontextualisierung des JohEvs in tamilischer Perspektive bezeichnet werden. Er benutzt zwar kein tamilisches Wort und nimmt auf kein tamilisches Werk Bezug, baut aber seinen Kommentar auf philosophischen Grundsätzen des Saiva-Siddhanta-Gedankens auf. Er verzichtet auf die Angabe von Quellen, obwohl er die Kenntnis historisch-kritischer Fragen, z.B. in Bezug auf den historischen Kontext des JohEv, verrät. Gelegentlich bezieht er sich auf seinen eigenen Kommentar zum Matthäusevangelium und lässt eine starke Prägung von paulinischen Konzepten erkennen, wie z.B. das Konzept des innewohnenden Geistes Gottes (1 Kor. 3, 16), des spirituellen Menschen (1 Kor. 2, 7-15), etc.³⁵ Neben einer gründlichen Kenntnis der Bibel fällt bei Parananda eine auffallende Kompetenz im neutestamentlichen Griechisch auf. Häufig folgt er einer philologischen Interpretation des Textes, was darin zutage tritt, dass er die englische Übersetzung der Texte an verschiedenen Stellen bemängelt und seine eigene Übersetzung vorzieht. Paranandas Kommentar ist nicht

³¹ Vgl. dazu Vythilingam 1971, 1977; Vgl. dazu Warnakulasuriya 2012: Online Quelle

³² Die 1915-Sinhala-Moslem Ausschreitungen ereigneten sich wegen einer Auseinandersetzung zwischen Buddhisten und Muslimen während einer buddhistischen Prozession in einem muslimischen Gebiet, anlässlich Wesakfestes. Zur Geschichte der Sinhala-Moslem Ausschreitungen siehe dazu Vythilingam, 1971: 1Bd. 230 – 252; Vgl. dazu Ramanathan 1915

³³ Vythilingam 1971; vgl. dazu Warnakulasuriya 2012: Online Quelle; Shanmuganayagam 2006: Online Quelle

³⁴ Warnakulasuriya 2012: Online Quelle; Shanmuganayagam 2006: Online Quelle

³⁵ Als Herausgeberin präsentiert Paranandas Frau R.L. Harrison das Buch als eine Fortsetzung zu seinem Matthäus-Kommentar (Parananda: 1898). Parananda 1902: v ff.

vollständig. Er lässt viele Verse aus und konzentriert sich nur auf bestimmte Themen. Im Ganzen ist Paranandas Interpretation des JohEv eine „spirituelle“ Darstellung des Evangeliums. Im Folgenden werden einige Schwerpunkte seiner Interpretation vorgestellt.

A.1.1. Gott als Sein

Parananda versteht Gott als Sein (*Be-ing*). Das Sein kenne die Einschränkung des Körpers nicht und sei ewig, allwissend und allmächtig. Alles habe als Fundament das Sein. Für Parananda kann der indische Begriff „Saccidananda“ die Natur Gottes am besten erklären. Dadurch werde Gott als Sein, Wissen und Glückseligkeit erklärt. Er meint, dass die schöpferische Energie immer in Gott anwesend sei, aber diese sich „am Anfang“ ausgebreitet und dadurch die Entstehung der Welt ermöglicht habe. Er bezeichnet diesen „Anfang“ als den Anfang der Evolution.³⁶

Parananda versteht die Gottesnatur, in Einklang mit der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung. Er nennt sechs Aktivitäten, nämlich Schöpfung, Erhaltung, Vernichtung, Belehrung, Belohnung (Gut und Böse) und Erlösung. Er behauptet, dass Gott das Universum aus Mitleid aus der Finsternis schuf, nicht aber die Seelen, denen er durch Wissen und Tat ermöglichte, das Licht oder die Erkenntnis zu erreichen. Gemäß seiner Auffassung präsentiere das JohEv diesen Sachverhalt in Form des Logos.³⁷ In diesem Sinne gibt es für Parananda keine Rede über Gott ohne der Offenbarung des Wortes.

A.1.2. Das Wort als Aktivität

Parananda setzt den Logos mit dem sanskritischen *vāk* gleich und deutet auf die Unklarheit seines Ursprungs hin. Ihm zufolge sei die jahrhundertelange Debatte zwischen den griechischen und hebräischen Denkrichtungen über die Natur des Logos nie gelöst. Auch sollen die „wissenschaftlichen“ Fragen wie, „Woher kommt das Konzept des Logos?“ „vom AT, von griechischer (alexandrinischer) Philosophie oder von einer Mischung aus hebräischen und griechischen Gedanken?“ heruntergespielt werden. Laut Paranandas Überzeugung sei Logos keine literarische Erschaffung, sondern ein „*matter of deep spiritual experience*“, das nur von denjenigen erreicht werde, die den Gotteswillen tun und das „*Christus-Sein*“³⁸ erlangt haben

³⁶ Parananda 1902: 9 f.

³⁷ Ebd. 5

³⁸ Siehe dazu unten, Kap. A.1.5.2

(Joh 7, 16).³⁹ Er meint, dass die Natur des Logos mit der Aktivität Gottes identifiziert sein müsse. Während Gott als *Sein* (Be-ing) oder *Ruhe* (Stillness/Restfulness) verstanden werden müsse, sei das Wort/Logos als *Aktivität* (wie Siva und Sakti im Saiva Siddhanta) zu verstehen.⁴⁰ Hier sieht man eine eindeutige Anspielung auf die Saiva-Siddhanta Idee von Siva und Sakti, wobei Siva als Sein oder Bewusstsein und Sakti als die dynamische aktive Energie beschrieben werden.

Gemäß Parananda ist das Wort oder *vāk* grundlegend als ein Zuträger und Lehrer des Universums zu verstehen, der in allen Lebewesen als „*Soundless Voice*“ und „*Silent Guide*“ anwesend sei und von Gott nicht getrennt werden könne. Es bleibe ewig bei Gott und sei auch mit ihm identifizierbar. Es handele sich dabei um die körperlose, stille Gottesstimme, die die Menschenseelen zur Realisation führe (3 Mose 16, 22; Ps. 33; Ps.2, 11-13, Jes. 63,7-16; und Joh. 5,38). Es stehe sowohl innerhalb, als auch außerhalb des Menschen, dessen Aufgabe es sei, die Anwesenheit des Wortes innerhalb des Geistes zu erkennen.⁴¹

Darüber hinaus sei das „Wort“ laut Parananda als der „Heilige Geist“ zu verstehen. Johannes stelle das Wort als Heiliger Geist dar, der in allen Lebewesen anwesend sei: in Menschen, als Bewusstsein und Vernunft (*conscience and light of reason*) und später als Lehrer der Wahrheit und Gnade; in Tieren als Instinkt; und in der Materie als die physikalischen Kräfte von Wachstum, Untergang und Veränderung.⁴² In diesem Zusammenhang ist es beachtenswert, wie Parananda die Aussage, *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (Joh 1, 3a) versteht. Hinsichtlich des Verbum „*γίνομαι*“ im johanneischen Prolog (Joh 1,3): fragt Parananda: i) Aus was wird es (das Wort) geschöpft? ii) Mit Hilfe welcher Instrumente wird es geschöpft? und iii) Wer schöpft es? Für ihn braucht es für diese drei Fragen drei entsprechende Ursachen, nämlich eine materielle Ursache, eine instrumentale Ursache und eine aktive oder bewegende Ursache. Die Begriffe *δι' αὐτοῦ* und *χωρὶς αὐτοῦ* deuten jeweils auf die instrumentale und bewegende Ursache hin. Insofern übersetzt Parananda Joh. 1, 3 als, „*all things were made through him, and without his help was not anything made that hath been made (by God)*“, wobei Gott als aktive und bewegende Ursache und der Heilige Geist als instrumentale Ursache verstanden werden.⁴³

³⁹ Ebd. 4

⁴⁰ Ebd. 5

⁴¹ Ebd. 2.

⁴² Ebd. 6

⁴³ Ebd. 13

A.1.3. Die Welt (κόσμος) als Finsternis

Für Parananda bezeichne das johanneische *κόσμος* Finsternis (σκοτία). Er stellt fest, dass σκοτία (Joh. 1,5) im JohEv keine objektive Finsternis benenne, sondern eine subjektive „*mental obscuration*“. Deshalb gibt er den rein tamilischen Wörtern *iruḷ* oder *maṛam* (Sanskrit: *tama*, *avidya*, *ajnana*) den Vorzug, um diese Unwissenheit zu beschreiben.⁴⁴ In dieser Hinsicht verknüpft er die „Welt“ oder „Weltlichkeit“ immer mit Finsternis (Joh 12, 46; 16, 8). Ihm zufolge habe Gott aus der Finsternis das Universum geschaffen, allein zu dem Zweck, den Menschen zu verwandeln (*transform*). Die Welt sei nur ein Instrument, um Gott zu erkennen und habe an sich keinen Wert, außer als Erfahrungsraum zu dienen. Gott sei das Ende oder „Noumenon“.⁴⁵ Ferner behauptet Parananda, dass *archōn* (ἀρχων, Joh 16, 11) als Anfang („root“ oder „rudiment“) der Welt, bzw. Finsternis verstanden werden müsse und nicht als Fürst, Herrscher, denn die Welt sei aus Finsternis entwickelt worden (Joh 1, 4).⁴⁶ Allerdings bleibt er nicht konsequent bei dieser Idee. An manchen Stellen schreibt er der johanneischen Benutzung des „Welt“- Begriffes eine irdische Konnotation zu. In Bezug auf Joh 17, 5 beobachtet er z.B., dass Jesus hier Gott bitte, ihm den Frieden zu schenken, den er „vor“ den Konflikten mit den Juden besessen habe.⁴⁷ Hier sei eine materialistische Auffassung der Welt zu erkennen.

Parananda definiert Schöpfung im Sinne von Evolution als *the causing of things to appear from their involved state, by a series of changes*.⁴⁸ Insofern versteht er die Schöpfung als Evolution, so dass auch hier die drei wichtigen Existenz-Realitäten: Schöpfung, Erhaltung und Vernichtung- vorhanden sind. Laut Parananda differenzierte das Wort sich am Anfang von Gott und wurde die erste wirkende Kraft der Evolution. Die in Finsternis eingebundenen Seelen seien dann leibhaftig erschienen, so Parananda, und sie begannen ihr Leben in der Welt, was ebenso auf Lebewesen wie Pflanzen zutreffe.⁴⁹

When the time has come for the operations of evolution known as birth, growth, and decay, to cease in the state called **Involution**, all forms disintegrate into atoms, and these again into the invisible “rudiments” (Gal. iv. 3-9; Col. ii. 8, 20) or subtle germs, which thereupon pass one into the other by a kind of telescoping process till the Godhead is reached.⁵⁰

Demzufolge meint Parananda, dass die Seele ursprünglich (vor der Evolution) unter der Macht

⁴⁴ Ebd. 15

⁴⁵ Ebd. 12

⁴⁶ Ebd. 262

⁴⁷ Ebd. 272

⁴⁸ Ebd. 12

⁴⁹ Ebd. 10.

⁵⁰ Ebd. 12

der Finsternis gestanden habe (Joh 1, 16-17) und bezeichnet die „*falsehood of the devil*“ (Joh. 8, 44f) als *maya* (Illusion). Er konstatiert, in Einklang mit der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung, dass alle Namen und Formen (*names and forms*) keine Realität bezeichnen; was gesehen wird sei nur *maya*. Diese könne die Seele von Spiritualität zu Sensualität, von Wahrheit zu Falschheit führen.⁵¹

A.1.4. Die Person Christi

Die Frage, wie Parananda den johanneischen Jesus versteht, kann man unter zwei Aspekten zusammenfassen; nämlich i) Christus als der Erste, und ii) Christus als der geheiligte Lehrer.

A.1.4.1. Christus als der Erste:

Parananda ist der Ansicht, dass der johanneische Jesus als präexistent zur körperlichen Form Abrahams verstanden werde. Er weist darauf hin, dass der johanneische Christus, der deutlich als der Beginn und das Ziel der Schöpfung und aller Realitäten dargestellt werde, auch als „der Erste“ in jedem Menschen erkennbar (*knowable*) werde. Er behauptet, dass der Begriff ἔμπροσθέν μου γέγονεν (Joh. 1, 15) – normalerweise als „vor mir“ („*preferred before me*“) übersetzt – als „*is come before me*“ oder „*appears (or is) in advance of me spiritually*“ wiedergegeben werden müsse.⁵² Ebenso solle πρῶτός μου ἦν (Joh. 1, 15.30) als „er war Erster von mir“ (*he was first of me*, vgl. 1 Kor. 11.3 und Joh. 8, 58) übersetzt werden.⁵³ In diesem Zusammenhang behauptet Parananda, dass Τὴν ἀρχὴν (Joh 8, 25, der Beginn) von εἶπεν bestimmt sei und dass man den Text daher so übersetzen sollte: „Jesus sprach zu ihnen, der Beginn, auch das (ich bin), wovon ich zu euch gesprochen habe (*of which also I have spoken to you*). Vgl. 1 Kor. 11.3; Joh. 8, 29; 10, 30, 36; 16, 20; 1 Kor. 5, 10; 11, 3).⁵⁴ Dabei ermöglicht Parananda ein rein „spirituelles“ Verständnis des johanneischen Jesus. Die Person Jesu im JohEv bezeichnet seine präexistentielle Natur und nicht seine körperliche.

Vor diesem Hintergrund übersetzt Parananda τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ (Joh. 3, 16) als „*alone become*“ (dt. *allein werdender Sohn*) anstatt „*only begotten son*“ (dt. *eingeborener Sohn*). Er befindet, dass durch das „allein Werden“ Gott sich selbst durch Christus als unbegrenztes Sein und Glück (*Infinite Being and Bliss*) manifestiert habe.⁵⁵ Ihm zufolge ist diese Alleinigkeit (Sk. *kaivalya, aloneness*) nur von denjenigen erreichbar, die *Jnana Yoga* oder *Raja Yoga*

⁵¹ Ebd. 176 (175 ff.)

⁵² Ebd. 38. Paranandar bezieht sich auf eine „New Version“ im Gegensatz zu einer „Old Version“. Es ist unklar auf welche Übersetzungsversion er hier deutet.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd. 163

⁵⁵ Ebd. 221.

beherrschen.⁵⁶ In dieser Hinsicht bezeichnet für Parananda das „ich“ im JohEv, wenn es sich auf Jesus bezieht, immer diese Alleinigkeit (*alone become*). Hinsichtlich Joh 16, 33 behauptet er z.B., dass Jesus die spirituelle Erfahrung des Ichs, bzw. der Alleinigkeit gehabt habe, weil er für sich beanspruchen könne, dass sein Geist nicht von der Korruption der Weltlichkeit erfasst worden sei, sondern von allen Leiden befreit sei, d.h. „allein werdend“– und immer in Kommunion mit Gott sei – egal was dem Körper passiere (Joh. 16, 33).⁵⁷

Demzufolge postuliert Parananda, dass es einen eindeutigen Unterschied zwischen dem irdischen Menschen und dem geistigen Menschen in Jesus gebe (1Kor 15, 47). In diesem Zusammenhang interpretiert er z.B. Joh 8, 15 f. und meint, dass die englische Übersetzung dieser Verse die richtige Bedeutung nicht wiedergebe. Ihm zufolge hat Jesus klargemacht, dass sein Geist zwar keine Form besitze, aber innerhalb des Menschen erkennbar sei. Diese Form werde von den Pharisäern nicht erkannt, da sie keine spirituelle Unterscheidungsfähigkeit (*spiritual discernment*) besitzen. Dabei beschreibt er seine Beziehung mit dem Vater (V.16) als eine „untrennbare Verbindung“, selbst wenn Jesus und der Vater unabhängig voneinander seien. Vor diesem Hintergrund stellt Parananda den Begriff κρίνω mit „sehen“ gleich. Gemäß seiner Auffassung habe Jesu „Sehen“ z.B. keine fleischliche Form (Joh. 8, 16 – καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ – „und wenn ich wohl sehe...“ – Parananda), sondern sei nur spirituell zu verstehen.⁵⁸

A.1.4.2. *Christus als der geheiligte Lehrer*

Im Einklang mit der Saiva-Siddhanta-Idee – gemeint ist der Gedanke, dass die reife Seele einem geheiligten Lehrer begegnen soll, um befreit zu werden– behauptet Parananda, dass das Mysterium des Lehrers ewig lange von Europa und Westkleinasien verborgen und nur durch das JohEv offenbart worden sei. Er führt aus, dass das JohEv den geheiligten Lehrer in Jesus erkannt habe, und Johannes den Täufer als den Vorboten bezeichne. Der geheiligte Lehrer solle die Seele aufklären und erhellen (κρίνειν, Joh. 8, 26; Vgl. Joh. 1, 41; 11, 26; 14, 4-6; 10, 7; 14,

⁵⁶ Ebd. 34 (33 f.) Jnana Yoga oder „Weg des Wissens“ ist das Streben nach Erkenntnis der letzten Wahrheit, um Erlösung vom Kreislauf der Wiedergeburten zu erlangen. Nach hinduistischem Verständnis ist die Wurzel von allem Übel das „Nichtwissen“ und dieses wiederum die Ursache für die Wiedergeburt. Das Wort Jnana ist verwandt mit dem griechischen Begriff Gnosis mit derselben Bedeutung. Sasivalli 1969: 6ff. Im Raja Yoga geht es um die Entwicklung der Herrschaft („Raja“: König/Herrscher) über den Geist und die Beschreibung des Geistes. Durch Selbstanalyse wird den Geist untersucht. In diesem Yoga gibt es keinen Kampf, weder mit der Lebenskraft noch mit dem physischen Körper. Der Yogi sitzt bequem, beobachtet seinen Geist und beruhigt die lärmenden Gedanken. Er macht den Geist ruhig, schränkt die Gedankenwellen ein und gelangt in den Zustand, wo es keine Gedanken mehr gibt. („Raja Yoga, der Königs Weg“, Online Quelle)

⁵⁷ Ebd. 268 f.

⁵⁸ Ebd. 160 f.

6; 10, 9) und ohne ihn solle man nichts tun können (Joh 15, 5).⁵⁹

Zu der Frage, wann der Lehrer eigentlich käme, äußert sich Parananda, dass nur Gott erkenne, wann die Seele reif für den geheiligten Lehrer sei (Joh.4, 44). Insofern sei die Manifestation des Lehrers keine allgemeine Manifestation (wie Joh. 1, 14) vor allen in allen Epochen, sondern eine spezielle, private Manifestation für jede Seele, die reif sei.⁶⁰ Als Beispiele nennt Parananda neben Paulus (Röm. 7, 6; 5, 13; 7, 14; 1 Kor. 6, 11) auch die Frau am Jakobsbrunnen (Joh. 4, 1-42). Für ihn sei die Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen eine der schönsten Szenen in der Bibel, weil eine geeignete Schülerin zum Lehrer geführt werde.⁶¹ Gemäß ihm nähert sich der Lehrer zunächst dem geeigneten Schuler an (Joh 6, 44. 46) und dann wird der Schuler davon überzeugt, dass der Lehrer von Gott (und nicht von sich selbst) komme (Joh 1, 14; 3, 27; 7, 16; 8, 55; 14, 26).⁶²

Demzufolge betont Parananda in Bezug auf das Kommen des geheiligten Lehrers, das Konzept von „natürlicher Inklinatoin“, was die Saiva-Ideen von *Sruthi* (das Hören der Wahrheit vom Guru), Reflexion und *Anubhava* (Erfahrung) andeuteten. Laut Parananda bewillige Gott den Menschen die Macht, Söhne zu werden – aber nur denjenigen, die eine natürliche Neigung dazu haben, den geheiligten Lehrer zu *hören* und über seine Worte zu meditieren.⁶³ Das Verlangen der Seele werde erfüllt, dann und nur dann, wenn ein Lehrer zur richtigen Zeit gesandt werde. Die hungrige Seele werde daraufhin geheiligt und zum „Christussein“ oder zum ewigen Leben aufgenommen (Joh. 4, 15, 16). Diese mysteriöse Verwandlung von Weltlichkeit zur Frömmigkeit (zweite Geburt) werde, so Parananda, vom Hören der Lehre aus dem Mund des geheiligten Lehrers vollzogen (Joh.4, 10). Dafür solle die menschliche Seele nach dem Reich Gottes dürsten (Matt. 5, 6; Joh. 4,14; vgl. Jer. 5, 21; Eph.4, 13; 1 Joh. 4, 6; Joh. 8, 47.).⁶⁴ In dieser Hinsicht, bezgl. Joh. 12, 24-26, zitiert Parananda das vaisnavaitische sanskritische Gedicht, in dem das Ohr des Schülers als weibliches Geschlechtsorgan und die Zunge des Lehrers als männliches beschrieben werden. Durch das Wort, d.h. den Samen, werde der Schüler der Sohn.⁶⁵

Darüber hinaus betont Parananda, dass die Funktion Christi nicht daraus bestehe, die weltlich

⁵⁹ Auch habe Johannes erkannt, so Parananda, nur allmählich, nach strenger Entbehrung (*severe austerity*), dass der geheiligte Lehrer in Jesus verkörpert sei (Joh. 1, 6-8). Ebd. 18 f. 30.

⁶⁰ Ebd. 30

⁶¹ Ebd. 106. Parananda behandelt die Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen ausführlich und beschrieb das Verhältnis zwischen Juden und Samaritern als antagonistisch. S. 83 f.

⁶² Ebd. 32 f., 80, 149, 182, 253

⁶³ Ebd. 25

⁶⁴ Ebd. 25

⁶⁵ Ebd. 220. Vgl. dazu Hayes o.J: The Guru's Tongue (Online Quelle)

Gesinnten zu strafen, sondern sie den Weg zu Gott zu lehren (Joh. 4, 17). Dies sei mit der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung vergleichbar, der zufolge der Lehrer nicht richtet, sondern nur den Weg zu Gott zeigt und Gottes Wort offenbart. Vor diesem Hintergrund übersetzt Parananda das Wort κρίνω und κρίσις als *lehren* (Joh. 5, 30) und *Lehre*. Der Vers laute dann so: wie ich höre, so lehre ich.⁶⁶ In diesem Sinne werde auch das Wort ἐλέγξει (Joh. 16, 8; Vgl. Tit. 1, 9) als „überzeugen“ (*convince/give enlightenment*) übersetzt und nicht als „rügen“ oder „verurteilen“. Ebenso wird κρίσις oder κρίνει als „Einsicht“, „Einsicht geben/ermöglichen“ (κρίσιν ποιῆν - Joh. 5, 27) oder „erhellen“ (*discernment*, Joh. 5, 22; 8, 15) wiedergegeben.⁶⁷

A.1.5. Die Befreiung der Seele

Parallel zum Saiva-Siddhanta-Gedanken stellt Parananda dar, dass das menschliche Leben den Zweck habe, die Seele zu befreien. Er betont, dass die Seele das wahre Licht in der Welt suchen und erreichen solle (Koh 1, 13; Eph. 5, 14; Jes. 60, 1, 2), um befreit zu werden. Die Befreiung der Seele erklärt Parananda mithilfe verschiedener johanneischer Konzepte. Die Begriffe „Karma“, „das Christussein“ (*Christhood*), „die Wiedergeburt“ (*Rebirth*)⁶⁸, und „die spirituelle Auferstehung“ werden gesondert behandelt. Im Folgenden werden diese Konzepte (aus Paranandas Sichtweise) kurz zusammengefasst.

A.1.5.1. Karma – das Prinzip von Ursache und Wirkung

Als Fundament gilt für Parananda, dass Erlösung oder Selbstrealisation nur durch Karma bestimmt werde. Das Prinzip von Ursache und Wirkung funktioniere in jedem Aspekt des Lebens, wobei eine durchgeführte Aktion unweigerlich zu einem Ergebnis führe. Parananda führt an, in Bezug auf Joh 4, 36, dass das Ausüben von Taten die Ursache bezeichne und die Folge (von solchen Taten) auf gleiche Weise als Wirkung geltend gemacht werden könne.⁶⁸ Er stellt fest, dass nur diejenigen, die gute Taten in früheren Geburten begangen haben, Jesu Worte empfangen und ewiges Leben erreichen könnten. Diejenigen, die sich übler Taten schuldig gemacht haben, würden Christus nicht empfangen und daher kein ewiges Leben erreichen können. Sie stürben und würden erneut wiedergeboren, damit sie zur rechten Zeit ewiges Leben erlangen können (Joh.5, 29). Wenn ewiges Leben oder der höchste Himmel verpasst würden, dann reisen die ungereinigten Seelen wie zuvor durch die unteren Himmel. Dort werde der

⁶⁶ Parananda 1902: 136

⁶⁷ Ebd. 261

⁶⁸ Ebd. 103.

Seele eine andere Gelegenheit gegeben, um ihre Befreiung zu erarbeiten.⁶⁹

Paranandas Interpretation von der Ernte (Joh. 4, 36 ff) verdeutlicht seine Karma-Theorie. Gemäß seiner Auslegung funktioniert die Ernte durch das Kausalitätsprinzip (*law of causation*) im Universum (Koh 12, 14; Jer.21, 14 ; Ps. 62, 12 ; Spr 4, 29). Die Aussaat sei die Ursache und die Ernte sei die Wirkung (Gal. 6, 7). Jesus habe eine bestimmte Sendung in diesem „Ursache-Wirkungs-Ablauf“ auszuführen. Er sei dazu gesandt, das Reich Gottes vor den Seelen zu verkündigen, wodurch sie sowohl überzeugt wie auch befreit würden (Joh. 4, 38).⁷⁰ In dieser Hinsicht legt Parananda die umstrittene Karma-Debatte in seiner Interpretation von Joh. 4, 36 f. durch metaphorische Beispiele aus.

Jesus now expounds a less obvious part of the doctrine of Karma. 'It is a common saying,' said he, 'among worldly people, that one soweth and another reapeth' (ver.37), whereby is meant that Chance or Injustice governs the universe [When, for instance, a wise king who has carefully developed the resources of his country and amassed much revenue dies, and a foreign king takes possession of the well – ordered and prosperous state, it is commonly thought by persons who know not the ways of the Lord, that it is neither fair nor just that the latter should enjoy the benefits of the labour of the former. Again, when a man who owns a piece of land worth fifty pieces of gold dies, leaving a son who finds that during his minority a great city has arisen around it and made it as valuable as 50, 000 pieces of gold, politicians declare that the difference in value is an 'unearned increment,' and people say that the son is reaping what strangers have sown. Such cases are supposed to be instances of Chance or Injustice prevailing in the world.] This is not so. What has been reaped is the just 'wages' (ver.36) or dues, which the reaper is entitled to receive from the Lord for works done by him in a *past* life. Every labourer is worthy of his hire (Luke x.7; Matt. X. 10), and he that enjoys anything in life is most assuredly blest with it by the Lord only because he is *entitled* to such reward, for reasons known to Him but not apparent to man.⁷¹

Für Parananda spielt Karma in seiner Interpretation des JohEv durchweg eine entscheidende Rolle. So versteht er das eschatologische Urteil, sowie das Funktionieren des Universums. In Bezug auf den Ursprung der Sünde (Joh.9, 3) erklärt er, dass es durch friedensstiftende Übungen (*peace-making/pacification of thoughts*) möglich sei, Karma zu verhindern. Damit ist eine direkte Andeutung der Saiva-Siddhanta-Idee der *iruvinaï oppu* (das Gleichgewicht/Gleichsetzung von zweier Taten) formuliert, die Handeln ermögliche, indem sowohl böse als auch gute Karmas als gleich bewertet werden.⁷²

⁶⁹ Ebd. 135

⁷⁰ Ebd. 103 ff.

⁷¹ Ebd. 103 f.

⁷² Ebd. 189

A.1.5.2. Das Christussein aller Menschen (*Attaining Christhood*)

Für Parananda ist es grundsätzlich möglich, dass alle Menschen das Christussein (*Christhood*) erreichen können. Als Beispiele nennt er Jesus und Paulus und konstatiert, dass jemand der befreit oder spirituell aufgewacht ist, das Christussein erreicht habe.⁷³ Ihm zufolge ist Christussein eine erforderliche Phase eines Gläubigen zusammen mit Wiedergeburt und spiritueller Auferstehung, die nur durch das Werk Christi erreicht werde. Er zeigt auf, dass der johanneische Jesus, d.h. der Jesus, der das Christussein erreicht hat, von anderen nur noch durch seinen menschlichen Körper erkannt werde. Er führt weiter aus, dass Jesus den Leuten antwortete, die ihn anzweifelten, dass sein *Körper* in Nazareth geboren worden und Maria die Mutter seines *Körpers* sei, Gott aber *den Geist* in ihm geheiligt habe (Joh. 7, 28-29).⁷⁴

In diesem Zusammenhang meint Parananda, dass die Auferstehung, die „Anbetung im Geist und Wahrheit“ (Joh 4, 24), sowie, die Wiedergeburt, spirituell verstanden werden müsse, nämlich als Christussein. Nur wenn man das Christussein erreiche, werde die Wahrheit offenbart. „Gott/Jesus/Wahrheit erkennen“ (Joh 8, 32; 17, 3) sei eigentlich als „Christussein erreichen“ zu verstehen. Jesus selbst sei das Vorbild des Christusseins.⁷⁵

Dementsprechend weist Parananda darauf hin, dass Jesus selbst seine Jünger anweise, dass sie Gott direkt anbeten können, nachdem sie das Christussein erreicht haben. In seiner Interpretation von Joh. 16, 23 ff. deutet er darauf hin, dass selbst Jesus darauf gewartet habe, dass seine Jünger auch das Christussein erreichen werden. Er schreibt dazu:

[] after you have attained Christhood yourselves, there will be no necessity for praying to me for anything. You may pray to God directly [...]when you have become Christs, your prayers to God will be answered for the sake of Christ, for the reason that you are Christs.⁷⁶

Dennoch insistiert Parananda, in Einklang mit dem Saiva-Siddhanta-Gedanken, dass Gott und die Seele unterscheidbar seien. In seiner Interpretation der Beziehung zwischen Jesus und dem Vater vertritt er die Ansicht, dass die Beziehung zwischen Gott und der Seele, dem Verhältnis Jesus mit dem Vater ähnele. Ihm zufolge könne Gott innerhalb des menschlichen Geistes realisiert werden (Joh. 10, 30, 38; Sprüche 20, 27). Er stellt fest, dass nach der Heilung (Joh. 10, 36) die Seele vollkommen werde (Matt.5, 48) und in diesem Fall dasselbe wie das Sein, d. h. *wie* Gott sei (Joh 10, 30). Er konstatiert, dass man Gott innerhalb des Selbst erkennen soll und diese erst nach der Heiligung des Menschen (Christsein) passieren werde. An keiner Stelle

⁷³ Ebd. 7

⁷⁴ Ebd. 153.

⁷⁵ Ebd. 121, 145, 271

⁷⁶ Ebd. 265

identifiziert er Jesus mit Gott.⁷⁷

A.1.5.3. Wiedergeburt

Parananda glaubt tatsächlich, dass die Wiedergeburt (Joh, 3, 3. gem. spirituelle Wiedergeburt) innerhalb dieses Lebens möglich sei. Er legt fest, dass die Wiedergeburt die Wiedergeburt des Geistes sei – auch benannt als die Veränderung des weltlichen Geistes zum göttlichen Geist.⁷⁸ Ebenfalls verknüpft Parananda das johanneische Konzept der Wiedergeburt mit den wiederkehrenden Geburten im Saiva-Siddhanta-Denken und schlussfolgert, dass alle, die das Christussein erreicht haben, ebenfalls die Wiedergeburt erlangt haben würden. Er glaubt, dass solche „unweltlichen Seelen“ durch den geheiligten Lehrer ewiges Leben erhalten würden. Nur dann würden die sich wiederholenden Inkarnationen (Wiedergeburten) vermieden und Unsterblichkeit (Parananda - *Unchangeability*) erreicht.⁷⁹

Demzufolge meint Parananda, dass die „weltlichen Seelen“, die den Lehrer weder hörten noch verstanden (Joh. 5, 16. 24-25. 29), den Kummer der Reinkarnation erleiden müssen. In dieser Hinsicht behauptet er, in Einklang mit der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung, dass die Seelen, die nicht spirituell gereinigt seien, zum Fegefeuer geschickt würden, wo sie gereinigt und erneut verkörpert würden, damit sie spirituell fortschreiten können.⁸⁰ Für ihn entstammen die Begriffe „sanctification“ (Heiligung) oder „saintliness“ (Heiligkeit) in Joh. 10, 36 und 17, 19 von dem sanskritischen *Sānti*. Er meint, dass man aufgrund der „sanctification“ eine neue Natur gewinne, die durch unsterbliche Liebe bestimmt sei.⁸¹ Dieser Zustand werde durch zwei Methoden präsentiert, nämlich *deha mukti* (Vereinigung des Körpers) und *videha mukti* (Vereinigung der Seele), wobei er die Vereinigung der Seele „bodiless freedom“ nennt.⁸²

Darüber hinaus bezeichne die Wiedergeburt, so Parananda, eine Verwandlung von Weltlichkeit zur Göttlichkeit. Diese Verwandlung werde durch die Wiedergeburt Jesu ermöglicht, indem er ins Reich Gottes eingetreten sei (Joh. 3, 3; Vgl. Matt. 7, 22, 23). Insofern interpretiert Parananda die Wiedergeburt als einen göttlichen Gedanken im Gegensatz zu einem weltlichen Gedanken und stellt dar, dass sie oft mit dem Reich Gottes (Mt. 7, 22.23), sowie der Erneuerung (Eph.4, 23), der Neuschöpfung (Matt.19, 28) oder der Parusie Christi (Matt. 24, 3.

⁷⁷ Ebd. 200 f.

⁷⁸ Ebd. 64

⁷⁹ Ebd. 72.

⁸⁰ Ebd. 255

⁸¹ Ebd. 201

⁸² Ebd. 262, 276

27; Luk. 17, 20) gleichgestellt werde. Weiter und entsprechend führt er an, dass Nikodemus die esoterische Verwendung des Begriffes „Geburt“ erkannt habe und daher frage – Wie kann ein Mensch geboren werden wenn er alt ist? (Joh. 3).⁸³

A.1.5.4. Auferstehung des Geistes/Spirituelle Auferstehung

Gemäß Parananda sei die „Auferstehung am jüngsten Tage“ ein populärer israelitischer Glaube, der selbst von Jesus bestritten würde (Joh. 5, 25; 11, 25). In Einklang mit der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung meint er, dass das Leben mit Wissen verbunden sei, sowie der Tod mit Ignoranz. Das Leben und der Tod seien daher Zustände der Seele und nicht des Körpers. Die Verstorbenen oder „die Schlafenden“ würden aufgeweckt (ἐγείρω, Joh. 5, 21). Das bedeute in dieser Lesart, dass es nicht die Körper sind, die aufgeweckt werden, sondern die Seelen (Joh. 6, 63 und Matt. 22, 29-32).⁸⁴ Parananda ist sich sicher, dass dieses Konzept von den frühen Juden missverstanden worden sei.

Considering that the true doctrine of Resurrection, as certified by men of the deepest spiritual experience, is that souls, in due course of maturity (iv. 44, viii. 47) are *delivered* by the Lord from the corruption called worldliness, and are then said to be *re-born*, or resurrected, it is not difficult to perceive how the masses among the Chaldeans and the Jews held captive in Chaldaea mistook the Individual Re-birth or Resurrection of every *spirit*, each in its own time or order.⁸⁵

Demzufolge versteht Parananda den „körperlichen Tod“ Christi als eine „Ohnmacht“. In Bezug auf Joh. 20, 14 - 17 schreibt er:

Awakening from his swoon, Jesus divested himself of his burial clothing and came out fully healed in body, though the marks of his wounds remained[...] Mary Magdalene, taken completely by surprise, must have put out her hands as if to touch him. He warns her off, saying, “You need not touch me to satisfy yourself that I am risen and not in the flesh, for I say that I am still in the flesh and have not yet risen from the body.”⁸⁶

Daher seien die Auferstehung, sowie die Endzeichen, Parananda zufolge, innerlich zu spüren (Matt. 24, 23. 26-27), da Christus „in euch“ sei (Joh. 14, 20; Gal. 1, 16; 4, 19).⁸⁷ Für ihn gilt, *das Sein* als Auferstehung zu bezeichnen. In dieser Hinsicht übersetzt er ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις (Joh.11, 25) als „*ich bin* (das Sein) die Auferstehung.“ Auch übersetzt er „*mansion*“ (dt. Wohnung, 14, 2) als *heaven*, wobei er „*heaven*“ mit dem anglo-saxonischen „*heofen*“ identifiziert, welches ursprünglich mit *ceiling* oder „*that which is heaved up*“ bezeichnet werde.

⁸³ Ebd. 120, 65.

⁸⁴ Ebd. 115.

⁸⁵ Ebd. 210.

⁸⁶ Ebd. 290 f.

⁸⁷ Ebd. 120 f.

Er stellt fest, dass die objektive Sicht einen Ort der Freude außerhalb des Menschen bezeichne – die subjektive Perspektive aber, einen *happy state of the soul*, denn Gott müsse innerhalb des menschlichen Geistes gesucht und verehrt werden (Joh. 4, 20).⁸⁸

Daraufhin gibt sich Parananda bezüglich der Gottesverehrung sehr neutral. Ihm zufolge sei objektive oder subjektive Verehrung das Gleiche, denn der Begriff „Worship“ (Προσκυνέω) stamme vom angelsächsischen „*weorth-scipe*“ oder „*worth-ship*“ und deshalb könne man eigentlich entweder das Verehrungsobjekt direkt anschauen oder auch nach oben oder nach innen blicken. Die Gottesverehrung bestehe aus dem Suchen und dem Erkennen Gottes. Daher könne man entweder subjektiv oder objektiv verehren.⁸⁹ Gleichwohl betont Parananda, dass das ewige Leben nur durch die Liebe zu Christus erreichbar sei.⁹⁰ Hier wird die besondere Art Paranandas transparent, Glaube als Liebe zu bezeichnen. Darauf wird im nächsten Abschnitt näher eingegangen.

A.1.6. Glauben als Liebe

Parananda übersetzt πίστευεῖν (Joh. 1, 13; 2, 11; 3, 15.36; 6, 47; 8, 47; 7, 38) und πίστις als „Lieben“ und „die Liebe“. Ihm zufolge sollte πίστευεῖν ohne εἰς und ἐν (Joh. 5, 24) als „lieben“ übersetzt werden, da ewiges Leben allein durch Glauben nicht erreicht werden könne. Deshalb sei es falsch, behauptet er, πίστευεῖν mit „glauben“ zu übersetzen.

Philology shows that the first meaning of pistis is bond, attachment, love; and that faith is its equivalent in that sense of the term which has survived in the expression, “faithful dog”, where faithful means loving. That love or devotion to God was the original meaning of pistis may be established by other considerations also [...] Among the ancient Greeks, pistis was the term used for love of God, and agape for friendliness or kindness or love between man and man. After the introduction of Christianity we find agape tou theou used for pistis, love of God.⁹¹

Parananda begründet sein Argument mit den Worten Jesu in Joh. 17, 3, die das ewige Leben mit „Gott zu erkennen“ gleichsetzen. Demnach stamme πίστευεῖν von πίστις, das von πείθω (Fut. Πείσω) abzuleiten sei. Πείθω bedeute „gewinnen“, „herrschen“ oder „unterordnen“. πίστις und πείθω werden mit dem sanskritischen „bhakti“ (Gottesliebe oder Liebe des geheiligten Lehrers) verbunden. Ebenso stammen „Fides“ (lat.) und „Faith“ (eng.) von dem sanskritischen Wortstamm „*bhad*“ (*bhand*), was „binden“ oder „verbinden“ bedeutet. Parananda macht das anhand eines Beispiels aus dem JohEv deutlich. In Joh. 20, 27 werden die Wörter πιστός und

⁸⁸ Ebd. 241f.

⁸⁹ Ebd. 90 f.

⁹⁰ Ebd. 210

⁹¹ Ebd. 126

ἄπιστος verwendet. Sie werden als „ungläubig“ und „gläubig“ übersetzt. Aber das Wort πίστις in Matt. 23, 23 werde mit der Bedeutung „Liebe Gottes“ verwendet und ferner beschreibe Lukas dieselbe Passage mit ἀγάπην τοῦ θεοῦ (Luk. 11, 42.).⁹²

Parananda behauptet, dass auch in der ursprünglichen Bedeutung „Glaube“ und „glauben“ als „Liebe“ und „lieben“ verstanden worden seien. Er meint zu wissen, dass das englische „believe“ aus dem deutschen be + lieben entstanden sei.⁹³ Er erklärt, dass die moderne Bedeutung von πιστεῦν als „Glaube“ ein Annehmen beinhalte. Wenn man über „Glauben“ spricht, geht man davon aus, dass etwas wahr ist, obwohl man nicht sicher ist. Der Glaube ist für Parananda dann:

to take on trust what you have heard or learnt from another, and let the mind assent to his proposition, either because it is not inconsistent with your own experience of things, or because the proposition stated rests entirely upon the authority of a person for whom you have great regard [...] In each of these cases, your belief in things which you yourself do not know, will be found, on close scrutiny, to be based on love or attachment of some form or another.”⁹⁴

Daher ist der Glaube für Parananda eine Auswirkung von Liebe oder Bindung – eine Liebe zum Wissen, Liebe zur Handlung, Selbstliebe, Liebe zur eigenen Meinung, Liebe zur Gewohnheit, Liebe zu Anderen, Liebe zum Gesetz, zur Moralität, Mode und Philosophie.⁹⁵

Parananda fährt fort, indem er meint, dass die erste Bedeutung von πιστεῦν „Liebe“ sei und die zweite „glauben“. In Joh. 1, 7.24 und 3, 18 sehe man z. B. die erste Bedeutung und in Joh. 1, 50; 2, 22; 4, 38.41 die zweite.⁹⁶ Die πίστις an Jesus sei daher als Liebe zu Jesus zu verstehen. Andererseits würden nur diejenigen vor Wiedergeburten und Toden gerettet, die für das Wohl des inneren Geistes wirken und daran glauben (Joh 3, 18). Der Begriff πιστεύων εἰς (Joh. 3, 18) meine daher nicht „glauben an“, sondern „zielgerichtete Liebe und Zuneigung zu Christi“ (*single-minded love and devotion*), die in jedem von uns bestünden.⁹⁷

Ferner wiederholt Parananda, hinsichtlich Joh 20, 27, seine Konzepte von πιστός und ἄπιστος. Er führt die Bedeutung von πιστός auf Zuneigung oder Liebe zurück. Gemäß seiner Konzeption sei daher die Grundlage des Glaubens eine vorangehende Zuneigung (*antecedent attachment*).⁹⁸ Also paraphrasiert er Joh. 5, 24 so:

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd. 127

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd. 128

⁹⁶ Ebd. 128

⁹⁷ Ebd. 75 f.

⁹⁸ Ebd. 292 f.

He who finds pleasure in listening to my doctrines and, after understanding them, loves to meditate on (pisteuōn, inappropriately rendered 'believeth') the Lord, who hath sent me, shall escape death and attain Eternal Life.⁹⁹

Hinsichtlich Joh 3, 15 f. schreibt Parananda weiterhin:

ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ denotes much more than belief, viz. an establishment of all one's thoughts upon the spirit, so that concern for the body and its attachments ceases.¹⁰⁰

Paranandas Kommentar gibt Aufschluss über seine Tendenz zu einer Spiritualität oder Innerlichkeit. Das zeigt sich vor allem daran, dass das ganze JohEv als ein spiritueller, innerer Kampf zwischen der Welt und der Seele verstanden wird, in dessen Verlauf der Seele viele Gelegenheiten geschenkt würden, sich selbst zu befreien. Gleichzeitig spielt die Gottesgnade hier eine große Rolle und ihr ist es auch zuzuschreiben, das weitere Geburten verhindert würden und etwas wie Selbstrealisierung oder Vereinigung mit Gott gelingen könnten. Parananda ergänzt diese reinen Saiva Ideen, mit seinem Verständnis vom johanneischen Jesus, den er als „den Ersten“ und „den geheiligten Lehrer“ bezeichnet. Durch seine Interpretation von Jesu Worten und Akten, als die Worte und Akte der Seele, die er vom historischen Jesus entkoppelt, bestätigt Parananda wiederum seine starke Anlehnung an die Saiva-Denkrichtung. Vor allem fordert er das Christussein aller Gläubigen und das Verständnis von Glauben als Liebe, welche seine Saiva-Siddhanta Beeinflussung, insbesondere im Hinblick auf die Bhakti-Tradition, herausstellt. Dieses Konzept wird im nächsten Beitrag von Popley deutlicher.

⁹⁹ Ebd.125

¹⁰⁰ Ebd. 72. Es ist beachtenswert, dass Bruner (2012:51) die Rolle des Glaubens im Heil in Frage stellt. Hinsichtlich Joh. 1, 12 (Glauben im JohEv), fragt er: „*is 'believing' really that important?*“ Hier zeigt er die Auseinandersetzung zwischen „*doing*“ und „*believing*“, und meint, dass eine gewisse Gnade im „*believing*“ impliziert sei, die das segnet, was „*undone*“ ist und nicht was „*done*“ ist.

A.2. Herbert Arthur Popley

Herbert Arthur Popley (†1960) war ein englischer Missionar aus der Londoner Mission in Erode und lebte mehr als fünfzig Jahre in Tamilnadu. Er war eine Zeitlang (1916-1932) Geschäftsführer des indischen Y.M.C.A. und bis zu seinem Tod (09. Mai 1960) Direktor der Coonoor Co-operative Urban Bank Ltd. Zu seinen Lebzeiten in Tamilnadu beschäftigte Popley sich mit der tamilischen Sprache und ist am besten für seine Tirukkural-Übersetzung und seine Expertise in tamilisch-karnatischer Musik bekannt. Nicht viel ist über ihn publiziert; wir wissen lediglich, dass er mit sicherem Gespür tamilische christliche Musik in karnatischem Stil wiedergeben konnte.¹⁰¹

Popley schreibt seinen Johanneskommentar auf Tamilisch und will es so für den tamilischen Kontext zugänglicher machen. Er weist auf die besondere symbolische Natur der tamilischen Literatur hin und behauptet, dass das JohEv, aufgrund seines Symbolismus, viel Relevanz für den tamilischen Kontext haben könne.¹⁰² Er benutzt zwar zahlreiche sanskritische Wörter, bevorzugt aber rein tamilische in seinem Kommentar. Dies kann damit begründet werden, dass er einerseits die Bower-Übersetzung der Texte benutzt, welche ein charakteristisches „christliches Tamil“ verwendet, andererseits aber manche Wörter mit rein tamilischen Wörtern ersetzt.¹⁰³ Popley ist höchstwahrscheinlich der Erste, der, mithilfe von Tamil-Saiva-Literatur, das JohEv interpretiert. Einerseits zieht er vor allem Literatur aus dem Umfeld der Bhaktidichtung (10. - 15. Jahrhundert) als Quellen heran und andererseits lehnt er sich an Paranandas Saiva-Interpretation des JohEv an.

Im Allgemeinen hält Popley, im Gegensatz zu Parananda und in Einklang mit den meisten westlichen Missionaren, die Grundprinzipien des traditionellen Christentums aufrecht. Nach eigenen Angaben soll Popleys Kommentar als eine Vortragsreihe (*Course of lectures*) für Katecheten fungieren. Er unternimmt eine kontextuelle bzw. eine Saiva-Siddhanta Interpretation lediglich in seiner tatsächlichen Auslegung der Texte. Besonders in Bezug auf johanneische Themen wie Logos, Gnade, das Verhältnis Jesu zum Vater und das Reich Gottes zitiert Popley Saiva-Siddhanta-Texte. Im Allgemeinen gibt er sich aber damit zufrieden, den

¹⁰¹ „This Day that Age“ The Hindu (Mai 12, 2010, Online Quelle)

¹⁰² Popley 1913: 7

¹⁰³ Paricutta vētākamam (der heilige Bibel). Übersetzung von Henry Bower. Z.B. benutzt Popley „*kaṭavuḷ*“ für Gott, anstatt der populäreren Worte „*tēvaṅ*“ oder „*pitā*“; „*uṅmai* (1, 9) oder „*uttamaporuḷ*“ (Wahrheit, z.B. 4,) anstatt *catyam*; „*uyir*“ anstatt *jīvaṅ*; *uttama vaṅakkam* (wahre Verehrung). Zu der spezifischen Benutzung von Terminologien in der tamilischen Bibelübersetzung siehe Israel 2011:104 ff. Siehe dazu auch Bergunder 2002a:225 ff.

Text zu umschreiben. Nach dieser generellen Verortung ist es geboten, sich im weiteren Verlauf der Hauptthemen seiner Saiva-Siddhanta-Interpretation des JohEv genauer anzunehmen.

A.2.1. *Ciṅmayam* (das „Geistige“) im JohEv

Es gilt als fundamental für Popley, dass in das JohEv eine „Spiritualität“ eingelassen ist, die er im Sanskritischen als *ciṅmayam* (*cit + mayam = Gott + Natur*) oder *ciṅmayattanmai* (innere/spirituelle Natur) bezeichnet. Er benutzt diese Wörter, besonders *ciṅmayam*, mehrere Male an zahlreichen Stellen in seinem Kommentar in Bezug auf z.B. Gott, das Wort, Jesus und seine Lehre, etc. In dieser Hinsicht interpretiert Popley das ganze Evangelium im Sinne von *ciṅmayam* oder einer Spiritualität. Wie Parananda sieht auch er ein spirituelles, vorbestimmtes Ziel im JohEv: von der Schöpfung zur Sendung des Menschensohnes, weiter zu der Rettung der Schöpfung und zum Heil. Für ihn fungiert *ciṅmayam* als das Fundament seiner Saiva-Interpretation des JohEv. Alles im JohEv habe eine *ciṅmaya*-Funktion und solle daher symbolisch interpretiert werden. Gott sei Geist (*ciṅmaya corūpi*) und die Menschen sollen ihn im Geist anbeten (Joh 4, 24).¹⁰⁴ Er zitiert viele Saiva-Texte, um die *ciṅmaya*-Natur des JohEv zu betonen. Als Beispiel kann man seinen Bezug auf Tāyumāṅavaras Worte nennen: *ciṅparamē, taṅparamē teyva curuticoṅṅa arputamē anpē arivē parāparamē* (*Sein und Selbst, der mich die Gottesnatur lehrt, O Wunder, Liebe, Weisheit, Du Höchste*). Popley vergleicht diesen Text mit Joh 4, 24.¹⁰⁵

Für Popley ist die „spirituelle“ Natur des Logos im Prolog zu erkennen. Diese sehe man vor allem in der klaren Unterscheidung zwischen εἶμι und γίνομαι. Die deutschen und englischen Übersetzungen benutzen für Joh 1,1 (*Im Anfang war[εἶμι] das Wort*) sowie 1,6 (*Es ward [γίνομαι] ein Mensch von Gott gesandt*) dasselbe Verbum, nämlich *sein*. Popley zufolge solle ἐγένετο (γίνομαι, Joh. 1, 6) als *eḷuntān* (entstand) oder *tōnrinān* (erschien) anstatt *iruntān* (ἦν / εἶμι) übersetzt werden, weil diese eine Idee der Prädestination impliziere, was als Beweis für das *ciṅmayam* geltend gemacht werden kann. Der Satz „es erschien/entstand ein Mensch von Gott gesandt“ (Joh. 1, 6) weise, so Popley, auf ein vorherbestimmtes Ziel, nämlich, die Wirkung des Heiligen Geistes hin und daher auf die Wichtigkeit des *ciṅmayams*.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Popley 1913: 38

¹⁰⁵ Tāyumāṅavar, *parāparakkanni* (43), 249; Popley 1913: 104. Wenn nicht angegeben sind alle Übersetzungen von mir.

¹⁰⁶ Popley 1913: 65

Ferner sieht Popley das Konzept des *tiyāṇam* (Meditation) im JohEv, das mit dem *ciṇmayam*-Konzept in Verbindung stehe. In dem attributiven Ausdruck „unter einem Feigenbaum“ (Joh. 1, 48), erkennt er eine Bedeutung, die nahe lege, dass Nathanael dort meditiert habe.¹⁰⁷ Ebenso bezeichne das Wort „*nilaittiruttal*“ (Bleibet – Joh 8, 31-32) eine dauernde Meditation, was ebenfalls mit einem Saiva-Gedanken korrespondiert.¹⁰⁸ Diesbezüglich unterstützt Popley Parananda, indem er erläutert, dass das Wort „Hören“ (tam. *kēṭṭal* - Joh. 5, 24. 30) nicht nur eine auditive Bedeutung habe, sondern auch eine geistliche (Meditations-)Deutung zulasse. „Hören“ habe etwas mit Erleuchtung, also Einsicht, zu tun und nicht nur mit akustischen Reizen.¹⁰⁹

Darüber hinaus stellt Popley das *ciṇmayam* dem *laukīkam* (Weltlichkeit) entgegen. Ihm zufolge gebe es eine Auseinandersetzung zwischen *ciṇmayam* und *laukīkam*. *Ciṇmayam* habe nichts mit dem Alltäglichen zu tun, während *laukīkam* sich auf das Alltägliche und Banale beziehe. Alles was nicht *ciṇmayam* sei, sei *laukīkam*. Die Finsternis (*iruḷ/maṟam*) oder das weltliche Wissen (*laukīka arivu*) sei mit *laukīkam* gleichgestellt (z.B. Joh 1, 12; 3, 19.20; 13, 30 – die Finsternis im Herzen Judas).¹¹⁰ Derjenige, der das Leben behalten wolle, solle die *laukīkam* aufgeben und *ciṇmayam* aufnehmen (Joh. 6, 26-34; 12, 25).¹¹¹ Gemäß Popley bezeichne das JohEv Jesus als einen, der immer im *ciṇmaya*-Zustand gewesen sei, während sich andere Menschen hingegen in einem *laukīka*-Zustand befänden. (z.B. Joh 6, 1-71).¹¹² In dieser Hinsicht wird *ciṇmayapporuḷ* das *caṭapporuḷ* oder *nikalapporuḷ* (nichtlebende Wesen) entgegengestellt.¹¹³

Ferner stellt Popley *ciṇmayam* dem *māyamālam* (Illusion/Mängel) entgegen. Wie bereits erklärt, ist *māyā* eine der drei *malams* oder Mängel im Saiva Siddhanta, in denen alle weltlichen Erfahrungen stattfinden. Auch verstanden als Materie, ist *māyā* der Verursacher von der Unfähigkeit des *ātmans* (Seele).¹¹⁴ Popley wertet es also als eine echte Verwandlung, dass das göttliche Wort in die profane Welt (*māyamālam*) gekommen ist.¹¹⁵

Für Popley kann die Seele nur durch *ciṇmayam* erlöst werden. In Einklang mit der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung (und abweichend vom Advaita-Vedanta) konstatiert er, dass Gott und

¹⁰⁷ *Ebd.* 81 In jüdischer Tradition haben die Menschen unter einem Feigenbaum gebetet. Da Nathanael „unter einem Feigenbaum“ gesehen wurde, wäre es möglich, dass er dort meditiert habe. (Farias 1982: 256 b)

¹⁰⁸ *Ebd.* 155

¹⁰⁹ *Ebd.* 117. Vgl. Parananda 1902: 131

¹¹⁰ *Ebd.* 51, 203

¹¹¹ *Ebd.* 128, 193.

¹¹² *Ebd.* 19

¹¹³ *Ebd.* 134

¹¹⁴ Soni 1989: 14

¹¹⁵ Popley 1913: 68

die Seelen „spirituell“ und unsterblich (Joh 4, 19-25) seien, aber nicht identisch. Zu der Frage, wie die Seele Gott erreicht, führt Popley an, dass man eine *geistliche Natur* (*cinmayakkunam*) brauche, um Gott zu kennen (z.B. Joh 3, 1-13; 8, 33-51).¹¹⁶

Gleichzeitig betont Popley, dass *cinmayattanmai* (Spiritualität/Innerlichkeit) sich nicht nur auf die „innere“ Ebene beziehe, sondern auch eine kollektive Perspektive habe. Gemäß Popley ist es klar, dass Gott für alle Menschen gleichermaßen anrufbar sei, da er Geist sei und nur mit geistlichen Augen betrachtet werden könne. Entsprechend weist er auf das *cinmayattanmai* Gottes hin und schließt, dass Gott daher an allen Orten verehrt werden könne (Joh. 4, 21 ff.). Popley benutzt hier die Wörter *jāti* (Kaste) und *iṭam* (Ort), die die tamilischen Kastengruppen bezeichnen und weist darauf hin, dass die Beziehung zu Gott, der als Geist (*cinmayam*) verstanden wird, für alle vorhanden sei, ohne Berücksichtigung der Kastenangehörigkeit.¹¹⁷ Er gibt ebenso zu bedenken, dass die Beziehung zu Gott weiter wachsen müsse, damit die Menschen eine Beziehung untereinander haben könnten, die dann spirituell und eben deshalb dauerhaft sei (Joh. 14, 17 f.). Das wäre nach Popley das Endprodukt der *cinmayattanmai*. Hier bezieht Popley sich auf Luther, der „Union“ so verstanden habe, dass der Vater und Jesus (*wir*) täglich als Gast bei dem Gläubigen wohnen und beim Essen etc. dabei sein würden. (Joh. 14, 23). Hingegen zeige die Fußwaschung (Joh.13), so Popley, wie jeder dem anderen dienen müsse.¹¹⁸

A.2.2. Logos als munṇaip paḷamporu! (Urwort)

In seiner Beschreibung des Logos erklärt Popley, dass das Wort in direkter Verbindung zur Schöpfungsgeschichte (Gen.1, 1; Joh. 1, 1) stehe. Zu diesem Zweck bevorzugt Popley Manikkavacakars Begriffe, *munṇaip paḷamporu!* (Urwort oder das ursprüngliche Wahrheitsprinzip) und *meypporu!* (das wahre Prinzip), um das Wort zu definieren. Er meint, dass der Logos Gott in der Welt offenbare und Gottesmacht und –form, sowie seine Fähigkeit, die Welt zu erschaffen und zu vernichten in sich enthalte. Ihm zufolge sei das Wort ewig und „lebenshaltend“ und mit Gott identifizierbar und daher als *munṇaip paḷamporu!* zu verstehen. Da die ganze Welt durch das Wort erschaffen geworden und das Wort die Wahrheit

¹¹⁶ Ebd. 40

¹¹⁷ Ebd.103. Popley bezieht sich höchstwahrscheinlich auf die besondere Bedeutung der Kastengruppe in Tamilnadu, v. a. in Bezug auf Tempelbesuch und Gottesverehrung. In vielen südindischen Tempeln wird heute noch den Gläubigen der unteren Kasten den Zutritt zum Sanktum Sanktorum verweigert.

¹¹⁸ Ebd. 211 ff. Vgl. Periyapurāṇam: *īcaṇuk kaṇṇpilār aṭiyavark kaṇṇpilār-* (*Wer Gott nicht liebt, liebt auch seine Anhänger nicht*)

aller Religionen sei, solle man es als *meypporuḷ* bezeichnen. Popley zitiert Manikkavacakar wörtlich:¹¹⁹

முன்னைப் பழம்பொருட்கும் முன்னைப் பழம்பொருளே// பின்னைப் புதுமைக்கும் போத்தும் அப் பெற்றியனே (*munnaip paḷamporuḷkum munnaip paḷamporuḷē, pinnaip putumaikkum pōttum ap perriyanē*) – Urwort von allen was ursprünglich war! Auch die Ursache aller neuen Sachen!¹²⁰

மெய்ப்பொருட்கண் தோற்றமாய் மெய்யே நிலைபேறாய்// எப்பொருட்தந் தானேயாய் யாவைக்கும் வீடாகும் (*meypporuḷkaṭ ṭōrramāy meyyē nilaipērāy, epporuṭtan(tu) tānēyāy yāvaikkum vīṭakum*) – In allem was real manifestiert ist; das wahre Bleiben; das Selbst ist er – ein Heim für alles.¹²¹

Popley behauptet, dass das fleischgewordene Wort (Joh 1, 14) die Bedeutung eines lebendigen Wesens (*uyartiṇai*) annehme.¹²² Hinsichtlich der Identifizierung von Jesus als der körperlichen Form des Wortes, weist Popley auf Uyyavanta Devanayanars Gedicht hin. So erklärt er den Wandel der formlosen Gottheit (*akaḷam* - ohne Form) zu einem personalen Gott in einer klaren Form (*cakaḷam*).¹²³

அகளமாய் யாரும் அறிவு அரிது. அப்பொருள் சகளமாய் வந்தது என்று உந்தீபற (*akaḷamāy yārum arivu arithu apporuḷ sakaḷamāy vantatu enru untīpara*) – Es ist wohl ganz selten, dass man Siva als *akaḷam* (ohne Form) kennt; er kommt oft als *sakaḷam* (mit Form), als Guru und vertreibt unsere Karma¹²⁴

In diesem Gedicht erkennt man ein Wortspiel: *akaḷam* und *cakaḷam*. *akaḷam* (auch *nikaḷam* genannt – sk. *nishkalam*) bezieht sich auf Siva, die Gottheit ohne Form und *cakaḷam* sich auf die manifestierte Form Gottes. Popley zufolge solle Jesus als der manifestierte Logos in der Geschichte des Logos verstanden werden. Er legt dar, dass das himmlische Wort in die Welt der *māyamālam* (Illusion/Mängel) eintrete und dabei eine reale Verwandlung erfahre. Was *akaḷam* (unerkennbares Wort), bzw. *ciṇmayam* sei, wurde *cakaḷam* (Fleisch).¹²⁵ In dieser Hinsicht sei Jesus sowohl das unerkennbare, als auch das menschengewordene Wort. Eine Ablehnung des Wortes sei daher eine Ablehnung des *ciṇmayams*.¹²⁶

Darüber hinaus betont Popley, dass das Wort als Bewusstsein, Spiritualität (*ciṇmaya arivu*) oder

¹¹⁹ Ebd. 32 f.; 63 f.

¹²⁰ Tiruvacakam 7,163.

¹²¹ Tiruvacakam, 8, 186

¹²² Ebd. 32

¹²³ Ebd. 33

¹²⁴ Krishnaraj, „Siva According to Thiruvundiyar“ (Online Quelle)

¹²⁵ Popley 1913: 68 (33 f.)

¹²⁶ Ebd. 66

auch als die gesamte Lehre der *Sastras* zu verstehen sei. Ihm zufolge bezeichne das Wort, „die ewige, allumfassende Stärke Gottes“. Er vergleicht dieses Konzept mit der *vāḅku tēvi* (Göttin des Wortes) und meint, dass die *parama tēvi* (himmlische Göttin) der Rig-Veda, auch *vāḅku tēvi* genannt, sich im Himmel in derselben Lage befindet, wie die anderen Götter und Menschen. Er erklärt weiter, dass *vāḅku tēvi* sich als Mensch manifestieren ließ, dass sie geopfert wurde und danach auferstanden sei. Die Ähnlichkeit mit Christus sei hier unbestreitbar. Daher sei das Konzept vom Wort, so Popley, auch für Hindus sehr relevant.¹²⁷

In Einklang damit meint Popley, dass *vāḅku tēvi* auch in Saiva Siddhanta als *catti* beschrieben werde. Er bezieht sich auf einen Text von der *Sivañāḅapōtam* und konstatiert, dass *catti* mit dem nicht beweglichen Logos gleichgestellt werden kann. Er zitiert diesen Text wörtlich und gibt die Bedeutung dazu wieder, indem er meint, dass *catti* als Gottesmanifestation, die Energie Gottes, sowie als Guru verstanden werden müsse.

அவையே தானே ஆய், இரு வினையிற் // போக்கு வரவு புரிய ஆணையின் // நீக்கம்
இன்றி நிற்கும் அன்றே (avaiyē tāḅē āy iru viḅaiyir)pōḅku varavu puriya āḅaiyiḅ)nikkam
inri nirkum anrē)

Das Ursein/der Höchste stehe eins mit seiner Schaffenskraft (*catti*), um die Evolution der Geburten und Tode zu bewirken¹²⁸

Popley folgt Paranandas Darstellung vom Logos, der ihn als einen Teil des Brahmas, vor der Schöpfung der Welt, bezeichnet. Er drückt aus, dass *catti*, wegen ihrer spirituellen Eigenschaft (*cinmayam*) mit dem johanneischen Logos gleichgestellt werden müsse.¹²⁹

A.2.3 Aru! (Gnade) in der Gott-Seele-Beziehung

In Einklang mit dem Saiva-Siddhanta-Gedanken, geht Popley davon aus, dass man die Gottesgnade (*aru!*) brauche, um sich Gott zu nähern. Der Gottesgeist müsse innerhalb eines Gläubigen wirken damit der Glaube überhaupt entstehen könne. Gemäß des Saiva-Siddhanta-Gedankens könne man nur durch die Gnade Sivas von der Welt der *māyamālam* befreit werden. In Bezug auf Joh. 6, 44 zitiert Popley Manikkavacakar und Tirumular und betont, dass man nur durch Gottesgnade Jesus erkennen und durch ihn erlöst werden könne.¹³⁰

¹²⁷ Rg 10, 125: „Ich bin *parama tēvi* – sie sammeln Sachen – die Weise- alle sollen mich verehren.“ Popley 1913: 34 f.

¹²⁸ *Sivañāḅapōtam*, Sutra 2

¹²⁹ Ebd. 35 f.

¹³⁰ Ebd. 130

அவன் அருளாலே அவன் தாள் வணங்கி (*avanaruḷālē avan tāḷ vaṇaṅki*) – Nur durch *seine* Gnade wird *er* verehrt¹³¹

நந்தி அருளாலே மூலனை நாடி (*nantiyaruḷālē mūlanai nāḷi*) Durch die Gnade von *Nanti* (der Stier Sivas) begehrte ich den Urgrund¹³²

Außerdem führt Popley, in Bezug auf Joh. 8, 12, den Text von Sivañānacittiyar an, indem Gnade gleichzeitig als *Aruḷ* und *catti* (Kraft Gottes) beschrieben wird. In der Saiva-Siddhanta Denkrichtung wird klargestellt, dass Siva und *catti* (Gott und seine [Schaffens-]Kraft) untrennbar sind – Siva, die Gottheit oder Sein und *catti*, sein weibliches Äquivalent, die Schaffenskraft oder Kraft Sivas. Popley zitiert diese Texte, denn sie stellen *aruḷ* und *catti* gleich. *Aruḷ* ist hier als *catti* verstanden, die die Mängel entfernt, wie die Sonne die Finsternis vom Auge. Somit wird *aruḷ* hier als Licht dargestellt, das den Menschen ermöglicht, die Wahrheit zu erkennen.¹³³

அருளது சத்தி யாகும் அரன்தனக் கருளை யின்றித்// தெருள்சிவ மில்லை அந்தச் சிவமின்றிச் சத்தி யில்லை // மருளினை அருளால் வாட்டி மன்னுயிர்க் களிப்பன் கண்கட்(கு)// இருளினை ஒளயா லோட்டும் இரவியைப் போல ஈசன்

(*aruḷatu catti ākum arantaṅak(ku) aruḷai iṇṇi // teruḷ Sivam illai antac Sivamiṇṇi catti illai // maruḷiṇṇai aruḷāl vāṭṭi manṇuyir(ku) aḷippan kaṅkaṭku // iruḷiṇṇai oḷiyāl oṭṭum iraviyai pōla icāṇ*) - *Aruḷ* ist *catti*. Das ist die Natur Sivas: die Gnade zu schenken. Ohne Gnade gibt es keine Erkenntnis Sivas; es gibt kein *catti* ohne Siva. Gott entfernt durch seine *aruḷ* die Unwissenheit der Menschen, wie die Sonne die Finsternis durch ihr Licht (entfernt).¹³⁴

In dieser Hinsicht präsentiert Popley Jesus als die *aruḷ* oder das Licht, das die Menschen zu Gott führt. In Einklang mit Parananda stellt er in Aussicht, dass Jesus die Finsternis der Seele entferne, und das Licht des Wissens schenke, um die Vereinigung mit Gott zu erreichen.¹³⁵

¹³¹ Tiruvacakam, 1, 18

¹³² Tirumantiram, 68

¹³³ Ebd. 151

¹³⁴ Vgl. dazu Krishnaraj: „Sivgnana Siddhiyar“ (Online Quelle)

¹³⁵ Ebd. 150 f. Vgl. Parananda 1902: 159

A.2.4. Der johanneische Jesus

A.2.4.1 *Ciṇmayapporuḷ* (Spiritualitätsprinzip/Wahrheitsprinzip):

Popley stellt, der johanneischen Christologie folgend, Jesus mit dem Wort gleich und bezeichnet ihn als *ciṇmayapporuḷ* oder – legt man die rein tamilische Übersetzung zugrunde – *uttamapporuḷ* (Wahrheitsprinzip), der vom Himmel gekommen ist (Joh 6, 35 ff.).¹³⁶ Jesu Worte, Gesten und Reden seien *ciṇmayam*, während das Verstehen der Jünger dagegen *laukīkam* gewesen sei (Joh 14, 8.9; 14, 4.5.17). Ihm zufolge bezögen sich die Begriffe, „ich“ und „mein“, wenn sie von Jesus verwendet würden (z.B. Joh 4, 34), nicht auf den Körper Jesu, sondern auf seinen Geist. In Einklang mit Parananda gibt Popley zu bedenken, dass man die Seele Jesu „kennen“ solle, um von ihm etwas zu verlangen (Joh 14, 13).¹³⁷ Vor diesem Hintergrund interpretiert er die Aussage Jesu im JohEv spirituell. Er gibt, zum Beispiel in Bezug auf Joh. 7, 37 zu bedenken, dass ebenso wie Gott in der Wüste den Menschen Wasser gegeben habe, würde er durch Jesus den geistig Durstigen die Freude geben (Joh 7, 37). Diesbezüglich weist Popley darauf hin, dass es ein Brauch gewesen sei, dass die Leute und die Hohepriester Wasser von Siloam brachten, um in Jerusalem den Tempel zu besprenkeln. Dieses Ritual repräsentiere das Geschehen in der Wüste, wo Wasser dem Fels entsprang. Ebenso stehen die Worte Jesu in einem analogen Verhältnis zu diesem Ritual.¹³⁸

A.2.4.2. *Ēkaputtiraṇ* (eingeborener Sohn)

Des Weiteren bevorzugt Popley den Begriff *ēkaputtiraṇ* für Jesus und macht einen klaren Unterschied zwischen dem sündigen Menschen und Jesus (entgegen Paranandas „*alone become*“). Er vertritt die Meinung, dass alle Menschen Gotteskinder werden können, aber Jesus allein immer der *ēkaputtiraṇ* sei (Joh 1,14). Der Mensch könne Gott mit seinem Wissen nicht kennen; nur Jesus habe Gott durch seine „*darshan*“ (Vision/Gottesschau) gesehen. Da er mit ihm völlig (tam. *campūraṇamāy*) vereint sei, sei es nur für ihn möglich, Gott richtig zu offenbaren (Joh. 1, 18; 8, 38). In dieser Hinsicht betont Popley ferner, dass Jesus, als der Inkarnierte (*avatāram*), Gott offenbart habe, sowohl göttliche als auch menschliche

¹³⁶ Popley 1913: 129 ff.

¹³⁷ Ebd. 87, 209. Vgl. mit Parananda 1902: 106.

¹³⁸ Popley 1913: 145

Eigenschaften besessen habe.¹³⁹

A.2.4.3. *Carkuru (der geheiligte Lehrer)*

Wie Parananda, präsentiert auch Popley, in Einklang mit der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung, Jesus als den *carkuru*, der als Mensch erscheine und als das Licht der Welt (Joh. 8, 12) die Finsternis der Seele (*āttumāviṅ iruḷ*) entferne. Ihm zufolge wohne der *carkuru* oder „Mensch ohnegleichen“ innerhalb und außerhalb der Seele und lehre die Seele „die Gottes-Philosophie“ d.h. die Macht, den Weg zum Wissen über den innewohnenden Gott und das ewige Leben zu erschließen.¹⁴⁰ Der *carkuru* sei die Verkörperung der Spiritualität und offenbare Gott und lehre die *cinmayattanmai*.¹⁴¹ Popley sieht das Konzept von Jesus als *carkuru* an vielen Stellen im JohEv. Seine Christologie gründet sich auf der Idee vom „Guru-Schüler Verhältnis“ im JohEv.

Hinsichtlich Joh. 1, 36 übersetzt Popley den Begriff ἐμβλέψας nicht nur als „ihn sehend“ (tam. - *avaṅaiṅpārttu*), sondern als „ihn genau betrachtend“ (tam. *avaṅai urruppārttu*). Gemäß Popley habe Jesus Nathanaels Seele gesehen und nicht nur seinen Körper. Auch in der Saiva-Siddhanta Denkrichtung habe der Guru die Fähigkeit mit der Seele zu kommunizieren und nicht nur mit dem Körper. Popley interpretiert diese Aussage, indem er behauptet, dass nur der Blick Jesu, wie der des Saiva-Gurus, Wunder wirken könne.¹⁴² Ebenso interpretiert er die Tempelreinigungsepisode (Joh 2, 13 ff), wenn er herausstellt, dass Jesus kein Seil hätte verwenden müssen, um die Verkäufer (die bei dem ungerechten Geschäft beteiligt waren) zu schlagen oder wegzutreiben (Joh. 2, 14.16), sondern hätten es ihm vielmehr „sein gerechter Ärger und zärtliches Angesicht“ (*menmaiṅyāṅa mukaccāyal*), sowie „die Macht seiner guten Werke“ ermöglicht, sein Ziel zu erreichen. Schließlich habe Jesus die Fähigkeit, die Gedanken der Menschen zu verstehen (Joh. 2, 24.25; 1, 43.49.50; 4, 17-19; 6, 64; 13, 13; 21, 17). In dieser Hinsicht deutet Popley auf die Anziehungskraft von Jesus hin, wobei es in diesem Fall vor allem die Jünger seien, auf die diese Faszination wirke (Joh 3, 27-30).¹⁴³

¹³⁹ Ebd. 157, 24.

¹⁴⁰ Ebd. 36

¹⁴¹ z.B. Joh. 6, 1-15. Popley 1913: 123.

¹⁴² Die Siddhantins glauben fest daran, dass nur Gott als ein Guru kommen könne. Gemäß Tirumular komme der Guru zu der Seele und verändere sie, wenn die Seele reif und bereit für den Guru sei. Der Guru komme zu denen, die außergewöhnliche Liebe (Bhakti) ihm gegenüber empfinden. Hier spielen weder Wissen noch Buße eine Rolle, nur Liebe fungiere als ein Verbindungsfaktor zwischen Gott und Mensch. Tirugnanasambandar betont in vielen Gedichten diese Bedürftigkeit der Abhängigkeit von Siva (z.B. *Tiruppasuram*, Vers. 4)

¹⁴³ Popley 1913: 87, 98

A.2.4.4. Jesus als Mensch

Popley hebt die traditionelle christliche Idee der Menschlichkeit Christi hervor. Für ihn sei Jesus von völlig menschlicher Natur, da er nicht Fleisch *bekam*, sondern *ward*. Laut seiner Überzeugung sei der Unterschied zwischen *cinmaya teyvīkam* (spirituelle Göttlichkeit) und *maṇuṣīkam* (Menschlichkeit) im JohEv sehr klar, weil nur hier Jesus eine völlig göttliche sowie menschliche Natur aufzeige. Er deutet darauf hin, dass die Menschlichkeit Jesu besonders durch seinen Charakter gezeigt werde: Durst Joh 4, 7; 19, 28; Erholung (*Ṇaiippu*) Joh 4, 5; Liebe (*nēcam*) Joh 20, 2; Tränen Joh 11, 35; Unwissenheit Joh 11, 34.¹⁴⁴ Popley behauptet, dass „Fleisch“ (*māmcam*, Joh 6, 51) als menschliche Disposition (tam. *cupāvam*) zu bezeichnen sei und dass Jesus völlig menschlich sowie göttlich sei.¹⁴⁵ Insofern drückt Popley aus, dass die volle Offenbarung Gottes in Jesus allmählich und sehr langsam manifestiert worden sei (Joh 6, 35; 8, 12; 10, 7; 10, 11; 11, 25; 14, 6; 16, 1).¹⁴⁶ Er erklärt, dass die jüdische Gesellschaft den wahren Jesus nicht erkannt und ihn deshalb verurteilt habe, weil Jesus sich selbst als den Gottessohn bezeichnet habe (Joh 1, 18.34; 3, 17.18.28.36; 4, 25.29; 5, 19.22.28; 6, 14.68; 9, 30; 10, 36; 11, 4; 12, 12-19. 34-36; 17, 1; 19, 7).¹⁴⁷

Im Gegensatz zu Parananda sieht Popley eine Kontinuität zwischen dem historischen Jesu und dem verherrlichten Christus – alle Texte, v. a. die Abschiedsrede (Joh. 14-17), werden dementsprechend interpretiert. Wie bereits angedeutet, spielt bei Parananda Jesus als Mensch keine große Rolle. Popley erhält die Wirklichkeit der Menschheit Jesu aufrecht, was eine klare Ablehnung des Konzepts der Saiva-Siddhanta-Idee von Wiedergeburten bedeutet.¹⁴⁸

Demzufolge ist für Popley die Auferstehung Christi eine historische Realität. Er schließt in seinen Kommentar sorgfältig einen Abschnitt über die Realität der Auferstehung ein und ergänzt viele plausible Gründe, die beweisen können, dass die Auferstehung eine historische Tatsache sei.¹⁴⁹ Damit stellt er sich in starken Kontrast zu Paranandas Position, der die körperliche Auferstehung ablehnt.¹⁵⁰ Von diesem Zusammenhang ausgehend präsentiert Popley Jesus als einen Revolutionär, der nach der Befreiung des unterdrückten Volkes gestrebt habe. Seiner Auffassung nach hätten die Pharisäer Jesus vernichten wollen, weil er nicht in ihrem

¹⁴⁴ Ebd. 27

¹⁴⁵ Ebd. 131.

¹⁴⁶ Ebd. 68 f.

¹⁴⁷ Ebd. 143, 161

¹⁴⁸ Ebd. 162 f.

¹⁴⁹ Popley weist auf „historische Beweise“ wie z.B. den Glauben der Jünger, das leere Grab, die Authentizität der kanonischen Texte, etc. Ebd. 271 f.

¹⁵⁰ Ebd. 178 f., 271. Parananda interpretierte die „Auferweckung“ des Lazarus, sowie Jesu, als rein spirituelle Auferstehung. Vgl. dazu Parananda 1902: 203 ff. 209.

Land geboren gewesen sei, nicht zu ihrer Gruppe (*kulam*) gehörte habe und nicht in ihrer Institution ausgebildet worden sei (Joh 7, 72). Popley benutzt hier das Wort *kulam*, das im Tamilischen die Kastenangehörigkeit bezeichne.¹⁵¹ Dementsprechend vergleicht er die Johanneische Exkommunizierung (Joh 9, 22) mit der Ausschließung aus der *Jāti* (Kaste).¹⁵² Ferner schließt Popley, dass *vārkōtumai* (Gerstenbrote - Joh. 6, 9) nur im JohEv erwähnt würde, da es sich dabei um ein Nahrungsmittel der Armen handle.¹⁵³

A.2.5. Reich Gottes als Befreiung

Popley teilt Parandas Meinung, dass das Reich Gottes und das Reich der Welt innerlich im Geist zu verstehen seien. In Einklang mit dem Saiva-Siddhanta-Gedanken kann er es nicht akzeptieren, dass eine Person für die Sünden der Anderen büßt. Vor diesem Hintergrund verharmlost und relativiert er, wie Parananda, den Tod Christi und die Vergebung der Sünden. Er gibt zu verstehen, dass das Reich Gottes sich dort befinde, wo Gottes Wille vollständig erfüllt werde (*kaṭavuḷ cittam pūraṇamāy niraivērum nilaimai*), das sei entweder im Herzen oder in der Welt.¹⁵⁴ Eine Dominanz von weltlichen Angelegenheiten (*laukīkam*) sei bezeichnend für das Reich der Welt. Die Seele solle danach streben, sich selbst von der Weltlichkeit zu befreien. Popley verweist in diesem Zusammenhang auf Paranandas Allegorie über Seelenernte (Joh 4, 35). In diesem Vergleich wird die Seele mit rohen sauren Früchten parallelisiert, bevor sie durch Gottes *bhakti* süße Frucht wird. Er zitiert Parananda:

Eine weltliche Seele wird von weltlichen Dingen erfasst. Aber wenn die Seele die Unbeständigkeit der Welt erkennt, und alles tut, um sich von der Welt zu befreien, wendet sich die Seele der Heiligung zu, und erreicht Reife (Paulus) und Vollkommenheit (Matthäus) und erreicht die Ebenbildlichkeit Gottes (*imago dei*) und ist wie Gott und wird Gottes Sohn. Dieses Ebenbild Gottes wird in drei Aspekten verstanden: a. Befreiung von Korruption, b. Vollständigkeit des spirituellen Wachstums, c. Ewiges Leben (Popley - *non-liability to Change or decay after the attainment of such fulness*).¹⁵⁵

Zu der Frage, wie man diese Befreiung erreicht, betont Popley die Notwendigkeit einer geistlich-rituellen Wiedergeburt (Joh.3, 5 – innerlich im Geist und äußerlich mit Wasser).¹⁵⁶ Er

¹⁵¹ Popley 1913: 146

¹⁵² Ebd. 167

¹⁵³ Ebd. 124

¹⁵⁴ Ebd. 92

¹⁵⁵ Ebd. 92, Vgl. Parananda, 24 f.

¹⁵⁶ Popley 1913: 93. Vgl. Rajasekaran (1984) der in seiner Untersuchung von den „Wasserimplikationen“ im Johannesevangelium und im Saiva Siddhanta (Tiruvacakam), „muḷukku“ (Taufe) im Johannesevangelium und mit dem „muḷukku“ in den Ganges vergleicht. Der Tamilische Gott, Murukan, wurde in Ganges geboren. Deshalb sei es eine Feier der Geburt Gottes, wenn man in den Ganges taucht. Mit diesem Konzept vergleicht Rajasekaran auch Joh. 3, 5 und versteht sie als geistliche Wiedergeburt. S. 82

übersetzt das Wort „γενέσθαι“ in Joh 1, 12 als „*piṛappittu*“, damit das Gotteshandeln hier betont werden könne.¹⁵⁷ Ihm zufolge ist die „Wiedergeburt“ direkt verbunden mit „Glauben“ und „Wissen“ (*cinmaya aṛivu*). Die ungläubige Welt (Joh 1,10) hat keinen Verstand (*cinmaya aṛivu*), weil sie diese Gotteslehre nicht gehört und nicht akzeptiert hat. Wer glaubt, über den ist kein Urteil gefällt (*ḥṛpu illai*), wer nicht glaubt, über den ist geurteilt (*ḥṛpu unṭu*). Popley interpretiert auch Joh 3, 18-19 in folgender Weise: die zwei Gruppen werden angesichts ihrer Naturen beurteilt; d.h., die Gruppierung, die glaubt, ist wegen der guten Werke nicht verurteilt, und die, die nicht glaubt, ist wegen der bösen Natur verurteilt.¹⁵⁸

Demzufolge behauptet Popley, dass Glaube im JohEv nicht im Sinne von *Vicuvācam* (Glaube) verwendet würde. Der Grund dafür sei, dass es für diejenigen, die schon gestorben sind, keine Möglichkeit gebe, an Jesus zu glauben. Bezüglich Joh 2,11 zeigt Popley, dass das *Vicuvācam* eigentlich ein *Vicuvācam an Jesus* sei. Es ist interessant, dass Popley, wie Parananda, nicht viel Wert auf „Glauben“ als Voraussetzung für die Erlösung oder zum Erreichen des Gottesreiches legt. Er beharrt darauf, dass auch der Sohn die Autorität habe, allen die Auferstehung zu schenken (Joh. 5, 28, 29).¹⁵⁹ Er behauptet, wie Parananda, dass im JohEv Glaube (*vicuvācam* oder *nampikkai*) und Liebe (*Bhakti*) gleichgestellt seien. Wie Parananda erklärt auch er, dass Glaube nur durch Liebe generiert werde (Joh 5, 24), durch den Guru wachse und auf einer liebevollen Jesus-Vater-Beziehung basiere. Allerdings gibt er Paranandas Ideen hier nicht in ihrer Gesamtheit wieder. Parananda würde ausführlich betonen, welche Bedeutung das Wort *πίστις* in Bezug auf Liebe habe.¹⁶⁰ Popley ignoriert das gesamte Argument und gibt nur seiner eigenen Interpretation von Parananda Raum. Es scheint, als ob er versuche, den Johanneskommentar von Parananda für die Gemeinde leichter erfassbar zu machen – z. B. wird dieser Versuch sichtbar, wenn er Paranandas Satz über Joh 6, 27 (Parananda 140) wiedergibt – *ātmīka anpum nānamum kaṭavuḷatu muttirai* – (spirituelle Liebe und Weisheit sind die Zeichen von Göttlichkeit).¹⁶¹

Beachtenswert ist, dass Popley die Befreiung genauso wie in der Saiva-Denkrichtung erklärt.

¹⁵⁷ Popley 1913: 67

¹⁵⁸ Popley, s. 95.

¹⁵⁹ Popley, 115 ff. Vgl. Parananda, 28-29.

¹⁶⁰ Parananda 1902: 125: „In the present verse (ver.24) we have *pisteuo* without *eis* or *en*, which has been translated „believe“. This is wholly incorrect, for Everlasting Life *cannot be attained by merely believing*. In John xvii. 3 Jesus states, *quite consistently with the experience of sanctified men*, that actual knowledge of God (as Being Absolute) is what is called Eternal Life (or Unchangeably Incorrupt Spirit), since the spirit which knows God as something distinct from, and unrelated to, the universe of phenomena – as something transcending quantity or quality – must itself *become* isolated (iii.16), that is, freed from every limitation or bond, so as to be in unity or real fellowship with God (xvii.3).“

¹⁶¹ Popley 1913: 129; Vgl.

Wie bereits angedeutet, bezeichnet für Popley der Begriff *nilaittiruttal* (bleiben, Joh 8, 31) ein *cinmaya* oder *meditative state*. In Einklang mit dem JohEv meint er, nur, wenn man in der Lehre Jesu bleibe, erkenne man die Wahrheit, die frei machen würde (Joh 8, 32). Er verbindet Befreiung mit Selbstrealisierung und bezeichnet den Menschen als *muttan* (Aufgeklärte), der diesen spirituellen Zustand erreicht habe. Er bezieht sich auf den *Sivañānacittiyar* -Text, der von der Entfernung aller *malams* und dem Erreichen der Befreiung spricht: திரிமல மறுத்துப் பண்டைச் சிற்றறிவொழிந்து ஞானம்//பெருகிநா யகன்தன் பாதம் பெறுவது சுத்த மாமே (*tirimala maruttup paṇṭai cirrari(vu) oḷintu ñānam// peruki nāyakan taṇ pātam peruvatu cuttamāmē*) - die drei malams werden entfernt, die alte Ignoranz vernichtet, dann wächst die Vernunft und man wird zu den Füßen Gottes geführt – dies ist der reinste Zustand.¹⁶²

Gleichzeitig betont Popley, wie Parananda, das Konzept von Ursache und Wirkung. Dies erklärt er durch verschiedene johanneischen Texte. In Bezug auf Joh. 4, 35-38 stellt er fest, dass der Sämann und der Erntearbeiter in diesem Gleichnis von Feld und Ernte unterschiedlich seien. Gemäß dem Sprichwort „was ihr nicht gesät habt, würdet ihr ernten“ ist es Popley daran gelegen, darzustellen, dass es eine Beziehung zwischen der Handlung von anderen und unseren eigenen Handlungen gebe. In gleicher Weise erklärt er ferner, dass die Aktion der Eltern in Joh. 9, 2 („Wer hat gesündigt? Dieser oder seine Eltern?“) eine wichtige Rolle spiele. Er unterstützt den Saiva-Gedanken, der eine Befreiung des Sünders klar ausschließt (Joh. 8, 34). Die Untreue von Judas (Joh 6, 70 f.) wird dementsprechend mit dem Tirukkural verglichen, der von der Schrecklichkeit des Vertrauensbruchs erzählt.¹⁶³

Popleys Auslegung des JohEv will für sich in Anspruch nehmen, eine Kontextualisierung des JohEv in der Saiva-Siddhanta Perspektive zu leisten. Er schreibt auf Tamil, zitiert überwiegend von Saiva-Bhakt-Literatur und lehnt sich stark an Paranandas Kommentar an. Allerdings stellt er gleichzeitig eine traditionelle christliche Perspektive dar. In dieser Hinsicht will er einerseits, eine Brücke zwischen christlicher Botschaft und tamilischer Religiosität schlagen. Aber andererseits ist es auch erkennbar, dass er einem missionarischen Vorhaben in seinem Kommentar nachgeht. Selbst wenn er sich oft auf Paranandas Kommentar bezieht, steht seine traditionelle christliche Interpretation, die davon ausgeht, dass Christus einzigartig sei und dass

¹⁶² *Sivañānacittiyar cupakkam - pirāmaṇaviyal* 4:230. Zitiert nach Popley 1913: 155 f.

¹⁶³ எந்நன்றி கொன்றார்க்கும் உய்வுண்டாம் உய்வில்லை// செய்ந்நன்றி கொன்ற மகற்கு (*ennanri konṛārkkum uyvuntam uyvillai//ceyanri konṛa makarṅku* - (Es sei denn, dass der, der jedes Gut vernichte, Erbarmen finden würde, aber nie einer, der eine Untreue gegen gute Taten begangen habe. Tirukkural 110). Siehe Popley 1913: 136.

man *Christus*, nicht das Christussein nur dann erreichen könne, wenn man „göttlich“ sei,¹⁶⁴ der Denkrichtung von Parananda diametral entgegen. Parananda akzentuiert nämlich – wie gezeigt – eher die Liebe als den Glauben, bezeichnet Christus als das reine Selbst und geht von einem Christussein aller Menschen aus. Will Popley Paranandas Standpunkt ablehnen und verwerfen? Es ist ersichtlich, dass Popley seine eigenen Ziele verfolgt, auch wenn er Parananda regelmäßig zitiert. Während Parananda im ganzen JohEv eine Saiva-Siddhanta Philosophie sieht, bestätigt Popley, jedoch auf der Grundlage von Saiva-Siddhanta-Gedanken, die traditionelle westliche Interpretation des JohEv, hauptsächlich mit der Absicht, das JohEv als relevant für den tamilischen Kontext zu präsentieren. Der folgende Beitrag von Appasamy adaptiert eine neue Annäherung, indem er mit der Saiva-Denkrichtung eine pan-indische, kirchliche kombiniert.

A.3. Appadurai J. Appasamy

Aiyadurai Jesudasen Appasamy (1891-1975) war ein tamilisch christlicher Theologe, der zuerst als anglikanischer Priester und dann als der erste Bischof in der Coimbatore Diözese in der Kirche von Südindien (C.S.I.) tätig war. Geboren wurde Appasamy in Palayamkottai, Tamilnadu als Sohn eines christlichen Konvertiten, A.S. Appasamy, der nach seiner Bekehrung zum Christentum in seinem 24. Lebensjahr sowohl das Christentum, als auch den Hinduismus studierte und die Notwendigkeit von hinduistischen Übungen wie Yoga, etc. für spirituellen Fortschritt betonte.¹⁶⁵ Der junge Appasamy studierte 1915 Philosophie und Religion an der Harvard Divinity School, um seine Magisterarbeit zu verfassen und erhielt später seinen Dokortitel von der Oxford University in Großbritannien. In seiner Doktorarbeit machte er sich „*The Mysticism of the Fourth Gospel in its Relation to Hindu Bhakti Literature*“ (Die Mystik des vierten Evangeliums in seiner Verbindung zur Hindu Bhakti Literatur) zum Thema. Nach seiner Rückkehr arbeitete er als Herausgeber der Christian Literatur Society (ab 1922) und dann 1932-36 als Professor am Bishop's College in Calcutta (Kolkata). Zu dieser Zeit beteiligte er sich an den interreligiösen Dialogen und gehörte zu der so genannten „Rethinking Christianity Group“ (auch bekannt als „Madras Rethinking Group“), eine Gesellschaft zu der auch die bekannten indischen Theologen P. Chenchiah und V. Chakkarai gehörten. In den 1930er Jahren war diese Gruppe sehr aktiv und war in politischen und religiösen Fragen

¹⁶⁴ Sätze wie „Jesus ist der Erlöser der Welt“, „man bekommt ewiges Leben nur durch Jesus“, „es ist sehr wichtig, Jesus richtig zu vertrauen; (S. 27) „Gott will diese üble Welt durch seinen Sohn erlösen“; (S. 28) „Jesu Tod verursacht Heil“; und „Jesus wird am Ende siegen“ (S. 29), etc., zeigen Popleys traditionellen christlichen Standpunkt.

¹⁶⁵ Appasamy 1924: 83.

engagiert. 1951 wurde Appasamy Bischof der Diözese von Coimbatore in der Kirche von Südindien (C.S.I.) bis zu seinem Ruhestand 1959.¹⁶⁶

Appasamys Beitrag „*Christianity as Bhakti Marga: A Study of the Johannine Doctrine of Love*“ ist eine Überarbeitung seiner Oxford-Promotion und die bekannteste indische Auslegung des JohEv.¹⁶⁷ Sie gilt als eines der grundlegenden indischen theologischen Werke und steht im Lehrplan der wissenschaftlichen (kontextuellen) Bibelerforschung in Indien. In diesem Buch will Appasamy das Johanneische Konzept von Liebe als *Bhakti* verstehen. „Bhakti“ ist ein sanskritischer Begriff, der hauptsächlich in Bezug auf die Liebe zu Gott verwendet wird und in Indien oft mit einer mystischen Liebe gleichgestellt wird. Laut Appasamys Überzeugung enthält das JohEv die Idee der Bhakti. In seiner kontextuellen Auslegung bezieht er sich auf unterschiedliche indische Texte, nämlich Saiva-Siddhanta, Vaisnava, Upanischaden, etc., um ein pan-indisches Verständnis von Bhakti darzustellen. Ihm zufolge kommen im JohEv sowohl indische, als auch westliche mystische Denkrichtungen zusammen.

Da Appasamy in seiner Interpretation weit über die Saiva-Siddhanta-Denkrichtung hinausgeht, wäre es nicht gerechtfertigt, seinen Beitrag grundsätzlich als eine „Saiva- Annäherung“ zu bezeichnen. Zwar bezieht er sich in seinem Buch auf viele Saiva-Texte, es ist aber offen zu lassen, ob er die Einzigartigkeit der *tamilischen* Saiva-Perspektive entgegen der Advaita-Denkrichtung erkannt hat. Es lässt sich in seinem Beitrag die Tendenz erkennen, die tamilischen Saiva-Texte nicht in ihren natürlichen (d.h. historischen und kulturellen) Kontexten zu präsentieren. Vielmehr macht sich Appasamy dabei den pan-indischen (hinduistischen) Kontext zu eignen. Er zitiert z.B. Saiva-Dichter wie Tirunavukkarasar, Tirumular, Tirugnanasambandar, Tayumanavar, u.a., aber auch Texte aus der Bhagavad Gita, den Upanischaden, sowie aus der Vaisnava Literatur. Somit gibt sich eine bestimmte Hybridität in seiner Annäherung zu erkennen, die an manchen Stellen, auch eine soziale Perspektive ansetzt. Ferner ist Appasamys Beitrag dem Brückenschlag zwischen Hinduismus und Christentum zuträglich, überzeugt aber besonders mit Blick auf das traditionelle Verständnis des Christentums. Ihm zufolge steht die indische mystische Lehre in direktem Zusammenhang mit der christlichen Tradition, denn sie bereichere die christliche Botschaft um einen theoretischen, philosophischen (überhistorischen) Hintergrund. In dieser Hinsicht stellt er fest, dass indische Religiosität eine Vorbedingung sei, das JohEv richtig zu verstehen. In Bezug auf das Guru-Konzept im Saiva-Siddhanta behauptet er:

¹⁶⁶ Vgl. dazu Francis 1992: v-xvii Boyd 1975: 118 ff.

¹⁶⁷ Vgl. Appasamy 1931

It may be asked in what sense the people of India have been prepared for the coming of Christ. There are many utterances of the seers of India which dwell upon the necessity for a teacher to lead and guide us. They point out that real progress in religion is possible only with the help of a spiritual teacher which is far more effective than reading. Though these utterances refer only to human teachers, their insistence on the necessity of personal guidance finds its highest fulfilment in the supreme religious teacher, Jesus Christ.”¹⁶⁸

Aufgrund seiner vielfältigen Denkrichtungen fällt es schwer, Appasamys Konzepte in der Saiva-Siddhanta- Perspektive einzuordnen und genau zu erklären. Er ist bestrebt zu zeigen, wie im JohEv das Bhakti-konzept ersichtlich werden kann. Die folgende Zusammenfassung berücksichtigt nur solche Punkte, in denen Appasamy das johanneische Liebeskonzept mit der Bhakti-Idee vergleicht und durch einige Beispiele von Saiva-Siddhanta-Liedern ein kontextuelles Verstehen ermöglicht.

A.3.1. Der innewohnende Gott

Appasamy beginnt seine kontextuelle Auslegung mit der Idee der Gottesimmanenz. Er betont, dass die Grundannahme - man könne Gott nicht sehen, sondern nur erfahren - sehr relevant für das Verstehen des johanneischen „innewohnenden Gottes“ sei. Ihm zufolge sei die johanneische Christologie der Bhakti-Denkrichtung ähnlich, insofern als Christus, als Logos, im Herzen des Anhängers (*Bhakta*) wohnend dargestellt wird. Er beschreibt das Verständnis von Logos im griechischen und hebräischen Denken von Heraclit und Philon und meint, dass im JohEv, Logos deren Denken widerspiegeln und sich selbst als immanenten Gott darstelle. Er meint, dass genauso wie Johannes das Konzept des Logos verwende, um die Immanenz Christi zu erklären, die Bhakti-Literatur das Konzept von *antaryāmin* verwende. Er erklärt die Gedankenähnlichkeit zwischen Logos und *antaryāmin* durch ein Zitat aus der Bhagavad Gita – „Ich wohne in allen Herzen und von mir kommen Gedächtnis, Wissen und Vernunft“ (BG 15) – und betont die immanente Natur Gottes in beiden Glaubensstraditionen.¹⁶⁹ Beachtenswert ist dabei, dass Appasamy keinen Unterschied zwischen der Bhakti-Tradition und Advaita-Vedanta findet. Üblicherweise versteht man unter Bhakti-Literatur die Tamil-Saiva-Bhakti-Dichtung des 7. bis 15. Jhs., in dem der Begriff *antaryāmin* kaum vorkommt. Appasamy setzt aber das sivaitische Konzept von Bhakti mit dem advaitischen *antaryāmin* gleich und vermittelt die Idee des Einsseins.

Vor diesem Hintergrund vergleicht Appasamy die johanneische Gottesimmanenz mit dem *Taittiriya-Upanischad* von Rangaramanuja: „Nachdem er es (die Welt) geschaffen hat, trat er (in) es (die

¹⁶⁸ Appasamy 1930: 163 f.

¹⁶⁹ Ebd. 34 ff.

Welt) ein“ (*Tait.Up.2.6.2*). Insofern versteht er auch Joh. 1, 11 –13 und ergänzt: „Da man ihn nicht verstanden hat, obwohl er der Welt immanent ist, ward er Fleisch.“¹⁷⁰ Ferner sei für Appasamy zu berücksichtigen, dass der innewohnende Gott entweder „akzeptiert“ oder „abgelehnt“ werden könne. Man könne bestimmen, ob man dem innewohnenden Gott Raum gebe, viel oder wenig zu bewirken.¹⁷¹

A.3.2. Menschliche Antwort auf den innewohnenden Gott

Laut Appasamys Überzeugung ist das erste Merkmal der johanneischen *Bhakti* die menschliche Antwort auf Gott. Er nimmt das Konzept vom Verlangen nach dem innewohnenden Gott im Saiva Siddhanta als Ausgangspunkt seiner *Bhakti*-Idee an. Mithilfe verschiedener Texte der Saiva-Bhakti-Tradition beschreibt er das Konzept von *Bhakti*. Er behauptet, dass dieses Verlangen bzw. „*Bhakti*“ schon im Prolog des JohEv zu sehen sei, und dass es zwei Schritte beinhalte. Beim ersten Schritt gehe es um ein Erkennen des innewohnenden Gottes. Das nenne sich „Objektive Quelle der religiösen Erfahrung“, wobei bei diesem Prozess auf einen Gott hingewiesen werde, den man verehren und lieben müsse (Joh. 1,1-5). Der zweite Schritt nehme die „religiösen Erfahrung“ oder die „Praxis des Verehrens und Liebens des innewohnenden Gottes“ (Joh. 1, 6-14) in den Blick. Demnach sei es nicht genug, den innewohnenden Gott nur zu erkennen – man müsse ihn durch Streben und geistliches Verlangen *erleben*.¹⁷² Appasamy schreibt dazu:

If we ask the early Tamil Bhaktas, who lived before Ramanuja and Bhagavad purana, what they mean by Bhakti and what they do when they practice Bhakti, they will not say that they simply wait until God enters their soul filling it with joy and bliss, nor will they say that they sing and dance until He enters them, but they will say: ‘We have a longing to draw near Him. That longing is planted in our souls by God himself. With his help we think of Him, steadily and constantly and with deep love, in order to realize that longing. As we do so, He enters our souls. We keep meditating on Him if He is to remain in us...’¹⁷³

Dementsprechend betont Appasamy die Initiative Gottes in der Rettung des Menschen stark. Er weist darauf hin, dass Gott uns, laut dem JohEv, zuerst ruft und in uns ein tiefes, kräftiges Verlangen nach ihm sät (Joh. 6, 44; 15, 16; 1 Joh. 6, 10, 19). Appasamy vergleicht dieses Konzept mit Saiva- und Vaisnava-Denkrichtungen. Diese behaupten, dass allein Gott den

¹⁷⁰ Ebd. 40-42

¹⁷¹ Ebd. 51-52

¹⁷² In diesem Zusammenhang zitiert Appasamy Appar: “I ever cry Lord, Lord!/The Lord himself is inseparable from my mind.” Ebd. 48.

¹⁷³ Ebd. 72-73

Menschen rufe. Dieser Ruf sei nicht äußerlich, sondern er rufe den Anhänger von innen.¹⁷⁴ Deshalb wird betont, dass das *Denken* viel mit *Bhakti* zu tun *habe*. Die tamilischen Bhaktas sagen fortwährend, dass sie Gott in ihrem Sinn haben. Gott trete in ihren Willen (*Cittam*) ein, in ihre Herzen (*neñcam*), und in ihre innersten Herzen (*uḷlam*). Auch wird gesagt, dass Gott ihrem Verstand (*uṇarvu*) und ihren Gedanken, ihrem Intellekt und ihrer Vorstellung (*cintai*, *putti*, *eṇṇam*) innewohne.¹⁷⁵ Daher sei es wichtig, Gott ehrlich zu suchen und sich nicht nur mit der Schrift zu beschäftigen. Im Zusammenhang mit Joh. 5, 37-47 zitiert Appasamy Appar:

what though you teach scripture and offer sciences? What though you study ethics day after day? What though you read and understand the six services? These avail nought except to those who think on God. [...]¹⁷⁶

Er gibt zu verstehen, dass in Indien Ehrfurcht notwendig zur Religion gehöre. Ferner, hinsichtlich Joh. 3, 31-36, zitiert er dementsprechend erneut Appar:

My race is evil and my nature bad; evil is my outer self as well//Sin alone have I in abundance; my very attempt to appear good is evil//I am altogether bad; I am not wise or friendly with good people//I am neither a beast nor am I without higher qualities: midway I stand//But I can talk a great deal about things that should be hated//Evil is my dwelling place, for I never give but only beg//Miserable man that I am, why was I ever born?¹⁷⁷

A.3.3. Gottesgnade im Gegensatz zu Karma

Appasamy zufolge eliminiert das Karma-Konzept die menschliche Verantwortung. Es gebe auch keinen Beweis, der das frühere Karma belegen könne. Mit diesem Karma-Gedanken kontrastiert er das JohEv, das viel Wert auf Gottesgnade lege. Die Gnade Sivas befehle, dass die menschliche Seele einen Körper annehme, damit sie von ihren Bindungen frei werden könne. Daher wurzle alles Leben in der Gnade Sivas und rühre nicht von einem früheren Karma her. Appasamy bestreitet Ramanujas Konzept, das zum Inhalt hat, dass gute Menschen und böse Menschen von Gott selbst genährt würden. Vor dem Hintergrund dieses Karma-Konzeptes befindet Ramanuja:

That man who acts with the determination to be wholly on the side of the Supreme Person, the Lord blesses, by himself creating in him a taste for such actions only as are a means of attaining Him and are extremely

¹⁷⁴ Appasamy zitiert hier ein Lied von Nammalvar (*Tiru-Vai-Moli*, 1.7.7) und betont, dass die südliche Vaisnavitische Schule darauf hinweist, dass Gottes Gnade, für den Anhänger alles mache. Man brauche keine Sorge zu haben. Er sei wie das Kätzchen, das von seiner Mutter getragen werde. (S. 48). Er meint weiterhin, dass manchmal es beklagt würde, dass Gott nicht zuhöre. Dabei zitiert er Sundarar: obwohl du mich nicht hältst, halte ich an dir [fest] (Sundarar, *Mātar Pūṅkuḷal*). Appasamy 1930: 51.

¹⁷⁵ Was er konkret über das „tamilische Verlangen nach Gott“ sagt, bleibt aber unklar! Ebd. 73.

¹⁷⁶ Appar, *Vētamōṭilēṇ*. Zitiert nach Ebd. 167.

¹⁷⁷ Appasamy S. 208 f. Vgl. dazu Appar *குலம்பொல்லேன்* (*kulam pollēn*), 6.95.9.

good. But He punishes the man who acts with the determination to be wholly against Him by creating in him a taste for such actions as stand in the way of attaining Him and lead him downward.¹⁷⁸

Appasamy versteht das johanneische Konzept des „Gerichtes“ auf eine säkulare Art. Zunächst stehe das Gericht in enger Beziehung zu der negativen Antwort eines Menschen auf Christus. Zum Zweiten hat dieses Konzept nichts mit ewiger Bestrafung zu tun. Er stellt fest:

Es gibt ein immerwährendes vergeltendes Gericht, das sich schon jetzt vollzieht. Die Menschen *richten sich selbst* durch ihre guten oder schlechten Entscheidungen [...] In diesem Sinne gibt es ein fortwährendes *Karma*, das sich im Leben der Menschen auswirkt.¹⁷⁹

A.3.4. Mystische Vereinigung

In der ersten Linie macht Appasamy klar, dass er mit der mystischen Vereinigung keine Mensch-Gott-Vereinigung im Sinn habe, wie z.B. die vedantische *tat vam aci*, oder die von Sankara vorgestellte Identifizierung von Gott und Mensch. Er stellt es in Frage, ob solche Mystik überhaupt im JohEv vorhanden sei. Dagegen erklärt Appasamy, dass die johanneische „mystische“ Denkrichtung nur die Beziehung (communion) der Seele mit einem personalen Gott im Auge habe und nicht eine vollkommene Vereinigung. Ihm zufolge unterstütze die Bhakti-Literatur diese liebevolle Beziehung.¹⁸⁰ In dieser Hinsicht macht er dabei einen klaren Unterschied zwischen Bhakti und (Sankaras) Advaita-Denkrichtung. Er bezeichnet Sankaras Denkweise als „*cold impersonal abstraction*“ und betont die Notwendigkeit von *Bhakti* im Christentum. Er stellt klar:

Another danger of Mysticism is the identification of the human soul with the Divine. If Mysticism be pushed too far, it must end by considering the human soul as one with God. This conclusion has been as a matter of fact reached by Sankara, one of India's greatest philosophers. In a country where this tendency is strongly present, the influence of John would be all to the good.¹⁸¹

In dieser Hinsicht betont Appasamy die Saiva-Siddhanta Vorstellung von Gott und Mensch als

¹⁷⁸ Sri Bhasya 2.3.4. zitiert nach Ebd. 53

¹⁷⁹ Zitiert nach Duraisingh 1984: 42. Vgl Anbudaiyan (1942), der das Karma-Konzept kritisiert. Ihm zufolge verurteile die Karma-Theorie des Saiva-Siddhantas die Menschen. Da Leiden und Krankheit als die Folgen vom Karma der vorigen Geburt betrachtet würden, frage man sich, ob schwere Krankheiten wie Leprose oder AIDS, oder auch die Geburt als Mitglied einer der unteren Kasten oder als Unberührbarer aufgrund früheren Karmas dem Menschen auferlegt würden. Das könne vielleicht Gottes Gerechtigkeit sein, schließe aber die Barmherzigkeit Gottes aus. Dieses Konzept gebe dem Menschen keine Chance, sich selbst zu entwickeln. Außerdem könne diese Theorie die Sterbenden sowie deren Angehörige nicht trösten und dadurch könne man kein friedliches Leben führen. (S. xi)

¹⁸⁰ Appasamy 1930: 5 f.

¹⁸¹ Ebd. 15.

zwei Wesen, aber vereinigt durch Liebe. In Einklang mit der Saiva-Idee der Liebe¹⁸² stellt er die johanneischen Lehre von der Liebe dar. Für ihn soll die Inkarnation (Avatara) als dem Brahma untergeordnet verstanden werden. Eine mystische Beziehung solle daher nur aus moralischer und ethischer Perspektive angenommen werden. So ist Appasamy daran gelegen, praxisgerechte Konsequenzen für die mystische Vereinigung zu präsentieren. Ihm zufolge führe eine mystische Vereinigung zu einem Leben in Liebe sowie zu einer moralischen Verpflichtung hin. In dieser Hinsicht interpretiert er auch die Beziehung zwischen dem Vater und Jesus. Er legt fest: Der Vater und der Sohn sind nicht veränderlich. Sie sind immer dieselben. Aber ihr Verhältnis zueinander ist moralisch geprägt. Vater und Sohn sind nur dann Vater und Sohn, wenn sie die entsprechenden moralischen Pflichten erfüllen.¹⁸³

Appasamy stellt in Abrede, dass mystische Vereinigung gleichbedeutend mit der Verleugnung des eigenen Willens sei. Das Beispiel des Hinduismus' demonstriere, dass es keinen Unterschied zwischen Persönlichkeit und *Bhakti* gebe, wenn Gott alle menschlichen Aktivitäten beendet. Deshalb finde man in der *Bhakti*-Literatur keine Erwähnung des eigenen Willens. Der eigene Wille verursache Begierde und deren Konsequenzen. Das müsse abgelehnt werden. Allerdings resümiert Appasamy, dass Gottesliebe alles übersteige und die Menschen dazu zwingt, Gottes Willen zu akzeptieren.¹⁸⁴

Demzufolge betont Appasamy das Verhältnis von Liebe und Leben im Saiva-Siddhanta-Denken und folgert, dass nur durch die Liebe der innewohnende Gott sichtbar sei. Er weist auf Tirumulars Worte hin und vergleicht diese mit dem JohEv. Als Ergebnis hält er fest, dass auch Johannes über das Verhältnis zwischen Liebe und Leben spreche. Gott könne nicht gesehen werden, der Mensch jedoch sehr wohl. Das größte Verlangen der Menschen aller Zeit sei, Gott zu begegnen. Deshalb erkenne man Gott durch gegenseitige Liebe zwischen Menschen.¹⁸⁵

Vor diesem Hintergrund weist Appasamy darauf hin, dass das Konzept von universaler Liebe (Joh. 3, 16) im JohEv auch in der Saiva-Siddhanta-Denkrichtung zu entdecken sei und legt einen Vergleich zwischen der Konfliktsituation im JohEv und der Tamil-Bhakti-Tradition nahe.

¹⁸² Tirumular: Die Unwissenden meinen, Gott und Liebe zwei sind//keiner weist, dass Liebe selbst Gott sei//der, der weist, dass Liebe Gott sei// solle in Liebe mit Gott bleiben (Tirumular, *Tirumantiram*, 270)

¹⁸³ Ebd. 46. Bror Tillander (1994:103 f) sieht ein Konzept der kenosis in Appasamys Annäherung: "There is a palpable similarity in Appasamy's view on the Incarnation to the Hindu concept of Avatara as something less than Brahman, the supreme Reality. We note the words 'beyond' and 'something more'. It is possible to reconcile Appasamy's view with the Christian idea of *Kenosis* (from the Greek *kenos*, 'empty', and *keno*, 'to empty', in Phil. 2:7: "he emptied himself") and Jn. 14:28: "The Father is greater than I"."

¹⁸⁴ Ebd. 74.

¹⁸⁵ Tirumular: "Born in love, growing up in love, //Merging and resting and hiding in love, //Fed with the precious ambrosia of the love which is bliss, //My lord has entered my heart in love." Zitiert nach Ebd. 85 ff.

Viele tamilische Texte zeigen den Konflikt zwischen den damaligen religiösen Traditionen in Südindien; nämlich Shaivismus, Vaishnavismus, Jainismus und Buddhismus. Die Liebe Gottes sowie eine vorbehaltlose Verehrung von Siva wurden aber inmitten des Hasses gegen jeweils andere Kollektive verkündet. Appasamy deutet auf Appars Lied hin, das den Konflikt zwischen der Saiva-Tradition und anderen Traditionen aufzeigt:

Some may give me boundless treasures//they may grant me dominion over earth and heaven//And yet if they are not absolutely devoted to the great Lord, we shall regard not their wealth; they will be ruined//But they may be lepers with all their limbs decaying and rotting//Or wretches who strip cows and meanly eat their Flesh//If they only love Siva, who hid the Ganges in his long-braided hair, know ye, they are the gods whom we worship.¹⁸⁶

Appasamy stellt einen Vergleich zwischen menschlicher Liebe im JohEv und der *Bhakti*-Tradition an. Er hebt die Liebe Jesu im JohEv hervor, indem er die liebevolle Beziehung zwischen Jesus, Johannes und Maria beschreibt (Joh. 11, 1-44; 13, 1ff.). Diese Liebe sei auch in der *Bhakti*-Tradition üblich. Er schreibt dazu:

The Bhakti poets must have known much of the rapture of human love. They use as symbols the normal relations in life to describe their relation to God. He is their Father, Mother, their Beloved, their Kinsman. Surely if these relationships had not meant anything to them, they would not have used them as symbols to express the deepest facts of their experience.¹⁸⁷

Vor diesem Hintergrund nennt Appasamy die Dichter Appar, Ramanuja, Sundarar und Jnana-Sambandar, die ihre eigenen Familien als Hindernisse empfanden, als sie versuchten, sich mit Gott zu vereinen. Er führt dazu einige Beispiele an:¹⁸⁸

- Liebevolltes Verhältnis zwischen Appar und seiner Schwester, die er verlässt, seiner Suche nach Gott zuliebe
- Ramanuja verzichtet auf seine Frau und sein Heim.
- Chaitanya verzichtet auf seine Mutter
- Als er heiraten wollte, ist Sundarar Siva begegnet, und die ganze Familie ist in Sivas Herrlichkeit eingetreten.

Vor diesem Hintergrund legt Appasamy viel Wert auf „Erfahrung“ in der mystischen Vereinigung. Es sei erforderlich, dass man Gott erfahre, um die mystische Vereinigung zu verstehen. Eine *Bhakti*-Erfahrung von dieser Art führe einen, so Appasamy, zu dem richtigen Verständnis vom Gottessegnen. Allerdings macht er dabei einen starken Unterschied zwischen hinduistischer Literatur und dem JohEv. Er warnt davor „Spiritualität“ mit „Emotion“ gleichzusetzen, was seiner Meinung nach, in hinduistischer Spiritualität oft üblich sei. Er ist der

¹⁸⁶ Appar, Sanganithi, zitiert nach Ebd. 94.

¹⁸⁷ Ebd. 97.

¹⁸⁸ Ebd. 98-99

Ansicht, dass im Hinduismus Gott emotional bezeichnet werde – die Bhaktas singen und tanzen ekstatisch – aber im JohEv eine mystische Vereinigung mit Gott, Vitalität und Kraft für das alltägliche Leben bezeichne. Damit resümiert er, dass im JohEv die Tat wichtiger als die Emotion sei.¹⁸⁹

Demzufolge betont Appasamy die Vereinigung zwischen Materie und Geist, welche, seiner Meinung nach, auch im JohEv aufgezeigt werde. In diesem Zusammenhang ist es Appasamy daran gelegen, die mystische Union in einer sozialen Perspektive zu interpretieren. Er differenziert, dass Begriffe wie Brot, Fleisch, Wasser und Blut (Joh 6, 48-63) nicht „spirituell“ verstanden werden sollten, sondern physisch. Dazu beschreibt er, dass die Betonung des physischen Hungers im JohEv die Beziehung zwischen Gott und Jesus sowie zwischen Jesus und uns (Joh 6, 14; 7, 38; 4, 14; 6, 48-51.) abbilde. Er formuliert dazu:

The Fourth Gospel teaches us that Jesus uses this familiar connexion between hunger and food to bring home to our minds the strength of the connexion between him and those who love Him.¹⁹⁰

Deshalb würden die Menschen im JohEv aufgefordert, das Fleisch und das Blut Jesu anzunehmen. Appasamy bearbeitet die Idee nicht weiter und konzentriert sich nicht auf die Kreuzigung und die Vergebung der Sünden. Hingegen zeigt er die Bedeutung von Fleisch in indischer Literatur auf und vergleicht sie mit der, die das JohEv nahelegt.¹⁹¹ Demnach besitze das Fleisch eine Fähigkeit „of an infinitely high order“, weil es ein Medium sei, Gott zu offenbaren.¹⁹² Aus diesem Grund ist das Leben nicht gänzlich negativ konnotiert. Für Appasamy sind physisches und spirituelles Leben ein und dasselbe. Seiner Überzeugung nach könne sogar normaler Verzehr von Essen durch einen Anhänger dazu führen, eine mystische Vereinigung mit Gott zu ermöglichen. So versteht er auch die Eucharistie im JohEv.¹⁹³

¹⁸⁹ Ebd. 62. 144 ff.

¹⁹⁰ Ebd. 132. In diesem Zusammenhang meint Appasamy, dass im Hinduismus Gott als Nektar, Zuckerrohr, Milch, Honig, Süßigkeit, Delikatesse, usw. beschrieben, aber im JohEv die Beschreibung von Christus als Wasser und Brot sehr nah zum alltäglichen Kontext ist, also als Grundnahrungsmittel. (S. 146)

¹⁹¹ Dem *Taittiriya Upanischad* 3.2 zufolge ist das Essen Brahman. Nur durch Essen entstehe, lebe und sterbe die Schöpfung. Appasamy (1930: 138) zitiert Ramalinga und betont die Wichtigkeit von körperlichem Essen. (Ramalinga 1923: 29 f.). 138. Auch zitiert er den Bhagavad Gita 15.14 – “Becoming fire, I inhabit the bodies of creatures, and mingling with the life-breaths, I digest the four kinds of food.” Participation in Food and meat”. Ferner erzählt er die Legende von Siru Tonṭar: Siru Tonṭar war ein Siva-Anhänger, der so weit ging, seinen einzigen Sohn dem Siva als Essen zu opfern. Allerdings wird der Sohn ins Leben gerufen. Dann werden Siru Tonṭar, seine Frau, sein Sohn und dessen Pflegerin zum Himmel hinabgeführt. In diesem Zusammenhang zitiert Appasamy Tayumanavar: “The experience of Siva is an all pervading flood of infinite joy/ It foams and overflows and is one whole mass of water/ Before our mortal bodies fall off, come, o ye of the world, let us taste it together to gain future bliss. (kākamuravu) S. 144

¹⁹² Ebd. 138-139.

¹⁹³ Ebd. 146-147.

A.3.5. *Jnana (Wissen) und „Bhakti“ (Liebe)*

Appasamy betont die Konzepte von „*jnana*“ und „*bhakti*“ im JohEv. Er definiert, dass das Wissen eher auf einer individuellen und persönlichen Ebene vermittelt werde und keinen universalen Anspruch habe. Dazu ergänzt er, dass das Wissen des JohEv eher auf intime, persönliche Areale limitiert sei und nicht das Wissen um alle Bereiche der Wirklichkeit meine (Joh. 14, 6-23). Er zitiert Tirunavukkarasar an dieser Stelle, um zu zeigen, dass man Gott mit *Jnana* verehren könne.¹⁹⁴ Allerdings ist es hier unklar, ob Appasamy die hinduistische Idee vom Wissen unterstützt. Im Hinduismus wird der Begriff „Wissen“ als das Wissen der Realität oder der Existenz verstanden. Für Appasamy ist sicher, dass, wenn man Gott verstehe, man auch die Bedeutung des Lebens begreife.¹⁹⁵ Mithilfe einiger Texte stellt er in dieser Hinsicht *Bhakti* höher. Er weist u.a. auf den *Tiruvacacam* hin, um zu zeigen, dass *Bhakti* hinsichtlich der „Union“ mit der Gottheit *Jnana* beherrsche. Appasamy gibt zu bedenken, dass Johannes und die hinduistischen *Bhaktas* sich darin einig seien, dass Liebe der größte Offenbarer sei und die Vereinigung mit der Gottheit ermögliche. Gott könne allein mit *Jnana* nicht verstanden werden.¹⁹⁶

A.3.6. *Die Advaita Interpretation der Saiva Siddhanta Perspektive*

Es ist kein Wunder, dass Appasamys Beitrag, trotz seiner klaren Ablehnung von Sankaras Advaita-Vedanta Philosophie, doch als eine Advaita-Auslegung betrachtet wird.¹⁹⁷ Dies liegt daran, dass er häufig sanskritische Begriffe wie *antaryamin*, *moksa*, etc. benutzt, und sich dazu auf die Upanischaden und Bhagavad Gita bezieht. Appasamy nähert sich dem JohEv von einer pan-indischen, bzw. „hinduistischen“ Perspektive und legt den Schwerpunkt nicht auf Saiva-Siddhanta. Deswegen wird sein Beitrag in ganz Indien akzeptiert, im Gegensatz zu Paranandas und Popleys Beiträgen. Paranandas Kommentar verarbeitete doch zu massiv Saiva-Elemente

¹⁹⁴ Thirunavukkarasar: ‘some sages worship thee with Jnana//I worship thee not with Jnana//I see others worship thee with Jnana//I too shall worship thee with Jnana (Tam. *nāṇattāl*) Zitiert nach Ebd. 214

¹⁹⁵ Ebd. 217

¹⁹⁶ Manikkavacakar: “Wise one! Ambrosia! Didst thou consider thy servile dog wise when thou mad’st me thine?//Thou didst see my ignorance when thou mad’st me thine that day. Zitiert nach Ebd. 213, 219-220.

¹⁹⁷ Siehe Kanagaraj (2005), der sich vorwiegend an einer Advaita Interpretation des JohEv anlehnt, und gelegentlich auf Appasamys Denkrichtung hinweist, ihm aber widerspricht. Er ordnet ihn der Advaita-Denkrichtung zu und erkennt keinerlei Saiva-Prägung. Beachtenswert ist, dass Kanagaraj sich größtenteils an Boyds Erklärung von Appasamy anlehnt; stärker noch als an Appasamys eigene Werke! Aleaz (2009) präsentiert in seinem Aufsatz eine indische Interpretation des JohEv. Er stellt die Beiträge von vier indischen Christen, J.Jey Kanagaraj, Y.D. Tiwari, Appasamy, und Abhishiktananda in eine Reihe. Darüber hinaus erkennt er nur die „Hindu Perspektive“ und keine Unterscheidung zwischen Advaita- und Saiva- Denkrichtungen an. Auch Raja (2007) verortet Appasamy in der Advaita-Vedanta Kategorie. S.2; Nirmal bezeichnet Appasamys Annäherung als eine Synthese zwischen Ramanujas „Vashishtha-Advaita und christliche Theologie“ (1998:215)

und Popleys Kommentar wurde in tamilischer Sprache geschrieben. Appasamy benutzt dagegen Saiva-Konzepte zu Gunsten seiner Bhakti-Interpretation der johanneischen Liebe und nicht in der Absicht, die Saiva-Siddhanta-Inhalte als eine spezifische tamilische Philosophie zu präsentieren.

Darüber hinaus hält Appasamy, trotz seiner Bhakti-Interpretation, an der westlichen wissenschaftlichen Johannesforschung fest. Dieser Aspekt wird im nächsten Kapitel diskutiert. Hier soll jedoch zunächst noch erwähnt werden, wie er die historisch-kritische Methode der kontextuellen Auslegung vorzieht. Er kritisiert z.B. Paranandas Kommentar.

An exclusively Indian meaning need not be read into a book that was written in another land in a different environment, as is done in Sri Parananda's commentary on the Gospel where the writer makes John out to be a Hindu following the Saiva Siddhanta doctrine. To do this is to go against the fundamental laws of historical criticism – a process of study which has proved so useful in our understanding of ancient texts. What we may accept, however, is that while the Gospel was composed in a different land and in a different environment, and while its particular doctrines were determined accordingly – it is necessary to understand clearly the differences – yet its fundamental teaching is significantly related to the leading problems and experiences of Hindu seers.¹⁹⁸

In dieser Hinsicht ist zu schlussfolgern, dass Appasamy hauptsächlich eine Brücke zwischen Christentum und Hinduismus schlagen will, sich jedoch nicht mit den religiös-kulturellen Differenzen innerhalb des Hinduismus auseinandersetzt.

Die Saiva-Siddhanta-Auslegung wird besonders durch die heftige Kritik gegen Paranandas Kommentar rege diskutiert. Als „echtes saiva-siddhantisches Gedankengut“ benannt,¹⁹⁹ wurde dieser Kommentar von „indischen christlichen“ Theologen nicht positiv aufgenommen. Boyd gibt Appasamys Worte fast wörtlich wieder:

The first of these, a full-scale commentary on St. Matthew's Gospel, was published in England in 1898, and was followed in 1902 by one on the Fourth Gospel, in which the author makes out that St. John was a Hindu following the Saiva Siddhanta doctrine! An examination of these commentaries reveals the fact that they are not really a straight exposition of the text, but an attempt to make the Gospel conform to the pattern of Vivekananda's *advaita* teaching. Where the text cannot be made to yield a Hindu meaning it is declared to be unsound this is an interesting example of an attempt to make the Christian Gospel a part of Hinduism; to absorb and reinterpret it, not merely in an Indian manner but as part of the Hindu system[...] It is plain that Parananda's commentaries are not in fact Christian commentaries at all, but rather attempts to prove that Christianity is nothing other than *advaita* Hinduism, and fully capable of absorption within the Hindu system. It is somewhat of a relief to turn to *another thinker*²⁰⁰ who, though no less 'Indian' than those we have just been studying, and thoroughly familiar with their work, yet approached the Christian faith from *within* and, starting from a deep personal experience of Christ and the Church, struggle to work out a

¹⁹⁸ Appasamy 1930: 18-19

¹⁹⁹ Schomerus 1941: 313

²⁰⁰ Der "*another thinker*" (andere Denker) ist Brahmobandhab Upadhyaya, ein brahmanischer Konvertit. Hervorhebung von mir.

theology in Indian terms.²⁰¹

Hier wird offensichtlich, dass Boyd nicht mit dem Saiva-Siddhanta-Konzept vertraut war, denn er behauptet fälschlicherweise, dass Paranandas Interpretation „advaitisch“ sei. Im o.g. Zitat glaubt er zu wissen, dass Parananda Johannes als Saiva-Siddhantin bezeichnete, kurz darauf bezichtigt er Paranandas Interpretation advaitisch zu sein. Boyd geht aber noch einen Schritt weiter, wenn er den Vorwurf erhebt, dass Parananda Vivekanandas Lehre in das JohEv hineingelesen und dabei versucht habe, das Evangelium für den Hinduismus anschlussfähig zu machen, damit es von diesem letztlich absorbiert werden könne. Es ist zweifelhaft, ob Boyd ein klares Bild über Advaita-Vedanta und Saiva-Siddhanta gehabt habe. Aufgrund seiner Äußerungen scheint es, dass er mit Hinduismus nur die Advaita-Denkrichtung identifiziert und andere Traditionen geleugnet hat.

Allerdings hat die indisch-christliche Exegese der Bibel während der ersten Hälfte des 20.Jh. die Bedingungen vorgeschrieben. Saiva-Siddhanta wurde nicht als ein einzigartiges Glaubenssystem anerkannt, sondern nur als eine Unterabteilung des Advaita-Vedantas, was als die indische Religiosität gilt. Insofern wurden charakteristische Saiva-Auslegungen der Bibel nicht beachtet, wenn sie keine advaitischen Gedanken enthielten. Die brahmanische Advaita-Vedanta-Interpretation der Bibel wurde als die „indische“ Bibelauslegung betrachtet. Das folgende Kapitel behandelt die Advaita-Sicht des JohEv im tamilischen Kontext.

²⁰¹ Boyd 1975: 62-63

B. Das JohEv in der Advaita-Vedanta Perspektive

In diesem Kapitel werden die Beiträge der katholischen Mönche, Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux) und Bede Griffiths, diskutiert. Die beiden waren einerseits vom katholischen Christentum und andererseits vom Advaita-Vedanta beeinflusst. Obwohl ihre Beiträge sich nicht spezifisch auf das JohEv konzentrieren, sondern inter-religiöse Versuche sind, Christentum und Hinduismus zusammenzubringen, beziehen sie sich oft auf das JohEv. Die beiden präsentieren das indische Modell der Spiritualität als eine funktionsfähige Alternative zum westlich-christlichen Konzept. Die Autoren verglichen advaitische Konzepte mit der christlichen, bzw. johanneischen Denkrichtung, um eine Advaita-Vedanta Interpretation des JohEv in Ansatz zu bringen. Sie schreiben zur selben Zeit, nämlich von den 1960er bis zu den 1980er Jahren und lassen in ihren Werken, eine Prägung durch die Neo-Advaita Denkrichtung des tamilischen Heiligen, Ramana Maharshi erkennen. Die Art und Weise, wie diese Autoren, besonders Abhishiktananda, Ramana Maharshis Philosophie rezipieren und in ihrer Neuinterpretation der christlichen Tradition zum Einsatz bringen, wird uns im Großteil dieses Kapitels beschäftigen. Abhishiktananda und Griffiths behandeln ausgiebig, wie Christentum und Advaita-Vedanta zueinander passen. Sie bringen Argumente von altgriechischen, mittelalterlichen und modernen mystischen Gedanken vor. Diese Aspekte werden im vorliegenden Abschnitt nicht diskutiert. Es wird lediglich darauf näher eingegangen, wie die Autoren das JohEv in ihrer komparativen Exegese in Anspruch genommen haben. Im Folgenden wird als Erstes Ramana Maharshis neo-advaitische Philosophie behandelt und darüber hinaus nachvollzogen, wie diese die Sichtweise von Abhishiktananda und Griffiths geprägt hat.

B.1 Ramana Maharshi

Ramana Maharshi wurde am 30. Dezember 1879 als Venkataramana, zweiter Sohn von Vater Sundaram Iyer und Mutter Alagammal in Tiruchuzhi, etwa dreißig Meilen von Madurai entfernt in Südindien geboren. Seine Familie gehörte zur orthodoxen hinduistisch-brahmanischen Gemeinschaft (Iyer), und sein Vater war als Gerichtsverteidiger in der Stadt hoch angesehen. Als Kind besuchte Venkataramana die Scotts Mittelschule und die damalige Amerikanische Missionshochschule, beides christliche Einrichtungen. Von dem frühen Tod seines Vaters war er zutiefst emotional betroffen, und dieses Ereignis hatte eine große Prägung für seine spätere spirituelle Suche. Zu dieser Zeit erlebte er seine erste und prägende spirituelle

Erfahrung, in Form einer großen Todesangst. Nach dieser einzigartigen Erfahrung verließ Venkatramana 1896 mit 17 Jahren sein Zuhause und wanderte zum Berg Arunachala in Tiruvannamalai, wo er viele Monate in dem Saiva Tempel, Arunachaleswarar verbrachte. Dann begann er in einer Höhle auf dem Berg Arunachala als ein meditierender Sannyasi zu leben. Er wurde zuerst „Brahmana Swami“ (Brahmanischer Swami) genannt, bekam aber später seinen Titel Ramana Maharishi von Ganapati Muni, einem treuen Anhänger. Viele Jahre wohnte Ramana Maharshi in seinem Aschram, wo er jeden Tag zahlreiche Besucher empfing, die von ihm den Advaita Vedanta neu interpretiert bekamen. 1898 schloss seine Mutter sich ihm an und wurde eine Anhängerin seiner Bewegung. Später zog auch sein älterer Bruder nach. Der Maharshi starb am 14. April 1950.²⁰²

B.1.1. Eine Anmerkung über Ramana Maharshis literarische Werke

Ramana Maharshi war im engen Sinne kein Philosoph, obwohl ein Großteil seiner Werke durchaus philosophisch ist. Er komponierte viele Hymnen, sowohl in Sanskrit als auch in Tamilisch über die Herrlichkeit des Arunachalas und über die Notwendigkeit von Selbstrealisierung.²⁰³ Er war stark geprägt von Sankara und übersetzte sogar einige Werke von ihm ins Tamilische (z.B. *vivēka Cūṭāmaṇi*).²⁰⁴ Da seine Denkrichtung hauptsächlich durch seine tamilischen Gedichte verdeutlicht werden kann, werden in dieser Untersuchung nur seine drei tamilischen Werke berücksichtigt. Sein bekanntestes Werk *uḷḷatu nārpatu (UN)* ist ein Sammelwerk von 40 Versen, die er zu verschiedenen Zeitpunkten verfasste. Ebenfalls kann man eine Sammlung von 40 Versen unter dem Titel *uḷḷatu nārpatu - aṇupantam (UN-A)* zu seinen Schriften zählen. Dazu ist der Maharshis *upatēca untiyār (UU)* zu beachten, die zuerst auf Sanskrit verfasst wurde und dann ins Tamilische vom Maharishi selbst übersetzt wurde.

Hinsichtlich *UN* („vierzig [Verse] auf das, was ist“) benutzt Ramana Maharshi den Titel des Gedichts *uḷḷatu* als ein verbales Substantiv - „das, was ist“ oder „das Sein“ (entweder im Sinne der „Existenz“ oder im Sinne von „Bestehendes“). Dieser Begriff wird im tamilisch-spirituellen oder philosophischen Kontext oft verwendet, um „Realität“ oder „Wahrheit“, oder „das, was wirklich ist“ oder „das, was real ist“ zu definieren. Daher nimmt *uḷḷatu* in einem spirituellen

²⁰² Vgl. Osborne 1959: 11-41; Sharma 2006; Grimes 2010

²⁰³ Die beliebteste „Fünf Hymnen zu Arunachala“ sind die *Arunachala Akshara Mani Malai*, *Arunachala Navamanimalai*, *Arunachala Patikam*, *Sri Arunachala Astakam* und *Arunachala Pancharatna*. Die wenig zitierte sechste Hymne ist die *Arunachala Stuthi*.

²⁰⁴ *vivēka Cūṭāmaṇi* (Gipfelschmuck der Kritik) ist ein berühmtes Gedicht, das dem Shankara zugerechnet ist. Der Maharshi übersetzte dieses Gedicht (ca. 580 Verse) ins Tamilische übersetzt und in Prosa übertragen. Siehe Jacobs 2005: 16-70

Kontext die Bedeutung von Atman an, was „unser wahres Selbst“ oder „Geist“ impliziert. In *UN* geht es um die wahre Existenz, die Realität, das, was ist. Der Maharshi verfasste dieses Gedicht in einem poetischen Metrum, das *veṅṅā* heißt. *Veṅṅā* enthält vier Zeilen, mit vier Versfüßen in den ersten drei Zeilen und drei Versfüßen in der vierten Zeile. Gemäß Michael James änderte der Maharshi dieses Metrum, und verwendete das *kaliveṅṅā* Metrum, das in der vierten Zeile einen vierten Fuß hat. Das war vor allem der erleichterten Verbindung zum nächsten Vers geschuldet und zudem besonders sinnvoll, da seine Gedichte täglich rezitiert wurden.²⁰⁵

UN-A ist eine Sammlung von meist selbstverfassten Versen, die der Maharshi bei verschiedenen Gelegenheiten zu Papier brachte. Die ersten 5 Verse sind Übersetzungen von sanskritischen Versen, die der Maharshi früher, an Anlehnung an Sankaras Denkrichtung, schrieb.²⁰⁶

In *UU* lehrt der Maharshi, wie man das wahre Selbst erkennt und dabei von der Gebundenheit des Karmas befreit wird. Hier unterscheidet er Karma von Gott und stellt fest, dass Karma keine Wirkung aus sich selbst heraus habe, sondern von Gott geregelt sei. *UU* (oder *upatēca cāram* - die "Essenz aller spirituellen Anweisungen"- wie es in der Telugu und Malayalam Übersetzungen genannt wird) ist eine klare und vollständige Darstellung der Mittel, mit denen wir unseren gedankenlosen, ichlosen, selbstbewussten und natürlichen Zustand erleben können.²⁰⁷ Diese drei Quellen bilden die Denkrichtung Maharshis im Kern ab und sind wesentlich für diese Untersuchung.

B.1.2. Ramana Maharshis Neo-Advaita-Vedanta

Es muss hier bemerkt werden, dass Ramana Maharshis advaitische Denkrichtung nicht auf die ursprüngliche philosophische Advaita-Vedanta zurückgeht. Er unterstützte öffentlich keine bestimmte Philosophie, Advaita oder anderes und verlangte nicht, dass seine Anhänger ihre religiöse Zugehörigkeit aufgeben müssten. Er forderte keinen dazu auf, das monastische Leben aufzunehmen oder seine Haushaltspflichten aufzugeben. Er stellte nur fest, dass man sich bemühen solle, sich selbst zu realisieren und davon Abstand zu nehmen, sein Lebenskonzept von dem Dafürhalten anderer abhängig zu machen. Insofern kann man Ramana Maharshis

²⁰⁵ James, Ulladu Narpadu-an explanatory paraphrase (Online Quelle)

²⁰⁶ Ebd. Ulladu Narpadu Anubandham – an explanatory paraphrase (Online Quelle)

²⁰⁷ Ebd. UpadesaUndiyar – an explanatory paraphrase (Online Quelle)

Lehre als die Wurzel der Neo-Advaita Philosophie bezeichnen. Er bezieht sich dabei zwar auf die Grundprinzipien und die Lehre des Advaita-Vedantas, sogar auf die Philosophie Sankaras, hält jedoch an der tamilischen, nicht aber an einer sanskritischen Denkweise fest. Wie bereits angedeutet sind seine wichtigen philosophischen Werke auf Tamilisch verfasst und stark von tamilischen Saiva-Werken, wie *periya purāṇam*, *kaivalyam*, den Gedichten von Tāyumānavar, etc. geprägt. Nach eigenen Angaben begann er mit einer systematischen Studie der Advaita Philosophie erst *nach* seinen „spirituellen Erfahrungen.“ Das ist auch der einzigartige Faktor seiner Denkrichtung, dass er, ohne die Einflüsse von abstrakten Advaitischen Kategorien, seine Vorstellung oder Erkenntnis selbst, direkt und persönlich, erlebt hat.²⁰⁸ Vor diesem Hintergrund kann man feststellen, dass der Maharshi den Advaita-Vedanta-Gedanken aus einer tamilischen Perspektive interpretiert. Er „spiritualisiert“, bzw. „verinnerlicht“ den Advaita-Vedanta Gedanken und konzipiert eine Religiosität, die auf das Selbst und auf die Selbstrealisierung (*self-inquiry*) basiert ist. Daher kann man die Neo-Advaita Denkrichtung von Ramana Maharshi als eine „tamilische“ Interpretation des Advaita-Vedantas bezeichnen. Dies beobachtet man besonders in seiner Beziehung zu dem Berg Arunachala.

B.1.3. Ramana Maharshi und Arunachala

Ramana Maharshi berichtet von seiner langen und tiefen Beziehung zu dem heiligen Berg Arunachala,²⁰⁹ der ihn 1896 „zu sich selbst angezogen habe“ und den er bis zu seinem Tod nie verlassen hat.²¹⁰ Als Jugendlicher wurde Venkataramana von den Worten seines Onkels „aus Arunachala“ beeindruckt. Sein Onkel soll von einer Pilgerreise zurückgekehrt sein und dem Knaben auf seine Frage, von wo er gekommen sei, diese einfache Antwort („aus Arunachala“) gegeben haben, die der junge Ramana wiederholt habe. Dies war der Anfang seiner Faszination für den Berg. Er bezeichnet den Berg als „die spirituelle Achse der Erde“, die das ganze Universum verkörpere. Ihm zufolge habe Arunachala mehr Bedeutung als Kailas im Himalaja, der als Wohnsitz Sivas betrachtet wird. Arunachala sei Siva selbst!²¹¹

²⁰⁸ Vgl. Sharma 2006; Zur Ramana Maharshis Interpretation von Tayumanavar siehe Butler: Bhagavan and Thayumanavar (Online Quelle)

²⁰⁹ Arunachala liegt Südwesten von Chennai (früher Madras), auf einer Höhe von 2682 m. Arunachala ist eine beliebte Hindu-Pilgerstätte. Es gibt mehrere Anspielungen auf die Heiligkeit des Arunachalas und Tiruvannamalai im Arunachala Mahatmya des Skanda Purana. Dieser Vers betont die zentrale Lage des Berges: (Übersetzung) *Nandi sagte zu Markandeya: „das ist der heilige Ort! Von allen ist Arunachala am heiligsten! Es ist das Herz der Welt! Erkenne, dass er das geheime und heilige Herz-Zentrum Sivas ist. In diesem Ort bleibt er immer als den herrlichen Aruna Berg!“ Skanda Purana, Maheswara Khanda, Arunachala Mahatmya*) Siehe Sharma 2006: 85 ff., 95; Vgl. Venkataraman 1958: 214 f.

²¹⁰ Siehe dazu Osborne 1962: 51

²¹¹ Siehe dazu Sharma 2006: 96 ff.

Beachtenswert ist, dass der Maharshi die bekannte Saiva-Tradition des Berges Arunachala advaitisch interpretiert. Er interpretiert die alten Legenden und Traditionen im Hinblick auf den Berg mystisch neu. Einerseits erkennt er den Saiva-Siddhanta Gedanken an, der die Welt als göttliche Verkörperung versteht, im Gegensatz zur Sankaras-Theorie, die die Welt und Existenz nur als Illusion begreift. In diesem Zusammenhang hält der Maharshi Arunachala für eine Verkörperung Sivas. Andererseits aber geht er weiter und behauptet, dass Arunachala als Guru manifestiert sei und der Guru, wiederum, als das Selbst verstanden werden müsse. Dass er den Arunachala für das Sein und für Gott selbst hält, erkennt man an diesen Worten seines Gedichts

Aksharamanamai:

Wie Sundara und alagu
Lasst uns eins sein
Und untrennbar, O Arunachala (2)

Wie Schnee im Wasser schmilzt, lass mich
In Dich, dessen Form selbst Liebe ist
Als Liebe auflösen, O Arunachala (101)²¹²

Vor diesem Hintergrund weist der Maharshi seine Anhänger auf die vielen Wunder hin, die in Arunachala und Tiruvannamalai geschehen seien und betont, dass Arunachala für die Tamilen äußerst wertvoll sei, da auch der Saiva-Heilige Tiruñāṇasampantar ihn einmal besucht habe. Darüber hinaus fügt er hinzu, dass Arunachala nicht außerhalb, sondern innerhalb entdeckt werden müsse, da das Selbst Arunachala sei.²¹³

Gleichwohl weicht Ramana Maharshis „tamilische“ Perspektive deutlich von der Saiva-Siddhanta Tradition ab, sowohl theologisch, als auch kulturell. Einerseits relativiert er die traditionelle, von Sankara verbreitete advaitische Denkrichtung, um sie für den alltäglichen tamilischen Kontext relevant zu machen, andererseits aber interpretiert er die Saiva-Siddhanta Tradition advaitisch. Vor diesem speziellen tamilischen Kontext soll Ramana Maharshis Neo-Advaita-Vedanta verstanden werden. Im Folgenden wird eine Zusammenfassung von Ramana Maharshis Denkrichtung dargestellt.

²¹² Maharshi, *Aksharamanamai*. Zitiert nach Sharma 2006: 91, 93

²¹³ Venkataraman 1958: 273

B.1.4. Ramana Maharshis neo-advaitische Konzepte

B.1.4.1. Das Selbst „ist“

Ramana Maharshi berichtet häufig über eine „Tod-Erfahrung“ in seiner Jugend, welche grundlegend für sein Verständnis von Sein geworden sei. Er sei plötzlich von einer grundlosen großen Todesfurcht ergriffen worden und habe gedacht, dass er tatsächlich sterben würde. Er habe sich im Geist gesagt, dass der Tod ihm ganz nahe sei und dass sein Körper sterbe. Er habe sich dann auf den Boden gelegt, seine Glieder ausgestreckt, den Atem angehalten und sich eingebildet, eine Leiche zu sein. Anschließend habe er den Gedanken gehabt, dass sein „sterbender“ Körper nicht das „Ich selbst“ sei und dass er sich nicht mit seinem Körper identifizieren solle. Diese Erkenntnis markiert Maharshis erste Formulierung der Idee der Realität des Selbst. Wenn auch der Körper sterbe, die Seele oder das Selbst vergingen nie, denn das Selbst habe keinen Anfang und kein Ende. Weiterhin hat er erkannt, dass das Selbst nichts anderes sei, als Brahman selbst.²¹⁴

Vor diesem Hintergrund betont der Maharshi den Ist-Zustand des Selbst. Er erklärt, dass nur das Selbst der „Seher“ (Sansk. *Drik*) sei und das nicht-Selbst das „Gesehene“ (Sansk. *Drisya*). Wenn man alles nicht-Selbst verworfen habe, existiere nur das Selbst.²¹⁵ Entsprechend vergleicht er das Selbst mit einem Baum, der nicht zusammen mit seinen Blättern, Blüten und Früchten sterbe, sondern weiterlebe. Folglich sterbe das Ego mit seinem Körper, seinem Atem, seinem Intellekt und seinen Sinnesorganen, aber nicht das Selbst - das tatsächlich *ist*.²¹⁶ Das wahre Selbst habe daher keine Vergangenheit oder Zukunft und sei jetzt und hier, damals und immer unveränderlich.²¹⁷

Für den Maharshi bezieht das Selbst sich immer auf die Subjekt-Position (Tam. *taṅmai nilai*), und nie auf die 2. oder 3. Person (Tam. *munnilai* oder *paṭarkai nilai*). Das Selbst sei immer das „Ich“, das im Vordergrund stehe, das über alles hinausgehe – im Wachzustand, im Traum oder im Tiefschlaf.²¹⁸ Dieses Selbst sei das wahre Wissen, auch bekannt als Brahman oder *Saccidananda*. Gemäß Ramana Maharshi erfährt man, dass das Selbst nicht *acat* (anders als unreal), nicht *achit* (anders als empfindungslos), und nicht *anananda* (anders als

²¹⁴ Adaptiert von Arthur Osborne 1959: 16f.

²¹⁵ Venkataraman 1958: 27. Grimes geht einen Schritt weiter, in dem er meint, dass nur die Völker es vermuten, dass Weisen wie Ramana Maharishi das Selbst realisiert haben. In der Wirklichkeit gibt es weder Weisen noch Ignoranten, weder Befreiung oder Gebundenheit. Es gibt nur das Selbst. (Grimes 2010: 107).

²¹⁶ Jacobs 2005: 68

²¹⁷ UN 15, 16

²¹⁸ UN, 14

Unglückseligkeit) ist. Es sei das *uḷḷa poruḷ* (das was ist),²¹⁹ das *nāṇ - nāṇ* (das Ich-Ich)²²⁰ das immer *ist*, als Guru und Gott gleichzeitig. Ferner unterscheidet er zwischen dem *ñāṇi* (dem Weisen) und dem *Aññāṇi* (dem Ignoranten). Er legt dar, dass der Ignorante unter „*nāṇ*“ seinen Körper verstehe und der Weise den unendlichen *ātmā*. Ihm zufolge machen sich nur die Ignoranten Sorgen über Schicksal und Wissen. Er behauptet weiter, dass sich alle Unterschiede auflösten, wenn man die wahre Natur des Selbst realisiere.²²¹

Demzufolge sei für den Maharshi nichts sicher, als die Tatsache der eigenen Existenz. Er behauptet, dass es nur eine einzige wahre Realität gebe, und zwar das eigene Selbst oder Sein. Diese Realität bezeichnet er als *uḷḷatu* (*uḷ* – Realität oder das, was ist) und erklärt, dass nur das Selbst allein *sei* und dass nichts anderes existiere, das nicht das Selbst sei. Das Selbst sei das absolute Bewusstsein und folglich in sich abgeschlossen. Mit seinen einleitenden Worten stellt Ramana Maharshi fest: Was die Welt festhält, was ist und zu wem es gehört, und von wem es kommt, und für welchen Zweck und wodurch alles erscheint, und was alles wird - das ist, was ist (*uḷaporuḷ*)²²²

Ferner gibt Ramana Maharshi dem Gedanken Raum, dass Brahman oder die zentrale Realität, die identisch mit dem Selbst oder „Ich“ ist, in „der Höhle des Herzens“ (*itayamāṁ kukai UN-A 8*) erkannt werden müsse. Für ihn sei es mangelhaft, wenn Gott als ein Fremder (Tam. *aṇṇiyaṇ*) betrachtet werde. Gott existiere als „Ich bin“ ohne Dichotomie oder Dualismus (*UU 25 - 27*), als *Sat-cit-ananda* (*UU 28*). Gott müsse entsprechend durch die Phrase „der bin ich“ (Tam. *avanē nāṇ*) angenähert und verehrt werden (*UU 8*). Es gebe keinen Unterschied zwischen Gott und der Seele, denn das Selbst sei das absolute Bewusstsein und das Einzige.²²³ Gott, Welt und die Seele (*ulaku-kaṭavuḷ -uyir*) seien daher eigentlich eins (Tam. *mutal*)²²⁴, so der Maharshi, und man solle das Selbst realisieren, um Gott oder „das, was ist“ zu erkennen.²²⁵ Dementsprechend resümiert er, dass nur der Gott sei, der das Selbst kenne.²²⁶ Dieses Selbst

²¹⁹ *UN maṅkalam*

²²⁰ *UU 18-20*

²²¹ *UN 17, 19, 23, 24, 32, 33, 36.*

²²² *UN-A – maṅkalam, viruttam; UN 1.* In *UN 35* meint Ramana, dass der *uḷporuḷ* (das was ist) auch *uṇmaipporuḷ* (Wahrheitsprinzip) sei.

²²³ Ramana Maharshi nennt die absolute Realität neben *uḷḷatu* auch *oru mutal* (der Erste). Sein Lieblingsbeispiel ist, dass man genauso wie zwischen dem Auge und der Sicht auch nicht zwischen der Seele und Gott unterscheiden könne. *UN 4*. Die Wörter *uḷḷapaṭi yuḷḷatē yuḷḷa ḷunarvāyē* (*UN 1*) zeigen, dass nur das Sein, wie es ist, ohne Gedanken, wahrlich *ist*.

²²⁴ *UN 2*

²²⁵ *UN – A 8, 10, 14, 18, 19-24*

²²⁶ *UN – A 6-7*

werde in der Höhle des Herzens gefunden. Es sei nicht der Körper, sondern der allgegenwärtige, strahlende Siva des Arunachalas, der in der „Herzenshöhle“ wohne.²²⁷

B.1.4.2. Das Suchen/Finden des Selbst/Ichs

Ramana Maharishi bezeichnet seine Selbsterkennungsmethode als „ātma vicārā“ oder eine „Anfrage an das Selbst“. Nach diesem Prinzip soll zunächst eine Untersuchung durch Rückzug ins Selbst angestellt werden. Dafür soll man Fragen wie die folgenden stellen: „Wer bin ich?“, „Wer ist der, der fragt, „Wer bin ich“?“, „Woher kommen diese Gedanken?“, „Wer ist sich dessen bewusst?“ und „Wer ist dieses ‚Ich‘“ und „Woher kommt es?“ Mit solchen Fragen versucht Ramana Maharshi seinen Schülern zu ermöglichen, ein Bewusstsein des Selbst zu erfahren. Er ist der Überzeugung, dass man durch die Frage nach dem Ursprung des Ichs, das Selbst vom nicht-Selbst unterscheiden könne.²²⁸

Zunächst stellt Ramana klar, dass der Körper und seine Funktionen, sowie der Geist (Tam. *maṇam*) nicht das Selbst oder das „Ich“ seien. Nur das Ego (Tam. *Akaṅkāram*) verstehe den Körper als Selbst. Er weist darauf hin, dass der Körper nie „Ich“ sage, und dass man im Schlaf nie einen Satz wie, „Ich existiere nicht“ artikuliere - denn der Körper sei nicht bewusst und existiere nicht.²²⁹ Man solle daher von der Idee, „Ich (Tam. *nāṇ*) bin der Körper“ absehen und untersuchen, von wo diese „*nāṇ*“ herrühre. Wenn man diese Untersuchung aufnehme, verschwinde diese „*nāṇ*“ wie die Finsternis vor der Sonne und dann scheine nur das Selbst als pure Brahman, unmittelbar in der Form von Selbst, in der „Höhle des Herzens“ als Ich-Ich (*nāṇ - nāṇ*)²³⁰

Ramana Maharishi vergleicht seine Lehre häufig mit den Wach-, Traum- und Schlaf-Zuständen. Er stellt entsprechen Fragen, wie „Wer bin ich jetzt im wachsamem Zustand?“ „Habe ich auch im Schlaf existiert?“ „Wusste ich, ob ich im Schlaf existiert habe?“ und „Wenn ich vom Schlaf herstamme, war dann das „Ich“ mit Ignoranz zugedeckt“? Weiter erklärt der Maharshi, dass das Selbst pures Bewusstsein im Tiefschlaf und der einzige Zeuge in den Schlaf-, Traum- und Wachzuständen der Existenz sei. Da man nur im wachsamem Zustand die Erfahrung des Schlafes als „Unwissenheit“ beschreiben könne, sei das Bewusstsein im Schlaf das gleiche wie in der Wachsamkeit. Wenn man dieses wachsame Bewusstsein kenne, wisse

²²⁷ UN – A 10

²²⁸ Siehe dazu Swamy 1949: 49, 52; Venkataraman 1958: 86 f. 49, 52, 136, 726, etc.

²²⁹ UN 23-29

²³⁰ UU 20

man auch um das Bewusstsein, das in allen drei Zuständen Zeuge sei. Das Selbst existiere immer und es gebe nichts ohne es. Ramana Maharishi fordert, dass das Selbst bzw. das Bewusstsein gesucht werden müsse, so wie es im Schlaf gewesen sei.²³¹

B.1.4.3. Die (ir)reale Welt

Auf die Frage, ob die Welt real oder unreal sei, antwortet der Maharishi: Beides. Ihm zufolge hänge die Realität, bzw. die Irrealität der Welt von den unterschiedlichen Stufen des Sehenden ab. Für ihn besitzt die Welt in sich selbst keine Realität, aber durch die Wahrnehmung des Sehenden kann der Welt eine Realität verliehen werden. Diese „Realität“ sei aber nie eine wahrhafte. In diesem Sinne gibt Ramana Maharishi zu bedenken, dass die Welt real sei, wenn sie direkt als eine Erscheinung des Selbst erfahren würde. Als unreal sei sie zu beschreiben, wenn sie vom Geist als eine Sammlung von getrennten Objekten wahrgenommen werde.²³² Der Maharshi betont, dass der physische Körper, mit den fünf Arealen (Körper, Leben, Geist, Intellekt und unbewusster Zustand im Schlaf), nur in unseren Gedanken existiere und nicht im leibhaftigen Sinne. Er behauptet zudem, dass die Welt nicht äußerlich, sondern innerlich sei: eine Kreation des Geistes, die nur dem Zuschauer erscheine. Ohne eben diesen gäbe es keine Welt, kein Universum, nichts. Er formuliert dazu:

In Wirklichkeit gibt es nichts zu lernen oder zu diskutieren oder abzuschließen - keinen Lehrer, keine Lehre, keine Gelehrte, keinen Weg zur Aufklärung, nichts zu wissen, kein Wissen und keinen Wissenden. Nur die höchste und einzige Wahrheit – die Wahrheit des Selbst.²³³

Vor diesem Hintergrund bezeichnet der Maharshi die Zustände von Wachsamkeit, Schlaf und Traum als Ego oder Illusion. Er definiert das Ego (*tān*) als die Ursache des Wissens sowie Unwissens, was zur Entstehung der Welt führe oder zu dem, was gesehen werde. Zur Illustration zieht er das Beispiel einer Leinwand, auf der ein Film spielt, heran: Hier seien sowohl der Film als auch die Ereignisse unreal und temporal; nur die Leinwand sei real. Das Bewusstsein vergleicht der Maharshi mit der Leinwand. Nur das Bewusstsein, das Selbst, sei die Wahrheit.²³⁴ Er deutet auf die ganze Schöpfungs-idee (Geburt, Tod, Wiedergeburt), die seiner Meinung nach von der Ignoranz (*akantāippēy* – wörtlich als Ignoranz-Teufel zu

²³¹ Ventakaraman 1958: 5 f. Der Maharishi selbst war ein Tiefschläfer und war auch in seiner Jugend dafür bekannt. Er berichtete über ein Ereignis, während er in einer Nacht sehr tief geschlafen hatte, dass er nichts wusste, wie seine Freunde ihn verschleppten und auf ihn einschlugen und ihn wieder ins Bett legten. Siehe dazu Osborne 1959: 13; Sharma 2006: 7

²³² Grimes 2010: 65. Ramana unterstützte Gaudapadas *ajata-vāta* (die Theorie der Nicht Entstehung [*non-origination*]) indem *Ajati* (Nicht Entstehung) eine Bedeutung habe, nur so lange die *jati* (Geburt) Bedeutung trägt.

²³³ Venkataraman 1958: 68; siehe auch Grimes 2010: 74 f.

²³⁴ UN – A 32

übersetzen) verschleiert werde und vergleicht sie mit einem Seil, das als Schlange gedacht werde. Er behauptet, dass alle Vielfältigkeit und Mannigfaltigkeit illusionär seien, das Sein dagegen wahrhaftig.²³⁵ Dabei könne die Wahrheit (*uṇmai, poruḷ*) nur dann erweckt werden, wenn die Sinnesobjekte verschwänden (UN 7, 30).

Wie verhält man sich in einer irrealen Welt? Grimes beschreibt Maharishis Antwort auf die Frage, „Was soll ich tun?“ folgendermaßen:

Es gibt niemanden, um etwas zu tun. Nichts ist passiert. Dein Leben auf dieser Welt hat nicht mehr Substanz als die Erfahrungen oder Objekte, die in einer Illusion präsent sind. Dein Leben ist eine Mirage, eine Halluzination oder ein Traum; was immer auch bestimmt ist, wird auch passieren und was immer nicht bestimmt ist, wird nicht passieren; oder beginne die Selbstrealisierung, entwickle die Eigenschaften, meditiere, führe spirituelle Übungen aus und nehme Verantwortung mit Zuversicht auf.²³⁶

Dementsprechend stellt der Maharshi fest, dass die Welt ausschließlich dann an Realität gewinne, wenn nach der Wahrheit, gefragt werde und die Ignoranz (*akantaippēy*) dieser ausharrenden Wahrheit gewichen sei. Dann endeten auch alle Erscheinungen in Zeit und Raum und die Realität vollziehe den Dreischritt, der sich mit den Begriffen der Wissende, das Wissen, und das Bewussten konstituiere.²³⁷

B.1.4.4. Das Karma-Konzept

Ramana Maharishi akzeptiert die Unterschiede zwischen *paramārtikā* (absolut real) und *vyavahārikā* (empirisch real) im Sinne der Advaita-Denkrichtung. Obwohl er die physische Welt gemäß der *ajata-vāṭā* (Nicht Entstehung der Welt) versteht, ist er von der Finalität von Karma überzeugt. Er ordnet Karma als *Prārabta* Karma (vergangene Taten, die schon ihre Früchte zeitigen) und *cancita* Karma (angesammelte Taten, die ihre Früchte in Zukunft zeitigen werden) ein und beansprucht, dass Karma keine selbstständige Macht oder Wirkung habe, sondern nur von Gott betätigt werde.²³⁸ Beispielsweise führt der Maharishi an, dass man zwar normalerweise nach zahlreichen Geburten die ersehnte Reinheit gewinne, dass dies aber sofort vollzogen sei, wenn ein Sadhu (heiliger Mann) einen Blick auf eine Person werfe.²³⁹ Im Normalfall locke Karma die Seele immer wieder als Keim, Karma zu sammeln, damit die Seele

²³⁵ Grimes 2010:111 f. ; Venkataraman 1958: 67

²³⁶ Zitiert nach Grimes 2010: 75

²³⁷ UN 25.26. Dabei bezieht der Maharshi sich auf die Saiva-Siddhanta Konzepte von *pati* (Gott), *pacu* (Seele) und *pācam* (Gebundenheit) und meint, dass sie nur solange bedeutsam seien, bis der Geist wirksam sei, da sie bloß Eigenkreationen des Geistes seien. Venkataraman 1958: 486 f.

²³⁸ UU 1; Venkataraman 1958: 51

²³⁹ UN –A 5

den Karma-Ozean (*viṇaikkāṭal*) nicht überquere.²⁴⁰ Die Früchte der Werke (*viṇaiyiṅ vīlavu*) verschwänden nur durch ihre Wirkung. Dafür betont der Maharishi die Wichtigkeit von *niṣkāma karma* (wunschloses Karma), das das Verlangen nach Früchten der Taten ablehne und Befreiung (*vītu*) ermögliche.²⁴¹ Das sei eine *Samāti* oder Advaita Ebene im wachsamen Zustand, wo nur was *Ist* (*uḷḷatu*) realisiert werde und nicht, was *nicht ist* (Ignoranz). Dabei würden die *camsārās* (Karmas) erfüllt. In anderen Worten müsse alles als Form Gottes (*iraiuru*) betrachtet werden. Solche Verehrung sei akzeptabel und unterbreche Karma.²⁴² So der Maharishi:

Erinnere dich daran, wer du in Wahrheit bist, dann wird dich die Arbeit nicht mehr binden, sondern wird unbewusst vor sich gehen. Strebe die Tätigkeit nicht an und bemühe dich nicht, sie aufzugeben, denn diese Anstrengung eben ist die Fessel. Was geschehen soll, wird geschehen.²⁴³

Daher legt Ramana Maharshi dar, dass der Aspirant zunächst die Welt als unreal sehe, weil sie sich ständig verändere. Was derart inkonsistent sei, könne nicht real sein (*neti neti*). Anschließend aber finde der Sucher dort eine Einheit, wenn er das Selbst erreiche. Die Welt werde dann als real erkannt, weil sie ein Teil eben dieser Einheit sei. So schlussfolgert der Maharshi, dass die Welt, die sich diesem Gedanken folgend in der Realität wieder finde, auch real sei.²⁴⁴ In diesem Zusammenhang legt der Maharishi viel Wert auf das Selbst und die Individualität. Auf eine Frage, ob der Tod die Individualität eines Menschen annulliere, ebenso wie Flüsse, wenn sie in den Ozean einmündeten, ihre Individualitäten verlieren, antwortet Maharishi, dass genauso, wie das Wasser schwinde und als Regen zurückkomme, verhalte es sich auch mit dem Menschen, der gestorben sei. Man verliere seine Individualität nie, nur die Formen veränderten sich.

[w]hen the waters evaporate and return as rain on the hills, they once more flow in the form of rivers and fall into the ocean; so also the individualities during sleep lose their separateness and yet return as individuals according to their *samskaras* or past tendencies. Even so it is in death; and the individuality of the person with *samskaras* is not lost.²⁴⁵

²⁴⁰ UU 2

²⁴¹ UU 3

²⁴² UU 5

²⁴³ Alt 1954: 24

²⁴⁴ Venkataraman 1958: 49

²⁴⁵ Swamy 1949: 28.

B.1.4.5. Die Selbstrealisierung

Für Ramana Maharishi kann das Selbst nicht *realisiert* werden, da es immer „hier und jetzt“ vorhanden sei (*sahaja* Zustand). So der Maharishi: „Du bist das Selbst und du bist schon „das“.²⁴⁶ Ihm zufolge - wenn Realisation erreicht werden müsse - würde es bedeuten, dass sie nicht hier und jetzt ist, sondern neu erlangt werden muss. Was aber neu sei, sei nicht permanent und könne verloren gehen. Daher behauptet der Maharishi, dass Selbstrealisation, in jedem, bereits vorhanden sei und nicht neu erlangt werden müsse.²⁴⁷ Man solle nur von der Überzeugung ausgehen, dass das Selbst oder Wahrheitsprinzip (*meypporu*) keine Zweiheit habe und nur eins sei. Der essenzielle Zweck der Veden sei daher, so der Maharshi, uns die unsterbliche Natur des Selbst (Sk. *ātman*) zu lehren und uns zu zeigen, dass wir „das“ sind. „Zu sein“ (*iruttal*) sei daher die höchste Ebene.²⁴⁸ Der Anfangspunkt für alle Taten und Gedanken sei „der eine“ (*mūlam oder āṇmā*), der *ist*.²⁴⁹ Die einzige Siva-Realität sei das ewige „Ich“ und folge der Aufgabe sämtlicher Verlangen und Phantasien des Geistes.²⁵⁰ Man solle über die *nāmarupa* (Name und Form) hinausgehen, um Gott (*īcaṇ*) zu finden (*uṇartal*).²⁵¹ So der Maharishi:

Reality is our true nature. We are wrongly persisting in unreality, that is, thoughts and worldly activities. Cessation of these will reveal the Truth. Our attempts are directed towards keeping them out. It is done by thinking of the Reality only. Although it is our true nature it looks as if we are thinking of the Reality. What we do really amounts to the removal of obstacles for the revelation of our true Being. Meditation or *vichara* is thus a reversion to our true nature.²⁵²

Zu der Frage, wie man diese spirituelle Ebene erreiche, betont der Maharshi die Notwendigkeit von einerseits einer Selbstuntersuchung (*ātma vicārā*) als Methode des Erkennens des Ichs, um das essentielle Bewusstsein, im Wachzustand, Traum und traumlosen Schlaf als das wahre Ich zu erkennen.²⁵³ Andererseits sei die Wunschlosigkeit oder Aktionen ohne Wunsch (*nishkamya Karma*) vonnöten, um die Karma aufzulösen.²⁵⁴ Dem Maharshi zufolge werde die Praxis von *ātma vicārā*, auch als *ananya-bhava* (Meditation von was nichts anderes ist) bezeichnet, wesentlich um die Erkenntnis im eigenen Herzen zu erwecken.²⁵⁵ Er erklärt, dass Gott im Lotus Herzen (*akak kamalattē*) erscheine und dies zum Selbstbewusstsein führe.²⁵⁶

²⁴⁶ Venkataraman 1958: 265

²⁴⁷ Ebd. 496

²⁴⁸ UU 9

²⁴⁹ UU 12

²⁵⁰ UN – A, 15

²⁵¹ UU 25. 26

²⁵² Venkataraman 1958 : 466

²⁵³ UU 21

²⁵⁴ UU 4-7

²⁵⁵ UU 8

²⁵⁶ UN-A 20

Daher stellt der Maharshi fest, dass man mit der Frage beginnen solle, *wer der ist, der gebunden ist*. Dadurch werde *nāṇ* (das Ego) oder *akantai* (Ignoranz) vernichtet und alle Unterschiede überwunden.²⁵⁷ Nur das wahre Selbst scheine.²⁵⁸ Er ist der Meinung, dass das „ich bin“ wie ein Dieb oder eine imaginäre Schlange verschwinden werde, wenn man das „ich“ mit der Frage „*yātu itu*“ (was ist „das“) tief analysiere.²⁵⁹ Er behauptet, dass nur der *ātman* (Selbst) in einem friedlichen *nāṇ - nāṇ* - Zustand (Ich-Ich Zustand) als Wahrheitsprinzip (*uṇmaipporu!*) bestehen bleibe, wenn der ignorante *nāṇ* - Zustand (der sogenannte Subjektzustand) durch tiefgreifende Untersuchung zunichte gemacht worden sei.²⁶⁰ In dieser selbstrealisierten Ebene gebe es keinen Unterschied zwischen Wissen (*aṇivu*) und Unwissen (*aṇiyāmai*), so der Maharshi, da es nichts zu wissen gebe.²⁶¹ Das sei der wahre Zustand der Selbstrealisierung und die höchste *mutti*, in deren Verlauf die innere Wahrheit (*uḷporu!*) erkannt werde.²⁶² Dies beschreibt er als *tanṇai aṇiyun aṇivē aṇivām* (Selbsterkenntnis ist die höchste Kenntnis).²⁶³

Ebenso legt der Maharshi nahe, dass man mit der Frage, „wer ist der, der die Taten begeht?“ beginnen solle, wolle man die Früchte des Karma eliminieren.²⁶⁴ Man solle die Idee aufgeben (*kaḷaintupōṭavēṇṭum*), dass man selbst der Herr (*karttā*) seiner Taten sei. Wenn dies der Fall sei, so warnt der Maharshi, erhalte man auch die Früchte seiner Taten. Stellt man aber die Frage, „Wer ist der, der die Taten tut?“, so hörten alle Karmas auf. Dem Maharshi zufolge solle man beruhigt sein, dass alle Taten von Gott bewirkt würden und dass man nur von Gott geführt werde (*iyaṅkappaṭum*).²⁶⁵ Auf diese Weise würden die Taten als nicht-Taten gerechnet.²⁶⁶

Aber *wodurch* erreicht man diese spirituelle Ebene? *Was* soll man konkret tun, um die Selbstrealisierung zu erreichen? Auf diese Fragen hin betont der Maharshi die Pflege des Herzens durch innerliche Untersuchung (*sadhana*). Ihm zufolge sei innere Untersuchung durch

²⁵⁷ UN, 40

²⁵⁸ UN 39

²⁵⁹ UN 25. 27

²⁶⁰ UN, 40. Siehe auch Jacobs 2005: 57

²⁶¹ UU 27 ; UN 8

²⁶² UN 32. 34. 35. 37

²⁶³ UN, 10. Siehe auch UN 12, 27. Um den Zustand der Nicht-Erkennung des Selbst zu erklären, wies der Maharshi auf den berühmten zehnten Mann (*dasaman*) hin, der sich immer vergessen hat, als er die anderen aufzählte. UN. 37. Nach dieser Geschichte überquerten zehn (schwachsinnige) Männer den Fluss und nachdem sie das andere Ende erreichten, zählte jeder seine neun Begleiter und vergaß sich selbst zu zählen, dabei dachten sie, dass sie einen Freund im Fluss verloren hätten. Venkataraman 1958: 197

²⁶⁴ UN 38

²⁶⁵ UN -A 25. Siehe auch Venkataraman 1958 : 81

²⁶⁶ UN - A 30

Disziplin und Übung viel wertvoller als eine, die sich auf Bücher stütze.²⁶⁷ Seiner Meinung nach könne die Selbstrealisierung durch zweckmäßige Maßnahmen wie, u.a. Atemkontrolle, Yoga, Götzenanbetung, im Familien- oder Geschäftsleben erreicht werden. Hier spiele das Kastensystem keine Rolle.²⁶⁸ In dieser Hinsicht betont der Maharshi zwar die Grundprinzipien des Advaita-Vedantas, nämlich, *tēham*, (Körper) *naham* (nicht ich), *kōham* (wer bin ich), *cōham*, (der bin ich), aber zugleich hebt er die Notwendigkeit eines Gurus hervor, dessen es bedarf, um das Selbst zu erkennen.²⁶⁹

In dieser Hinsicht ergänzt der Maharshi seine philosophischen Konzepte stets mit praktikableren Vorschlägen. Außerdem geht er in seinen Reden über den Advaita-Vedanta hinaus, um christliche Gedanken zu integrieren, besonders in seinen Gesprächen mit westlichen Besuchern. Beachtenswert ist dabei, dass er sich in diesen Fällen immer auf das JohEv bezieht. Auf diesen Aspekt soll etwas näher eingegangen werden.

B.1.5. Ramana Maharshi und das JohEv

Nach eigenen Angaben waren Ramanas biblische Kenntnisse in seiner Jugend viel größer als seine Kenntnisse in hinduistischer Literatur.²⁷⁰ Auch als Erwachsener schätzt er christliche Konzepte und versucht, gemeinsame Grundlagen von Advaita und christlichen Denkrichtungen zu finden. Er hält daran fest, dass zwischen Christentum und Advaita-Advaita viele Ähnlichkeiten bestünden. Als er von europäischen und nordamerikanischen Besuchern über theologische Konzepte befragt wurde, antwortete er entsprechend immer mit biblischen Beispielen.

Ramana Maharishi zufolge bietet die Bibel die beste Definition für Gott. Er behauptet, dass die Aussage „Ich bin der ich bin“ (1 Mose 3, 14)²⁷¹ die wahre Natur Gottes darstelle. Man solle seinen wandernden Geist beruhigen und dessen Quelle suchen. Der Maharshi interpretierte den Vers „Seid stille und erkennet, dass ich Gott bin“ (Ps. 46, 11) als eine Aufforderung, das Selbst durch intensive Untersuchung zu realisieren. Er gibt zu bedenken:

²⁶⁷ UN-A 35 – 37; UN 38. Vgl. dazu Alt 1954: 21

²⁶⁸ Venkataraman 1958: 45f.

²⁶⁹ UN-A 39; UU 28

²⁷⁰ Siehe dazu Osborne 1962:11. Vgl. S.58

²⁷¹ Luthers Übersetzung: „ich werde sein, der ich sein werde.“

The Self is known to everyone but not clearly. You always exist. The Be-ing is the Self. 'I am' is the name of God. Of all the definitions of God, none is indeed so well put as the Biblical statement "I AM THAT I AM" in Exodus (Chap.3). There are other statements, such as *Brahmaivaham*, *Aham Brahmasmi* and *Soham*. But none is so direct as the name JEHOVAH = I AM. The Absolute Being is *what is* – It is the Self. It is God. Knowing the Self, God is known. In fact God is none other than the Self.²⁷²

Dementsprechend interpretierte Ramana Maharshi die Bibel, insbesondere das JohEv, von seiner neo-advaitischen Perspektive aus. Ihm zufolge kann man die Idee der Selbstrealisierung besonders gut in der Lehre des johanneischen Jesu erkennen.²⁷³ Seiner Meinung nach ist die Aussage Jesu, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10, 30) der wahre Sinn des christlichen Glaubens. Dies ähnelt Maharshis Konzept von *nāṇ - nāṇ*. Wie bereits angedeutet, hat eben dieses die Annahme zum Inhalt, dass alle Unterschiede eingeebnet würden, wenn *nāṇ* (das Ego) gewichen sei. Dann schein nur das *nāṇ - nāṇ* als das Wahrheitsprinzip (*uṇmaipporu!*, UN 40) Bestand zu haben. Dieses Wahrheitsprinzip sei das wahre Selbst. Die Identifizierung von Jesus mit dem Vater soll ebenfalls als die Erkenntnis des wahren Selbst verstanden werden.²⁷⁴ Gemäß Ramana Maharishi haben die europäischen oder europäisch orientierten Christen die christliche Botschaft falsch verstanden. Ihm zufolge ist Christus-Bewusstsein nichts anderes als Selbstrealisation. Er äußert die Überlegung, dass auch Paulus die „Illumination Christi“, als Christus-Bewusstsein (*Christ-consciousness*) oder Selbstrealisierung verstanden habe.²⁷⁵

Demzufolge versteht Ramana Maharshi auch das Konzept der Trinität. Für ihn repräsentiert Gott der Vater, *Isvara*, Gott der Sohn, den *Guru* und Gott, der Heilige Geist, den *Atman*. Er behauptet, dass Jesus das Bewusstsein in Vollkommenheit besitze, da er sagen könne, dass er und sein Vater eins seien. In dieser Hinsicht erlaubt der Maharishi keine alternative Interpretation der Person Jesu. Zu der Frage, warum denn Jesus seine Schüler gelehrt habe, Gott als Vater zu benennen, antwortet der Maharshi, dass, solange man Gott als einen anderen betrachtet, dürfe man ihm einen Namen geben, wenn das advaitische Wissen aber zur

²⁷² Venkataraman 1958: 120.

²⁷³ Radhakrishnan bestätigt die Gemeinsamkeit zwischen dem JohEv und Ramana Maharshis Denkrichtung und betont das Konzept von Selbstrealisierung in beiden Denkrichtungen. Er erklärt: „der bekannte griechische Aphorismus: „Erkenne Dich selbst“ bedeutet das Gleiche wie das *atmanam viddhi* der Upanishaden. Durch Körper, Bewusstsein und Verstand zum All-Ich bin, „dem wahren Licht, das jeden erleuchtet, der in diese Welt eintritt. Radhakrishnan: 1959: 9. Auch wird diese Verbindung von einem holländischen Autor in den 1940ern bestätigt. Er stellt die Denkrichtung von Johannes, Dionysius und Ramana Maharshi auf die gleiche Stufe. Er befindet: „for a sage who lives in the realization, „I and my Father are One“, St. Dionysius words hold good: „All that you may say about God is untrue, for God is beyond speech and therefore what you say about God relates to something else.“ Ekarasa 2007: 227 f.

²⁷⁴ *Ebd.* 101. Hinsichtlich des Glaubens weist Ramana Maharishi auf die Aussage Jesu „Euch geschehe nach eurem Glauben“ hin (Matt 9, 29). Swamy 1949: 60

²⁷⁵ Venkataraman 1958: 101 f.

Anwendung komme, gebe es nicht mehr ein „Ich“ oder „Du“ oder „Es.“ Auf die Frage, warum Jesus während der Kreuzigung, „mein Gott, mein Gott...“ gerufen habe, mutmaßt der Maharshi, dass er das den beiden Dieben zuliebe getan habe. Ein *nāṇi* (Weiser) sei schon befreit und leide unter keinem Schmerz. Es sei nur der Betrachter (*onlooker*), der das Leiden sehe.²⁷⁶

Damit vergleicht der Maharshi die johanneische Passage, „Ehe denn Abraham ward, bin ich“ (Joh 8, 58), und stellt fest: Das, was unreal ist, existiert nie und das, was real ist, verschwindet nie. Alles das immer war, ist auch jetzt und wird immer da sein.²⁷⁷ Auf dieser Weise deutet er auf das Selbst in jedem einzelnen hin. Gleichwohl räumt er hinsichtlich des Gleichnisses vom verlorenen Groschen (Luk 15, 8-10) ein, dass die Frau sich keine Mühe mit der Suche gemacht hätte, wenn der Groschen ein nutzloses Stück gewesen wäre! Hier deutet der Maharshi auf die Beziehung zwischen dem Guru und dem Schüler hin. Er vergleicht die Frau mit dem Guru und den Groschen mit dem Anhänger. Er komplettiert das Bild wenn er ausführt, dass der Guru den ernsthaften Suchenden aufspüren und finden werde, während der Anhänger sich spirituell auf den suchenden Guru vorbereite.²⁷⁸

Darüber hinaus spielt Liebe für den Maharshi in der Selbstrealisierung eine große Rolle. Laut seiner Überzeugung ist Liebe nichts anderes als das Selbst. Er urteilt, dass die Liebe, die man zu einem Objekt empfinde, mangelhaft und nicht dauerhaft sei. Hingegen führe die Bezeichnung vom Selbst als Liebe dazu, Gott als Liebe zu begreifen zu können (cf. 1 Joh. 4, 8).²⁷⁹ Ihm zufolge erscheine Gott seinen Anhängern in Liebe in Form eines Gurus (Sohn Gottes) und verweise auf die Immanenz des Heiligen Geistes. In der Wirklichkeit ist es so zu verstehen, dass Gott als Geist und überall immanent es dem Selbst ermögliche, sich zu realisieren.²⁸⁰

Besonders bemerkenswert ist Ramana Maharishis Interpretation vom Tode und der Auferstehung Jesu. Ihm zufolge haben die Christen die Interpretation von Jesu Tod und Auferstehung unnötigerweise erschwert. Er betont, dass die Lehre Christi in sich selbst ernst

²⁷⁶ *Ebd.* In diesem Zusammenhang fragt der Maharshi, hinsichtlich des Gleichnisses des verlorenen Sohnes (Lu, 15, 11-32 u. Parr.), „Wer ist verloren und wer wird gefunden?“ Gemäß seiner Auffassung sei alles im Geist, und das Selbst könne nie verloren sein. (S. 21 f.) Er deutet auf Krishnas Aussage im Gita (2.12), welche diesen Punkt bestätigt: “there was never a time when I, and you, and these kings were not; nor will they not be in future.” Zitiert nach *Ebd.* 183

²⁷⁷ *Ebd.* 183 f.

²⁷⁸ Swamy 1949: 59

²⁷⁹ Venkataraman 1958: 485. Siehe auch Grimes 2010 :74 f.

²⁸⁰ Venkataraman 1958: 102 f.

genommen werden müsse. Weiter versteht der Maharshi den Körper als das Kreuz und die Auferstehung Jesu als die Erscheinung des herrlichen Selbst oder „Gottessohns.“ Er stellt fest:

Der Körper ist das Kreuz. Jesus, der Menschensohn, ist das Ego oder die Vorstellung: ‚Ich bin der Körper‘. Wenn der Menschensohn an das Kreuz geschlagen wird, geht das Ego zugrunde, und was überlebt, ist das absolute Sein. Das ist die Auferstehung des glorreichen Selbst, Christi – des Gottessohnes.²⁸¹

In anderen Worten drückt er also aus: Wenn das Ego gekreuzigt wird, und sein Ende findet, überlebt nur das absolute Sein (Gott) und dieses herrliche Überleben nennt er ‚Auferstehung‘. Auf diese Weise akzentuiert er den Gedanken, dass man dieses Leben aufgeben solle, wenn man eigentlich *leben* wolle (cf. Joh 12, 24f).²⁸²

Hinsichtlich des Gottesreichs behauptet der Maharshi, dass Jesus die simple Wahrheit bekundet habe, dass das Reich Gottes „inwendig in euch“ sei (Luk 17, 21; cf. Joh 18, 36), was auch die Gedanken der Bhagavad Gita unmittelbar widerspiegelt. Der normale Christ, gemäß dem Maharishi, mag allerdings glauben, dass Gott irgendwo in den weit entfernten Himmeln wohne und nur durch einen Vermittler erreicht werden könne. Da der einzige Vermittler zu Gott Christus sei, solle man ihn anbeten und verehren, um erlöst zu werden! Ramana Maharishi fand diese Behauptung grundsätzlich inakzeptabel.²⁸³

Schließlich behauptet der Maharishi, dass selbst das Konzept von „Mensch“ Sünde sei. So würde er auch die „Menschensünde“ in der Bibel verstehen. Ihm zufolge gebe es keinen „Mensch-Sinn“ im Tiefschlaf und daher auch keine Sünde. Die Geburt der Gedanken, oder anders gesagt, „der Körper-Gedanken“ sei Sünde und führe zur Idee von Sünde.²⁸⁴ Wie kann man dieses Übel loswerden? Der Maharishi erklärt, im johanneischen Stil, dass man „wiedergeboren“ werden müsse (Joh. 3, 3ff.). Ihm zufolge werde Gott ein Kind und andersherum. Er begründet diese Feststellung damit, dass die Karmas in einem Kind noch verborgen seien und daher sei seine Schuldlosigkeit vollständig (cf. Matt 19, 14). Wenn die Karmas, auch bei einem Erwachsenen beseitigt würden, würde er wieder ein Kind und bleibe als Gott bestehen. Daher postuliert Ramana Maharishi, dass man noch einmal ein Kind werden müsse, um wiedergeboren zu sein. Es sei nötig, dass man wiedergeboren wird, damit man *ñāñā*

²⁸¹ Alt 1954: 53

²⁸² Venkataraman 1958: 440 f.

²⁸³ Ebd. 109

²⁸⁴ Ebd. 164

(das Wissen) gewinne. Auf diese Weise stelle man seinen natürlichen Zustand wieder her und erkenne sich als „ewig in Brahman geboren.“²⁸⁵

Ramana Maharshis neo-advaitische Denkrichtung ist ein Versuch, den Advaita-Vedanta-Gedanken für den Alltag relevant zu machen. Seine Denkrichtung wurde nicht nur von indischen (brahmanischen) Hindus, sondern auch von vielen westlichen christlichen Anhängern verbreitet.²⁸⁶ Die heutigen Maharshi-Gesellschaften in der westlichen Welt verbreiten die neo-advaitische Denkrichtung in Form von Workshops, Seminaren und Satsangs. Gleichzeitig verkündigt der Maharshi eine tamilische Interpretation des Advaita-Vedantas. Eine Besonderheit seiner Annäherung ist dadurch zu bezeichnen, dass er advaitische Konzepte, wie z.B. Selbstrealisierung, Einssein, etc., von der tamilischen, bzw. Saiva- Tradition ausgehend erklärt hat. Beachtenswert dabei ist, wie dieser Abschnitt zeigt, dass der Maharshi das JohEv als ein Bindeglied zum Advaita-Vedanta Denken betrachtet. Der folgende Autor hat sich dadurch ausgezeichnet, dass er, trotz seines westlichen philosophischen wie dogmatischen Hintergrunds, als erster Theologe versucht hat, den Maharshi-Gedanken im christlichen Glauben zur Anwendung zu bringen.

B.2. Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux)

Henri Le Saux wurde am 30. August 1910 in der Bretagne in Frankreich als ältestes von sieben Kindern geboren. Seine Eltern Alfred Le Saux und Louise Sonnefraud führten ein kleines Lebensmittelgeschäft. Schon als Kind interessierte Henri sich für die geistigen Aspekte des Lebens und mit sechzehn erlebte er eine monastische Berufung. 1929 trat er in die Abbey der Sankt Anne de Kergonan ein, wo er die folgenden 20 Jahre verbrachte. In den 1930ern entschied er sich für ein hermetisches Leben in einem Aschram in Indien, erhielt jedoch erst 1948 die Reiseerlaubnis des Klosters. Im August 1948 kam er in Indien an und schloss sich dem französischen Priester Jules Monchanin an. Gemeinsam besuchten sie viele Aschrams und Sannyasins in Südindien. Monchanin eröffnete Henri Le Saux die geistige Welt des südindischen brahmanischen Hinduismus. 1950 gründeten die beiden Mönche den „Saccidananda“ Aschram in Shantivanam in der Nähe von Tiruchirappally, Tamilnadu. Hier wurde Henri Le Saux zu „Swami Abhishiktananda“ (*Glückseligkeit des Gesalbten*) und lebte jahrelang wie ein hinduistischer Sannyasi, die Advaita-Vedanta Lehre praktizierend. Er engagierte sich für den inter-religiösen Dialog und versuchte, die Bibel aus der Advaita-

²⁸⁵ Ebd. 466. Siehe auch *UN – A 11*

²⁸⁶ Z.B. Brunton 1935; Osbourne 1959; Grimes 2010

Perspektive neu zu interpretieren. Im Jahr 1957, nach Monchanins Tod, reiste Abhishiktananda Richtung Nordindien zum Himalaya und errichtete dort Anfang der 60er Jahre eine kleine Einsiedelei in Uttarkashi. Bis 1968 hielt er sich abwechselnd in Uttarkashi und Shantivanam auf. Danach war er permanent in Uttarkashi. Swami Abhishiktananda starb am 7. Dezember 1973 in einem Krankenhaus in Indore.²⁸⁷

B.2.1. Frühe Prägungen

In seinen prägenden Jahren durchlebte Abhishiktananda die traumatischen Ereignisse der Kriegszeit (1914-1918). Sein Vater Alfred Le Saux wurde nach seiner Kriegsverletzung (1916) ein sehr religiöser Mensch, und das hat Abhishiktananda überaus stark geprägt. Gemäß Hackbarth-Johnson, seinem Biograph, muss der Wunsch, Missionar im Osten zu werden, bereits sehr früh in Abhishiktananda entstanden sein, da sein Onkel, Henri Joseph Sonnefraud 1922 als Missionar nach China gegangen und 1940 als Märtyrer dort ermordet worden ist. In ihm habe Abhishiktananda das Leitbild des Priesters und des Missionars in einer Person verkörpert gesehen. Wenn ihn auch die antiken und französischen Philosophen, sowie die mystische Literatur, die er während seiner jugendlichen Jahre las, prägten, so war er doch im Einklang mit dem Zeitgeist seiner Epche stark vom „Wahrheitsanspruch“ des christlichen Glaubens überzeugt. Er wuchs in die katholische Frömmigkeit jener Zeit hinein, unberührt von den Auseinandersetzungen mit dem Modernismus. Aus dieser Konstellation entstand ein Ideenkonflikt, der bei Abhishiktananda Neid auf die Freiheit normaler Menschen erzeugte. Er berichtete von dieser „Freiheit“ der Menschen, die keinen Glauben hatten und außerhalb jenes Glaubensbereichs erzogen wurden.²⁸⁸

Gleichwohl sei Abhishiktananda in Einklang mit der allgemeinen Glaubensgrundlage der Katholischen Kirche gewesen. Er orientierte sich eng an der missionarischen Perspektive der Kirche, „dass die Welt glauben sollte“ (Joh 17, 21) und wollte die Entscheidungen der Kirche in die Tat umsetzen. In Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil diagnostizierte er, dass die westliche Welt eine radikale Veränderung erfahren habe, als sie religiöse Erfahrungen außerhalb des Christentums akzeptiert habe. Er interpretierte die „Offenheit“ des Konzils, sowie dessen „Anerkennung von Weltreligionen“ als eine Bereitschaft der katholischen Kirche, mit anderen Religionen in Dialog zu treten. Er betonte, dass Menschen unterschiedlicher

²⁸⁷ Adaptiert von Michael Comans 1998: 107 - 124

²⁸⁸ Hackbarth-Johnson 2003: 72 - 81

Glaubensrichtungen „Kontaktpunkte“ sich miteinander hätten und dass diese Kontaktpunkte „innerlich“ (*at the level of the Spirit*) ergäben.²⁸⁹

B.2.2. Begegnung mit dem tamilischen Kontext

Den auf Abhishiktananda größten Einfluss hatte Ramana Maharshi. Nach eigenen Angaben hatte er schon in Frankreich einige Werke von Maharshi gelesen, dem er aber erst im Januar 1949 begegnete.²⁹⁰ Er räumte allerdings ein, dass er nach seinem ersten Treffen mit dem Maharshi ein wenig enttäuscht gewesen sei, weil er nichts Besonderes gespürt habe. Allerdings stattete er ihm nach einigen Monaten einen weiteren, dieses Mal einwöchigen Besuch ab. Er hielt fest, dass diese Begegnungen für ihn eine Reihe radikal transformativer Erfahrungen herbeigeführt hatten. Nach dem Tod des Maharshis, Ende 1951 besuchte Abhishiktananda jedes Jahr den Aschram und wohnte auch längere Zeit in denselben Höhlen in Arunachala, in denen der Maharshi beherbergt gewesen war. Er ließ sich von den Jüngern des Maharshis erzählen, wie sie ihn selbst erlebt hatten. Auf diese Weise lernte Abhishiktananda den Maharshi kennen – durch Berichte aus zweiter Hand und Literatur.²⁹¹

In fast allen Werken Abhishiktanandas tritt die Prägung Maharshis hervor. Er sieht sich als Anwalt Maharshis und bezieht sich oft auf seine Werke, insbesondere *UN*. Er teilt Ramana Maharshis Faszination für den Arunachala und berichtet sogar von einer eigenen mystischen Erfahrung dort.²⁹² Für ihn sei Arunachala unerbittlich und verführerisch. Er zitiert Ramana Maharshis „Hochzeitgirlande“ und behauptet, dass der Maharshi einer derjenigen sei, die vom Geheimnis Arunachalas, sowie von dessen Herrlichkeit berührt worden seien. Gleich dem Maharshi behauptet auch Abhishiktananda, dass Arunachala eigentlich im Selbst zu finden sei.²⁹³ Viel Wert legt er ebenfalls auf Maharshis Betonung von Karma und Selbstrealisation, die, so der Maharshi, nicht von der Berufstätigkeit der Menschen abhängig sei.

Obwohl es nicht dokumentiert ist, zeigen Abhishiktanandas Werke, dass er von der tamilischen Kultur, sowohl im literarischen als auch im alltäglichen Bereich sehr deutlich beeinflusst war.

²⁸⁹ Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurden nichtchristliche Religionen anerkannt, indem die päpstliche Kommission für die Weltreligionen betonte, dass Gott und die Christen auch unter den ‘Heiden’ präsent seien. Abhishiktananda 1976: 2 (xii, 1f., 33); 1984: xi.

²⁹⁰ Es ist relativ wahrscheinlich, dass er seine erste konkrete Information über den Hinduismus durch jesuitischen Missionshefte, (z.B. *Xavierana*), indologische Werke (z.B. Albert Roussels *La Religion Vedique*) und Zeitschriften (z.B. *Contemplation et Apostolat*) erhalten habe. so Hackbarth-Johnson 2003: 126f. Siehe auch Abhishiktananda 1979: 1

²⁹¹ Abhishiktananda 1989: 29 ff.

²⁹² *Ebd.* 14

²⁹³ *Ebd.* 41f, 56.

Er hebt die tamilischen Dichter und ihre Gedichte als Beispiele hervor, und zitiert sie in seinen Büchern. Dass er in seinen persönlichen Tagebüchern oft Tamil benutzt, weist auf seinen eigenen Sinn für tamilische Poesie hin.²⁹⁴

Abhishiktananda konnte im Laufe der Jahre sogar in Tamil predigen und die Beichte hören. Ebenso betonte er, zusammen mit Monchanin, dass Tamil für das gemeinschaftliche Gebet benutzt werden müsse.²⁹⁵ In diesem Zusammenhang ist zu fragen, warum Hackbarth-Johnson von Abhishiktanandas „Sprachproblem“ berichtet. Er erklärt, dass Abhishiktananda tiefe Freundschaft nur mit Menschen knüpfte, die Französisch gesprochen hätten und dass dieses Sprachproblem seinen Sinn für nonverbale Kommunikation und intuitives Verstehen gefördert haben mag.

Es ist bezeichnend, dass, wie sehr Le Saux auch die Grenzen seiner Herkunft überschritt, er fast nur mit Menschen, die französisch sprachen, tiefere Freundschaften geknüpft hatte. Sein Briefwechsel ist fast ausschließlich auf Französisch. Für einen tieferen Austausch war Le Saux auf Personen angewiesen, die Französisch sprachen. Dieses Sprachproblems war er sich nur zu sehr bewusst [...] Sein Englisch, wie auch sein Tamil und Hindi müssen einen starken französischen Akzent gehabt haben, was die Möglichkeiten der Kommunikation zum einen stark behinderte, was aber andere Arten der Kommunikation möglicherweise förderte.²⁹⁶

Abhishiktanandas spirituelle Diskussionen waren eher in englischer Sprache und daher bevorzugte er die englischsprachigen Brahmanen als Gesprächspartner.²⁹⁷ Auch zitierte er die tamilischen Werke Maharshis nicht direkt, sondern nur aus den englischen und sanskritischen Übersetzungen. Es ist fraglich, ob Abhishiktananda absichtlich fast nur sanskritische Wörter benutzt hatte, da tamilische Wörter den „gleichen Sinn“ nicht vermittelt hätten. Andererseits aber bedauerte er es sehr, dass er keinen geeigneten Kommentar für Maharshis tamilische Werke (hier *UN*) finden konnte und sich immer mit den sanskritischen und englischen Kommentaren zufrieden geben musste.²⁹⁸

Vor diesem Hintergrund ist es beachtenswert, dass Abhishiktananda von Anfang an davon überzeugt war, dass man die christliche Botschaft in Indien den höheren Kastenangehörigen präsentieren müsse und nicht ausschließlich den Armen und Kastenlosen. Er legte viel Wert auf die Idee, dass die höheren Kastenangehörigen das Evangelium in ihrer eigenen Sprache empfangen müssten. Vorbild ist für ihn die Bekehrung von Saiva-Tamilen der höheren Kasten.

²⁹⁴ Vgl. dazu Panikkar (1998: xv), der auf Abhishiktanandas Verwendung von Tamilisch in seinen Tagebüchern hinweist. Auch habe Abhishiktananda oft tamilische Gedichte/Sprichwörter benutzt, z.B. Tirumulars, „*appum Sivamum*“ (Abhishiktananda 1989: 136)

²⁹⁵ Hackbarth- Johnson 2003: 186 f.

²⁹⁶ *Ebd.* 73 f.

²⁹⁷ Abhishiktananda 1989: 30-31

²⁹⁸ Abhishiktananda 1979: 40 f.

Er behauptete, dass diese Bekehrungen nur durch die harte Arbeit jesuitischer Missionare ermöglicht worden seien. Solche Bekehrungen entsprechen seiner Meinung nach der wahren Akzeptanz und Transformation seitens der gebildeten tamilischen Menschen. Abhishiktananda schätzt die westlichen Missionare, besonders De Nobili, die die Lebensweise von südindischen Heiligen wie Manikkavacakar und Sankara adaptierten und dabei Anhänger für sich gewinnen konnten, ohne die Macht von materiellen Vorteilen zu nutzen.²⁹⁹ Er sieht sich als Erbe der indischen Rishis, weil er auf dem Himalaja das Abendmahl feierte.³⁰⁰

B.2.3. Abhishiktananda und das JohEv

Als christlicher Missionar im tamilischen Kontext nähert sich Abhishiktananda dem Advaita Vedanta an, jedoch immer mit Bezug auf das JohEv. Es ist daher offensichtlich, wie das JohEv und gewisse johanneische Konzepte Abhishiktananda besonders am Herzen liegen. Es heißt dann, dass er seine ganze Theologie basierend auf Joh 1, 18 („Niemand hat Gott je gesehen) in Verbindung mit Dtn 4, 33 (daß ein Volk Gottes Stimme gehört habe aus dem Feuer reden, wie du gehört hast, und dennoch lebest?) gründet.³⁰¹ Er fasst alle christologischen Titel im JohEv zu Einem, nämlich zur Wahrheit zusammen.

Abhishiktananda lebte zu einer Zeit in Indien, als die indischen Christen versuchten, ohne ihre grundlegenden christlichen Ideen zu gefährden, die hinduistischen Traditionen mit christlichen Konzepten zu verknüpfen. Es war die Zeit, in der gleichzeitig von Nationalismus sowie „commitment to Christ“ die Rede war. Abhishiktananda behauptet, dass sich das indische Christentum mit der Indigenisierung, bzw. mit Advaita-Vedanta auseinandersetzen müsse, genauso wie die frühe Kirche die hellenistische Prägung integriert habe. Er beklagt, dass die westliche Welt sowohl das Christentum als auch Advaita-Vedanta falsch verstanden habe. Ihm ist daran gelegen, eine gewisse parallele Form mit textuellen Übereinstimmungen zu kombinieren, weshalb er zentrale Hauptthemen ins Feld führt, um Synchronität zwischen zwei unterschiedlichen Schriften zu veranschaulichen. Insofern beschäftigt er sich mit einem Vergleich zwischen griechischer und indischer Philosophie. Er vergleicht so z.B. das griechische „Eins und die Viele“- Konzept mit den indischen *aneka* und *advaita* und versucht,

²⁹⁹ Abhishiktananda 1971: 6 ff.

³⁰⁰ Abhishiktananda 1984: 189

³⁰¹ Hackbarth- Johnson 2003: 103; Siehe auch Abhishiktananda 1998: 147, 97, 69, etc.; in “The further shore” (1997: 31) zeigt Abhishiktananda, dass die Advaita Idee des Lebens uns hilft, die Realität zu erreichen. Er meint dichterisch: life is all an ascent, all a passing over, a Passover/ Only enough time to set foot to the ground./ Always setting off again./ Beyond./ Man lives by going beyond himself, he finds himself in losing himself. (Joh 6, 25)

die Ideen von Sat, Cit und Ananda nicht nur von ihrem eigenen Kontext aus zu erklären, sondern mit christlichen Texten zu parallelisieren, besonders mit solchen aus dem JohEv, die sich mit dem Vater-Sohn Verhältnis auseinandersetzen.³⁰²

Ein wesentlicher, festzuhaltender Punkt ist allerdings Abhishiktanandas Versuch, zwei Traditionen zusammen zu bringen. Er stellt den hebräischen transzendentalen Gedanken und den Advaita-Vedanta auf einer Seite gleich und das griechische Konzept von der Immanenz und das Johannesevangelium auf der anderen. Er benutzt den „transzendentalen“ Advaita-Vedanta stellvertretend für das AT und die christliche Denkrichtung, hauptsächlich mit Bezugnahme auf das JohEv, um das rationale, immanente, Logos-Konzept zu beschreiben. Diese Tradition begleitet seine Auslegung durchgehend und wird auch von Bede Griffiths, seinem Nachfolger verwendet.

B.2.4. Eine Anmerkung über Abhishiktanandas Werke

Abhishiktanandas Schriften handeln ausschließlich von seinem Versuch, die Advaita Vedanta-Gedanken in den christlichen Glauben zu integrieren. Seine jahrelange Meditation und Adaptation indischer Spiritualität ermöglichten ihm die Veröffentlichungen einer Reihe von Publikationen über inter-religiöse Konzepte.³⁰³ Selbstverständlich ist aus Abhishiktanandas Werken eine theologische Entwicklung entsprechend der Dauer seines Aufenthalts in Indien herauszulesen. Anfangs war er stark durch eine „Erfüllungstheologie“ geprägt. So versuchte er, den Advaita Vedanta lediglich in Bezug auf das Christentum als bedeutend darzustellen. Er behauptete, dass die vedantische Theologie nur im Christentum ihre Erfüllung erreiche. Allerdings gab er im Laufe der Jahre diesen exklusiven Standpunkt auf und maß dem Advaita-Konzept an sich mehr und mehr Bedeutung zu.

Eine Zusammenfassung von Abhishiktanandas Denken fällt besonders schwer, da seine Überlegungen nicht klar definiert sind. Es gibt mehrere Überschneidungen und Gemeinsamkeiten innerhalb seiner theologischen Formulierungen. In dieser Studie werde ich mich nur auf zwei Werke konzentrieren, nämlich a) *Hindu-Christian Meeting Point*³⁰⁴ und b) *Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience*.³⁰⁵ Diese Werke wurden zu

³⁰² Viswanathan 1998: 36

³⁰³ Z.B. Abhishiktananda 1967; 1975; 1976; 1979; 1984;

³⁰⁴ Nachstehend bezeichnet als *HCMP* wurde das Buch zunächst 1965 im Französischen als „La rencontre de l’Hindouisme et du christianisme“ von Editions du Seuil, Paris veröffentlicht. Die englische Übersetzung erfolgte 1969 von Sara Grant. Diese revidierte Ausgabe wurde 1976 veröffentlicht.

³⁰⁵ Nachstehend bezeichnet als *Saccidananda* wurde dieses Buch 1965 ursprünglich im Französischen als *Sagesse Hindoue Mystique Chretienne* veröffentlicht. Die englische Version wurde zwischen 1971/72 selbst von

unterschiedlichen Zeitpunkten seines Lebens geschrieben. Während *HCMP* am Anfang seines indischen Aufenthaltes geschrieben wurde, wurde *Saccidananda* gegen Ende seines Lebens verfasst. Im Folgenden werden diese Texte kurz zusammengefasst und einige Hauptthemen in Bezug auf das JohEv behandelt.

B.2.5. Text I: Hindu Christian Meeting Point

Dieses Buch gilt als Abhishiktanandas erster Versuch, einen Beitrag zum Dialog zwischen Christentum und Advaita zu leisten und gehört damit eher zur Anfangsphase seines Wirkens. Abhishiktananda wägt zunächst lediglich ab, ob es überhaupt möglich sei, durch Gleichstellung des Advaitas und des Johannesevangeliums einen Dialog zwischen Christentum und Vedanta zu führen, und wenn ja, wie sich dieser gestalten könne. Gemäß der Übersetzerin hat das Buch einen „strictly practical“ Zweck, welchen sie so beschreibt:

we go to the Upanishads to understand the Advaita and to the Bible to discover how the Advaitic experience can be related to the Christian revelation. In so doing we are led through certain passages of the New Testament, and especially of the Gospel of John, to what can, one feels, be described as an authentic Christian culmination of the Advaitic experience.³⁰⁶

Abhishiktananda beginnt mit der Aussage, dass das Buch kein wissenschaftlicher Traktat sei. Er wolle nur die östlichen hinduistischen Konzepte in Beziehung mit dem (westlichen) Christentum bringen. Das Buch sei an den Westen gerichtet, es dränge die westliche Welt darauf, ihre christliche Weltanschauung neu festzulegen. Man solle nicht mehr auf Armut oder Sünde Wert legen, sondern auf Einheit, auf Gottes kreativen Plan und ewiges Leben. Damit lädt er die westlichen Christen ein, die indische Religion zu berücksichtigen, nicht aus einem westlichen Blickpunkt, sondern von ihrer eigenen „innerlichen spirituellen Erfahrung“ aus. Ferner solle der westliche Christ über seine Konzeptualisierungs- und Lösungskonzepte von Informationspräsentation hinausgehen und die Erfahrung des innersten Seins, bzw. die upanischadische Erfahrung berücksichtigen.³⁰⁷

Der Ansatzpunkt des Buches ergab sich aus den Treffen der Religionsgelehrten aus unterschiedlichen christlichen Denominationen (Katholisch, CSI, Presbyterianisch, Kongregationalistisch und anglikanisch), die von 1957 bis 1966 zusammenkamen, um über die

Abhishiktananda überarbeitet und 1974 veröffentlicht. In dieser Studie verwende ich die neue erweiterte englische Version (1984).

³⁰⁶ Abhishiktananda 1976: vii

³⁰⁷ *Ebd.* 9. Für Abhishiktananda sind die Upanischaden als „nicht konzeptionell“ zu verstehen, insofern, als dass den Anhängern keine „Informationen“ vermittelt werden, sondern als eine Hilfe, die es dem Anhänger ermöglicht, die *fundamentale Erfahrung* sich selbst zu erfahren. (S. 48)

Upanischaden (v.a. Isa und Kena) zu diskutieren und sie aus der christlichen Perspektive zu interpretieren.³⁰⁸ Die Veranstaltungen in Südindien wurden in kultureller Hinsicht immer tamilisch ausgerichtet und Tamilisch wurde als liturgische Sprache verwendet. Ferner war die Auswahl der Treffpunkte von großer Bedeutung. Bevorzugt traf man sich an lokal typischen Orten, in Palmenwäldchen unter traditionellen tamilischen Dächern, aber mit katholischer Liturgie.³⁰⁹ Dieser Text ist eine Zusammenfassung der Diskussionen aus dem Treffen in Nagpur 1963, das nach dem soeben zu Ende gegangenen Zweiten Vatikanischen Konzil stattfand.

In diesem Buch, das Abhishiktanandas theologische Anfangsphase darstellt, widmet er sich der Frage, wie ein Christ die Upanischaden liest. Der Autor hält jedoch an seinen traditionellen (katholischen) christlichen Überzeugungen fest und geht keinen Kompromiss damit ein. Ihm zufolge sei die Bibel die „crown and completion of the Upanishads“, denn alle Upanischaden kämen in Jesus zusammen und sie erreichten Erfüllung in ihm. In dieser Hinsicht löse eine „Erfüllungstheologie“ die Vereinbarkeit zwischen Advaita und dem christlichen Glauben auf und zeige, dass der Hinduismus letztendlich im Christentum seine Vollendung finde.³¹⁰ Daher stellt Abhishiktananda fest, dass (westliche) christliche Konzepte auf keinen Fall direkt durch östliche ersetzt werden sollten, denn einige Motive wie die Verbindung zwischen Mensch und Gott, Vergebung der Sünden, etc. hätten keine Entsprechung im Hinduismus. Dort sei Geschichte lediglich von symbolischem Wert, und Sünde sowie Vergebung spielten in praktizierter absoluter Innerlichkeit keine Rolle.³¹¹

Gleichwohl ist Abhishiktananda fest davon überzeugt, dass das JohEv, besonders die Kap. 14 – 17 viele Ähnlichkeiten zur advaitischen Denkrichtung habe und daher viele Möglichkeiten zum Dialog mit Advaita-Vedanta bereithalte. Er stellt fest, dass das JohEv und die Upanischaden (bes. kena und isa) große ideologische Ähnlichkeiten aufwiesen. Das erste (Prolog) und das siebzehnte Kapitel (Abschiedsrede) des JohEv betitelt er die „Johanneischen Upanischaden“ und behauptet, dass sie die gesamte Theologie des JohEv enthielten. Ihm zufolge könne Joh. 17 die upanischadischen Lehren sowohl adaptieren als auch neu interpretieren. Für Abhishiktananda ist das JohEv „die Erfüllung oder Offenbarung jener Bestrebungen der

³⁰⁸ Neun Treffen wurden protokolliert. Ebd. 124

³⁰⁹ *Ebd.*, 10

³¹⁰ Comans (1998) sah einen solchen (christlichen/missionarischen) Zweck auch in den öffentlichen Versammlungen in seinem Ashram. Er meint: „these meetings, though breaking new ground through a re-evaluation of the worth of Hindu spirituality, were convened on the pre-supposition that [...] ‘in the design of God, Hinduism tends of its very nature towards Christianity as its escato-logical fulfillment.’” (S. 113); Vgl. Abhishiktananda 1976: 31.

³¹¹ *Ebd.* 18 f.

Rishis.“ Er äußert den Gedanken, dass alles was in den Upanischaden gesagt werde, in Wirklichkeit auf Christus bezogen sei.³¹² Vor diesem Hintergrund vergleicht er zahlreiche johanneische Konzepte mit den upanischadischen Ideen. Man kann den Einfluss der neo-advaitische Denkrichtung Ramana Maharashis in seiner Interpretation erkennen. Abhishiktananda glaubt, dass er zu einem neuen Verständnis der Upanischaden und auch des JohEv gekommen sei, als er die Upanischaden und danach auch das JohEv gelesen habe.³¹³ Er ist in seinem Denkvorgang ständig unklar und wirr und vertieft sich nicht in bestimmte Themen, sondern präsentiert etliche christliche, bzw. johanneische, sowie auch paulinische Konzepte, die, seiner Meinung nach, mit der upanischadischen Denkrichtung gleichgestellt werden könnten. Drei Konzepte in Bezug auf das JohEv werden hier betrachtet.

B.2.5.1. Logos

Abhishiktananda erkennt zwar den griechischen Hintergrund des johanneischen Logos, will ihn aber östlich interpretieren. Er behauptet, dass Logos gemäß griechischem Denken Vernunft bezeichne und bei Johannes ein universales Grundprinzip sei. Er führt weiter aus, dass der Logos auf einer tiefen Ebene geäußert und gehört werde, wo phänomenales Bewusstsein sich transzendiert. Der Logos entspringe nicht einer irdischen Ebene, sondern der himmlischen, in der alles seinen Ursprung habe. Er sei sowohl innerlich als auch unabhängig von allem. So könne er als „das“, Geltung haben, wovon die Upanischaden als *atman* und Brahman, Selbst und Absolutes, berichteten.³¹⁴ Die johanneische Behauptung vom „fleischgewordenen Logos“ erkennt Abhishiktananda auch in den Upanischaden. Ihm zufolge werde, wie im JohEv, auch in den Upanischaden (Isa und Mundaka) beschrieben, dass das Wort, Licht, Wahrheit und Leben sei. In diesem Zusammenhang leistet er entsprechend den Transfer, dass nämlich der johanneische Jesus dem upanischadischen Licht, der Wahrheit und dem Leben entspreche. Er ähnele weiter der Fülle, die im Isa Upanischad beschrieben werde.³¹⁵

Für Abhishiktananda stellt der Logos eine „Erfahrungsperspektive“ dar und keine Konzeptualisierung. In Einklang mit der upanischadischen Idee bezeichnet er der Logos als das Schweigen, das von Gott ausgegangen sei. Er stellt fest, dass das nächstgelegene sanskritische Äquivalent zum hebräischen *dābār*, *Vāk* (Wort oder Rede) sei und diese von den Weisen mit dem vedischen *om* gleichgestellt werde. *Om* umfasse die Idee vom Wissen (Joh 17, 3), das das ewige Leben ermögliche. *Om* sei die noch undifferenzierte Stimme Gottes. Er führt weiter aus:

³¹² Ebd. 77 - 93.

³¹³ Ebd. 77 f.

³¹⁴ Ebd. 79f.

³¹⁵ Ebd. 81

OM is the as yet undifferentiated sound in which God utters all that he utters, the beginning of his self-manifestation. OM is also the undifferentiated sound which ends in the silence in which all that man says about God, and all that God's 'manifestation' reveals about him, comes to fulfillment. Everything comes from God in his Word; and it is in the Word that everything returns to him. The Word is truly the original and ultimate OM, the first sound in which God utters himself and so utters all things, and the last word which sums up all that his creation has sought to express of him, so that the End unites with the Beginning."³¹⁶

Vor diesem Hintergrund vergleicht Abhishiktananda die johanneische Identifizierung des Wortes mit Jesus mit einem ähnlichen Konzept in den Upanischaden. Er führt den Gedanken an, dass durch den Logos alles erschaffen worden und Gott zu sich selbst aufgewacht sei.³¹⁷ Jesus sei das Wort, was auch als „Gottes Anderssein“ bezeichnet werden könne. Er sei der „Urgrund“ oder die „existentielle Basis“ von allem auf der Welt. Da er von Gott selbst ausfließe und seinen Willen beinhalte, könne der Logos nicht von Gott unterschieden werden. Abhishiktananda zufolge ähnele der Mundaka Upanischad dieser Idee. Er gibt den Text entsprechend wieder:

He abides, manifest, quite near,
The dweller in the cave, the great Goal,
The centre of all.³¹⁸

Ferner weist Abhishiktananda darauf hin, dass im JohEv das Wort mit Licht identifiziert werde und in Jesus personifiziert sei. Ebenso werde dem Licht in den Upanischaden (Isa und Mundaka) gehuldigt und der Träger des Lichtes verehrt. In den Upanischaden ist der Träger des Lichtes die Wahrheit (das Ende aller Upanischaden), was auch im JohEv relevant ist. Im JohEv wird die Wahrheit mit Leben und Gnade gleichgestellt (Joh. 1, 14: „voller Gnade und Wahrheit“). Abhishiktananda stellt ferner fest, dass die upanischadische Behauptung von „Gott innerhalb“ (Eng. *God within*) auch im Johannesevangelium zu sehen sei (Joh. 14, 23; Offbg. 3, 20).³¹⁹ In seinem Vergleich kommt er aufgrund bestimmter Unterschiede stellenweise zu neuen Schlussfolgerungen. Er vergleicht zum Beispiel die christlichen Konzepte von Gnade und Empfangnis (*Reception*) mit denjenigen von Katha Upanischad (Joh 2, 23) und urteilt, dass das Selbst nie durch Lehre erreicht werden könne, sondern nur durch Erwählung.³²⁰

In diesem Zusammenhang erklärt Abhishiktananda, dass der Prolog die upanischadische Annäherung erneuere, indem sich die upanischadischen „fortlaufenden Identifikationen“ (*successive identifications*) an ein besseres Verständnis des johanneischen Gottesmysteriums

³¹⁶ Ebd. 81

³¹⁷ Ebd. 56ff.

³¹⁸ Ebd. 68

³¹⁹ Ebd. 79ff.

³²⁰ Ebd. 74

annähere. Er behauptete, dass sich auch im Johannesevangelium die Offenbarung Christi immer sukzessive vollziehe. Obwohl Jesus erklärt, „ehe Abraham wurde, bin ich“ (Joh. 8, 58), sei das Mysterium nicht sofort begriffen worden. Die Offenbarung des Gottesmysteriums werde daher durch „schrittweise Enthüllungen“ erreicht. Dieser Prozess habe mit Adam begonnen und würde am Ende der Zeit vollendet werden. Diese Offenbarung könne der Christ laut Abhishiktananda auch in den Upanischaden finden.³²¹ Ähnliche Parallelen existierten auch bezüglich des Gottesmysteriums. In den Upanischaden nennt man diese Analogien „soundings“ oder „probes,“ was laut Abhishiktanandas Überzeugung auch im JohEv auftauche. Hier, wie auch in den Upanischaden, wird der Geist als in jedem Mensch vorhanden verstanden. Im JohEv beginne die Darstellung mit einer Gegebenheit, nämlich dem lebendigem Gott, wohingegen die Upanischaden mit dem Mensch und dessen Bewusstsein einsetzen.³²²

B.2.5.2. Die „Ich-bin“ Erfahrung

Gemäß Abhishiktananda müsse man sich der „Ich bin Erfahrung Jesu“ im JohEv von der Jesus-Vater Beziehungsperspektive her annähern, die illustriert, dass der Vater sich in seinem Sohn äußert und der Sohn alles ins Leben rufe (Joh. 1, 3). Ihm zufolge sei Ramana Maharshis „Ich-bin – Erfahrung“, im Gegensatz zum christlichen „Ich-bin-nicht“ Konzept (die „Nichtigkeit“ der Kreatur, die weniger als „Nichtigkeit“ des Sünders sei) der Vorzug zu geben. Seine Übersetzung der ersten Worte des Isa Upanischad (*Isa purnam adah purnam idam*) kann als Hintergrund seines christlichen Verständnisses des „Ich bin“ fungieren. So Abhishiktananda: „Fülle überall, Fülle da, Fülle hier; von der Fülle kommt Fülle heraus; und überall, eins mit sich selbst, bleibt Fülle.“³²³

Abhishiktananda zufolge sei die „Ich bin Erfahrung“ die Erfahrung des Seins und geschehe „innerlich“ in der „Höhle des Herzens“ (*cave of the heart*) durch Schweigen. Den Begriff „Höhle des Herzens“ übernimmt Abhishiktananda vom Ramana Maharshi und betont die Notwendigkeit, Gott im „geheimen Ort“ (*Secret place*) zu finden. Dieses upanischadische Konzept ist eine neu Interpretation von Abhishiktananda bezüglich Ramana Maharshis. Er vergleicht die Methode vom Kena Upanishad mit der des Ramana Maharshi, der einmal einen Fragenden fragte, „Wer bist du“. Damit habe der Maharshi die Notwendigkeit von Schweigen und von der Erkennung des „inneren Fragenden“ betont. Analog konstatiert Abhishiktananda,

³²¹ Ebd. 30.

³²² Ebd. 77ff.

³²³ Ebd. 59

dass auch die „Wer-bin-ich“ Frage nur durch Schweigen beantwortet und endgültig durch *om* verstanden werden könne.³²⁴

Abhishiktananda versteht die ganze upanischadische Lehre allein durch die „Ich-bin“-Erfahrung, die er auch in das Christentum integrieren will. Er findet viele Ähnlichkeiten zwischen Maharshis Lehre und den johanneischen „Ich-bin“-Sprüchen Jesu auf. Zwar beginnt er seine Überlegung mit einem Vergleich der johanneischen Idee der Einheit zwischen Jesus und dem Vater (Joh. 16, 15) und dem upanischadischen *aham brahma asmi* (Ich bin Brahman), behauptet aber gleichzeitig, dass die „Ich-bin“-Sprüche Jesu im JohEv nicht das „Ich bin Brahman“ bezeichnen, sondern schlicht ein „Ich bin“, bezogen auf das Sein ohne Attribute (Joh 8, 24, 28, 58). Hier gebe es keine Unterschiede zwischen „Ich“ und „Du“, weil die Realität „eins ohne zweite“ sei. In diesem Zusammenhang versteht Abhishiktananda auch das Wort *Tad* (das ist es) als *ekatvam* (Einheit). Er findet hier eine Entsprechung in der Eucharistie. Für ihn bezeichne das Demonstrativpronomen „das“ („das ist mein Leib“, Matt. 26, 26; Luk. 22, 19; vgl. Joh. 13, 18. 26-27) gleichsam die ganze Welt. Abhishiktananda beobachtet eine etymologische Ähnlichkeit zwischen den Begriffen „das“ (*this*) und „jenes“ (*that* - „das bist du“ / *tatvam asi*). Auf diese Weise erklärt er den „Eucharistischen Upanischad“ im JohEv.³²⁵

Darüber hinaus vergleicht Abhishiktananda das johanneische Konzepte von „Liebe“ und „Ich bin“ mit der upanischadischen „Ich-bin“-Erfahrung. Er spekuliert, dass Johannes seine alttestamentliche Kenntnis und sein Jesuserlebnis miteinander kombiniert habe um zu erklären, dass die Herrlichkeit und Liebe des Höchsten (des Vaters) und die Herrlichkeit und Liebe Jesu (des Sohnes) ein und dasselbe seien. Das ausgesprochene „Ich“ Jesu ist nichts anderes als das *Ich* des Höchsten. Diese untrennbare Einheit werde durch den Geist ermöglicht.³²⁶ Abhishiktananda zitiert seinen Gedanken stützend den Maharshi so:

At the moment of awakening, you no doubt have the impression that another is snatching you away from yourself and drawing you to himself; but in reality – as you will discover in this very awakening – there never was a *you plus another*, a ‘you’ who have been taken out of yourself and ‘another’ who has carried you away. There never has been, is not now, and never will be anything but the unique One-without-a-second proclaimed by the Chandogya Upanishad, or “that *Purusa* on high – who is myself” of the Isa.³²⁷

Hinsichtlich der Rolle der Gnade in der „Ich bin“-Erfahrung behauptet Abhishiktananda im Gegensatz zu Ramana Maharshi, dass man mit aller Kraft und allem Ernst die „Ich-bin“-Erfahrung fordern könne, müsse aber eingestehen, dass ohne den Willen Gottes alles umsonst

³²⁴ Ebd. 55 ff.

³²⁵ Ebd. 82

³²⁶ Ebd. 93

³²⁷ Es geht hier um eine freie Wiedergabe von Maharshis Lehre, vielleicht aus dem Gedächtnis. Ebd. 75

wäre. Er zitiert hier den Katha Upanischad, der von der Unfähigkeit des Menschen spreche, das Selbst (aus eigener Kraft) zu erreichen,³²⁸ und räumt ein, dass der Maharshi hier keine Möglichkeit für Gnade sehe, es sei denn unter der Voraussetzung einer dualistischen Perspektive. Dagegen behauptet Abhishiktananda, dass es notwendig sei, von Gott durch seine Gnade erwählt zu werden und zitiert die johanneischen Texte „alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen“ (Joh 6, 37) und „„Ich habe deinen Namen kundgetan den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast“ (Joh 6, 37 und Joh 17, 6)“.³²⁹

B.2.5.3. Die Einheit (*ekātvam*)

Abhishiktananda vergleicht die johanneische „Einheit“ von Jesus und dem Vater mit der upanischadischen *ekātvam*. Er geht aufgrund der advaitischen „Ich-bin“ Lehre davon aus, dass allein der Geist die *ekātvam* mit dem Vater ermögliche. Auf diese Weise will er das transzendente und immanente Wesen in eine Einheit bringen. Er verbindet die Idee von Vaters Freude (Joh 17, 13), Namen (Joh 17, 26) und Liebe (Joh 15, 9; 17, 26) mit der Idee von Einheit. Er gibt weiter zu bedenken, dass man zwischen dem Vater und der Natur des Vaters nicht unterscheiden könne. Ihm zufolge sei alles eine Manifestation Gottes. Nichts werde entstehen, das nicht im Sohn sein Leben habe. Hier sieht er eine zweifache Prozeption innerhalb der Gottheit: Erstens, von Jesus, dem Sohn, der das Anderssein Gottes (Manifestation) offenbare und zweitens, vom Geist, der Gottes Einheit (über Manifestation hinaus) enthülle.³³⁰ Im ersten Schritt gebe Gott sich einen Namen und offenbare sich. Anschließend daran aber offenbare Gott sich als unerkennbar. Laut Abhishiktananda zeige ersteres die existentielle Grundlage von allem in der Welt Erscheinendem, während letzteres in allem das Mysterium der *Ekātvam* zu erkennen gebe.³³¹

Ferner behauptet Abhishiktananda, dass die Einheit nur durch „die Herrlichkeit“ Jesu erreicht werde (Joh 17, 22). Diese Herrlichkeit, die schon vor der Gründung der Welt vorhanden gewesen sei, setzt Abhishiktananda mit dem Leben gleich, das sowohl mit Kenntnis als auch mit Wort identifiziert werden solle (Joh 1, 4; 17, 3). Ihm zufolge sei diese Herrlichkeit nichts anderes als der upanischadische *Satpuruṣha* oder der kosmische *Puruṣha*. Er behauptet, dass Jesus die Herrlichkeit vor der Schöpfung besessen und Gott darum gebeten habe, dieselbe an

³²⁸ Abhishiktananda: “The self cannot be attained by teaching, nor by understanding, nor by much learning; but the one whom the Self chooses, he alone attains the Self. To him the Self reveals his own (true) form. *Katha Up.* 2.23. Ebd. 74

³²⁹ Ebd. 74ff. Der Maharshi erkennt die göttliche Gnade in Selbstrealisation, aber nur für die, die sich darum bemühen und danach streben. Vgl. dazu Venkataraman 1958 : 39

³³⁰ Abhishiktananda 1976: 83

³³¹ Ebd. 87ff.

die Jünger zu schenken (Joh. 17, 5.22.24). Dementsprechend könne sich ein Christ nur in totaler Verbindung mit Christus in Gottesherrlichkeit erkennen. Anders gesagt, der Christ verstehe seine Herrlichkeit (oder das Sein und Gottesbild) nur durch den Sohn. Abhishiktananda vergleicht dies mit dem advaitischen „Verschwinden in der Herrlichkeit Brahmans.“³³²

Vor diesem Hintergrund bezeichnet Abhishiktananda Joh. 17 als „Advaita des Geistes“, in dessen Verlauf die Union zwischen Gott und Mensch innerhalb des Geistes bestätigt werde. Eingedenk der Synergien von Liebe, Glückseligkeit und Herrlichkeit sehe man hier ein Einssein (“one without a second”), das dem upanischadischen Konzept sehr ähnele. Für Abhishiktananda ist das JohEv einzigartig, insofern es das Jesus-Vater-Verhältnis schildert. Das JohEv lade ein, das ewige Mysterium Christi und seine Einheit mit dem Vater und dem Geist zu meditieren.³³³

Abhishiktananda benutzt den Begriff „Aufwachen“ (*awakening*) um Einheit zu erklären. Er betont, dass man die Einheit nur durch Jesus erreichen könne, also durch Sterben und Auferstehen (*Aufwachen*) in ihm (Lk 24, 46). Derjenige wäre ein „Christian jnani“ (ein christliche Weiser), der durch den Sohn die Einheit mit dem Vater erreiche. Derartig gelange man durch eine Wiedergeburt oder ein Aufwachen (Joh. 3, 3) ins Reich Gottes. Dies geschehe durch *welling up* in der Herzenshöhle. Hier beginnt für Abhishiktananda, wie auch für den Maharshi, religiöser Dialog. Das Aufwachen geschehe nicht auf materieller, sondern auf geistlicher Ebene. Johannes werde damit zum Exempel erhoben, da er in der Rolle des geliebten Sohnes in der Herzenshöhle, „im Schoß des Vaters“ die Einheit erkannt habe.³³⁴ Vor diesem Hintergrund verknüpft Abhishiktananda die Idee des Aufwachens mit der johanneischen Idee von der Wiedergeburt. Das Aufwachen ist für Abhishiktananda daher eine Neuheit (Joh. 3, 3; 13, 1) Er stellt klar:

Within the divine mystery, the awakening of the Father to being is only dialectically distinguished from the awakening of the Son. The awakening is homo-ousios, ‘of one substance’, non-dual – once again *advaita*. In the Son’s awakening the whole of creation awakes to being, at the dawn of eternity of which the Easter dawn is the manifestation in time.³³⁵

Für Abhishiktananda sei die Union von Jesus und dem Vater im JohEv eine Erklärung der Einheit aller Christen. Er nähert sich dem Komplex auf eine genuin katholische Weise an, wenn er nämlich das Mysterium besonders hervorhebt. Das größte Mysterium sei für ihn die „guha“ (die Innerlichkeit). Darin sei die Einheit aller Christen unbestritten dargelegt – „auf dass die Welt glaube“ (Joh 17, 21) – und man solle sich darum bemühen, alle voneinander entfernten

³³² *Ebd.* 72 ff.

³³³ *Ebd.* 86ff.

³³⁴ *Ebd.* 6f.

³³⁵ *Ebd.* 92

Christen zu einem Ganzen und als Gotteskinder zu versammeln (Joh 11, 52).³³⁶ Abhishiktananda beschreibt weiter, dass der Geist in allem das Mysterium des *ekātvam* offenbare, sofern Gott und die Welt als eins verstanden würden. Somit werde die Kommunion des einen mit dem anderen forciert und eine gegenseitige Ko-Inhärenz von Vater und Sohn ermöglicht.³³⁷

Abhishiktananda zufolge ist für einen Christ eine Form von Einheit nicht plausibel, die eine ontologische Identifizierung zwischen Gott und der Kreatur voraussetzt. Der Christ würde, obwohl er sich selbst durch und in Christus, in Gott wieder finde, nie seine eigene Identität verlieren. Das christliche Einssein mit dem Vater basiere nicht auf einer undifferenzierten Einheit mit dem Vater, sondern auf der Liebe des Vaters. Das „Du“ (*bist mein Sohn*) und „Ich“ (*habe dich gezeugt*) will Abhishiktananda auf jeden Fall beibehalten. Ihm zufolge mag Christus in seiner Herrlichkeit eins mit dem Vater sein, aber er steht in Ewigkeit distinkt und selbständig in der Liebe des Vaters. Hier weist Abhishiktananda auf Jesu Betonung der Präsenz des Geistes hin (Joh. 3, 6; 14, 17.26; 16, 7.13-14) und verknüpft die johanneischen Ideen von Selbsthingabe, dem Erwachen Christi zum Selbst (*passing over*) sowie der göttlichen Gnade und Liebe.³³⁸

Dementsprechend bemüht Abhishiktananda sich, eine gemeinsame Wertschätzung der upanischadischen Entsagung und der christlichen Nächstenliebe zu schaffen. Er behauptet, dass wenn man Gott als allgegenwärtig verstehe, wie dies auch die Kena und Isa der Upanischaden annahmen, eine Entsagung gegenüber dem weltlichen Leben nicht notwendig sei. Entsprechend führt er aus, dass die richtige Interpretation der Upanischaden noch ausstünde. Er behauptet, dass Christus seinen Vater nicht aufgefordert habe, seine Jünger aus der Welt zu nehmen, sondern sie in der Welt zu schützen und von der Welt zu befreien (Joh 17, 15). Ein Christ werde daher eine Entsagung gegenüber der Welt nicht als Ablehnung verstehen sondern als Dienst (*diakonia*) an der Welt. Mit christlichen Ideen wie Vaterliebe und Gottes Wort in der Welt formuliert Abhishiktananda Realität und Ziel für das Weltliche.³³⁹

³³⁶ *Ebd.* 1f.

³³⁷ *Ebd.* 86ff., 100.

³³⁸ *Ebd.* 66, 72 ff., 101

³³⁹ *Ebd.* 64, 67

B.2.6. Text II: Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience

In diesem Buch will Abhishiktananda durch viele Beispiele aus der Bibel, besonders aus dem JohEv entnommen, die Bedeutung des Advaita-Vedantas im Christentum darstellen. Als erstes erkennt er an, dass eine „Erfüllungstheologie“ sich nicht vermeiden lasse, weil man immer von einem angenommenen Standpunkt beginnen müsse. Seine Aufgabe sei allerdings, die westlichen Christen dazu zu ermutigen, sich von einer indischen Selbsterfahrungsperspektive an ihre Spiritualität anzunähern, anstatt von der griechischen Auffassung her ihren Glauben verstehen zu wollen.³⁴⁰

Laut Abhishiktanandas Überzeugung sei die Integration von Advaita Vedanta in die christliche Erfahrung eine natürliche Entwicklung, da die „östliche“ Lehre ihre Erfüllung in der (christlichen) Inkarnation finde. Für ihn bestimmt das Christentum das gesprochene Wort und Advaita, die Erfahrung des Gotteswortes. Er betont die menschliche Erfahrung und Mythologie, die er offensichtlich höher gewichtet als Konzeptualisierung. Insofern sei Advaita Vedanta der „Geist des Evangeliums“, der zur Indigenisierung der indischen Kirche, sowie zur Einheit aller Christen (Joh. 17, 21 ff.) führen könne. Vor diesem Hintergrund erkennt Abhishiktananda im Zusammenkommen von Advaita und Christentum analog eine Begegnung von der Welt der Materie und der Welt der Ideen.³⁴¹

Allerdings erfolgt Abhishiktanandas Dialogversuch nicht durch eine natürliche Integration. Vielmehr versucht er, Kontaktpunkte zu finden, über die die griechischen und advaitischen Konzepte zusammengebracht werden können. Seine Vorgehensweise in diesem Buch ist experimentell und explorativ. Trotz seines poetischen Schreibstils erkennt man, anders als bei *Hindu Christian Meeting Point*, eine systematische Anordnung seiner Schwerpunkte. So wiederholen sich einige Konzepte. Anders verhält es sich allerdings mit seinen theologischen Annäherungen, die nur kurz Erwähnung finden. Im Folgenden werden einige wiederkehrende Themen in diesem Buch, wie z.B. das Erkennen Brahmans, Jesus als *Satpurusha*, Trinität als *Saccidananda* und die „Ich-bin“-Erfahrung behandelt.

³⁴⁰ Abhishiktananda 1984: xii ff.

³⁴¹ Ebd. 55, 68 ff.

B.2.6.1. Die Erkennung Brahmans

Abhishiktananda setzte die vedantische Suche nach Gott (in der Tiefe des Seins - Kaivalya Up. 1, 3) und die biblische Idee von Gott (als der im höchsten Himmel Wohnende) nebeneinander. Für ihn ist das Erkennen Gottes (*Brahmavidya*) in der vedantischen Tradition sowie in der Bibel die kostbarste Erkenntnis, die sogar das ewige Leben ermögliche (Joh 17,3). An dieser Stelle unterscheidet er sich grundlegend von Ramana Maharshis Lehre über das Nichts. Er behauptet, dass der Mensch durch die Negation des Fleisches (*sarx*, 1Kor. 15, 44ff) und durch eine Absage an die Welt (1Joh. 3, 2) Gott erkennen könne.³⁴² Dazu stellt Abhishiktananda fest, dass dieser höchste Punkt, den Ramana Maharshi angeblich erreicht habe, einen Zustand bezeichne, an dem es keine Aktivität mehr gebe und das Problem des Dualismus überwunden werde.³⁴³ Diese Erfahrung beschreibt er im nun dargestellten Kapitel folgendermaßen.

a) Das Aufwachen zum Sein

Für Abhishiktananda wird Brahman nur von demjenigen erkannt, der zu sich selbst aufgewacht ist und realisiert hat, dass er selbst Brahman ist. Den Begriff „Aufwachen des Selbst zu sich selbst“ (*awakening of the self to itself*) übernimmt Abhishiktananda höchstwahrscheinlich von Ramana Maharshi und interpretiert ihn neu. Ihm zufolge wird das Aufwachen zum Selbst nur durch Christus ermöglicht. Er vergleicht dabei die johanneische „Wiedergeburt“ (Joh 3, 3.5.6) mit dem „Aufwachen zum Sein“. Dazu stellt er fest, dass es eine „Schlaf-Phase“ gebe, in deren Verlauf das Bewusstsein der Seele von sich selbst allmählich schwinde und sich selbst als *Saccidananda* verstehe. Dies werde nur durch das Wort (Joh. 1, 9; 5, 25; 11, 43) ermöglicht, so Abhishiktananda, und finde in der Herzenshöhle, im „Wohnsitz des Sohnes“, durch die Auferstehung Christi statt (Joh. 5, 25; 11, 43; 11, 11; 15, 11; Matt. 25, 21; Röm 13, 12, 11; Eph 5, 14).³⁴⁴ Insofern legt Abhishiktananda dar, dass der johanneische Jesus sowohl zu sich selbst als auch zum Vater erwacht sei (Joh 16, 28) und dass sein Erwachen dazu geführt habe, dass alle Menschen zum Vater aufwachten (Joh 1, 9), damit man durch diese Erfahrung selbst an der Erfahrung Jesu teilhaben und in eine Beziehung (*communion*) zu dem Vater eintreten könne.³⁴⁵

³⁴² Ebd.7f

³⁴³ Ebd. 111

³⁴⁴ Ebd. 175f

³⁴⁵ Ebd. 91ff.

b) Die Geisterfahrung

Für Abhishiktananda bezeichnet die Anwesenheit Gottes im Menschen eine Geisterfahrung. Er schlägt vor, dass man Geist werden und den Körper abwerfen solle, um Gott zu erkennen, denn Gott werde nur durch einen Übergang von der Welt des Fleisches zur Welt des Geistes erkannt.³⁴⁶ Vor diesem Hintergrund parallelisiert er die advaitische Gotteserfahrung mit der christlichen Geisterfahrung. Er findet die indischen Namen *prāṇā* oder *ātmā* für Geist als Entsprechung für das hebräische *ruach* und das griechische *pneuma* (Joh 3, 6) angemessen. Ihm zufolge führt der Geist (den Christen) vom advaitischen Sein zur inneren Kommunion der Trinität. So erklärt er, dass die Manifestation des Gottesgeistes eine Selbstmanifestation sei und im JohEv in Form von liebevoller Kommunion oder vom Nichtdualismus des Vaters und des Sohnes, sowie auch als die menschliche Kommunion untereinander verstanden werden müsse.³⁴⁷ Hier werde die geheimnisvolle Quelle des Vaterschoßes entdeckt, so Abhishiktananda, und die Sohnschaft von allen (Christen) erkannt.³⁴⁸ Abhishiktananda bezeichnet den Schoß des Vaters als den Platz des *welling up*, wo der Sohn seine Quelle habe und welchen er niemals verlasse. Hier werde der Weise eingeladen, sich selbst zu sammeln, zu verbergen und zu verschwinden. Abhishiktananda zufolge drücken die tamilischen Wörter für *welling up* eine solche Bedeutung aus. In diesem Zusammenhang versteht er die Idee des *Pleroma* Christi, das von der Erlösung der gesamten Schöpfung ausgeht. Davon ausgehend kann Abhishiktananda folgend und analog zum Isa Upanischad behaupten, dass der Schöpfer gewollt habe, dass die ganze Kreation (*sarvam idam*) die Einheit des Seins erreiche. Dabei spiele der Geist eine wichtige Rolle, da er das Selbst reinige und erneuere, um die Einheit des Seins zu ermöglichen.³⁴⁹

³⁴⁶ Ebd. 7

³⁴⁷ Z.B. Joh. 16, 7. 13 - 15; 16, 7.12; 14, 26; 16, 13.14; 17, 22.24; 16, 15; 17, 7.8; 1, 12; 17, 21; 1 Joh. 2, 27. Ebd. 95ff.

³⁴⁸ Siehe dazu Ebd. 108. Abhishiktananda erwähnt allerdings die tamilischen Wörter für *welling up* nicht. Siehe dazu Ebd.102, Fußnote 10.

³⁴⁹ Ebd. 82. Dafür beschreibt Abhishiktananda die Eucharistie als eine Bewegung der kosmischen Vereinbarung in Richtung Gotteserkenntnis. Vgl. dazu Rig Veda 10, 90 mit dem JohEv 10, 30; 14, 9 und Offb 13, 8.

c) Die Erfahrung der Liebe

Für Abhishiktananda fungiert das Konzept von Liebe als ein Bindeglied zwischen dem JohEv und den Upanischaden. Das Erkennen des Brahman sei demnach eine advaitische Erfahrung des Seins und der Nichtigkeit, in deren Verlauf der Christ sich als wiedergeboren durch den Geist und durch die Liebe betrachte (Joh, 3, 3 ff.). Dabei soll gezeigt werden, dass das Christentum das Gesetz des Schicksalszwangs (*ananke*) aufgebrochen habe, denn das Sein übertreffe Zwang und könne einzig durch das Konzept der Liebe beschrieben werden, da Liebe nicht an irgendein Gesetz gebunden sei (Joh 1, 14; 15, 9). Hier weist Abhishiktananda schlicht auf die Realität der Inkarnation Gottes durch die Liebe hin (Joh. 3, 16) und betont den ontologischen Ort des fleischgewordenen Wortes in der Schöpfung oder in der Entwicklung der menschlichen Geschichte.³⁵⁰

In diesem Zusammenhang verknüpft Abhishiktananda das Erkennen Brahman mit *Koinonia*. Wenn das Brahman nicht *koinonia* wäre, wäre ihm zufolge kein Subjekt vorhanden, was bedeutete, dass nichts existiert.³⁵¹ Dies könnte Abhishiktanandas wichtigste Neuinterpretation der advaitischen Idee des Nichts sein. Er erklärt, dass auch über diese advaitische Ebene des Einsseins (das Nichts) hinaus der „christian jnani“ in seiner innersten Tiefe dasselbe *Du* erfahre, in dem alles im Himmel und auf Erden seinen Ursprung finde (Gen. 1, 1; Joh. 1, 1. 3ff; 8, 12 ff.). Daher sei *Koinonia* eigentlich *co-esse* (das Zusammensein), wobei der Sohn den Vater kenne sowie offenbare und der Vater den Sohn kenne sowie ihn als Erwählten offenbare. Laut Abhishiktananda ist dies eine dreifache Bewegung – innerhalb von sich selbst, zu sich selbst und Selbst in sich selbst (*within itself, towards itself and Itself in Itself*).³⁵²

B.2.6.2. Der johanneische Jesus als *Satpurusha*

Abhishiktananda bezeichnet Jesus als den *sat purusha* (*der wahre Urmensch*). Er interpretiert die ersten Verse des JohEv („am Anfang...“ Joh. 1, 1ff.) angesichts der Natur des *sat purushas* entsprechend. Weiter gibt er zu bedenken, dass der johanneische Jesus aus dem Vater hervorgehe, zurück zu ihm kehre (Joh. 16, 28), allein mit ihm eine perfekte Kommunion habe (Joh. 8, 17f.) und dabei die Voraussetzung des advaitischen *sat purushas* erfülle. In seiner Bezeichnung von Jesus als *satpurusha* weist Abhishiktananda einerseits auf die Menschlichkeit Jesu hin (Joh 1, 18; 5, 19.32; 8, 17-18. 26; 20, 17; 12, 49-50; 14, 10; 16, 28) und andererseits

³⁵⁰ Ebd. 115f.

³⁵¹ Ebd. 102

³⁵² Ebd.108 f.

auf seine Göttlichkeit (Joh 5, 22. 24-26; 7, 39; 8, 58; 10, 18; 15, 26; 20, 21ff). Er behauptet, dass die Konzepte, „von Gott zu sein“ und „mit Gott eins zu sein“, im tiefen Bewusstsein Jesu ein und dasselbe gewesen seien. In dieser Hinsicht betont er die Göttlichkeit Jesu im JohEv durch den Vers „ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30). Er nennt diese Beziehung zwischen dem Vater und Jesus „profund und mysteriös“ und schließt daran den Gedanken an, dass Jesus der Stellvertreter Gottes sei, weil er dem Menschen die Wahrheit Gottes bringe.³⁵³ In ähnlicher Weise sei Ramana Maharshis „Ich-bin“ Erfahrung eine endgültige, in deren Vollzug der selbstrealisierte Zustand erreicht und das Leben in einer tiefen Ebene des Bewusstseins gelebt werde.

Gleichzeitig versteht Abhishiktananda den johanneischen Jesus nicht gänzlich advaitisch. Ihm zufolge hat Jesus, trotz seiner Einheit mit dem Vater, noch zwischen sich selbst und Gott unterscheiden können. Das Mysterium von „Ich-du“ innerhalb des einzigartigen, unentbehrlichen „Ich“ (Joh 1, 12; Rom 8, 14ff) bestehe dennoch, so Abhishiktananda, da Jesus, der das Mysterium des Advaitas erkannt habe, gleichzeitig zu Gott habe beten können. Er räumt ein: *And yet, at the very heart of all this, there remains the ‚face-to-face‘ of the Son and the Father.*³⁵⁴ In diesem Zusammenhang, stellt er in Abrede, dass man jemals eine solche nicht-dualistische Erfahrung als Einssein (*ekatvam*) oder als ontologische Identifizierung mit Gott und der Kreatur werde interpretieren können. Im Gegensatz zu Ramana Maharshi besteht Abhishiktananda darauf, dass es keine ontologische Identität zwischen Gott und der Kreatur gebe. Die Kreatur sei demnach dazu erschaffen worden, in Raum und Zeit zu leben und mit der Hilfe eines Gurus in die Höhle des Herzens zu schauen, um die Einheit der Upanischaden zu verstehen.³⁵⁵ Er nimmt den Vers „Alles, was der Vater hat, das ist mein“ (Joh 14, 3; 15, 9.11; 16, 15; 17, 22) auf und vergleicht ihn mit der upanischadischen Betonung von Gott als Eins ohne Zweites.³⁵⁶ Da die Behauptung des Seins absolut ist, wird der Advaitin (hier Jesus) sich, laut Abhishiktananda, nur durch das offenbarte Wort *ehieh asher ehieh* („Ich werde sein, der ich sein werde“ 2 Mose 3, 14) äußern. Gespalten zwischen dem alttestamentlichen Monotheismus und der advaitischen Einheit des Seins befindet Abhishiktananda, dass das „Ich“ nicht mehr sich selbst erkennen könne, wenn das Selbst aufleuchte. Er fragt: „Wer ist übrig, in der Präsenz des Seins, um zu sein?“³⁵⁷

³⁵³ Ebd. 77 ff.

³⁵⁴ Ebd. 82

³⁵⁵ Ebd. 79 f., 85. Vgl. Abhishiktananda 1976: 66, 89.

³⁵⁶ Abhishiktananda 1984: 118

³⁵⁷ Ebd. 46. Hackbarth-Johnson (2003) wies auf Abhishiktanandas Benutzung von dem tamilischen Begriff „uḷlam“ (Herz) hin, um zu zeigen, dass er „das Herz Jesu“ in Ramana Maharshis Denkrichtung, im „ich bin“ Jahwes identifiziert hat. S. 22

Ferner vergleicht Abhishiktananda den Tod Jesu mit Maharshis advaitischer Erfahrung. Für ihn sei der Tod Jesu, sowie das Gehen zum Vater (Joh 2, 4; 12, 23; 13, 1; 17, 1) ein Aufwachen zur Herrlichkeit. Der Tod im Advaita Vedanta sei dagegen ein *“essential stage in man’s growing into himself”*. Abhishiktananda differenziert, dass, während Jesu Tod und Gehen zum Vater zu einer Kommunion mit dem Vater führe (Joh 1, 14), Ramana Maharshis Erfahrung vom „Tod“ (sein Gehen zum Arunachala) kein „Aufwachen“ beinhaltet habe. Auf diese Weise verteidigt er die exklusive christliche Botschaft, der zufolge man die Herrlichkeit durch Jesus ganzheitlich empfangen.³⁵⁸ Er verknüpft diese Idee mit dem Logos. In diesem Zusammenhang weist er darauf hin, dass man zwischen Jesus und Gott nicht unterscheiden könne, da das Wort Gott sei. Abhishiktananda betont das Einssein des Logos und stellt fest, dass dieser Logos im JohEv mit einem Menschen identifiziert sei (Joh 1,14; 1 Joh 1, 1). Hierin sieht er die Idee von Transzendenz und Immanenz verwirklicht und behauptet, dass keine Form von Dualismus (*dwaita*) zwischen dem Logos und dem fleischgewordenen Logos stehe. Dies sei die Herrlichkeit des Logos, von der Johannes als Herrlichkeit des Sohnes spreche (Joh 17, 3).³⁵⁹

B.2.6.3. Trinität als Saccidananda

Abhishiktananda stellt den upanischadischen *Saccidananda* mit der christlichen Trinität gleich. Er baut seine These überwiegend auf johanneischen Zitaten auf und schließt auch zusätzlich verschiedene christliche Konzepte mit ein. Gleichzeitig modifiziert er die gewöhnliche upanischadische Definition von *Saccidananda* (*sat* - zu sein; *cit* – um zu erscheinen; und *ananda* – Glückseligkeit) im neo-advaitischen Sinne und interpretiert dieselbe in christlichen Begriffen. Für ihn ist *Sat* pures Sein (Mund. Up. 2, 2, 10; Taitt. Up. 2, 1), *cit* das Bewusstsein des Seins oder „Ich bin“ und *ananda* nichts anderes als Selbstrealisation. Folgendermaßen überträgt er also die Begriffe in die christliche Trinität:

sat – der Vater/der absolute Anfang und Quelle des Seins;

cit – der Sohn/das göttliche Wort/des Vaters Selbstbewusstsein;

ananda – der Geist der Liebe/Völle/Glückseligkeit ohne Ende.

Hinsichtlich des *sats* ruft Abhishiktananda das christliche Konzept der Schöpfung an. Ihm zufolge kann keine Schöpfung der Menschen nach Gottes Ebenbild außerhalb von Gott

³⁵⁸ Abhishiktananda 1984: 83.

³⁵⁹ Ebd. 84

entstehen. Das menschliche Bild entspringe der Trinität und könne, wie Ramana Maharshi es schildere, als „Ich bin“ verstanden werden. Vor diesem Hintergrund bedeuten für Abhishiktananda die Begriffe „Abbild Gottes“ (oder „von Gott geboren,“ Joh. 1, 13) und *Saccidananda* („er ist“ Katha Up. 6, 12) dasselbe. Demzufolge stellt Abhishiktananda die wahre Natur des *sats* fest. Er bezieht sich auf die Upanischaden (Isa und Mundaka), in denen erklärt wird, dass nur der *Sat* wahr sei (*sadeva styam*) und alles andere seine wahre Natur nur vom *sat* erlange. Hier beobachtet er eine genaue Parallele mit dem johanneischen „die Wahrheit erkennen“ (Joh. 8, 32) und vergleicht die johanneische ἀλήθεια mit Maharshis „Ich bin“, denn die Wahrheit und das Sein seien identisch. (Joh 8, 32).³⁶⁰

Abhishiktananda versteht *cit* als das Selbstbewusstsein Gottes. Er identifiziert *cit* mit dem Wort (Joh. 1, 1 ff.) und stellt fest, dass *cit* den verborgenen Vater sichtbar mache (Joh. 14. 18). Gleichzeitig sei *cit* nicht dualistisch, sondern effektiv eins. Abhishiktananda weist auf Jesus Aussage im Johannes, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30) hin und betont die Einheit zwischen *cit* und *sat*. Das gegenseitige Erkennen des Sohnes und des Vaters (Joh. 6, 44) vergleicht Abhishiktananda mit dem advaitischen Verständnis von atman und Brahman. Vor diesem Hintergrund interpretiert Abhishiktananda *cit* als das Selbsterwachen (*Self-awakening*) des Seins. Es sei eine Manifestation in sich (*its coming to manifestation to itself*), wobei jedes denkende Wesen und jedes Bewusstsein, die zu sich selbst erwachten, die Anwesenheit symbolisierten und sich bekannt machten (Joh 1, 9 cf. Kena Up. 3).³⁶¹ Ferner behauptet Abhishiktananda, dass Gott nur den Sohn liebe, nur ihn anspreche (vgl. Matt. 25, 35ff; Kol. 3, 11), aber damit alle erreiche. Daher könne keiner ein Fremder gegenüber einem anderen sein. So Abhishiktananda: „Ebenso wie der Vater zu sich in mir erwacht und in mir seinen eingeborenen Sohn erwägt, so tut er es in allen.“³⁶²

Dementsprechend interpretiert Abhishiktananda die gegenseitige liebevolle Einheit des Vaters und des Sohnes im JohEv (z.B. Joh 20, 17; 17, 1) als *ananda* (Isa Up. 7). Diese Einheit erstreckte sich auf den ganzen Kosmos und sei daher kollektiv und nicht individuell. Gemäß Abhishiktananda solle *ananda* mit *sakti* oder „Fülle des Geistes“ gleichgestellt werden, wobei

³⁶⁰ Ebd. 167 ff. Anderswo hat Abhishiktananda die Idee der Schöpfung als Manifestation der Gottesgegenwart elaboriert. Mithilfe vieler johanneischen Bezüge (z.B. Joh. 14:10, 11, 16; 15:10, 26; 16:13, 14; 17:5, 22-4) führte er aus, dass man sich unabhängig von seinem Wunsch immer in Gottesgegenwart befinde. Abhishiktananda 1980: 14 f.

³⁶¹ Abhishiktananda 1984: 180

³⁶² Ebd. 78ff.

das letztere den Menschen durch Wiedergeburt „from on high“ (*anohen*) transformiere (Joh. 3, 3 – 8).³⁶³

Abhishiktananda betont, dass Christen die Vorstellung der drei Personen aufgeben sollten. Dafür biete die Advaita-Denkrichtung Erfüllung. In Einklang mit dem Taittiriya Upanischad bringt Abhishiktananda vor, dass Brahman, oder das transzendente „Wissen“ die einzige Wahrheit sei und dieser in der Höhle des Herzens und im höchsten Himmel verborgen sei, als Wahrheit (*sat*), Weisheit (*cit*) und Unendlichkeit (*anantam*).³⁶⁴ Vor diesem Zusammenhang sieht Abhishiktananda ein Zusammenkommen von Transzendenz und Immanenz in der advaitischen „Ich-bin“ Lehre. Er verband diese Idee mit der Natur des Vaters im JohEv und, anders als im *HCMP*, meinte er, dass man zwischen dem Vater und der Natur des Vaters nicht unterscheiden könne. Ihm zufolge spiegelt das Johannesevangelium diesen Gedanken wider. Jesus spreche Gott als Vater an, obwohl er selbst göttlich sei (z.B. Joh 5, 19.22.32; 8, 18.26; 10, 30; 12, 49-50; 14, 9f.; 15, 24; 20, 21ff). Dies verglich er mit der Erfahrung des Maharshis, der zunächst Arunachala als seinen Vater benenne und später den Berg als nichts anderes als das Sein oder das selbst betrachte. In dieser Hinsicht betont Abhishiktananda die Notwendigkeit, Gott als innerhalb, sowie außerhalb des Seins zu verstehen.³⁶⁵

Um die Trinität endgültig zu erklären, benutzt Abhishiktananda wiederholt die johanneische Idee der Liebe. Ihm zufolge gibt es nichts außerhalb von Gott, sei es Schöpfung, Inkarnation oder Erlösung der Menschen, alles passiere in Gott und in der Liebe, welche die wahre Natur Gottes sei (1 Joh 4, 8).³⁶⁶ Das Mysterium der Trinität sei demnach eine *Koinonia* der Liebe (Joh. 17), weil die Trinität das Sein und das Sein Liebe sei. (1 Joh. 4, 16). Abhishiktananda artikuliert den Gedanken, dass die Menschheit so konstituiert sei, dass die ganze Gattung zusammengehöre und nur im Individuum eine Erfüllung erreiche, das Individuelle wiederum

³⁶³ Ebd. 187ff; 169 f.

³⁶⁴ Taittiriya Up. 2. 1.1. Vgl. Dazu Abhishiktananda 1984: 169. Hinsichtlich des Verständnisses von Wahrheit im JohEv zieht Vandana Abhishiktanandas Konzept von *asti* (er ist) gegenüber den Gedanken von Brown, Bultmann, und Dodd vor. Laut ihr ist *Satya* für einen Hindu die gesamte Realität. Man könne das johanneische „ich es sei“ (Joh. 8, 28; 14, 17.20) besser verstehen, wenn man das „Ich bin“ (nicht das kleine „ich“ sondern das wahre, der Atman) verstehe. Vandana 1975: 37

³⁶⁵ Abhishiktananda 1984: 81ff. Hier vergleicht Abhishiktananda die Beziehung zwischen *om* und *saccidananda*. Er meint, dass *Om* „die ursprüngliche Realität“ von *Saccidananda* sei, *der auch* als Brahman erkannt werden könne. (Bhagavad Gita 8, 3). Er meint, dass das „erneute Om“ auf die menschliche Natur hindeute und die Person Jesu verkörpere. Daher meint er, dass man „Om“ auch als „Abba Vater“ verstehen könne. (S. 126, 174) Dabei ist es wichtig zu erwähnen, dass Abhishiktananda auf keinen Fall die Unterschiedenheit des Sohnes und des Vaters unterstützt. Ihm zufolge seien *advaita* (Nichtzweiheit) und *aneka* (Nicht-eins) keine Gegensätze. Er meint: „Der Vater und ich, wir sind eins.../Alles, was *Ihm* gefällt, tue ich.../Was immer *Er mir* anordnet, führe ich aus.../Der Geist, den ich von *ihm* her senden werde...“ (siehe dazu Abhishiktananda 2005: 121.)

³⁶⁶ Abhishiktananda 1984: 123

einzig im Ganzen erfüllt sei.³⁶⁷ In diesem Zusammenhang betont er, dass nur in und durch Christus die Trennung von *atman* und Brahman abgelöst und eine Kommunion ermöglicht werde. Das einsame *aham* (das Selbst) müsse sich dem *tvam* (das Du), der gegenseitigen, jedoch ungeteilten Liebe, öffnen.³⁶⁸ Ebenso wie Advaita viel Wert auf die Überlegenheit Brahman's, die Ablehnung aller Aufopferungen lege, so Abhishiktananda, lehre der johanneische Jesus seine Anhänger, lediglich einander zu lieben und sich nicht mit Methoden von Yoga oder *Dhyana* zu beschäftigen.³⁶⁹

B.2.6.4. Die „ich-bin Erfahrung“

Ähnlich wie im *HCMP* weist Abhishiktananda auch hier auf die lebensverändernde „Ich-bin“ Erfahrung von Ramana Maharshi hin. Er stellt in Einklang mit dem Maharshi fest, dass man diese Frage nicht als „Ich bin so oder so“ zu beantworten brauche, sondern nur als „Ich bin“ zu verstehen habe, denn es gebe inmitten der sich verändernden Welt nur dieses „Ich bin“. Daher betont Abhishiktananda, dass kein wahres Gebet „im Geist und in der Wahrheit“ entstehen könne, wenn man, auch unbewusst, Gott als ein Objekt verstehe. Gott sei nicht dritte Person, sondern erste. Das „Ich“ könne nur aus der „Ich – Erfahrung“, nämlich aus der Teilnahme, hervorgehen und greifbar gemacht werden. Deshalb kann Abhishiktananda zusammenfassen, dass die Selbstfindung die Entdeckung der Einheit mit Gott sei. In einer wahren Einheit gebe es keine Ich-Du Kategorie, nur ein „Ich“ (vgl. Joh 4, 34; 5, 36; 8, 38; 14, 10-11 etc.).³⁷⁰

In diesem Zusammenhang sei für Abhishiktananda „von oben/neuem geboren werden“ eine advaitische Erfahrung des Seins. Diese vergleicht er mit der Maharshis Fragestellung „wer bin ich“, was die indische „innerliche“ Suche nach Gott bezeichne. Er betont die johanneische Aussage vom Geist und resümiert, dass diese das wahre Konzept von der Realität erkläre. Für ihn zeige die johanneische „Manifestation des Geistes“ („that which is born of the spirit is spirit“) die Einheit zwischen Jesus und dem Vater. Abhishiktananda ist sich sicher, dass Jesu Schenkung des Geistes, sowie das Werk des Geistes, Liebe, Opfer, etc., seine Kommunion mit dem Vater bezeichne (Joh. 1, 12; 14, 26; 16, 7.12.13.14.15; 17, 7-8. 21. 22.24. 26; 1Joh 2, 27)

³⁶⁷ Ebd. 135

³⁶⁸ Ebd. 88

³⁶⁹ Ebd. 200

³⁷⁰ Ebd. 23 f. 39, 46 ff. 64, 67.

Diese Verbindung werde durch die Manifestation des Geistes erreicht und führe dazu, die Einheit der Menschen untereinander zu forcieren.³⁷¹

Auf philosophischer Ebene konnte Abhishiktananda sich allerdings nie von seiner dualistischen Denkrichtung befreien. Er behauptet, dass der Maharshi es den Anfängern erlaubt habe, das Selbst mit dem Körper zu identifizieren. Er betont, dass man das „ich“, und wie das Selbst erreicht werden könne, selbständig erkennen müsse. Ihm zufolge ist es das Ziel des Menschen, den genauen Punkt des Selbst, bzw. „das Ich“ zu erreichen. Dagegen betont Ramana Maharshi, dass das „ich“ nicht mit dem Körper identifiziert werden solle und es negiert werden müsse, denn das „ich“ könne man nicht erreichen, da man schon das „ich bin“ sei (UN 25, 28).³⁷²

Abhishiktanandas Ziel könnte mit Recht, wie Comans es ausdrückt, als *“reorientation of Christian spirituality in India along contemplative lines suited to the traditions of India”* beschrieben werden.³⁷³ Für ihn ist es wichtig, dass ein neuer Glaube durch die Vereinigung von Christentum und Advaita Vedanta entsteht, jedoch mit christlichen Grundlinien.³⁷⁴ Vielmehr gibt er sogar postmoderne Intentionen zu erkennen, indem er die wissenschaftlichen Interpretationsmethoden der Bibel diskreditiert. Ihm zufolge ist es nicht nötig, die Bibel in originaler Sprache zu lesen, um die biblische Botschaft zu begreifen. Es genüge, wenn man sie kontextuell interpretiere. Gleichfalls brauche man die Upanishaden nicht in Originalsprache zu lesen, um sie richtig zu verstehen.³⁷⁵

Gleichwohl ist es fraglich, ob Abhishiktananda sich selbst darüber im Klaren war, was er unter Advaita verstand. Comans weist daraufhin, dass Abhishiktananda keine advaitischen Fachbegriffe wie *upadhi* (limiting adjunct), *anvaya-vyatireka* (Kontinuität und Diskontinuität), oder *vyabhicara-avyabhicara* (Deviation und Fehlen von Deviation) benutzt und dass er durch seine Idee von Indigenisierung lediglich die höheren Kastenangehörigen beeindrucken oder tatsächlich verschiedene spirituelle Weltanschauungen miteinander vereinbaren wolle.³⁷⁶ Andererseits beurteilt Boyd Abhishiktanandas Weg als eine Option nur für wenige, und nicht als universal. Er bemängelt Abhishiktanandas ausgesparte Übersetzung des Glaubens in die säkulare Welt, wie dies von M.M. Thomas und Paul Devanandan gefordert wurde.³⁷⁷

³⁷¹ Ebd. 94 ff.

³⁷² Ebd. 33 ff.

³⁷³ Comans 1998: 109 (meine Hervorhebung)

³⁷⁴ Vgl. dazu Stuart 2000: 239.

³⁷⁵ Abhishiktananda 1997: 108f.

³⁷⁶ Comans 1998: 109, 122.

³⁷⁷ Boyd 1975: 297; Vgl. Hackbarth-Johnson 2003: 572 (Fußnote 120)

Der folgende Ausleger folgt Abhishiktananda in seiner Advaita-Interpretation des JohEv nach. Allerdings ist eine Tendenz ersichtlich, dahingehend, dass er trotz seiner Verwendung von indischen (hinduistischen) Konzepten an seinen traditionellen westlich-christlichen Denkrichtungen festhält.

B. 3. Bede Griffiths

Bede Griffiths wurde am 17. Dez. 1906 in Walton, England geboren. Er wuchs in schwierig finanziellen Verhältnissen auf und besuchte Christ's Hospital, eine Schule für arme Kinder. Von Kindheit an interessierte sich Griffiths für Natur und Literatur, was nach der Schule seinem Studium Englischer Literatur in Oxford zugute kam. Obwohl er eine Zeit lang vom Christentum desillusioniert war, wurde er mit Hilfe seines Tutors C.S. Lewis wieder davon überzeugt. 1931 trat er in die katholische Kirche ein und wurde als Mönch in der Prinknash Abbey aufgenommen. 1955 kam Griffiths nach Indien und gründete mit einem belgischen Mönch ein Aschram in Kerala, (Kurusimala Aschram). Nach zehn Jahren in Kerala folgte er Abhishiktananda als Leiter des Saccidananda-Aschrams in Trichirapalli, Südindien nach. Griffiths blieb dort für den Rest seines Lebens bis zu seinem Tod im Jahr 1993.³⁷⁸

B.3.1. Frühe Prägungen:

Griffiths schreibt in seiner Autobiographie, dass er stark vom ersten Weltkrieg und von der Industrialisierung Europas betroffen gewesen sei und vor dem Hintergrund seiner Desillusionierung und Aussichtslosigkeit versucht habe, neue, natürliche Lebensweisen auszuprobieren. Eine Zeit lang habe er mit einigen Freunden in natürlichen, dörflichen Umgebungen gewohnt, was er als Protest gegen die Industrialisierung verstanden habe. Auch sei er stark von der Literatur der Romantik, z.B. Shelley, Keats, Shakespeare, Tolstoi, Dostoevsky, etc., beeinflusst gewesen und habe seine theologischen Vorstellungen dadurch gebildet. Seine ersten „östlichen“ Bücher, nämlich die Bhagavad Gita, die Dhammapada (Buddha's Way of Virtue) und die „Sayings of Lao Tzu“ (eine Version der Tao Te Ching) hätten ihm dazu „spirituelle Weisheit“ geschenkt.³⁷⁹

³⁷⁸ Für diesen Hintergrund des Lebens Griffiths bin ich größtenteils von Griffiths autobiographisches Werk (1976a: 11-40) und Teasdales Beitrag (1987: 37 – 42) abhängig.

³⁷⁹ Griffiths 1976a: 41 -58

B.3.2. Das JohEv und Advaita Vedanta

Griffiths Interesse am JohEv geht einerseits auf die griechische Philosophie zurück und andererseits auf seine umfangreiche Lektüre von englischer Literatur.³⁸⁰ In Bezug auf eine „Ähnlichkeit“ zwischen Shelley und der johanneischen Literatur konstatiert er:

His [Shelley's] political idealism and his conception of the regeneration of mankind in the 'Prometheus Unbound' was for me, as it has been for so many others, a kind of substitute for the faith of the Gospel and the Apocalypse of St. John.³⁸¹

Das JohEv bewirkt dabei in Griffiths theologischer Perspektive einen ungewöhnlichen Wechsel und stellt sein traditionelles, rationalistisches Verständnis vom Christentum in Frage. Er zitiert johanneische Texte, deren er sich zuweilen auch bedient, um seinen Standpunkt zu begründen oder seine Weltanschauung zu erklären.

When I turned to St John's Gospel I was confronted with a graver problem. It was clear that it differed completely not only in its point of view, but still more in its whole style and character. And yet I could not but be impressed again with its factual nature. It was as close to the actuality of history in certain respects as St Mark, and once more the discourses however different their tone and bearing, were no less closely interwoven with the facts. I did not attempt to reconcile their differences, but again I judged the impression of St John's Gospel as a whole. It was clear that this was one of the most significant works of human genius. Whatever its precise import might be, it was the record of an experience of unfathomable depth. Both the person and the doctrine portrayed were of a beauty beyond all human imagination; there was nothing in Plato which could be compared with them. I realized that to reject this would be to reject the greatest thing in all human experience; on the other hand, to accept it would be to change one's whole point of view. It would be to pass from reason and philosophy to faith.³⁸²

Griffiths zufolge spiegelt das JohEv die indische Advaita-Denkrichtung wieder. Er ist der Ansicht, dass indische Denkrichtung die griechische Philosophie geprägt habe. Seiner Meinung nach sei im JohEv diese Prägung erkennbar. Er meint, dass man nur im JohEv ein Zusammenkommen der advaitischen Denkrichtung und griechischer Philosophie betrachten könne. In einer öffentlichen Rede in Amerika äußert sich Griffiths:

I would like to say for those who are Christians [...] that I think you will find all this in the New Testament, and particularly in St. John's Gospel and the Letter to the Ephesians. Ephesus was a center of Gnosis and Gnosis is wisdom. In Sanskrit it is *jnana*. It's almost certain that this wisdom came from India through Persia to Asia Minor and had its center in Ephesus. The Fourth Gospel was written in Ephesus and the Letter to the Ephesians was written in Ephesus. And at that point, Christian doctrine with its Jewish background came into contact with this wisdom, the wisdom of Asia – the wisdom of the world, really.³⁸³

³⁸⁰ Es könnte auch nicht ganz ohne Konsequenzen sein, dass er als Kind die Seligpreisungen und das zehnte und vierzehnte Kapitel des JohEv auswendig gelernt hat, welche ihm zufolge, "seitdem in meiner Erinnerung eingepägt geblieben waren." (Ebd. 20).

³⁸¹ Ebd. 27

³⁸² Griffiths 1976a: 81

³⁸³ Fox und Griffiths 1996: 332. Vgl. Griffiths 1973: 16 f.

Gleichwohl lässt Griffiths Handhabung von johanneischen Konzepten sich schwer erfassen. Seine Bücher sind Versuche, Parallelen zwischen dem Christentum und dem Advaita-Vedanta transparent zu machen. Seine advaitische Denkrichtung folgt der des Maharshis, wobei er einerseits Sankaras philosophisches System verbreitet, sich andererseits jedoch auch auf Saiva-Bhakti-Literatur, z.B. Manikkavacakar, Tiruvalluvar, etc. bezieht.³⁸⁴ Dabei behauptet er, dass der Advaita-Gedanke nicht tamilischen Gedanken widerspreche, die auch nach vielen Jahren von „arischem“ Einfluss ihre Einzigartigkeit beibehalten und sogar die advaitischen Konzepte bereichert hätten.³⁸⁵

Es ist schwierig zu sagen, zumindest von der hinduistischen Perspektive ausgehend, ob Griffiths in seiner Advaita-Interpretation des Christentums, bzw. des JohEv, eine bestimmte Denkrichtung unterstützt hat oder von unterschiedlichen Quellen beeinflusst sei. Allerdings ist ersichtlich, dass er sowohl die ursprüngliche philosophische Advaita-Denkrichtung, sowie Ramana Maharshis Neo-advaita-Vedanta nicht wahrgenommen hat, wie sie sind. Für ihn war es vor allem wichtig, dass in seinen Auslegungen der traditionell-christliche Glauben aufrechterhalten werde. In dieser Hinsicht zeigt Griffiths eine kompromisslose Annäherung an den Advaita-Vedanta. Teasdale weist darauf hin, dass Griffiths, genauso wie Abhishiktananda, zwar das JohEv als die „crown and completion of the Upanishads“ beschrieben habe, aber gleichzeitig den christlichen Charakter des Evangeliums nicht infrage gestellt sehen wolle. Er beschreibt Griffiths Standpunkt mit diesen Worten:

[...] his [Griffiths] emphasis is different, since he stresses the relational element, the unity that, paradoxically, preserves distinction or Christ's unique identity.”³⁸⁶

Wie für Abhishiktananda soll auch für Griffiths Indien nur in Christus seine Erfüllung finden kann. In dieser Hinsicht konnte Griffiths sich nie darauf einigen, dass das Selbst mit Gott(Brahma) identifiziert werden könne, wie es die advaitische Denkrichtung nahelegt. Ihm zufolge solle eine klare Unterscheidung zwischen Gott und dem Menschen aufrechterhalten werden. Deswegen begründet Griffiths seine Überlegung bezüglich der Saiva- Perspektive, die

³⁸⁴ Griffiths 1976b: 64; Siehe auch Griffiths 1982: 24

³⁸⁵ Griffiths 1987: 4; Siehe auch Griffiths 1989: 57. Griffiths akzeptiert vorbehaltlos die sogenannte „Arische Migrationstheorie“ (AMT), die die Behauptung pflegt, dass die „Arier“ mit ihrer advaitischen Philosophie vom Norden Indiens in den Süden, zum Tamilenland, kamen und vom antiken, weiblichen, dravidischen Shaiva-Kult beeinflusst waren. Die AMT nimmt als Heimat der Arier die Gegend um das Kaspische Meer an, von wo diese in mehreren Wellen und in einem Zeitraum von mehreren Jahrhunderten ausgezogen seien und etwa um 2000-1500 v. Chr. den indischen Subkontinent erreichten. Dort seien sie auf die indigenen dravidischen Völker getroffen und hätten diese unterworfen. Diese Theorie wird von vielen europäischen und nordamerikanischen Wissenschaftlern und namhaften indischen Forschern vertreten. Siehe dazu Weigl 2004 (Online Quelle)

³⁸⁶ Teasdale 1987: 114.

z.B. eine *mystische Vereinigung der Liebe* (Bhakti), nicht aber eine Vereinigung mit Gott betone, im Sinne einer Gleichstellung der göttlichen und menschlichen Natur. Vor diesem Hintergrund sieht Griffiths auch den johanneischen Jesus in einer liebevollen Union mit dem Vater, betont aber die klare Differenz zwischen ihnen. In diesem Zusammenhang betont Griffiths die Rolle der tamilischen (saiva) christlichen Tradition in der Interpretation des Christentums und will die eigenständige tamilische Kultur besonders hervorheben, denn diese habe von Anfang an das „indische Christentum“ geprägt und sei im Unterschied zu einer ‚indischen Kultur‘ aufgetreten.³⁸⁷

Trotz ihrer konstruktiven Auseinandersetzungen mit der advaitischen Lehre und kreativen „christlich-advaitischen“ hermeneutischen Versuche mussten sich Abhishiktananda und Griffiths der scharfen Kritik von Hindu-Nationalisten, wie Sita Ram Goel und Ram Swarup aussetzen. Diese waren Hindu-Radikale, die missionarische Werke aller Art kritisch betrachteten. Obwohl die beiden einst Mitglieder der Abhishiktananda Society waren, wandten sie sich später gegen dieselbe. Besonders Goel, der für seine radikalen Ansichten bekannt war, warf Abhishiktananda und Griffiths vor, dass sie nie die Advaita-Denkrichtung aufgenommen hätten, wie sie sei, sondern dem Glauben immer eine christliche Essenz beigefügt hätten. Er behauptete, dass die beiden Christen ein missionarisches Ziel ihren kontextuellen Auslegungsversuchen vorangestellt hätten und hinduistische Denkrichtungen nur benutzt hätten, um christliche Ideen zu fördern.³⁸⁸ Allerdings hatten diese Kritiken keine allzu große Wirkung, da einerseits Abhishiktananda und Griffiths von anderen liberalen hinduistischen Kreisen akzeptiert gewesen waren und andererseits die extremistischen Äußerungen von Hindu-Nationalisten, wie Goel, selbst von hinduistischen politischen Parteien wie der Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) und Sangh Parivar zumindest nicht öffentlich unterstützt wurden.

Griffiths Bücher zeigen, dass er sich hauptsächlich mit denselben Fragen beschäftigt, die sich auch Abhishiktananda stellt. Er setzt sich mit den advaitischen Konzepten von z.B. Gott als Sein, *purusha* und Erlösung als mystische Vereinigung auseinander. Er liefert in seinen Beiträgen eine interkulturelle Interpretation des Christentums aus advaitischer Perspektive, die, seiner Meinung nach, die *originale orientalische Religion* ist.³⁸⁹ Obwohl seine Annäherung sehr allgemein ist, lässt sich eine Neigung zu johanneischen Konzepten feststellen. Da sich seine Behandlung von johanneischen Themen nicht auf spezifische Bücher beschränkt, wird hier eine Übersicht seiner johanneischen Interpretation, von einigen Beiträgen ausgehend dargestellt.

³⁸⁷ Griffiths 1966: 33

³⁸⁸ Siehe dazu Hackbarth-Johnson 2003: 381; vgl. Goel 1996 (Online Quelle); Vgl. Bergunder 2002: 168ff.

³⁸⁹ Griffiths 1976b: 71-72. Siehe dazu auch Griffiths 1989: 74

Obwohl Griffiths und Abhishiktananda größtenteils übereinstimmen, gibt es charakteristische Unterschiede zwischen ihren Interpretationen. Beachtenswert ist, dass Griffiths, im Gegensatz zu Abhishiktananda, hauptsächlich auf westliche Philosophie Bezug nimmt und nicht auf advaitische Denkrichtungen. Im Folgenden werden einige Konzepte kurz zusammengefasst.

B.3.3. Griffiths Interpretation der johanneischen Konzepte

B.3.3.1. Die Einheit des Seins

Für Griffiths vermittelt Advaita-Vedanta die Einheit des Seins. Dem Sankara befolgend legt er dar, dass Brahman in sich die beiden Bedeutungen von Transzendenz und Immanenz trage, die Welt der belebten und unbelebten Wesen in sich beinhalte und von innen regiere (Svetasvatara Up. 3,19.12.13.; 6, 7; 5, 11-12).³⁹⁰ Daher sei das ganze Universum eine Manifestation von Brahman, was ebenso auf den Menschen, das Eine, ewige Selbst zutreffe.³⁹¹ Ihm zufolge sei auch im Christentum, besonders im JohEv, das Konzept von Einheit des Seins vorhanden. Er weist auf die traditionelle Übersetzung, „ich bin“, oder „Gott ist, wer er ist“ (Ex. 3, 14) hin und vergleicht es mit dem „Er ist“ der Upanischaden. Er behauptet, dass die Übersetzungsvariante für Yahweh, „ich werde sein, der ich sein werde“, welche Gottes kontinuierliche aktive Gegenwart unter seinem Volk ankündige, und „ich verursache das Sein“ (*I cause to be*), welche auf die kreative Gotteskraft hindeute, auch im upanischadischen Verständnis gelte.³⁹²

Für Griffiths sei im JohEv die Einheit des Seins primär in der Behauptung „niemand hat Gott gesehen“ (Joh 1, 18) nachvollziehbar. Das Mysterium des Seins im JohEv ähnele den indischen Gedanken, insofern als es eine Erfahrung sei, und nicht wie im griechischen Denken, nur ein Konzept. Griffiths postuliert, dass man über die menschliche Grenze hinausgehen müsse. Dort gebe es keine Maßnahmen, oder Kategorien von Zeit und Raum, um die Einheit des Seins, also das wahre Sein, den Grund des Universums, die Stadt Brahmans, die alles in sich vereint, zu erkennen. Nur in der Einheit des Seins solle das „*final state of fulfilment*“ realisiert werden.

³⁹⁰ Griffiths hat erkannt, dass Sankara und Ramanuja diese Idee ursprünglich vorgestellt hatten, aber Ramanuja sie später umgestellt hatte. Griffiths 1976b: 30 f.

³⁹¹ Griffiths 1982: 84 f. Siehe auch Griffiths 1973: 63. In diesem Zusammenhang präsentiert Griffiths, auch wenn er es nicht ausarbeitet, das *Patanjali* System, als die Ursache der Kreation. Im klassischen System der *patanjali* regulieren zwei Gesetze die ganze Schöpfung, nämlich *purusha* and *prakriti*. *Purusha* ist das männliche Gesetz und *prakriti*, das weibliche. Die Ursache aller Leiden ist dem Vorstoß gegen diese Gesetze geschuldet, wobei sie zusätzlich auch noch den natürlichen Leidenschaften anheimfallen. Die Kunst des Yoga versucht also der *Purusha* von der *Prakriti* aufzutrennen. Griffiths zufolge gehöre Sankara zu dieser Denkrichtung. (1976b: 137)

³⁹² Vgl. Griffiths 1973: 19. Griffiths versucht auch, die AT Präsentation des Gottesglaubens mit den antiken indischen Epen, Ramayana und Mahabharatha gleichzustellen. Ihm zufolge könne *Yahweh*, der mit Donner assoziiert wird, wohl auch mit dem indischen Donnergott Indra gleichgestellt werden. (Ebd.)

Griffiths zufolge sei das Sein die Quelle, oder die Wahrheit, die frei mache (Joh 8, 32). In der Tiefe des Seins erkenne man diese Wahrheit von sich Selbst und vom Selbst der Welt (Katha Up. 4, 1).³⁹³ In Einklang mit Ramana Maharshi stellt Griffiths fest, dass nur die Erkenntnis der Einheit des Selbst die Grundlage des Universums sei. Allerdings sei das Ganze hier für Griffiths nicht tote Materie, sondern Leben und Vernunft. Mit dieser Idee verknüpft er den johanneischen Logos, durch den alle geschaffenen Dinge ihr Leben hätten (Joh. 1, 4).³⁹⁴

B.3.3.2. Logos

Für Griffiths treffen sich griechische Philosophie und hebräische Offenbarung im johanneischen Logos. Er stellt fest, dass der Logos nicht nur ein immanentes Prinzip – der Logos war „mit Gott“ und der Logos „war Gott“ – bezeichne. Vielmehr könne er als ein gleichzeitiger Ursprung des Lebens und Verstands im Menschen und auch als der Ursprung aller Schöpfung – „alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (Joh. 1, 3) – geltend gemacht werden.³⁹⁵ Insofern gehöre der Logos zur Idee der Schöpfung. Griffiths zufolge habe der Logos einerseits ein Funktionsprinzip in der Schöpfung, als individuelle Einheit, aber zugleich stelle der Logos die ganze Schöpfung in sich selbst dar. In einer seiner Reden, die in seinen letzten Lebensjahren aufgenommen wurde, artikuliert Griffiths diesen Gedanken so:

[...] in the Logos, the whole creation, all humanity is gathered into unity, and is known by God. God knows Himself in that Word, that Son Who comes forth from Him as the Other...The Word is the self-expression, the self-knowledge of God, and the Spirit is the self-communication of His being. And just as God knows Himself in the whole creation He has made, so He loves Himself (in it). The spirit is present in the whole creation ...In a real sense, we are loved into existence by God.³⁹⁶

Vor diesem Hintergrund stellt Griffiths einen Zusammenhang zwischen dem johanneischen Logos und dem hinduistischen Konzept von „Selbstbewusstsein“ (*Self-consciousness*) her. Er vergleicht den Logos mit dem *atman* und stellt die Behauptung auf, dass Gott im Logos sich selbst erkenne, spiegle und schenke. Er weist auf die Behauptung der hinduistischen Seher hin, der zufolge eben diese das göttliche Selbstbewusstsein selber erfahren hätten. Griffiths folgert also, dass diese Erfahrung auch im Christentum vorhanden sei. Er betrachtet in christlicher Tradition eine „*participation in the divine nature*“, insofern dass der christliche Heilige die göttliche Weisheit mit Gott teile. Das JohEv bezeichne Jesus als das ursprüngliche Wort, was Philon schon mit dem Gott des AT identifiziert habe. Die Erfahrung des Selbstbewusstseins

³⁹³ Ebd. 16.

³⁹⁴ Griffiths 1976b: 102 f. Griffiths 1973: 8

³⁹⁵ Ebd. 21 f.

³⁹⁶ Teasdale 1987: 119

werde den Menschen, bzw. den Christen, nur durch Christus ermöglicht.³⁹⁷ Bemerkenswert ist, dass Griffiths einen direkten Vergleich zwischen Hinduismus und Christentum strikt vermeidet. Er verwendet ferner einige sanskritische Wörter z.B. *atman*, *Saccidananda*, etc. um den Logos zu erklären.

Demzufolge bezieht Griffiths sich immer auf *sakti* (Energie) wenn er den Logos diskutiert. Er versteht diesen im Sinne von *Gottessakti* (Gottesenergie). Er behauptet, dass der Logos, den er auch mit dem Geist gleichstellt, genau wie die *sakti* (die Energie Gottes) in die Welt hinein kommuniziere und in der ganzen Schöpfung offenbart werde. Der Logos solle daher als eine Kraft, eine nicht-geschaffene Energie Gottes verstanden werden.³⁹⁸ In dieser Hinsicht interpretiert Griffiths die ersten Verse des Prologs. Der Logos sei eine schöpferische Äußerung des Gottesverstands (*mind of God*), die die Entstehung der Welt verursacht habe. Griffiths weist auf die griechische Definition von Logos als Energie oder Energien (*dunameis*) hin, und legt dar, dass diese, die von Gott komme und die ganze Existenz hervorbringe, mit *sakti* gleichgestellt werden könne.³⁹⁹

Wie sein Vorgänger Abhishiktananda stellt auch Griffiths einerseits die hebräischen transzendentalen Gedanken (z.B. Mythos) mit dem Advaita Vedanta gleich. Andererseits will er einen Vergleich zwischen den griechischen Gedanken (z.B. Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin und die Überlegungen der Kirchenväter) und dem JohEv (Logos, griechische Philosophie) anstellen. Vor diesem Hintergrund unterscheidet er zunächst zwischen dem indischen Mythos-Konzept und dem intellektuellen westlichen logischen Logos-Konzept. Er schlussfolgert, dass man beide Konzepte brauche, um ein vollständiges Verständnis zu erreichen. Hinsichtlich der Funktion von Mythos und Logos im Glauben konkretisiert er:

The *mythos* comes before the *logos*, for the *mythos* is the symbolic story appropriate at the imaginative level of development, whereas the *logos* requires for its understanding the reason and the intellect. Before the development of reason human beings had to learn through myth, and myth was expressed in ritual. So all ancient myth and ritual was the way in which the Spirit was made present and through which the Word was revealing himself. So the Word of God 'which lightens every man coming into the world' was revealing himself through the myths and rituals of the ancient peoples.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Griffiths 1989: 126; 1973: 23

³⁹⁸ Ebd. 116

³⁹⁹ Griffiths 1989: 126

⁴⁰⁰ Griffiths 1989: 110 f.

B.3.3.3. Der johanneische Jesus

a) Purusha

Wie Abhishiktananda, identifiziert Griffiths Jesus mit dem advaitischen *purusha* oder Gott-Menschen, der die Eigenschaften Gottes sowie des Mensch beinhalte (Rg.10, 90; Chand. Up. 8, 3).⁴⁰¹ Er weist auf die zahlreichen johanneischen Textbeispiele hin, die einerseits die menschliche und andererseits die göttliche Natur Jesu schildern. Die Menschlichkeit betreffend führt Griffiths an, dass Jesus im JohEv nicht direkt mit Gott verglichen werde, sondern immer in einer *Beziehung* mit Gott stehe (z.B. Joh. 5,30; 5, 19; Joh. 10,34.36; Joh. 14, 11; 20, 17; Joh. 10,30).⁴⁰² Gleichzeitig wendet er ein, dass das JohEv auch keinen Abstand davon nehme, Jesus als Gott zu bezeichnen. Er weist darauf hin, dass das Wort, das in Jesus Fleisch geworden sei (Joh. 1, 14), Gott (θεός Joh 1, 1) sei und in Relation zu Gott stehe (πρὸς τὸν θεόν Joh 1, 2).⁴⁰³

In diesem Zusammenhang legt Griffiths viel Wert auf die „menschliche Erfahrung“ (human experience) des johanneischen Jesu, sowie die intuitive Erkenntnis des Geistes. Er erkennt im JohEv einen Ausgangspunkt für diese menschliche Erfahrung.

[...] behind all this human experience of body and of soul, there was also the intuitive knowledge of the spirit. In the depths of his being, like every human being, he was present to himself, aware of himself, in relation to the eternal ground of his being. In most people this intuitive awareness is inchoate or imperfect, but in the great prophet and mystic, in the seer like Gautama Buddha or the seers of the Upanishads, this intuitive knowledge of the ground of being becomes a pure intuition, a total awareness. Such according to the tradition of St John's Gospel [...] was the nature of the knowledge of Jesus. He knew himself in the depth of his spirit as one with the eternal ground of his being, which he spoke of as the Father. He knew himself as standing in a relationship of total dependence on the Father and of total surrender to him. He knew himself as expressing the mind and will of the Father, and of accomplishing his purpose for the world. It is this that is signified by his calling himself Son.⁴⁰⁴

Ferner verknüpft Griffiths die Idee von *Purusha* mit der christlichen Idee des Heiligen Geistes. Er betont, dass der *Purusha* nur durch Meditation realisiert werden könne. Durch Meditation erreiche man das kosmische Bewusstsein, das letztendlich zur Auflösung der „wer bin ich“ Frage führe.⁴⁰⁵ Den *purusha* vergleicht Griffiths mit Paulus' *anthropos pneumatikos* im

⁴⁰¹ Griffiths 1982: 70.

⁴⁰² Griffiths erklärt, dass traditionelles Christentum, aufgrund des Glaubensbekenntnisses von Nicäa (325 n.Ch.), nicht mehr heute in Indien relevant sei. Ihm zufolge präsentiere ein solches Bekenntnis westliches Verständnis von Gott, das nur im 4. Jh. aktuell gewesen sei. Er behauptet, dass Jesus sich selbst keinen göttlichen Status zuschreibe. Der einzige Anlass, zu dem Jesus als Gott beschrieben wurde, so Griffiths, im Johanneischen Text („mein Herr und mein Gott“ Joh. 20, 28) erkennbar. Aber hier ginge es um eine Andachtsausdruck und keine Theologie! (1989:116 f.); Teasdale nennt diese Beziehung von Jesus mit dem Vater „modifizierter Nicht-Dualismus“. (1987: 113 f.).

⁴⁰³ Griffiths 1989: 127

⁴⁰⁴ Griffiths 1982: 189

⁴⁰⁵ Ebd. 1982: 74ff. Vgl. Brh.Up.4:3:7; Katha Up. 3, 13

Gegensatz zu *anthropos psychikos* (1 Kor. 2, 14-15) und beschreibt Christus als den innewohnenden Geist oder das Selbst des Universums.⁴⁰⁶

Darüber hinaus vergleicht Griffiths den *Purusha* mit dem geschlachteten Lamm (Offbg. 13, 8). Eingedenk der Veden sei der *Purusha* auch der Geopferte (Rg.10, 90), der sich für die Welt hingebt. Hier präsentiert Griffiths ein vereinigendes Element zwischen dem *Purusha* oder der kosmischen Person und dem Makrokosmos des Universums. Er erklärt, dass die kosmische Person und der *atman* des Universums ein und dasselbe seien.⁴⁰⁷ Entsprechend deutet Griffiths auf die „Entdeckung“ hin, die klarstelle, dass das Brahman, die absolute Realität hinter allen Phänomenen, mit dem *atman*, der absoluten Realität innerhalb des Bewusstseins jeder Person, identisch sei.⁴⁰⁸

Allerdings kann sich Griffiths selbst in all seinen Diskussionen von dem westlichen, dogmatischen Interesse an der Menschlichkeit und Göttlichkeit Jesu nicht lossagen. Ihm zufolge solle der Begriff „Gott“ im Prolog, an den Stellen, an denen er von Jesus gebraucht werde, distinktiv verstanden werden. Er behauptet, dass man in den Wörtern, „im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort,“ (Joh. 1,1) eine Unterscheidung zwischen dem Wort „Gott“ mit Artikel (ὁ θεός) und demselben Wort ohne Artikel (θεός) machen müsse. Folglich deute ὁ θεός auf Gott den Vater und θεός auf Jesus Christus hin.⁴⁰⁹ Griffiths argumentiert weiter, dass θεός dementsprechend nicht die Gottheit Jesu, sondern seine ursprüngliche Menschheit bezeichne; als *eikon tou theou* und als der einzige „der gen Himmel fuhr und vom Himmel herniedergekommen ist“ (Joh. 3, 13).⁴¹⁰ Ebenso sei der Ausdruck, „Ehe denn Abraham ward, bin ich“ (Joh. 8,58) falsch verstanden – wenn man davon ausgehe, dass Jesus Gott gewesen sei. Jesus habe dagegen gemeint, dass der ursprüngliche Mensch vor Abraham, und vor allen Menschen gewesen sei (Joh. 8,57).⁴¹¹ Vor diesem Hintergrund beschreibt Griffiths das Jesus-Vater Verhältnis im JohEv.

⁴⁰⁶ Griffiths 1982: 76 f.

⁴⁰⁷ Griffiths 1989: 129

⁴⁰⁸ Ebd. 150f. Es fällt Griffiths schwer, die griechischen philosophischen Begriffe, ‚Person‘ und ‚Natur‘ dem vedantischen *purusha* gegenüberzustellen.

⁴⁰⁹ Ebd. 116 f.

⁴¹⁰ Griffiths 1989: 122

⁴¹¹ Ebd. 120.

b) Die Einheit mit dem Vater

Für Griffiths liegt der Kernpunkt der „christlichen Advaita“ im JohEv beim Jesus-Vater Verhältnis. Er behauptet, dass es nur im JohEv klar sei, wie Jesus, als Mensch, sich selbst in einem intimen Verhältnis mit dem Vater definiere, wie er sich selbst als kosmische Person verstanden habe und dementsprechend wirke.⁴¹² Allein der johanneische Jesus erkenne, wie er sich mit dem ewigen Grund seines Seins in Einheit befinde und zudem in völliger Abhängigkeit vom Vater existiere.⁴¹³ Griffiths untersucht hauptsächlich die Texte „ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30), „ich bin im Vater und der Vater in mir“ (Joh. 14, 11) und „dass sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; dass auch sie in uns eins seien“ (Joh. 17, 21.23) um das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn zu erklären. Ihm zufolge ist dieses Verhältnis, eines der totalen Innerlichkeit, jedoch auch von einigen Differenzen konturiert. Griffiths vergleicht entsprechend dieses Verhältnis mit der advaitischen „*aham brahma asmi*“ und schildert, dass im Advaita Gott als identisch mit dem Sein („Ich bin Brahman“ oder „das bist Du“) erkannt werde. Im JohEv sei aber dieses Verhältnis, eine „Einheit in Dualität“. Die Aussage Jesu „ich und der Vater sind eins“ (Joh.10,30) solle im Sinne einer Beziehung mit dem Vater verstanden werden.

But there (in John's Gospel), Jesus reveals this inner mystery of His oneness with the Father. This to me is the climax of it all, that this Son of Man, this man knows Himself in this unit with the Father. He can say, 'I and the Father are one.' And that is the mystery of *unity-in-distinction*. This is the point that is generally missed ...Jesus does not say 'I am the Father.' That would be pure advaita, pure identity, but says rather, 'I and the Father are one, which is unity-in-distinction...And he also says, 'I am in the Father, and the Father is in me.' That is the proper way of expressing advaita in Christian terms.⁴¹⁴

Somit schließt Griffiths, dass Jesus als *purusha* ein Verhältnis zu Gott habe, nicht aber in rein advaitischem Sinne von Gott verschlungen werde und so völlig in ihm aufgehe. Damit sei eine reine Einheit hergestellt, die jegliche Unterschiede auslösche. Vielmehr solle die Verbindung jedoch als eine ontologische Einheit zwischen dem Sohn und dem Vater vorgestellt werden, wobei die beiden Wesen im Ganzen ineinander präsent seien oder „ineinander tanzen“ (*dancing in one another*).⁴¹⁵

In diesem Zusammenhang betont Griffiths die „nature of the knowledge of Jesus“, der „sich selbst gewusst hatte“, als einer, der in einer völligen Abhängigkeit vom Vater existierte und der den Willen des Vaters ausgedrückt habe. Griffiths fügt an dieser Stelle den Gedanken an, dass Jesus in einer liebevollen Verbindung mit dem Vater existiere und könne daher sagen, „ich und

⁴¹² Griffiths 1989: 124

⁴¹³ Anandam 1998: 230; Vgl. Griffiths 1982: 189

⁴¹⁴ Zitiert nach Teasdale 1987: 113. Vgl. Griffiths 1973: 55. Siehe auch Griffiths 1989: 168 f. (220)

⁴¹⁵ Teasdale 1987: 120

der Vater sind eins. (Joh 10, 30). Vor diesem Hintergrund führt Griffiths an, dass viele Leute heute denken, das Reich Gottes komme auf diese Erde und Friede könne erreicht werden. Alles sei allerdings nur Illusion, denn es sei der *Maya*, der die Welt leite und die Wahrheit verhülle. Dieses Konzept wurzele in der Weigerung, sich dem Tode zu stellen. Für diejenigen, die in dieser Welt Erfüllung suchen, sei der Tod das Ende, eine Grenze, die nicht überwunden werden könne. Aber für diejenigen, die bereit seien, zu sterben, sei der Tod ein Zugang zum ewigen Leben. (Joh 12, 25).⁴¹⁶

Darüber hinaus betont Griffiths, dass Jesu Verhältnis zum Vater eine direkte Auswirkung auf die Menschen habe. Er stellt dar, dass Jesus einen weiteren Schritt gehe, wenn er für seine Anhänger bete (Joh. 17, 21) und ihnen die Möglichkeit präsentiere, mit der dreieinigen Realität durch ihn zu kommunizieren (Joh. 15, 5).⁴¹⁷ Daher solle man an der Erfahrung Jesu teilnehmen, so Griffiths, um das Mysterium der Trinität zu verstehen.⁴¹⁸ Man müsse erkennen, dass Jesus vom Vater gekommen sei, dass der Vater in ihm wohne und dass er mit dem Vater eins sei (Joh. 14, 10; 15, 26; 17, 5.11.24). Dieses Verständnis werde durch den Heiligen Geist eröffnet. Genauso wie in Gott das Wort existiere, wodurch er sich selbst kenne und alle Dinge, so sei in ihm ein Geist, durch den er kommuniziere. Laut dem christlichen Glauben habe ein Mensch [Jesus Christus] dieses Mysterium des göttlichen Bewusstseins einzigartig erlebt. Er habe die göttliche Liebe als Geschenk des Geistes erfahren und habe auch durch den Vater, der ihm sich selbst in Ewigkeit schenkte, mit seinen Anhängern kommunizieren können.⁴¹⁹ Darüber hinaus betont Griffiths die Idee der Erlösung der Gemeinde anstatt individueller Erlösung. Ihm zufolge werde die Menschheit als Ganzes erlöst und all jene, die sich gegen diese Einheit stellten, bezeichnet er als „böse“. Dazu zählt er auch Persönlichkeiten wie Luther, Calvin, Voltaire, Rousseau, Marx und Freud, die seiner Meinung nach, „incalculable forces of evil“ verursacht hätten.⁴²⁰

⁴¹⁶ Griffiths 1982: 44

⁴¹⁷ Ebd. 220

⁴¹⁸ Griffiths 1976b: 113.

⁴¹⁹ Griffiths 1973: 27 f. Es ist bemerkenswert, dass Griffiths den johanneischen Jesus stark im Gegensatz zum katholischen Glauben versteht. Während die katholische Kirche die Göttlichkeit Jesu betone, behauptet Griffiths dessen Menschlichkeit. Er unterstützt Karl Rahner, in dem er meint: “many Catholics are monophysites without knowing it, believing only in Christ’s divine nature.” (1989: 114).

⁴²⁰ Griffiths 1976 b: 56

c) Sannyasi

Für Griffiths sind die drei Ordensregeln, Armut, Keuschheit und Gehorsam, – die Entsagung der Welt, des Fleisches und des Egos – nicht nur die Basis fürs Glaubensleben, sondern auch für das Menschenleben im Ganzen. Ihm zufolge sei Loslösung (*detachment*) die universale Regel, da man nichts genießen könne, ohne gelernt zu haben, sich loszulösen. Ein Trinker könne keinen Wein genießen, ein Esssüchtiger die Speise nicht oder ein Sensualist, die Liebe. Der perfekte Künstler – ob Tänzer, Schauspieler oder Artist – sei nicht der, der den Körper verwöhne, sondern derjenige, der den Körper gemeistert habe, so Griffiths.⁴²¹

Vor diesem Hintergrund stellt Griffiths, im Gegensatz zu Abhishiktananda fest, dass das Konzept von „Welt-Entsagung“ und „Sanyasi-werden“ im JohEv vorhanden sei (Joh. 16, 7; Joh 12, 24).⁴²² Ihm zufolge liege in der Idee des ursprünglichen Menschen auch das Konzept von *Sanyasa* (Entsagung). Er interpretiert das ganze Werk Jesu, bezüglich des Lebens des Sannyasins. In diesem Sinne sei Jesus auch als ein Sannyasin zu verstehen. Griffiths zufolge sei ein Sannyasin einer, der nicht nur die materialistische Welt verleugne, sondern auch die Welt der Zeichen, Erscheinungen. D.h. eine solche Person müsse über Religion, Institution, Schrift, etc. hinauswachsen – genauso wie es Jesus Christus getan habe - der große Sannyasin.⁴²³

Ferner behauptet Griffiths, dass ein Sannyasi nach seiner Aufgabe auf der Erde verschwinden solle. Er stellt fest, dass Jesus alle Voraussetzungen dieses Profils erfülle, was er schließlich noch dadurch bekräftigte, dass er seinen Fortgang bereits in Gegenwart seiner Jünger antizipiert habe - „es ist gut für euch, dass ich weggehe. Denn wenn ich nicht weggehe, kommt der Tröster nicht zu euch“ (Joh. 16, 7).⁴²⁴ Griffiths verbindet diesen Gedanken mit den im Aschram wohnenden Sannyasins und äußert sich: „*an 'Ashram' is only a stopping place, in which a Sannyasi may live for a time – or for all 'time' – but he is always journeying beyond time to the eternal reality.*“⁴²⁵

In diesem Zusammenhang erklärt Griffiths, dass Jesus, wie der indische Sannyasi, den anderen ermögliche, die Herrlichkeit oder die Selbstrealisierung zu erreichen. Analog zum upanischadischen Übergang von der Finsternis zum Licht, von der Unwirklichkeit zur Wirklichkeit und vom Tod zur Ewigkeit (*asato ma sat gamaya; tamaso ma jyotir gamaya; mrityoh ma amritam gamayah* Brih.Up. 1:3:27), führe Jesus seine Anhänger zur Realität.

⁴²¹ Griffiths 1976b: 93.

⁴²² Griffiths 1990: 26.

⁴²³ Griffiths 1982: 42

⁴²⁴ Ebd. 42ff.

⁴²⁵ Ebd. 44

Griffiths führt an, dass das johanneische „ich gehe hin euch die Stätte zu bereiten...auf dass ihr seid, wo ich bin“ (Joh.14,2.3) und „dass sie alle eins seien“ (Jn.17,21) so verstanden werden müsse, dass Jesus zum Vater herübergehe (Joh. 13,1) und die ‚Herrlichkeit‘ erreiche und dadurch andere zur Herrlichkeit führe.⁴²⁶

B.3.3.4. Mystische Begegnung der Liebe

Es ist bemerkenswert, dass Griffiths bei all seinen Argumenten zur mystischen Vereinigung immer mit der johanneischen Idee der Liebe aufwartet. Laut seiner Überzeugung können östliche Religion und Christentum nur im Konzept der Liebe zusammenkommen. Beachtenswert ist seine Auffassung hinsichtlich der mystischen Begegnung der Liebe. Diese bringt nämlich in Ansatz, dass der Saiva-Siddhanta-Gedanke dem christlichen am nächsten komme. Für Griffiths sei Gottesliebe im johanneischen Gedanken durch Nächstenliebe vollständig ausgedrückt. Er stellt dar, dass für Johannes Gottesliebe und Nächstenliebe untrennbar seien, denn „wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott auch nicht lieben, den er nicht sieht“ (1 Joh. 4, 20). Dies vergleicht Griffiths mit der Saiva-Denkrichtung, der zufolge *Bhakti* gleichzeitig als Gottesliebe und Nächstenliebe verstanden werde. Griffiths äußert die Vermutung, dass *bhakti* immer ein persönliches Verhältnis mit Gott sei, eine Selbst-Transzendenz, die gleichzeitig hinausgehe und bei Gott dabei sei.⁴²⁷ Ihm zufolge habe die Seele im Saiva-Siddhanta „durch Gnade an der echten Natur Sivas teil und sie werde in Liebe eins mit ihm, *ohne ihre eigene Individualität zu verlieren.*“⁴²⁸

In diesem Zusammenhang erklärt Griffiths auch die Trinität als eine Kommunion der Liebe. Wie Abhishiktananda, definiert er das trinitarische Konzept im Sinne von Saccidananda und regt an, dass dies als eine Kommunion der Liebe verstanden werden solle (1 Joh.1, 3).⁴²⁹ Im JohEv beobachte man innerhalb des göttlichen Seins eine Bewegung der Liebe. Diese Bewegung könne von Menschen gespürt werden, wenn sie innerlich mit Gott interagierten. Da formiere sich insgesamt eine Einheit.⁴³⁰ Griffiths erkennt in dieser Kommunion eine unfassbare Tiefe des Wissens und der Liebe, „die sich in uns eröffnet und uns zueinander und zu der ganzen Schöpfung im Licht Gottes verbindet“. Entsprechend postuliert er, dass durch diese

⁴²⁶ Siehe Griffiths 1982: 136 f.

⁴²⁷ Griffiths 1989: 221 f.

⁴²⁸ Griffiths 1976b: 133 (Hervorhebung durch Autor)

⁴²⁹ Teasdale 1987: 5

⁴³⁰ Ebd. 35. Teasdale meint, dass es für Griffiths ein Liebesverhältnis innerhalb des Bereichs des trinitarischen Seins bezeichne, wenn man den Text „der Vater kennt den Sohn und der Sohn den Vater“ genau betrachte. (1987: 118)

Kommunion der Liebe jeder auch in dem anderem inbegriffen sei wie es Jesus im hohepriestlichen Gebet ausdrücke: „ich in ihnen und du in mir, auf dass sie vollkommen seien in eins“ (Joh.17,23). Hier spiele der Geist eine wichtige Rolle. Griffiths schreibt dazu:

By the gift of the Spirit which manifests the non-dual nature of the godhead, the human consciousness is raised to participation in the divine consciousness. The Spirit is the feminine or receptive aspect of the godhead as the Son is the masculine or expressive aspect. The Father knows himself in the Son and communicates himself in the Spirit. The Spirit is receptive power in the godhead, which receives the impress of the Son, the Word and the love which flows from the Father to the Son and Son to the Father and returns to them.⁴³¹

Ferner bejaht Lourdu Anandam die Frage, ob Griffiths sich in seinem Denken mit sozialen Fragen beschäftigt habe. In seiner Reflektion zu Griffiths Philosophie von Inkarnation, behauptet Anandam, dass Griffiths sogar im JohEv ein Zeichen der sozialen Betonung gesehen habe. Diesbezüglich ist zu lesen:

He [Griffiths] had thought that the belief in the supernatural was the cause of poverty, impoverishment and misery of the masses. Later he acknowledged it as prejudice. He came to conclude that the poverty or the impoverishment of the masses was due to not recognizing the power behind the phenomena of nature by the scientific mind. This power behind the phenomena of nature was the source of people's existence and it was also the cause of their acts [...] in this background of his thought, he understood the Gospel of John which narrates the history of the wisdom that became flesh. Some scholars may struggle to find the evidence of history in John's Gospel. For Alan [Griffiths], in certain respect it was close to the actuality of history as Mark, although the differences in the tone and bearing are to be acknowledged. John's Gospel was understood by the young seeker of God in its totality. He came to the conclusion that it is the spiritual perception of the whole which reveals the inner meaning of the Gospel.⁴³²

Trotzdem entstanden innerhalb der christlichen Gesellschaft in Indien Proteste gegen die „brahmanische“ Interpretation der Bibel. Die überwiegend „indisch-christliche“ Auslegung der Bibel wurde in Frage gestellt. Konkret sei zu kritisieren gewesen, dass sie die Anliegen und Traditionen der „anderen“, nicht berücksichtigt hätten. Diese Bewegung führte zu einer Wende der Bibelinterpretation in Indien, die die sozialen und politischen Perspektiven betont und von der spirituell-moralischen weiter Abstand nimmt.

⁴³¹ Griffiths 1982: 99

⁴³² Anandam 1998: 119 f.

C. Das JohEv in der Dalit Perspektive

C.1. Erste Soziale Ansätze

Während der letzten und ersten Jahrzehnte vor und nach der Unabhängigkeit Indiens erlebte christliches Denken in Indien einen sozialen Aufschwung. In der Bibelauslegung wurden soziale Anliegen betont, zugleich stellte man den brahmanischen Hinduismus als den Hauptgrund der Diskriminierung dar, weshalb man ihn ablehnte. Das soziale Lesen der Bibel erhielt vor allem deshalb Auftrieb, weil es sich als eine Gegenreaktion zu der vorwiegend hinduistischen Interpretation der Bibel von indischen christlichen Theologen verstand. Die soziale Interpretation stellte die Legitimität der indisch-christlichen in Frage und forderte eine soziale, historische Annäherung an Bibeltex-te. Diese Reaktion von bestimmten Theologen bewirkte eine Wende auch in der Johannesauslegung, nämlich von einer mystischen Perspektive zu einer historischen. Für diesen entscheidenden sozialen Wendepunkt der Bibelauslegungsgeschichte waren Theologen wie u.a. P.D. Devanandan und M.M. Thomas verantwortlich. Sie lehnten die „Indische Christliche Theologie“ vollständig oder teilweise ab und förderten eine Bibelinterpretation in einem indischen sozialen Kontext. Als Erstes werden ihre Überlegungen in Bezug auf ihre antibrahmanische Stellung kurz zusammengefasst.

C.1.1. Paul D. Devanandan: Kritik gegen die Behauptung von Christus als Guru/Avatar

Devanandan wurde (1901-1962) in Madras (heute Chennai) geboren und avancierte zu einem der bekanntesten indischen Theologen im Bereich des inter-religiösen Dialogs. Er promovierte in den U.S.A. im Fach Vergleichende Theologie und lehrte danach am United Theological College in Bangalore zwischen 1932 und 1949. 1956 wurde er Direktor des neu gegründeten „*Christian Institute of Religion and Society*“ (CISRS). Während dieser Zeit gab er, zusammen mit M.M. Thomas, das Journal „*Religion and Society*“ heraus, welches sich in erster Linie mit religiösem Dialog beschäftigte. Devanandan betonte den Bedarf von „*nation-building*“, wofür eine Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen nötig sei.

Devanandan ist einer der ersten Inder, der die Indische Christliche Theologie kritisch betrachtete. Er gibt zu bedenken, dass die indischen Christen aufgrund der nationalen Bewegung eine hinduistische Prägung hätten, auch wenn die Mehrheit der christlichen

Bekehrten zur kastenlosen Gruppe gehöre.⁴³³ Ihm zufolge seien die überheblichen Behauptungen von hinduistischen Führungspersonlichkeiten über das Christentum nicht authentisch gewesen und zu großen Teilen von westlichen Gedanken beeinflusst.⁴³⁴ So stellt er die Herangehensweise der indischen christlichen Theologen infrage und lehnt sie völlig ab. Zum Beispiel weist er Appasamys Interpretation zurück, die Jesus mit dem hinduistischen Avatar vergleicht. Devanandan gibt zu bedenken, dass ein solcher Vergleich zu der falschen Schlussfolgerung verführe, dass Jesus nicht besser als andere Avatare sei und dass er keine neue Lehre habe. Ebenso weist er jegliches Streben nach „Christusähnlichkeit“ sowie die Bezeichnung für Jesus als Guru zurück, denn solche Einstellungen stünden einer Nachfolge des Menschen Christum im Wege.⁴³⁵ An dieser Stelle bietet es sich an, auch die exegetische Vorgehensweise des Theologen in diesem Zusammenhang zu betrachten. Es ist beachtenswert, dass Devanandan für seine Exegese überwiegend nur paulinische Konzepte benutzt und sich von der Denkrichtung der indischen Theologen, die ihre Interpretationen meistens auf das JohEv stützen, unterscheidet.⁴³⁶

Devanandans besonderes Interesse gilt dem Religionsverständnis der tirāviṭa-Kaḷakam-Bewegung (*Dravidian Party Movement*). Für ihn ist die kulturelle Identität der „Draviden“ selbst ein Protest gegen die „Religion der Arier“, die von den Puranas und dem Gesetz Manu charakterisiert wird. Er bemängelt die „indischen“ Interpretationen, indem er feststellt, dass der Anspruch der Brahmanen als wichtigste Kaste im Vordergrund aller Interpretation stehe und nicht die Auseinandersetzung mit den klassischen Hinduschriften wie den Upanishaden, der Bhagavadgita oder den philosophischen Systemen wie der Vedanta.⁴³⁷ Er unterstützt zwar die Grundsätze der tirāviṭa-Kaḷakam-Bewegung, betont aber zugleich deren Gefahr für das tamilische Christentum.⁴³⁸

⁴³³ Devanandan 1964: 93.

⁴³⁴ Ebd. 37.

⁴³⁵ Wietzke 1975: 32 f.

⁴³⁶ Devanandan (1964) benutzt keinen johanneischen Text, außer an einer einzigen Stelle, an der er auf die Meinung von Bischof Stephen Neil über die Wahrheit Bezug nimmt. Er benutzt ausschließlich paulinische Konzepte; auch wenn er das Konzept der Wahrheit erklärt, was zu seiner Zeit in Indien ein „johanneisches Thema“ gewesen sei. (S. 162 – 71). Vgl. Thomas 1971: 21 ff.

⁴³⁷ Wietzke 1975: 150 f.

⁴³⁸ Arooran 1980: 11

C.1.2. M.M. Thomas: Eine historische Annäherung gegenüber einer mystischen Spiritualität

Madathilparampil Mammen Thomas (1916–1996) war ein berühmter indischer christlicher Theologe, ein sozialer Denker, Aktivist und ehemaliger Gouverneur des indischen Staates Nagaland (Mai 1990 - April 1992). Er war 1968 bis 1975 Vorsitzender des Zentralen Komitees des Weltkirchenrats und danach Direktor des *Christian Institute for the Study of Religion and Society*.⁴³⁹

Thomas setzt sich mit der Frage auseinander, in welcher Weise Gott in der indischen Nationalbewegung aktiv sei. Er erläutert verschiedene indische Denkaspekte im Kontext moderner Spiritualität und erachtet die hinduistische Tradition als wertvoll für das Christentum, insofern ein Christ versuche, hinduistische Aspekte in seiner Spiritualität fruchtbar zu machen. Laut seiner Überzeugung würden solche Versuche insbesondere dann Sinn ergeben, wenn ein Dialog mit ernsthaft kritischen Hindus angestrebt werde. Allerdings ist es für ihn letztendlich sehr wichtig, zu unterstreichen, dass der Kernpunkt der christlichen Spiritualität nicht mystisch sei, sondern „corporate, social spirituality“.⁴⁴⁰ Er bezieht sich auf C.F. Andrews Interpretation von Joh 10, 30 und erklärt, dass die mystische Bedeutung dieses Verses, eigentlich auf die göttliche Menschlichkeit (*divine humanity*)⁴⁴¹ Christi hindeute. Dies führe dazu, dass man sich unter der Göttlichkeit Jesu eine universale Menschlichkeit (*universal humanity*) vorstellen könne, die die Barrieren der Kulturen, Kasten und Ethnien transzendiere.⁴⁴¹ Er behauptet, dass man für eine moralische und soziale Regeneration zwar eine spirituelle Grundlage brauche, dafür jedoch eine historische Handlung notwendig sei. Der Christ solle mit den Hindus gemeinsame Berührungspunkte finden, damit eine neue hinduistische Spiritualität erreicht werden könne, wobei neue politische, soziale und kulturelle Ziele im unabhängigen Indien verwirklicht werden könnten.⁴⁴²

Hinsichtlich seines theologischen Standpunktes bezieht Thomas sich auf die christologischen Passagen im Neuen Testament, die die ganze Schöpfung in den Blick nehmen. Er sieht zum Beispiel in paulinischen Gedanken ein Zeichen der Schöpfung, welches auf die endgültige Offenbarung der Gotteskinder ausgerichtet sei (Röm. 8). Die ganze Schöpfung stehe direkt unter der alles umfassenden kosmischen Herrschaft Christi (Epheser und Kolosser). Von Joh. 1 spricht Thomas als einer neugeschriebenen Schöpfungsgeschichte (Gen. 1). Auf diese Weise beabsichtigt er, sicher zu stellen, dass Christus die Herrschaft über die gesamte Welt und die

⁴³⁹ Siehe dazu Hargreaves 1979: 68 ff.

⁴⁴⁰ Hargreaves 1979: 71

⁴⁴¹ Ebd.

⁴⁴² Siehe Ebd. 67 ff.

Geschichte zugesprochen wird. Er folgert, dass man die Werke Christi in der Welt unterstützen könne, indem man mitwirke. Dies zeige sich im Verhalten der Christen in der Welt.⁴⁴³

Theologen wie Devanandan und Thomas benutzen eher die synoptischen und die paulinischen Konzepte in ihren Diskussionen, nicht aber das JohEv. Ihr Hauptfokus liegt auf der Ambition des *nation-building*. In den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit aber entspricht ihr Denken eher der allgemeinen Ablehnung des JohEv, die daher rührt, dass man das vierte Evangelium für intellektuell und philosophisch und damit ungeeignet für ein wirtschaftlich aufstrebendes Land hält. Diese Idee wird von Duraisingh infrage gestellt. Er bestätigt, dass das JohEv historische Bedeutung habe und für den indischen Kontext relevant sei.

C.1.3. Christopher Duraisingh: Die historische Betonung im JohEv

Christopher Duraisinghs Auslegung des JohEv *Gospel of John and the world of India today* (1975) eröffnet ein neues Kapitel in der indischen Bibelauslegung, da er das JohEv aus einer soziologischen Perspektive interpretiert und es als relevant für den sozialen Kontext Indiens darstellt. Sein Aufsatz, den Joshva Raja im Gegensatz zur *upanischadischen Sicht* als die *realistische Sicht* bezeichnet,⁴⁴⁴ fungiert als Wegweiser zur Dalit-Interpretation des JohEv, in deren Anwendung er sich auf ein soziales Verständnis des JohEv konzentriert. Anders als sonstige indische christliche Ausleger distanziert Duraisingh sich von einer griechischen und bevorzugt eine indische soziale Perspektive. Zwar ist sein Aufsatz keineswegs eine Dalit-Auslegung des JohEv, da Dalit-Theologie noch nicht als eine Disziplin entstanden war, aber Duraisingh betont zum ersten Mal die praktische, soziale und befreiende Nutzung des JohEv, anstatt der philosophischen, *bhakti* oder der advaitischen Auslegung. Sein Schwerpunkt liegt in der historischen Interpretation des JohEv, wobei er sich vom lokalen indischen (tamilischen) Kontext beeinflussen lässt. Begriffe wie *historical dynamism*, *secularization*, *true sociality* und *social justice*, finden bei dem Theologen erstmalig Verwendung und werden in Beziehung zur Interpretation des JohEv gesetzt. Dadurch wird der Weg für eine Dalit-Perspektive des JohEv im tamilischen Kontext bereitet.

Duraisingh missbilligt die Behauptung, dass Indien für das JohEv noch nicht bereit sei (man das JohEv Indien erst nach 25 Jahren präsentieren solle) und dass man nur die Synoptiker mit der indischen Realität vergleichen solle. Er weist damit die Kritik von einigen westlichen Missionaren zurück, die sich dahingehend äußert, dass für ein armes Land wie Indien das JohEv

⁴⁴³ Dehn 1985: 122

⁴⁴⁴ Raja 2007: 2.

mit seinem philosophischen Stellenwert nicht relevant sei. Dagegen behauptet er, dass das JohEv für den Aufbau eines modernen Indiens hilfreich sein könne, wenn man es kontextuell interpretiere.⁴⁴⁵

Das JohEv ist für Duraisingh zu allererst in historischer Hinsicht dynamisch genug, um eine Botschaft für die sich rasant verändernde indische Gesellschaft bereitzustellen. Vor diesem Hintergrund solle man das JohEv nicht ahistorisch (mystisch) interpretieren, sondern dynamisch auslegen. Es ist wirklich bemerkenswert, dass Duraisingh schon damals, vor ungefähr 40 Jahren, eine Wende in der indischen Gesellschaft spürte und die Relevanz des JohEv im tamilischen Kontext geltend machte. Am Anfang seines Aufsatzes schildert er:

The other day within 10 minutes in a bus journey in Tamilnadu, I saw 3 posters, one saying 'green revolution', another 'white revolution' and the third 'MGR revolution'. Change and growth have become formative factors in the contemporary Indian mode of consciousness and they express themselves in terms of economic, agricultural, social, and cultural development. What about the Gospel of John? Does it meet, challenge and speak relevantly to the Indian caught up in this historical dynamism? It does.⁴⁴⁶

In seinem Aufsatz bezieht sich Duraisingh überwiegend auf Barretts Auslegung des JohEv. Dabei stimmt er überein, dass das johanneische Konzept der Geschichte ernst genommen werden müsse. Für ihn ist Barretts Erwähnung vom *clash and paradox of tense* im JohEv („Es kommt die Stunde und ist schon jetzt“ Joh 4, 23; 5, 25) ein Zeichen der historischen Dynamik des Textes, die sich auf eine sich ständig wandelnde Gegenwart bezieht. Er behauptet, dass die historische Perspektive des JohEv auch im indischen Kontext nachweisbar sei. Zu diesem Zweck bezieht sich Duraisingh auf M.M. Thomas und E.V. Mathew und stellt fest, dass es beiden daran gelegen sei, einen historischen Ausgangspunkt für die biblische Botschaft zu präsentieren. M.M. Thomas attestiert er, dass er sich gegen die ahistorische hinduistische Mystik gestellt, vor dem Subjektivismus des individualistischen Existentialismus gewarnt und außerdem das Historische im JohEv erkannt habe. Er weist darauf hin, dass sich für Thomas, im Gegensatz zur advaitischen Lehre, das *Telos* innerhalb der Geschichte ereignen werde.⁴⁴⁷

Demzufolge sieht Duraisingh im Johannesevangelium und in den Paulusbriefen zwei entgegengewirkende Achsen. Bei Paulus sei die Achse als Fall-Kreuzigung-Rettung-Rechtfertigung (Urteil) zu verstehen, wohingegen sie bei Johannes als Schöpfung-Inkarnation-Auferstehung und Neu-Schöpfung zu interpretieren sei. Duraisingh bevorzugt die Achse von Johannes, da sie für den indischen historischen Schwerpunkt sehr relevant sei. Dieser Ansicht gemäß ermöglicht die johanneische Emphase die christliche Teilnahme am Versuch, eine neue

⁴⁴⁵ Duraisingh 1975: 41f.

⁴⁴⁶ Ebd. 42.

⁴⁴⁷ Ebd. 43 ff. Vgl. Thomas 1971: 49.

Menschheit (*New Humanity*) aufzubauen, wobei die neue Menschheit sich auf den Tod Christi beziehe. In dieser Hinsicht bekräftigt er die Meinung von Barrett, der in Abrede stellt, dass der Tod Christi als Opfertod oder ein stellvertretender Tod verstanden werden solle, sondern vielmehr befindet, dass er als ein „*act of reconciling, gathering together*“ gelesen werden müsse. Daher sei ein Christ, Duraisingh zufolge, dazu berufen, aktiv zur fortwährenden Integration dieses Appells in die Gesellschaft beizutragen.⁴⁴⁸

Ferner betont Duraisingh die Säkularisierung im indischen Kontext. Laut seiner Überzeugung sind die johanneischen Kontraste wie u.a. Licht und Dunkelheit, Leben und Tod und Wahrheit und Falschheit sehr bedeutungsvoll, sofern sie als säkulare Kontraste verstanden werden und nicht als metaphysische. Es gehe hier entweder um Entscheidung oder Unentschiedenheit, Reaktion (*response*) oder Passivität (*non-response*), beziehungsweise um Glauben oder Unglauben. Duraisingh beschreibt es als „die Wahrheit tun“ (*‘doing’ the truth*), was weder als rein mystische oder temporale Vereinigung mit Gott, noch als eine Glückseligkeit nach dem Tode in einer anderen Welt zu verstehen sei. In diesem Zusammenhang betont er die wichtige Rolle der Entscheidung des Menschen in der Welt. Für ihn stehen dann die Kontraste zwischen Licht und Finsternis, zwischen Leben und Tod oder zwischen Wahrheit und Falschheit in direkter Relation zur Entscheidung für Christus oder für ein Leben in Unentschlossenheit.⁴⁴⁹

Demzufolge versteht Duraisingh das johanneische Urteil säkular. Zusammen mit Appasamy erklärt er, dass das Konzept vom Gericht im JohEv durchgehend zur Anwendung komme und weder eine zukünftige ewige Strafe noch eine Überschreitung sei. Es sei eine säkulare Erfahrung, die allen geschenkt werde, abhängig von ihrem Verhältnis zu Christus und zu den Mitmenschen. Dieses Urteil könne mit dem indischen *moksha* verglichen werden, wenn *moksha* als ein fortdauerndes, bewusstes und reagierendes Verhältnis (*a continuous, conscious and responsive relationship*), das auch im JohEv vorhanden sei, interpretiert werde.⁴⁵⁰

Darüber hinaus beschäftigt sich Duraisingh mit den zwei Konzepten von M.M.Thomas bezüglich des Telos. Diese Konzepte sind a) das Konzept, das innerhalb der Geschichte wirkt und b) das Konzept, das über die Geschichte hinaus agiert. Duraisingh stellt dazu fest, dass das johanneische Telos innerhalb der Geschichte wirksam sei. Er setzt dieses z.B. mit *the Fragmentary Realization of the Kingdom in Secular History* von Harvey Cox gleich. Auch haben M.M. Thomas, Karl Rahner and Dietrich Bonhoeffer, so Duraisingh, die johanneische

⁴⁴⁸ Duraisingh 1975: 45

⁴⁴⁹ Ebd. 46f.

⁴⁵⁰ Ebd. 47f.

Christologie als „Christologie der vollkommenen Liebe“ (*absolute love*) verstanden. Er lehnt die indischen christologische Interpretationen ab, die Jesus mit dem Vater gleichstellen. In dieser Hinsicht weist er auf Thomas' Auslegungen hin und meint, dass dieser die christologischen Texte wie z.B. „ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10,30) aus der Perspektive einer „Christologie der vollkommenen Liebe“ interpretiere, und nicht als ein ontologisches, metaphysisches Verhältnis der absoluten Identität.⁴⁵¹ Er bemerkt: *It is unfortunate that commentators interpret Jesus' saying 'I and my Father are one' as a statement indicating an ontological, metaphysical relationship of absolute identity.*⁴⁵²

Ferner behauptet Duraisingh, dass die johanneische Darstellung von Gott eine beziehungsorientierte Idee präsentiere und nicht ein monarchisches Konzept, wie von den neo-orthodoxen oder protestantischen Pietisten behauptet wird. Er stellt fest, dass das Gemeindegefühl im JohEv einen zentralen Platz habe und für eine Dalit-Interpretation sehr relevant sei. Das Verhältnis zwischen Vater und Sohn sei ein gesellschaftliches Verhältnis (*societal relationship*) und schildere eine höhere Gesellschaftlichkeit (*greater sociality*).⁴⁵³ Auf diese Weise wird Appasamys Meinung unterstützt, die davon ausgeht, dass „das Bleiben in der Liebe“ eine „authentische Identität“ und nicht eine mystische Abbildung.⁴⁵⁴

Allerdings bevorzugt Duraisingh die Interpretationen des JohEv, bei denen Geschichte und Gesellschaft eine wichtigere Rolle spielen vor indischen Traditionen. Damit will er zeigen, dass das JohEv viel mehr historische Relevanz hat als philosophische oder metaphysische Konzepte. Für ihn besteht die indische Religiosität zu einem Großteil aus philosophischer Lehre. Ferner bezieht Duraisingh sich z.B. auf Devanandans Betonung der Gesellschaft und vergleicht sie mit dem Modell des Weinstocks und der Reben. Er interpretiert hier Chenchiahs „biologisches Christentum“ als eines, das sich im JohEv zeige und das auch eine gesellschaftliche Perspektive unterstütze.⁴⁵⁵ Ferner konstatiert er, dass bereits Appasamy eine solche „mystische Identität“ ablehne, in der die Individualität völlig verloren gehe.⁴⁵⁶

Anschließend beschäftigt sich Duraisingh mit dem politischen Motiv der sozialen Gerechtigkeit, das er im JohEv umgesetzt sieht. Er vergleicht dieses Motiv mit dem damaligen politischen Zustand Indiens. Wie bereits erwähnt, hebt er die Beiträge von „den christlichen Propheten der Veränderung und christlichen Humanisten“, M.M. Thomas und E.V. Matthew

⁴⁵¹ Ebd. 48f.

⁴⁵² Ebd. 49.

⁴⁵³ Ebd. 50

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Ebd. 51; Vgl. Hargreaves 1979: 128

⁴⁵⁶ Ebd. 50 f.

hervor und attestiert ihnen, dass sie im JohEv eine Fundgrube für relevante und gegenwartsbezogene Erkenntnisse im Sinne ihrer Mission entdeckt hätten. Er betont, zusammen mit E.V. Matthew, dass das JohEv (besonders die Kapitel 6-8) sehr relevant für den indischen Kontext sei, da Jesus hier die Gesetzgeber mit ihrem ungerechten Verfahren, konfrontiere. Er legt dar, dass E.V. Matthew, ein Anwalt von Beruf, vom JohEv neue Impulse erhalten habe, besonders in Bezug auf die Darstellung Jesu vor den Pharisäern. Er stellt heraus, dass Matthew das Gesetz herausfordern könne, damit es und seine Instrumente den Menschen dienen könnten. Dies sei für ein Land wie Indien, in dem die Mehrheit arm und unterdrückt sei, so Duraisingh, sehr relevant, denn es strebe ständig nach sozialer Gerechtigkeit.⁴⁵⁷

Durch seine Wahrnehmung zeigt Duraisingh eine prophetische Vision von den auftauchenden Stimmen der Dalit-Theologie. Dadurch wird ersichtlich, dass er sich über den Weg der indischen Theologie im Klaren ist. Er unterstützt die Behauptung vieler jüngerer indischer Theologen, die im JohEv ein Bild vom leidenden Gott im Christus identifizieren. In Anlehnung an Barclays Kommentar zu Joh. 11, 33 schreibt er:

The new vision of God that seems to possess some of the younger Christians today is that of the theology of the pain of God, God who in Jesus Christ is one who weeps, who is moved with and for his beloved.⁴⁵⁸

Dementsprechend schließt Duraisingh seinen Aufsatz mit der positiven Anmerkung, dass das Leiden im JohEv nicht mit Fatalismus endet, sondern in Herrlichkeit und in der Auferstehung.⁴⁵⁹ Er bezieht sich ebenso auf Sankaras Advaita und gibt zu bedenken, dass auch Sankara die Möglichkeit zur Selbstrealisierung in der körperlichen Form erlaube. Für ihn präsentiere das JohEv in der gleichen Weise eine solche Verwirklichung in Christus durch den Heiligen Geist.⁴⁶⁰ Er weist auf Appasamys Behauptung hin, die darauf zielt, dass Gott für ein modernes Indien, das auf der Suche nach Gesellschaftlichkeit sei, nur dann eine Relevanz haben würde, wenn er ernsthaft als „mit der Welt verbunden“ konzipiert werde. In diesem Zusammenhang werde man im JohEv, so Duraisingh, „*India's quest of true sociality*“ und die Lösung der drängenden Probleme Indiens finden.⁴⁶¹ In dieser Hinsicht hebt er die Bedeutung des JohEv für den zeitgenössischen indischen Kontext hervor.

⁴⁵⁷ Ebd. 51 ff.

⁴⁵⁸ Ebd. 52

⁴⁵⁹ Ebd.

⁴⁶⁰ Ebd. 54.

⁴⁶¹ Ebd. 49f.

C.2. Die Entstehung der Dalit-Perspektive des JohEv

Obwohl Duraisingshs Aufsatz einerseits die indische christliche Interpretation des JohEv ablehnt, andererseits aber das emanzipatorische Potential des JohEv hervorhebt, wurde das JohEv größtenteils mit indisch-christlichen Gedanken und der Entsagung der Welt in Verbindung gebracht (Joh. 7, 7; 8, 23; 12, 25.31; 14, 17; 15, 18-19; 16, 33; 17, 14-16; 18, 36.). Im Rahmen der indischen Mehrheitstheologie des 20. Jh. wurde lediglich die Perspektive der „indischen christlichen Theologen“ präsentiert und als relevant für einen hinduistischen Kontext dargestellt. Nirmal ist höchstwahrscheinlich der Erste, der *die Interpretation des JohEv* in den Beiträgen der „indischen christlichen Theologen“ gesondert betrachtet und diese in Frage stellt. Er legt den Schwerpunkt wieder auf das JohEv; in dieser Hinsicht allerdings in Verbindung mit den Dalits. Man kann sagen, dass die Dalit-Perspektive des JohEv erst durch Nirmals Initiative verwirklicht wurde. Im Folgenden wird seine Position kurz behandelt.

C.2.1. Arvind P. Nirmal: die Darstellung von Jesus als Dalit

Arvind P. Nirmal (1936 – 1995) eröffnet eine neue Dimension der Auslegung der Bibel, besonders des JohEv. Als „Dalit-Theologe“ kritisiert er die biblische Auslegung der indischen christlichen Theologen und bringt den Kasten-Faktor in theologischen Diskussionen ins Spiel. In seinem bahnbrechenden Vortrag *Towards a Shudra Theology* im März 1981 am Vereinigten Theologischen College in Bangalore stellt Nirmal die Konversionen von höheren Kastenangehörigen zum Christentum in Frage und erhebt Einspruch gegen die brahmanische Indisch-christliche Theologie und ihre Bibel-Interpretation. Während Thomas hinsichtlich eben dieser auf einem inklusiven Standpunkt beharrt, lehnt Nirmal die indische-christliche Theologie grundsätzlich ab. Er erklärt, dass, sobald man den damaligen Beitrag der indisch-christlichen Theologie anerkenne, müsse man ihn gleichzeitig sofort wieder ablehnen, da er für den Dalit-Kontext irrelevant sei. Vor diesem Hintergrund popularisiert er den Begriff „Dalit“ und kritisiert die Auslegungsversuche von indischen Christen höherer Kasten. Ihnen attestiert er, sie seien „wegweisend aber nicht repräsentativ“.⁴⁶² Er bemängelt besonders die indisch-christliche Interpretation des JohEv, die nur die dominante Struktur begünstige aber die „Massen“ ignoriere. Dementsprechend lehnt er u.a. Appasamys Interpretation (des JohEv) aus folgenden Gründen ab:⁴⁶³

⁴⁶² Zitiert in Rajkumar 2010: 39.

⁴⁶³ Siehe dazu Nirmal 1998: 214f. 217 (214-230); Vgl. dazu Nirmal o.J.: 139 - 144

- i) Die vedischen, brahmanischen und hermeneutischen Kategorien, die man in das JohEv hineingelesen habe, seien für die dalitische Situation irrelevant und beleidigend zugleich.
- ii) Die apolitischen, individualistischen, an Innerlichkeit orientierten und praxiologisch-neutralisierten Interpretationen beschränkten das emanzipatorische Potential des JohEv.
- iii) Die dalitischen Kämpfe seien nicht als Orte der Theologisierung berücksichtigt worden.
- iv) Die gewählten christologischen Motive vernachlässigten die christologischen Aspekte, die die Praxis Jesu betonen.

Vor diesem Hintergrund bezeichnet Nirmal als Erster den historischen Jesus als einen Dalit und seinen Gott als einen Dalit-Gott oder Diener-Gott. Hierin sieht er den Anfangspunkt der Dalit-Perspektive der Bibel und bezeichnet dessen Zweck als „*the realization... of our full humanness...or conversely, our divinity... imago dei*“.⁴⁶⁴ Er behauptet, dass auch für die Ausleger, die die indisch-christliche Interpretation unterstützen, das Bild von Jesus als Vertreter der Unterdrückten berechtigt sei.⁴⁶⁵ Im Gegensatz zu den Synoptikern, die Jesu Tod als einen transzendentalen Akt der Erlösung werten, als einen Sühneakt, der von Gott vorherbestimmt worden sei, finde sich, so Nirmal, im JohEv eine existentielle Situation. Innerhalb dieser wähle Jesus als ein Revolutionär den Märtyrertod, was den Kreuzestod zu einer freiwilligen Aufgabe seines Lebens für die Gemeinde mache ohne irgendeine Verpflichtung zur Buße. Auf diese Weise symbolisiere die Passion Jesu für Nirmal die Leiden der Dalits, was in folgender Passage Ausdruck findet:

[...] but his [Jesus'] dalitness is best symbolised by the cross. On the cross, he was the broken the crushed, the split the torn, the driven as under man – the dalit in the fullest possible meaning of that term. “My God, my god why hast thou forsaken me?” he cried aloud from the cross. The Son of God feels that he is God-forsaken (sic!). The feeling of being God-forsaken is at the heart of our dalit experiences and dalit consciousness in India. It is the dalitness of the divinity and humanity that the cross of Jesus symbolises.⁴⁶⁶

Dementsprechend legt Nirmal viel Wert auf die Menschlichkeit Jesu im JohEv, wobei er die Inkarnation historisch interpretiert. Diese stellt für ihn eine authentische Ideologie dar, in der der fleischgewordene Logos eine historische Existenz erlange. Er ist sich sicher, dass nur durch diese historische Realität eine Beziehung zwischen Gott und Mensch geschaffen und dadurch menschliche Geschichte und deren Zweck verändert werden könne. Eine derart authentische

⁴⁶⁴ Nirmal o.j.: 62

⁴⁶⁵ Ebd. 60 ff. Vgl. z.B. Soares Prabhu, der sonst ein Anhänger der Advaita-Perspektive, präsentiert ein sozial relevantes Bild des johanneischen Jesu. Zusammen mit Kappen ordnet er Jesus als den Ankläger sozialer Ungerechtigkeit in die prophetische Tradition ein und beschreibt die „Jesus-community“ als eine Gemeinschaft, die ihren Ursprung in der prophetischen Verkündigung Jesu hatte. Dehn 1985: 204

⁴⁶⁶ Nirmal o.J-a.: 69.

Ideologie, die Gott als Christus in seiner Menschlichkeit betrachtet und ihn unter den Dalits situiert, sei dynamisch und erkenne keinen *status quo* an.⁴⁶⁷

C.2.2. Dalit Auslegung des JohEv und Befreiungstheologie

Dalit-Interpretation der Bibel wird immer mit der weltumfassenden Wende in der Auslegung der Bibel, also mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, in Verbindung gebracht. Da Befreiungstheologie ihre Konzepte eher vom AT und von den Synoptikern aufnimmt, haben auch die Dalit Theologen diese Tendenz unterstützt. Dieser Trend existierte weiterhin für einige Jahre, so dass das JohEv von den Dalit-Theologen nicht benutzt wird. Die Dalit-Theologen wandten in den vergangenen Jahrzehnten die Konzepte der Befreiungstheologie in ihrer Bibelauslegung an und unterschlugen dabei das JohEv. Sie beriefen sich eher auf die Synoptiker für Dalit-Interpretationen und behaupteten, dass nur die Synoptiker eine Dalit-Auslegung überhaupt ließen. Diese Situation besteht größtenteils noch heute in tamilischen christlichen Kreisen.⁴⁶⁸

Zugleich wird ein Vergleich zwischen Dalit- und Befreiungstheologie grundsätzlich abgelehnt. Nirmal und Balasundaram behaupten, dass die Befreiungstheologie zwar anstatt einer historisch-kritischen Annäherung eine soziale, kontextspezifische Methode bevorzuge, sich aber vorwiegend mit der ökonomischen Realität beschäftige. Dies habe keine Bedeutung für die kastenbezogene indische Gesellschaft.⁴⁶⁹ Nirmal weist auf die Unzulänglichkeit der marxistischen Analyse von sozialökonomischen Realitäten hin, die in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie besonders auf die arm-reich Kluft in der „dritten Welt“ fokussiert sei, in Indien allerdings genau deshalb keine Relevanz habe.

The socio economic realities in India however are of a different nature and the traditional doctrinaire Marxist analysis of these realities is inadequate in India. It neglects the casts (sic!) factor which adds to the complexity of Indian socio-economic realities.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Nirmal o.J.-b: 131. Aufgrund der durch Nirmal betonten Menschlichkeit Jesu wurden die Dalit-Ausleger manchmal kritisiert, dass sie den inkarnationalen Aspekt der johanneischen Botschaft und den Opfercharakter des Todes Jesu geleugnet haben, dass sie die Person Jesu „horizontalisiert“ haben und auf ihre Menschlichkeit reduziert haben. Die Dalit-Christen entgegneten solchen Kritikern mit dem Vorwurf, dass sie die göttlich-menschliche Dichotomie buchstäblich verstehen und den Kreuzestod Jesu, unter Absehung von Joh. 15, 13, nur symbolisch begreifen. Auch hätten sie die Eucharistie enthistorisiert und übersymbolisiert. Siehe Kappen 1981: 2f.

⁴⁶⁸ Der populäre Beitrag von Nirmal und Devasahayam (o.J.) *A Reader in Dalit Theology*, beschränkt sich hauptsächlich auf die Synoptiker und erwähnt das JohEv kaum. Bemerkenswert ist es, dass Nirmal von seinem früheren Standpunkt abweicht und die Synoptiker begünstigt. Siehe dazu auch Devasahayam 1994, 1992 und 1996; Vgl. dazu Dhyanchand Carr, der in seinem kontextuellen Werk (2007) dem JohEv nur drei Seiten widmet.

⁴⁶⁹ Balasundaram 1997a: 255

⁴⁷⁰ Nirmal o.J.-a: 56.

In diesem Zusammenhang rückt die „Dalit-Perspektive“ des JohEv mit der Neuwertung der christlichen Botschaft im Rahmen des sozialen Kontexts von Indien in den Vordergrund. Mit der „Irrelevanz“ der Befreiungstheologie für die Dalits gewann das JohEv an Signifikanz für die Dalit-Perspektive. Da Dalit-Theologie prinzipiell in Opposition zur indischen christlichen Theologie konstruiert wurde, setzt sie sich grundlegend mit der Auslegung des JohEv auseinander. Ihre Vertreter erkennen eine Beziehung in jedem Text des Evangeliums sowie in jedem johanneischen Konzept zu ihrer Gegenwart und ersetzen die hinduistischen Auslegungen mit kontextuellen und sozialen Perspektiven. Die Dalit Theologen wollen der brahmanischen Denkrichtung eine eigene Ideologie entgegensetzen, wodurch die Überlebenskämpfe der Dalits Aufmerksamkeit erlangen und eine Theologie von „unten“ begründet werden sollte. Da die Mehrheit der indischen Christen, seit Anfang des 20. Jhs. von Dalits gestellt worden ist, wurde diese Theologie die „Theologie des Volkes“ genannt.⁴⁷¹

Dalit-Auslegung wird hauptsächlich dadurch ermöglicht, dass man einerseits dem johanneischen Text eine „materielle“ Bedeutung zugrunde legt, andererseits eine gewisse Methode zum Einsatz bringt, die einigermaßen vom Text unabhängig ist. Diese Vorgehensweise ist vom Prolog über die Christologie bis zum historischen Kontext des JohEv ersichtlich. Dafür gibt es viele Beispiele. Für Geevarghese Mor Coorilos wird die Bedeutung des Materialismus durch den fleischgewordenen Logos hervorgehoben. Er stellt fest, dass der Logos-Gedanke im JohEv kontra-intuitiv zur dominanten, metaphysischen logos-zentrierten Tradition sei. Ihm zufolge sei der Logos nicht mehr lediglich metaphysisch, da er Fleisch geworden sei (Joh 1, 14) und Materie und Körperlichkeit angenommen habe. Er betont weiterhin, dass der fleischgewordene Logos unter den Zelt (*skene*)-Bewohnern, den Obdachlosen, und den Landlosen, welche viel Bedeutung für die Dalits haben, wohne (*eskenosen*, Joh 1, 14).⁴⁷²

C.2.3. Inversionsprinzip

In den 1990er Jahren hatten sich die Begriffe „Dalit“ und „Dalit-Theologie“ in christlichen Kreisen weitgehend etabliert. Zu dieser Zeit und seither wird behauptet, dass das JohEv viel Relevanz für die Dalits habe, nicht nur für den Hinduismus. Viele Studien in Tamilnadu beschränkten sich in den 90er Jahren auf eine subalterne Perspektive und präsentierten die

⁴⁷¹ Aleaz 2009: 206.

⁴⁷² Coorilos 2010:173. Hier wird der johanneische jüdisch-nichtjüdisch-Konflikt als dalit-nichtdalit-Konflikt interpretiert. Vgl. z.B. Samuel 1995: 149 – 160. Hier behandelt Samuel hauptsächlich die höhere jüdische Tradition und die niedrigere samaritanische/galiläische Tradition. Er behauptet, dass die niedrige Tradition der Galiläer den unteren Klassen von Indien, ihren Aspirationen und Zielen ähnele.

Dalits als die Begünstigten (*beneficiaries*) durch das JohEv. Weiter wurde erklärt, dass dem JohEv viele Befreiungsmotive (*viṭutalai takavukaḷ*) für die Dalits inne wohnten. Man könne diese Vorstellung als ein „Inversionsprinzip“ bezeichnen. So sei das JohEv, früher vorwiegend als philosophisch wie intellektuell, mystisch und brahmanisch interpretiert worden, würde jetzt aber für die Dalits relevant. Diese Inversion wird ersichtlich, wenn die Interpretationen der „indisch-christlichen Theologen“ umgeformt und um eine Dalit-Bedeutung angereichert werden. Die Identifizierung des johanneischen Jesus mit einem Dalit ist das oft benutzte Konzept der Dalit-Interpretation. Der johanneische Jesus wird als ein Dalit oder Vertreter der unterdrückten bzw. der nicht-jüdischen Gesellschaft verstanden, anstatt als ein überirdisches, sühnendes Wesen (wie es die Begriffe *Saccidananda* oder *Avatar* nahe legen).⁴⁷³

Eine historische Entwicklung der Dalit-Interpretation des JohEv im tamilischen Kontext ist dabei ersichtlich, insofern als zunächst johanneische Konzepte aus einer „Dalit-Perspektive“ oder „Dalit-Sicht“ (*talit pārvaiyi*) betrachtet wurden, letztendlich JohEv aber sogar als „Dalit-Evangelium“ ganz beansprucht wird.

C.3. Phase I: Die Relevanz der johanneischen Konzepte für den Dalit-Kontext

C.3.1. Sathianathan Clarke: Der Logos als Dalit-Trommel (1998)

Sathianathan Clarkes Beitrag ist einer der ersten Versuche, der das JohEv in einer Tamil-Dalit-Perspektive interpretiert. In seiner 1998 erschienenen Harvard-Doktorarbeit behauptet Clarke, dass das JohEv die Hauptquelle für die Dalits sei und mehr Bedeutung für die Dalits habe als alle anderen Bücher der Bibel. Laut seiner Überzeugung spiele das JohEv eine bedeutende Rolle für die Dalits in der Rekonstruktion des historischen Jesu. Er erkennt in seiner Arbeit die Neigung der indischen Theologen zugunsten der Synoptiker, die die moderne westliche Forschung mit dem Attribut der Authentizität versehen habe. Demnach sei der historische Jesus

⁴⁷³ Allerdings ruft die Vorstellung, „Jesus als Dalit“ oft Auseinandersetzungen hervor. Balasundaram fordert eine neue Definition des Konzepts Jesu als ein Dalit. Was die Bezeichnung Jesu angeht, macht Balasundaram darauf aufmerksam, dass das übliche Diener-Modell (*Servanthood of Jesus*) den Dalits nicht helfen werde, da die Dalits als „Diener“ immer untergeordnet sein würden. Stattdessen fordert er eine befreiende Auslegung der Person Jesu. In Bezug auf Joh. 13, 1-18 schreibt Balasundaram (1997b): “Relating Jesus’ servanthood to dalit reality does not help the Dalits. Jesus had a self to offer in servanthood, whereas the Dalits are already in servanthood, rather in servility. They do not have an authentic self to offer to others. In such a context, is it helpful to speak of servanthood, service and patient enduring of suffering? We may accept suffering to the extent that suffering helps overcome the suffering inflicted by others. Thus, in preaching, projecting and emphasizing the servant image care needs to be given. This means that we should not romanticize suffering e.g., Jesus, the Sufferer, the Servant, a dead Christ. Dalit theology should project an image of Jesus that has worth, dignity and freedom.” (S.160).

von den Synoptikern thematisiert worden, weil man, so Clarke, seine Person und Biographie aus den „verlässlichsten“ Quellen habe konstruieren wollen. Clarke behauptet, dass die Dalits sich für das historisch fragwürdige JohEv anstatt für die Synoptiker entschieden hätten, weil sie damit einen authentischeren historischen Jesus rekonstruieren konnten.⁴⁷⁴

Clarke benutzt zwar keinen johanneischen Text, basiert aber sein Argument auf den johanneischen Logos. Sein Beitrag ist die Folge einer dreijährigen Pfarrtätigkeit in Karunguzhi, ein Dalitdorf in Tamilnadu, in dem er sich mit der Paria-Gemeinschaft beschäftigt hat. Clarke bezeichnet Jesus als die *Dalit-Trommel* oder *Paria-Trommel*, die für die Dalits eine große soziale und spirituelle Bedeutung hat.⁴⁷⁵ Demzufolge vergleicht er die *Dalit-Trommel* mit dem Logos, der Fleisch geworden ist (vgl. Joh. 1, 14). Er versteht das Wort als die Stimme der Unterdrückten (*Parias*), welche er mit der *Dalit-Trommel* gleichstellt. Für ihn ist die *Dalit-Trommel* ein theologisches Symbol für die Dalits und mit Christus vergleichbar. Diese Konzeption wird sowohl immanent als auch transzendent interpretiert, genauso wie Christus verstanden wird als einer, der in der, durch und über die Schöpfung hinaus präsent ist (vgl. Joh. 1, 1ff.). In dieser Hinsicht beschreibt Clarke die *Dalit-Trommel* als das heilige Wort. Er stellt fest, dass nur durch die *Trommel* die immanente Anwesenheit Gottes den ganzen lebenden Raum durchdringe. Anders als das Wort fasse er die geographischen, sozialen, kulturellen und religiösen Bereiche des Lebens zusammen.⁴⁷⁶ Daher sind für Clarke der Logos und die *Trommel* sich gegenseitig ergänzende Konzepte. Die westliche Akzentuierung auf der rationalen Komponente des Logos zu formulieren, könne, so Clarke, mit der *Dalit-Trommel* komplementiert werden. Anhand dieser Abhandlung zeigt seine Arbeit die Bedeutung des JohEv für die Dalit-Christen. Er äußert sich dazu wie folgt:

However, the western emphasis on rationality coupled with its advocacy of the culture of literacy has almost irreversibly construed the Logos along the lines of reason, rationality and literacy of the Word. Thus through this reflection it is suggested that christology need not depend on the same concept (Logos) to faithfully represent both these functions. Because of the history of interpreting the Logos as almost synonymous with the Word which has gradually and successfully been identified with underlying rationality (primarily western constructions of rationality), on the one hand, and the sacred written Word (culture of literacy), on the other, I find it judicious and fruitful to introduce another symbol to complement the Logos. I have valorized the concept of the drum to represent the complementary function of the Logos as Word....the drum is able, more appropriately and approximately, to gather up, and hold

⁴⁷⁴ Clark 1998: 31.

⁴⁷⁵ Die *Dalit-Trommel* oder auch auf Tamilisch „Parai“ genannt ist der Name der Trommel im südlichen Indien, mit der die Kaste der „Paraiyars“ früher auf Begräbnissen der Angehörigen höherer Kasten aufspielte. Die Tätigkeit galt als unrein und die Trommler als „Unberührbare“. Heute nutzen die Dalits ihre eigene Folk-Kultur mittlerweile, um sich von den Demütigungen der „Unberührbarkeit“ zu befreien. Die *Dalit-Trommel*, einst Zeichen der Unterdrückung, ist heute ein Symbol des Stolzes auf die eigene Identität und Kultur.

⁴⁷⁶ Clarke 1998: 188

together the immanent dynamic/energy of Christ...even as the Logos has been made to stress the metaphysical and ontological dimension of Christ.⁴⁷⁷

In einem zweiten Schritt behauptet Clarke, dass die *Dalit-Trommel* die Parias direkt mit der Tamil-Sankam Ära⁴⁷⁸ verbinde. Diese Verbindung wird damit begründet, dass die Dalit-Göttlichkeit im starken Kontrast zur hinduistischen (vedischen) Religiosität definiert sei. Die *Dalit-Trommel* bezeichne das religiöse Leben der Dalits, das reihum die ursprüngliche tamilische religiöse Tradition deutlich mache. Dies unterscheide sich erheblich von den hinduistischen brahmanischen Traditionen.

Vor diesem Hintergrund apostrophiert Clarke, dass man einen Unterschied zwischen dem heiligen Wort (*vāk*) in den Veden und der *Dalit-Trommel* sehen könne, dahingehend, dass die *Dalit-Trommel* ein Gegenbild zu den Parias darstelle und das „vedische heilige Wort“ der Kastenangehörigen ersetze.

Aleaz fasst Clarkes Gedanken zusammen folgendermaßen:

Just as the Word (in this context its written form) represents the culture and religion of the literate among the theological practitioners of dominant communities in India, the drum represents the religious symbolization of the subaltern communities, their rich oral based culture and religion.⁴⁷⁹

Hinsichtlich der besonderen Bedeutung der *Trommel* in der Paria-Gemeinschaft erklärt Clarke, dass eine Wiederholung der *Trommel* im kollektiven religiösen Leben der Parias die folgenden Komponenten enthalten werde: die *Trommel* als ein Medium der Gott-Mensch-Kommunikation, in dem die Macht aufgerufen, gehalten und ausgeteilt werde; die *Trommel* als ein Instrument zur Anbindung der subalternen Gemeinden an eine gemeinsame Befreiungstheologie zum Zweck der verbesserten Widerstandsfähigkeit und Emanzipation, durch die man aufgerufen werde, gegen die Invasionstruppen, die bösen und Kasten-Mächte zu kämpfen; und die *Trommel* als ein Mittel, mit dessen Hilfe das Leid darstellbar und zu bewältigen sein werde.⁴⁸⁰

Daher versteht Clarke die Idee von Christus als die *Dalit-Trommel* als die immanente Anwesenheit Gottes. Die *Trommel* sei Christus, weil er (die *Trommel*) das Medium der göttlichen Stimme sei. Diese Stimme reiche über die Innerlichkeit der subalternen Gesellschaften hinaus, wobei die Gemeinden sich verbunden und einig fühlen würden. Die

⁴⁷⁷ Ebd. 195.

⁴⁷⁸ Die Tamil-caṅkam-Ära bezieht sich auf den Zeitraum der caṅkam-Literatur, der von 350 v. Chr. bis zum 200 n.Chr. gedauert haben soll.

⁴⁷⁹ Aleaz 2009b: 211; Vgl. Clarke 1998: 146-157

⁴⁸⁰ Clarke 1998: 162-69; zitiert nach Aleaz 2009b: 212

Schöpfung werde dann durch emanzipatorische Dynamik, Widerstand und Versöhnung zur Menschlichkeit hin bewegt. Clarke stellt fest, dass die Anwesenheit der Gottheit auch als eine gegenwärtige Wirklichkeit erlebt werde. In dieser Hinsicht halte die *Trommel*, so Clarke, sowohl spirituelle als auch materielle Glückseligkeit zusammen.⁴⁸¹

Ferner macht Clarke darauf aufmerksam, dass die *Trommel* eine mehrdeutige Interpretation von Jesus ermögliche, wobei eine hermeneutisch unbefristete christologische Definition geschaffen werden könne. Die Interpretation von Jesus als *Trommel* ermögliche einen Wechsel von der Ontologie zur Funktionalität, wodurch Jesus als ein Abweichler (*deviant*) verstanden werde. In diesem Zusammenhang schließt Clarke, dass Jesus, in der Funktion der *Dalit-Trommel*, als Vertreter der Marginalisierten oder Kastenlosen verstanden werde. Seine Stimme sei die Stimme der Dalits. Die *Trommel* bezeichne daher, so Clarke, die Anwesenheit Christi bei denen, die außerhalb des Bereichs des heiligen Logos stünden. Hinsichtlich dessen weist Clarke auf Crossans Betrachtung hin: *Christians believe that Jesus is, according to John 1:14, the Word of God made flesh, but seldom ask to what social and economic class that flesh belonged to.*⁴⁸²

In direktem Bezug auf Clarkes Aufsatz bleibt es allerdings rätselhaft, warum der johanneische Logos nicht ausdrücklich erwähnt wird. Clarkes These zeigt in dieser Hinsicht eine merkwürdige Ambivalenz. An erster Stelle wird die *Trommel* als die Stimme Gottes bezeichnet, woran sich ein metaphysischer Vergleich zwischen der *Trommel* und Jesus von Nazareth anschließt. Wie Jesus von Nazareth überhaupt die Stimme Gottes und deshalb die *Trommel* geworden ist, bleibt unbeantwortet. Diese Lücke wäre, m.E., vermieden, wenn die *Trommel* als ein Ton, der das Leben auslöst und selbst das Leben ist, erklärt worden wäre. Diese Auslegung hätte eine exegetische Studie der johanneischen Symbole, wie des Logos, ermöglicht.

Im Einklang damit gewann die Dalit-Auslegung des JohEv an Boden und mehrere Arbeiten beschäftigten sich mit diesem Thema. Diese Tendenz wird besonders aus den vielen Abschlussarbeiten der Studenten in theologischen Seminaren in Indien ersichtlich. Obwohl die methodologischen Grundlagen dieser Arbeiten großteils der standardisierten westlichen exegetischen Methode, nämlich der historisch-kritischen folgen, wird das JohEv ganzheitlich als integrierendes Narrativ verstanden. Eingedenk dieser Einheitlichkeit lassen sich die

⁴⁸¹ Aleaz 2009: 212.

⁴⁸² Clarke 1998: 202.

thematischen und semantischen Verschiebungen als sinnhafte Entfaltungen deuten.⁴⁸³ Insgesamt zeichnet sich eine bestimmte Tendenz ab: zunächst beschäftigt man sich mit einer „Dalit- oder sozialen- Bedeutung“ (*Dalit-relevance/relation*), schließt daran aber die Behauptung an, dass das JohEv ein „Evangelium für die Dalits“ also ein „Dalit-Evangelium“ sei. Die folgenden ausgewählten Studentarbeiten des TTS stellen diese Auslegungsentwicklung dar. Die ersten drei Arbeiten fokussieren sich auf eine „Relevanz“ des JohEv für die Dalits; die restlichen Arbeiten betonen den dalitischen Charakter des JohEv.

C.3.2. Jāṅṣaṅ Jepakumār: Die johanneische Zeichen in der Dalit-Perspektive (1998)

In seiner kreativen Arbeit untersucht Jepakumār das vielfältige Verständnis der johanneischen Zeichen unter Dalit-Christen in Walajabad, Tamilnadu. Durch Interviews und Gruppendiskussionen will er herausarbeiten, welche positiven Bedeutungen die johanneischen Zeichen für die Dalit-Christen bereithalten. Für ihn ist das JohEv sehr relevant für den indischen Kontext – Damit meint er das ländliche Gebiet Tamilnads mit Dalit-Christen. Sein Hauptargument lässt sich wie folgt zusammenfassen: frühere Sünden seien keine Ursache für menschliches Leiden. Er widerlegt damit den Saiva-Siddhanta-Gedanken, der die Dalits als Produkte früherer Sünden beschreibt und interpretiert die Zeichen im JohEv als positive Zeichen für die Befreiung der Dalits. Er differenziert, dass, obwohl das Ereignis von Zeichen und Wundern für die Dorfbewohner in Walajabad eine Alltäglichkeit sei, sich das Verständnis darüber von Mensch zu Mensch unterscheide. Mit folgenden Fragen will er feststellen, dass das JohEv ein Dalit-Evangelium sei und die Einheit der Unterdrückten, besonders in ländlichen Kontexten, unterstützen. Er interessiert sich für die folgenden Fragen: Wie verstehen die Dalit-Christen in Walajabad Zeichen und Wunder? Welche Implikationen hat dieses Verständnis für ihre Befreiung? Inwiefern unterscheidet sich ihr Verständnis von dem pfingstlichen Verständnis?⁴⁸⁴

Im ersten Kapitel führt Jepakumār in den Kontext (Walajabad) der Dorfchristen ein. Hier präsentiert er eine kurze Geschichte der Kirche in Walajabad. Im zweiten Kapitel beschreibt er die Wunder und Zeichen in der Bibel. Hier konzentriert er sich hauptsächlich auf Gottes

⁴⁸³ Z.B. vergleicht Kumar die johanneische Vorstellung von Freundschaft mit dem Dalit-Kontext. In einer dramatischen Weise behauptet er, dass man mehr in die Beziehung zwischen Judas und Jesus hineinlesen müsse, was der Text nicht preisgebe (Joh. 13, 21-30). Die „Freundschaft“ zwischen Jesu und Judas ähnele dem Dalit-Konzept von Freundschaft, insofern sie als enge Freunde von demselben Teller gegessen hätten, *eine* Mutter für die beiden gekocht hätte, sie sich gegenseitig besucht hätten und auch Hand in Hand spazieren gegangen wären. Kumar o.J.: 9 ff., 13f.

⁴⁸⁴ Jepakumār 1998: 1 ff.

Befreiungsakt im AT, in dessen Verlauf die Menschen durch Zeichen von der Sklaverei befreit würden. An dieser Stelle wird auch das JohEv mit den 7 Zeichen (Joh 2, 1-12; 4, 43-54; 5, 1-9; 6, 1-55; 6, 16-21; 9, 1-12; 11, 1-54) eingeführt. Im dritten Kapitel präsentiert Jepakumār das Verständnis des Zeichens unter kirchlichen Mitarbeitern in Walajabad (*The understandings of others of signs-wonders*). Hier vergleicht er das Verständnis vom Zeichen in verschiedenen Denominationen mit dem Dalit-Verständnis. Seiner Auffassung gemäß betrachten die Dalit-Christen Zeichen als Akte, die eine soziale Bedeutung herbeiführen.⁴⁸⁵ Im vierten Kapitel präsentiert er das Verständnis von Zeichen und Wundern unter Walajabad Dalit-Christen. Er berichtet, dass diese Christen die Zeichen und Wunder unterschiedlich verstanden hätten - beispielsweise Wunder als etwas Übermenschliches und Zeichen als die Folge des Wunders.⁴⁸⁶

Folglich interpretiert Jepakumār die johanneischen Zeichen aus einer Dalit-Perspektive. Ihm zufolge wirkt Jesus im JohEv als ein Dalit-Befreiungskämpfer. Hinsichtlich der Hochzeit zu Kana in Galiläa beobachtet er, dass die Worte Jesu *meine Zeit ist noch nicht gekommen* darauf hinwiesen, dass die Mission Jesu nicht für die Reichen, sondern für die Armen bestimmt sei. Er schildert in diesem Zusammenhang auch, dass bei indischen Hochzeiten die Reichen und die Eliten zuerst essen und die Armen als Letzte. Auf diese Weise präsentiert er das Zeichen hier als ein Befreiungszeichen für die Armen. Darüber hinaus berichtet er, dass dieser Text in einem anderen Dorf ein wenig anders interpretiert worden sei. Hier seien die sechs Wasserkrüge mit dem Tontopf (*Maṅ Pāṇai*) der dörflichen Wohnung verglichen worden. Diese Töpfe würden in der Regel mit Wasser gefüllt und immer hinter dem Haus abgestellt, damit die Hüttenbewohner ihre Füße und Hände waschen können, bevor sie in ihre Hütte eintreten. Der Text wird daher so interpretiert, dass die Wasserkrüge, die den Tontöpfen ähnlich seien, eine Marginalisierung symbolisieren, weil sie immer hinter das Haus gestellt würden und nicht ins Zentrum. Aber Jesus bedenke sie mit dem zentralen Platz im Fest. Auf diese Weise werde auch den marginalisierten Dalits ein zentraler Platz zugewiesen.⁴⁸⁷

In ähnlicher Form werden auch andere johanneische Texte interpretiert. Zu Joh. 4, 43-54 äußert sich Jepakumār dahingehend, dass der königliche Beamte, obwohl er viel Macht besessen habe, zu Jesus *kam* („ging hin zu ihm und bat ihn“, Joh. 4, 47). Hier wird der Wohnort Jesu als ein *cēri* (Slum oder Dörfchen) der Unterdrückten beschrieben. Daher wird diese Textstelle derart

⁴⁸⁵ Jepakumār 1998: 36 ff.

⁴⁸⁶ Ebd. 48.

⁴⁸⁷ Ebd. 49.

interpretiert, dass sie suggeriere, die gute Botschaft komme von der *cēri*.⁴⁸⁸ In Bezug auf Joh. 5, 1-9 betont Jepakumār Jesu Bruch des Sabbatgesetzes. Ihm zufolge können alle Hindernisse, bzw. Gesetze für die Dalit-Befreiung, gebrochen werden.⁴⁸⁹ Joh. 6, 1-12 betreffend befindet der Autor, dass die Betonung hier auf dem Teilen liege. Er äußert, dass der *kaṭṭu Cōru* (eingepackter Reis) von einem Menschen sogar mit zehn Personen geteilt werden könne. Vergleichbar sei dies auch mit den geteilten Broten und Fischen, so Jepakumār, woraus er schlussfolgert, dass durch die Teilung alle dennoch satt geworden seien. Dies sei ein Zeichen dafür, dass alle Erwachsenen ihr Essen teilen sollten, wie es der Junge getan habe.⁴⁹⁰ Von Joh. 11, 1-54 berichtet Jepakumār, dass die Dorfbewohner viel Wert auf den Glauben gelegt hätten. Nur ihm sei es zuzuschreiben, dass Lazarus zum Leben auferweckt worden sei. Daher ist laut Jepakumār der Glaube unerlässlich für die Befreiung der Dalits.⁴⁹¹

Hinsichtlich Joh. 6, 16-21 erkennt Jepakumār für sich, dass die Worte Jesu „Ich bin's; fürchtet euch nicht!“ ein Zeichen für die Befreiung der Dalits seien. Hier wird die Größe des dalitischen Leidens unter der Kastendiskriminierung mit der des Ozeans gleichgesetzt. Jesus rufe aus der Mitte dieses Ozeans (des Leidens): „Ich bin's; fürchtet euch nicht!“ Dies sei eine Ermutigung für die Dalit-Christen.⁴⁹² Auf die gleiche Weise interpretiert Jepakumār Joh. 9, 1-12. Er erklärt, dass Jesus für die Dorfbewohner den Menschen vom versklavenden Sabbatgesetz befreit habe. Ebenfalls vergleicht er den Blindgeborenen mit einem Dalit. Ersterer könne Jerusalem nicht erreichen, genauso wie die Dalits die Innenstadt nicht bewohnen könnten, immer an der Grenze leben müssen, keine Schuhe tragen und Kastenregionen nicht einmal betreten dürfen, um Wasser zu holen.⁴⁹³

In seiner Auswertung resümiert Jepakumār, dass die Dalits in der indischen Gesellschaft keinen Platz hätten, denn niemand könne weiterkommen ohne Kastenangehörigkeit. Er erläutert, dass die johanneischen Zeichen für die Dalit-Befreiung wertvolle Motive enthalten würden, wobei die Dalits sich mit der unterdrückten johanneischen Gemeinde identifizieren könnten. Er erklärt, dass Jesus durch seine Zeichen den Bedürftigen unterstütze. In christlichen Kreisen seien Dalits die Bedürftigen.⁴⁹⁴ Dementsprechend sieht Jepakumār in Jesu Aufforderungen im JohEv „Stehe auf, nimm dein Bett und gehe hin“ (Joh. 5, 8) und „Lazarus, komm heraus!“ (Joh.

⁴⁸⁸ Ebd. 50.

⁴⁸⁹ Ebd. 51.

⁴⁹⁰ Ebd. 52.

⁴⁹¹ Ebd. 56.

⁴⁹² Ebd. 53.

⁴⁹³ Ebd. 55.

⁴⁹⁴ Ebd. 63.

11, 43), einen Aufruf zur Dalit-Befreiung.⁴⁹⁵ Ebenso betont er die soziale Gerechtigkeit, indem er, in Anlehnung an Ērōṇimucu, apostrophiert, dass es bei der Speisung der Fünftausend nicht um Knappheit (*Parrākkurai*) ginge, sondern um Selbstsucht (*Pakirākkurai*).⁴⁹⁶

Jepakumār interpretiert die johanneischen Zeichen als Zeichen der Hoffnung für die Dalits. Er beteiligt sich hier an einer kontextuellen Interpretation, indem er eine bestimmte Volksgruppe (Dalit-Christen in Walajabad, Tamilnadu) mit ihrem Verständnis der johanneischen Zeichen zu Wort kommen lässt. In dieser Hinsicht trägt er dazu bei, die Relevanz des JohEv für die Dalit-Christen zu steigern. Innovativ ist auch die nun folgend dargestellte Arbeit, die die Nichtjuden im JohEv mit den Dalits gleichstellt.

C.3.3. Aicak Pāl Sṭīpaṇ: Judentum im JohEv (2002)

Die im Folgenden besprochene Arbeit⁴⁹⁷ beschäftigt sich mit dem Konzept des Judentums im JohEv. Zunächst präsentiert Sṭīpaṇ den jüdischen Hintergrund des JohEv, indem er die Einleitungsfragen nach Autorschaft, Ort, Datum, Kontext usw. behandelt. Nebenbei skizziert er ein soziologisches Bild der jüdischen Gesellschaft mit dem Schwerpunkt auf den ökonomischen und religiösen Hintergründen. Er bezeichnet die Juden als die Elite, wobei sich die Nichtjuden in eine niedrige Klasse, die Mittelschicht, die Sklaven und Diener differenzieren. Im zweiten Kapitel untersucht Sṭīpaṇ die Texte Joh. 1, 1-18; 4, 1- 42; 8, 1-11. und 9, 1- 41, bevor er im dritten Kapitel das Konzept des Judentums im JohEv in den Blick nimmt. Hier erklärt er die Konzepte von Dualismus, Zeichen, Taufe, Lamm, Wiedergeburt, Licht, Feste, die Zahl 7, Lied, Berufung, Verehrung auf Bergen etc. Im letzten Kapitel vergleicht er seine Arbeit mit der religiösen Tradition der südindischen Kirche. Hinsichtlich anderer Religionen listet Sṭīpaṇ Abstrakta wie Intellekt, Wort, Gnade, Liebe usw. auf. Er stellt in Abrede, dass der übliche Vergleich von Intellekt oder Wissen und von Wort oder Gnade mit Tamil-Bhakti sinnvoll sei.⁴⁹⁸

Der Autor weist auf das Missverständnis im JohEv bezüglich des Fleisches und des Bluts hin und erklärt, dass die Juden fälschlicherweise verstanden hätten, dass Jesus ihnen sein eigenes Fleisch und Blut als Nahrung habe geben wollen. Das Fleisch und Blut, von dem Jesus spricht, müsse, laut Sṭīpaṇ, als die Natur und die Eigenschaften der Person verstanden werden. Das Fleisch bedeute im Gegensatz zum Geist (Gottes) eine Schwäche. Man brauche den Gottesgeist,

⁴⁹⁵ Ebd. 65 ff.

⁴⁹⁶ Ebd. 66. Vgl. Ērōṇimucu 2008: 158 f.

⁴⁹⁷ Sṭīpaṇ 2002

⁴⁹⁸ Sṭīpaṇ 2002: 54f.

um gestärkt und produktiv zu sein.⁴⁹⁹ Ferner versteht der Autor Fleisch und Blut des Menschensohns als Metapher für die leidenden Menschen, nämlich die Dalits.⁵⁰⁰ Er betont, dass die Armen durch ihr Fleisch und Blut die Menschheit mit Essen versorgen. In dieser Hinsicht stellt *Ṣṭīpaṅ* Fleisch und Blut mit der Arbeit und dem Schweiß der Arbeiterklasse gleich. Das Leiden der Armen bezeichne das Essen, da man nur durch das Leiden der Armen zum Essen, also zum Leben komme.⁵⁰¹ So versteht der Autor auch das Konzept des Menschensohns. Jesus identifiziere sich mit den armen Menschensöhnen (vgl. Dan. 7, 14), der „Fürst der Welt“ werde ausgestoßen und der Menschensohn erhöht. Eucharistie im JohEv sei daher kein Ritual, sondern ein Appell, mit den leidenden Völkern mitzufühlen.⁵⁰²

Vor diesem Hintergrund macht *Ṣṭīpaṅ* darauf aufmerksam, dass das Brot (*appam*) von den Arbeiterklassen produziert werde. Man solle, wenn man an der Eucharistie teilnehme, nicht vergessen, dass sie der Arbeiterklasse zu verdanken sei. Für den Autor bezeichnet das Brot, das aufgrund der Mühe der Arbeiterklasse vom Himmel gekommen sei, die Arbeit, Natur (Regen und Feld) und deren Frucht. *Ṣṭīpaṅ* benennt die Ironie darin, dass die Armen ständig selbst arm seien, obwohl sie für die ganze Welt das Essen bereitstellten. Seiner Meinung nach sei dies eine Folge von Selbstsucht.⁵⁰³ Auch er, wie Jepakumār, behauptet in Bezug auf die Speisung der Fünftausend, dass das Teilen hier im Zentrum stehe und man dem Vorbild Jesu folgen solle.⁵⁰⁴ In diesem Zusammenhang stellt der Autor die Einschränkungen in der Kommunion der (südindischen) Kirche in Frage. Explizit macht er auf folgende Aspekte aufmerksam: Warum werden die Kommunion-Elemente von Brot und Wein nur den Konfirmierten gegeben? Warum sollten nur die Ordinierten diese segnen? Weiter beklagt *Ṣṭīpaṅ*, dass die heutige Praxis in der Kirche nicht mit dem biblischen Narrativ übereinstimme.⁵⁰⁵

Genauso wie Jepakumār interpretiert auch *Ṣṭīpaṅ* johanneische Konzepte in Bezug auf Dalit-Anliegen. Auch die folgende Arbeit ähnelt dieser hier.

⁴⁹⁹ Ebd. 78.

⁵⁰⁰ Ebd. 79.

⁵⁰¹ Ebd. 80.

⁵⁰² Ebd. 84ff.

⁵⁰³ Ebd. 100f.

⁵⁰⁴ Ebd. 93.

⁵⁰⁵ Ebd. 103.

C.3.4. Jayanesan: Die Erhöhung des Menschensohnes im JohEv (2005)

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt auf der johanneischen „Erhöhung des Menschensohns“ (Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32ff). Zwar folgt der Autor überwiegend westlichen Auslegungsmethoden, betont aber die Teilnahme des leidenden Knechts am Leiden des einfachen Volks. Der „Fürst der Welt“ wird als die ungerechte und böse Macht verstanden, die auch das Leiden der einfachen Völker verursache. Jayanesan stellt in Aussicht, dass diese Macht demaskiert und ausgestoßen werde, damit den einfachen Völkern endlich Gerechtigkeit widerfahren werde. Jesu Worte: „wenn ich erhöht werde...“ (Joh. 8, 28; 12, 32ff) werden im präsentischen Sinne interpretiert, wobei den Werken Christi konkrete Bedeutung für den gegenwärtigen Moment zukommt.⁵⁰⁶ Man solle Christus dadurch erkennen, dass er seine Anwesenheit in ungerechten Situationen als „dass ich es sei“ offenbare.⁵⁰⁷ Auch interpretiert der Autor das Konzept von „geboren von oben“ als „geboren unter den Völkern“ (*born into people*). Ihm zufolge sei auch Nikodemus dazu berufen gewesen, unter den unterdrückten Völkern geboren zu sein.⁵⁰⁸

Wie bereits angedeutet, kann die Interpretation des JohEv in einer Dalit-Perspektive in zwei Phasen verstanden werden, nämlich von einer „Dalit-Perspektive“ und von einer Perspektive, die sich auf eine Inbesitznahme des JohEv als ein Dalit-Evangelium beläuft. Die folgenden Arbeiten zeigen diese Wende in der Johannesauslegung auf, die in den frühen 2000ern Gestalt annahm und dem JohEv eine umfassende Dalit-Bedeutung zuwies. Diese Arbeiten werden im Folgenden kurz zusammengefasst.

C.4. Phase II: Das JohEv als Dalit-Evangelium

C.4.1. Cāntakumār: Joh 9 in der Dalit Perspektive (2002)

Diese Arbeit betont die Bedeutung des sechsten Zeichens im JohEv für die Kirche in sozialen, ökonomischen, politischen und religiösen Kontexten. Cāntakumār zufolge enthält Joh. 9 ein Motiv für die Dalit-Befreiung. Nachdem er im ersten Kapitel den sozialen, ökonomischen und politischen Hintergrund des JohEv detailliert erörtert, präsentiert er in der Tradition westlicher wissenschaftlicher Forschung eine Beschreibung der sozialen Unterteilung der jüdischen

⁵⁰⁶ Jayanesan 2005: 83

⁵⁰⁷ Ebd. 103f.

⁵⁰⁸ Ebd. 93

Gesellschaft in Arme, Reiche, Sünder, Pharisäer, einfaches Volk usw.⁵⁰⁹ Im zweiten Kapitel beschäftigt der Autor sich mit den Zeichen und Wundern im JohEv. Er unterscheidet diese zwei Kategorien zunächst von der neutestamentlichen Perspektive bzw. vom synoptischen und paulinischen Verständnis her und dann in Bezug auf das JohEv, indem er jedes Zeichen kurz beschreibt.⁵¹⁰ Im dritten Kapitel nimmt der Autor die Exegese von Joh. 9 in den Blick, vor allem hinsichtlich der Missverständnisse in den Diskussionen über den Blindgeborenen, den jüdischen Schriftgelehrten und die Eltern.⁵¹¹

Im vierten Kapitel verbindet cāntakumār seine Arbeit mit dem Dalit-Befreiungskontext. Er stellt den Blindgeborenen mit den Dalits gleich und gibt dem Gedanken Raum, dass Jesus ihm besondere Aufmerksamkeit geschenkt habe, weist dann weiter darauf hin, dass der Text jenen Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit kategorisch zurückweist. Daraufhin vergleicht er diese Idee mit dem indischen Kontext und führt an, dass in Indien die vergangenen Sünden (*Karma-Vinai*) der Dalits zur Erklärung ihrer gegenwärtigen Situation herangezogen würden. Hingegen gibt er zu verstehen, dass dieser Text ein solches Konzept völlig ablehne. Dahingegen betont er stark die Bedeutung des Werkes Jesu. Auch präsentiert cāntakumār hier die Beispiele von Mahatma Jyothiba Phule und Periyar und hebt ihre Beiträge zur Dalit-Befreiung hervor.⁵¹²

C.4.2. Samson Moses: Die Frau am Jakobsbrunnen (2003)

In dieser Arbeit behauptet Samson Moses, dass das JohEv sehr relevant für den Dalit-Kontext sei. Er setzt die jüdische Gesellschaft im JohEv mit den heutigen dominanten Klassen (*Ātikka caktikal/cātikal*) gleich und die Galiläer/Samariter/Nichtjuden mit den Marginalisierten, also mit den Dalits. Moses stellt fest, dass die minderwertigen Personen im JohEv immer Samariter oder Galiläer seien, die von den höheren Kastenangehörigen, den Juden, verurteilt und verdammt würden. Er behauptet, dass die Samariter und Galiläer im JohEv (besonders Kap. 4, 9 und 8) als „unberührbar“ und geistig minderbemittelt dargestellt seien und auch von den Juden gehasst würden. Ferner erläutert der Autor, dass die Samariter - im Gegensatz zur reinen Abstammung der Juden - als eine gemischte Rasse bezeichnet worden seien.⁵¹³

⁵⁰⁹ Cāntakumār 2002: 1 - 25

⁵¹⁰ Ebd. 28 - 51

⁵¹¹ Ebd. 55 - 69

⁵¹² Ebd. 70 - 109

⁵¹³ Moses 2003: 6 f.

C.4. 3. Ruban Prabhu: Die Menschlichkeit Jesu (2003)

Auch Ruban Prabhu weist auf die Relevanz des JohEv in Bezug auf den tamilischen Dalit-Kontext hin. Er beschäftigt sich in dieser Arbeit mit der Menschlichkeit Jesu. Prabhu beobachtet, dass das JohEv einerseits einen menschlichen Jesus darstelle, ihn aber zugleich auch als denjenigen präsentiere, der fähig dazu sei, Gott zu werden. Jesus zeige gleichzeitig menschliche und göttliche Charaktereigenschaften. Er empfinde Leid, Hunger, Neugier, Trauer und Freude, besitze aber auch die Macht zum Heilen und Retten (Joh. 5, 1-16; 9; 11, 33). Daraus schließt Prabhu, dass es für die Dalits keinen großen Unterschied zwischen der Menschlichkeit Jesu und dessen Göttlichkeit gebe. Außerdem behauptet er, dass jeder über die Fähigkeit verfüge, Gott zu werden.

C.4.4. Āṣṭin ṭēṇiyel: Die Rollen der Zeichen im JohEv für die Kommunikation des Evangeliums (2005)

Die Verkündigung der Botschaft steht im Fokus dieser Arbeit.⁵¹⁴ Unter *Evangelium* oder *Botschaft* versteht ṭēṇiyel soziale Gerechtigkeit und Gleichheit. Er interpretiert jedes johanneische Zeichen aus der Dalit-Perspektive und betont die Rolle der Kommunikation in der Verkündigung des Evangeliums.

Hinsichtlich des Zeichens in Kana erklärt der Autor, dass die wahre Botschaft den Akt Jesu betreffe, weil Jesus als Messias Gleichheit und Gerechtigkeit hervorbringe.

Hinsichtlich der „wahren Bedeutung“ der Heilung des königlichen Beamtensohns (Joh. 4, 43-54) und der Heilung eines Kranken am Teich Betesda (Joh 5, 1-9) bemerkt der Autor, dass Gott für alle da sei - Juden und Nichtjuden, Beamte und Sklaven - und dass er nicht nur die Kranken, sondern alle befreie, einschließlich der Unterdrückten, Marginalisierten und sozial Diskriminierten.⁵¹⁵ Er sieht es kritisch, wie diese Texte meistens als „Heilungstexte“ verstanden würden und Jesus hierin ausschließlich als ein solcher präsentiert werde, der Krankheiten heile. In diesem Zusammenhang nennt er ein Beispiel vom Karunya College in Tamilnadu, von dem behauptet wird, dass Jesus dort, besonders am *Bethesda Jebamandapam* (Gebetsturm), präsent sei und alle heile, die dorthin kämen. Für den Autor liegt aber die wahre Botschaft dieser Texte darin, dass sie die Bedeutung der Menschlichkeit akzentuierten und daher für die einfachen

⁵¹⁴ ṭēṇiyel 2005

⁵¹⁵ ṭēṇiyel 2005: 65 f.

Leute sehr bedeutungsvoll seien. Ihm zufolge seien diese Texte nicht nur für die Kranken bedeutungsvoll, sondern auch für diejenigen, die ihre Autorität und Identität verloren haben - nämlich für die Dalits.⁵¹⁶

In Bezug auf die Speisung der Fünftausend (Joh. 6, 1-13) teilt Tēṇiyel die Meinung der bereits besprochenen Autoren, die drin übereinstimmt, dass der Text das Teilen zwischen den Armen und Reichen schildere. Er beklagt, dass es immer die Armen und niemals die Reichen seien, die alles teilen wollten. In diesem Zusammenhang macht er das Argument laut, dass die Naturressourcen für alle bestimmt seien und nicht nur für einige wenige. Allerdings bevorzuge auch die Kirche, so der Autor, die finanzielle Unterstützung von Bauprojekten etc. gegenüber einer Verbesserung der Situation der Armen.⁵¹⁷

Hinsichtlich Joh. 6, 16-21 legt der Autor viel Wert auf Jesu Worte: „Ich bin's; fürchtet euch nicht!“ (Joh. 6, 20). Er vergleicht diese Worte mit der Geburtsgeschichte Jesu (Luk. 1, 30; 2, 10) und ist sich sicher, dass Jesus als Messias mit den leidenden Völkern mitfühle und ihnen neue Kraft schenke.⁵¹⁸

In diese Richtung interpretiert der Autor auch die Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9), indem er den Text als eine Befreiung der Leidenden versteht. Er erörtert, dass die neue Sehkraft des Menschen mit der Befreiung der Dalits gleichgestellt werden könne. Ihm zufolge werde der Name des Vaters durch die Befreiung der Unterdrückten verherrlicht und nicht nur durch die Heilung der Kranken.⁵¹⁹ Auf gleiche Weise interpretiert er auch die Auferweckung des Lazarus (Joh. 11, 1-54).

Für Tēṇiyel symbolisiert Lazarus eine unterdrückte Gemeinde und dessen Tod das Leiden dieser Gemeinde. Er führt an, dass Jesus über diese Gemeinde geweint und durch eine symbolische Auferweckung selbige von der Unterdrückung befreit habe. Auf diese Weise habe Jesus sich den jüdischen Machthabern entgegengestellt, die ihn folglich haben töten wollen. Tēṇiyel formuliert die Überzeugung, dass diese Interpretation für den indischen Kontext sehr hilfreich sein könne, wenn sie nämlich für die Dalit-Befreiung fruchtbar gemacht werde. Er weist die traditionelle Interpretation zurück, in der Jesus als Heilbringer oder Mächtiger beschrieben wird, der den Tod besiege und Leben schenke. Dahingegen führt er an, dass dieses Zeichen für die Dalits sehr relevant sei, weil hier die Befreiung der unterdrückten Gemeinde

⁵¹⁶ Ebd. 67 f.

⁵¹⁷ Ebd. 69

⁵¹⁸ Ebd. 70

⁵¹⁹ Ebd. 71 f.

sichtbar werde. Er beklagt, dass in Indien über die Dalits oder ihre Befreiung nicht gepredigt werde, sondern nur von Zeichen und Wundern, weil man das ganze Land „missionieren“ wolle. Für Tēṇiyel stellt dies eine falsche Auslegung des Evangeliums dar.⁵²⁰

Die Bezeichnung des JohEv als ein Dalit-Evangelium erreicht jedoch ihren Höhepunkt im jüngst erschienenen *Dalit Bible Commentary of the New Testament*, der das JohEv konsequent aus der Dalit-Perspektive interpretiert. Hier wird jeder Text als selbsterklärend und bedeutend in sich angenommen und ausschließlich von der Dalit-Perspektive her verstanden.⁵²¹ Raj Irudaya, der den Kommentar zum JohEv schrieb, nennt das JohEv „das Evangelium für die Dalits“ und behauptet, dass es direkte Relevanz für die Dalits habe. Im Folgenden soll dieser Kommentar zusammengefasst werden.

C.4.5. Raj Irudaya: Das JohEv als ein Dalit Evangelium (2010)

Irudayas Interesse am JohEv war schon vor dem Verfassen dieses Textes geweckt worden, denn schließlich hatte er auch seine Doktorarbeit über die Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen geschrieben.⁵²² In dieser Arbeit nähert er sich dem Text von einer römisch-katholischen Perspektive her an. Er zieht einen Vergleich zwischen dem samaritanischen und dem indischen subalternen Kontext und bezeichnet die Frau am Jakobsbrunnen als eine marginalisierte Gemeinde und nicht als eine unmoralische Frau. Irudaya präsentiert die Wirkung von Jesus' Mission auf die Samariter und erläutert, dass die Verehrung vom Vater *im Geist und in der Wahrheit* für die Samariter befreiend sei. Er unterscheidet die Rollen von Geist und Paraklet und setzt die *Verehrung des Vaters* mit einer neuen menschlichen Solidarität oder einer neuen Mission der Gemeinde gleich. Für ihn ist das Handeln Jesu am wichtigsten, durch das er seine Bereitschaft demonstrierte, den Unterdrückten eine helfende Hand zu reichen und die kulturellen und geschlechtsbedingten Vorurteile zu überwinden. Obwohl Irudayas Untersuchung eine Befreiungsperspektive dieses Textes zu eröffnen sucht, fehlen - sowohl für Indien als auch für den übrigen Kontext - konkrete Beispiele.

Demgegenüber ist Irudayas Dalit-Kommentar des JohEv ein Versuch, das ganze JohEv von einer Dalit-Perspektive her zu interpretieren ohne jegliche Unterstützung durch traditionelle

⁵²⁰ Siehe z.B. tēṇiyel 2005: 73 – 74.

⁵²¹ Vgl. mit Rajkumars Aussage: „Eines der wichtigsten Merkmale der Dalit-Theologie ist, dass die Texte als selbsterklärende Narrative interpretiert werden.“ (Rajkumar, 2010: 70).

⁵²² Irudaya 2007

johanneische Forschung.⁵²³ Er präsentiert das JohEv in erster Linie als ein befreiendes Dokument, das den Dalits Mut, Macht, Hoffnung und Liebe schenken soll. Ihm zufolge enthalte das JohEv viele Motive, derer sich die Dalits bedienen können. Da das JohEv eine Folge der Theologisierung und Glaubenserfahrung der marginalisierten Gemeinde sei, könnten die Dalits im JohEv ihre Entsprechung finden und dadurch inspiriert sowie für weitere Tätigkeiten motiviert werden. Die Dalit-Befreiungsbewegung könne demnach dem JohEv gute Strategien entnehmen. Der Entwurf des Evangeliums ähnele dem Dalit-Kampf für die Befreiung und könne für die gegenwärtige Situation hilfreiche Impulse liefern.⁵²⁴ Allerdings scheint es Irudayas einziges Ziel zu sein, in jeden Vers eine Dalit-Bedeutung hineinzulesen, um den Dalits einen zentraleren Platz in allen Interpretationen des JohEv einzuräumen. Oft wird die Auseinandersetzung mit dem Narrativ dadurch etwas langatmig. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, dass das JohEv für die Dalits relevant sein könnte. Dass es das ist, kann mit der sozialen Spaltung im Frühchristentum begründet werden, die in weiten Teilen analog zur indischen Situation verlief. Dahingegen ergibt sich eine andere Situation, wenn versucht wird, das JohEv als Ganzes *dalitisch* zu interpretieren. Die Problematik dieses Versuchs soll mithilfe einer kurzen Zusammenfassung der wiederkehrenden Themen innerhalb Irudayas Kommentar illustriert werden.

C.4.5.1. Juden - Nichtjuden - Konflikt als Angehörigen höherer Kasten-Dalit Konflikt

Gemäß Irudaya werden im JohEv zwei Gruppen dargestellt: die unterdrückte johanneische Gemeinde und die jüdischen Vertreter des Judentums wie die Pharisäer, die Sadduzäer und die Schriftgelehrten. Ihm zufolge sind die meisten Anhänger der johanneischen Gemeinde Samariter und nur einige wenige Juden gewesen. Er identifiziert den Autor des Evangeliums als einen Angehörigen der unterdrückten johanneischen Gemeinde und nicht als einen Jünger (Sohn des Zebedäus).⁵²⁵ Irudaya mutmaßt, dass die johanneische Gemeinde wegen Verfolgung durch Juden (z.B. mittels Ausschließung aus der Synagoge) von Judäa nach Ephesus vertrieben worden sei, wo der Autor des JohEv sie zusammengehalten habe. Irudaya weist auf die Frage hin „Was kann von Nazareth Gutes kommen“? (Joh. 1, 46) und stellt das zentrale Vorurteil der Juden gegen Nichtjuden dar; das nämlich habe zum Gegenstand, dass die Juden die Samariter als eine ethnische Mischgruppe aus jüdischen und nichtjüdischen Mitgliedern angesehen und

⁵²³ Irudaya 2010: 36

⁵²⁴ Ebd. 310

⁵²⁵ Hier weist Irudaya auf den Tod des Jungen und den geliebten Jungen hin. Ihm zufolge seien der Jünger Jesu und der geliebte Jünger unterschiedlich (vgl. Mt.20, 20-23; Joh. 21, 20-21) Ebd. 36

ihnen Unreinheit zugeschrieben hätten. (vgl. Joh. 4, 9b, 27; 8, 48). Auch Jesus sei als ein Samariter verunglimpft worden (Joh. 8, 48).⁵²⁶

Irudaya vergleicht das Verhältnis zwischen den Juden und den Nichtjuden im JohEv unmittelbar mit der Dalit-Situation. Er schildert die Dalits als die unterdrückten Nichtjuden und die höheren Kastenangehörigen (besonders die Brahmanen) als die dominante Gruppe der Juden. Er schlägt vor, dass die unterdrückten und ausgegrenzten Dalits sich mit der verfolgten, (aus der Synagoge) ausgestoßenen johanneischen Gemeinde identifizieren könnten.⁵²⁷ Irudaya weist auf die lange Geschichte des Kampfs und der Animosität zwischen den Samaritern und den Juden hin und bezeichnet die Samariter als die Dalits von Palästina, weil sie sozial ebenso marginalisiert gewesen seien. Für ihn gehören neben Jesus auch Johannes der Täufer, Nathanael, der königliche Beamte, die Frau am Jakobsbrunnen und der Blindgeborene, um einige zu nennen, zur abgelehnten, bzw. subalternen Gemeinde. Nach seiner Überzeugung sind diese wegen ihres Wohnorts (Kapernaum, Galiläa, Samaria) Vertreter der unterdrückten Gemeinde.⁵²⁸

Irudaya betont die „Diskriminierung“ der Nichtjuden, die nach Jerusalem gekommen seien, um Gott dort im Jerusalem-Tempel zu verehren, denen aber nicht gestattet gewesen sei, in den inneren Raum des Tempels einzutreten (Joh. 2, 13-25; vgl. Jes. 56, 7) und stellt parallel dazu, dass auch den Dalits selbst im 21. Jh. gleiche Rechte in den Tempeln verweigert würden. Er behauptet, dass die äußeren Bereiche des Tempels für kommerzielle Zwecke missbraucht worden seien und dass an diesem Ort auch zügellose Korruption florierte. So habe ebenso Jesus gegen den kommerziellen Missbrauch des Tempels protestiert und dessen Benutzung auch für Nichtjuden gefordert. In diesem Zusammenhang beschreibt Irudaya die Tempelreinigung Jesu als eine *proactive endeavour by which Jesus restored the right of the Gentiles to come and use it [Temple] again as the house of Prayer.*⁵²⁹

⁵²⁶ Ebd. 37ff.

⁵²⁷ Ebd. 41

⁵²⁸ Ebd. 282 f.

⁵²⁹ Ebd. 279

C.4.5.2. *Jesus als Vertreter und Vorbild der Dalits*

Irudaya verfolgt den üblichen Vergleichsweg - *Jesus als Dalit*. Er sieht viele Ähnlichkeiten zwischen dem johanneischen Jesus und einem Dalit. Irudaya zufolge ist Jesus von den Juden genauso diskriminiert worden wie die Dalits von den höheren Kasten. Er erläutert, dass die Juden zu der Zeit Christi einen Messias erwartet hätten, der sie von der römischen Führung befreien würde. Der johanneische Jesus entspreche diesem Messias-Bild nicht. Gemäß Irudaya teilten die Juden Jesus einen niedrigen Status zu, weil er aus Galiläa stammte (Joh. 7, 25-31) und zu den Griechen gegangen sei (Joh 7, 32-36).⁵³⁰ Ihm zufolge hatten die Juden sich daran gewöhnt, die menschliche Würde von der Herkunft abhängig zu machen. Sie hätten Jesus eine biologische, geographische Herkunft zugeordnet, so Irudaya, obwohl er seine Wurzeln zu Gott zurückverfolgt habe. Irudaya schließt, dass die Juden genauso wie sie alle „anderen“ als Samariter, unrein und unberührbar beleidigt, auch Jesus für einen von Dämonen Besessenen gehalten hätten. Jesus aber präsentiert eine gänzlich andere messianische Vorstellung (Joh 7, 28 f).⁵³¹ Er habe seine Demut durch die Fußwaschung bestätigt, wodurch er die Idee einer *Servant-leadership* umgesetzt habe (Joh. 13, 1-20). Vor diesem Hintergrund resümiert Irudaya, dass genauso wie Jesus auch die Dalits mit ihren erniedrigten Stammesorten assoziiert und diskriminiert würden.⁵³²

Dementsprechend führt Irudaya den Gedanken an, dass Jesus als Dalit-Vertreter der unterdrückten johanneischen Gemeinde Würde schenke und sie in den Mittelpunkt stelle. Er meint zu beobachten, dass die Juden sich ihrer biologischen Abstammung gerühmt und behauptet hätten, dass sie die Wahrheit gekannt hätten. Aber Jesus habe ihnen ihre Behauptung streitig gemacht und verdeutlicht, dass man allein dadurch ein Mensch werde, dass man ein freies, gerechtes und würdiges Leben lebe (z.B. Joh. 8, 31-38). In diesem Zusammenhang führt Irudaya an, dass Jesus gezeigt habe, dass ein Mensch auch ohne formelle Ausbildung klug sein könne (Joh. 7, 10-24). Die Dalits würden also wie Jesus einer „Lehre von oben“ teilhaftig geworden sein und man solle sie nicht als ungebildet und ignorant bezeichnen. Auf diese Weise hat folglich nach Irudaya Jesus die Würde der Nichtjuden, besonders die der Frauen, aufrecht gehalten. Er gibt zu bedenken, dass Nazareth von Gott für würdig gehalten worden sei, obwohl

⁵³⁰ Ebd. 288

⁵³¹ Ebd. 293 f.

⁵³² Ebd. 297

der Ort zuvor ein unwichtiger gewesen sei, der für die Unreinheit und das Räuberwesen bekannt gewesen sei (Joh. 7, 52; Lk. 13, 1; Apg. 5, 37).⁵³³

Für Irudaya wird Jesus im JohEv nicht nur als ein leidender Diener (*suffering servant*) dargestellt, sondern auch als einer, der dem Tod heldenmutig begegnet sei. Er bemerkt, dass im JohEv *Jesus zu Judas* gehe und nicht umgekehrt, wie bei den Synoptikern dargestellt (Joh 18, 4.6). Auch werde hier der Mut Jesu der Feigheit des Petrus entgegengestellt (Joh. 18, 12-27). Jesus habe häufig den Mut gehabt, die Doppelmoral der Juden, besonders in Bezug auf das Sabbat-Gesetz, in Frage zu stellen (Joh. 9, 1-12).⁵³⁴ Die Dalits werden mit dem mutigen Jesus parallelisiert.⁵³⁵ Daher wird hier ein mutiges und majestätisches Jesusbild akzentuiert. Zu diesem Zweck finde bei Johannes, so Irudaya, der Gethsemane-Vorfall auch keine Erwähnung. Somit präsentiere das JohEv Jesus als einen selbstbewussten Akteur und nicht als ein passives Opfer der Ungerechtigkeit religiöser Herrscher. Dies gelte auch für das Dalit-Bewusstsein heute, so Irudaya, wobei das Opfer-Ethos (differenziert) betrachtet werden müsse. Er honoriert die Haltung der Dalits, gemäß derer sie sich nicht als Opfer sähen, obwohl sie leiden würden. Stattdessen würden sie ihr Leiden als Herausforderung und Gelegenheit annehmen, ihre Befreiung zu erlangen.⁵³⁶

Darüber hinaus betont Irudaya die Solidarität Jesu mit den Dalits. Dass Jesus mit einer angeblich zeremoniell unreinen Frau gesprochen habe und bereit gewesen sei, von ihrem Wasser zu trinken, dass er zudem tatsächlich zwei Tage lang in einem Samariterdorf verbracht habe, zeige, so Irudaya, seine Solidarität mit den Samaritern. Dies vergleicht er mit der Dalit-Situation. Er schließt analog, dass die Frau am Jakobsbrunnen ein Opfer der männlichen Dominanz sei, weil sie - wahrscheinlich wegen des israelitischen Brauchs (Leviratsche), nach dem die Frau mit den Brüdern verheiratet worden sei - fünf Ehemänner (v. 18 - nicht bloß Männer) gehabt habe.⁵³⁷ Irudaya zufolge sei der Akt Jesu ein befreiendes Exempel für die Dalits, besonders für die Dalit-Frauen. Er schreibt:

His [Jesus] non-offensive approach to the woman's antagonistic attitude regarding ethnicity and ancestral superiority has not only avoided relating with her on the traditional lines of Jewish-Samaritan hostility but also has made the woman feel more friendly and free for a deeper and more fruitful dialogue (vv 9-15).⁵³⁸

⁵³³ Ebd. 308

⁵³⁴ Ebd. 287ff

⁵³⁵ Ebd. 304 f.

⁵³⁶ Ebd. 304

⁵³⁷ Ebd. 281

⁵³⁸ Ebd. 282

Außerdem ähnelt für Irudaya der Wille Jesu, seinem Tod zu begegnen, der Bereitschaft der Dalits, als Opfer im Befreiungskampf zu sterben. Hier sieht er eine symbolische Bedeutung des leeren Grabes. Er behauptet eine Ähnlichkeit zwischen dem leeren Grab Jesu und den Dalits und folgert, dass die Dalits, obwohl dem Anschein nach leer, es in Wirklichkeit nicht seien. Sie würden als „leer“ betrachtet, weil sie keine Rechte besitzen würden. Hier weist Irudaya daraufhin, dass Jesus nach seinem Tod zumindest eine würdige Beerdigung (durch Joseph von Arimathia) bekommen habe, die Dalits aber keinen Anspruch auf eine adäquate Beisetzung hätten, wodurch sie auch im Tod diskriminiert würden.⁵³⁹ Allerdings präsentiere die Auferstehung Jesu für die Dalits eine Hoffnung. Irudaya schlussfolgert, dass die „Leere der Dalits“ kein Zeichen von Niederlage oder Hoffnungslosigkeit sei, sondern ein Zeichen dafür, dass sie ihr Leben mit Würde füllen können.⁵⁴⁰ Er fasst dazu zusammen:

As the empty tomb is a sign of the glorious event of the Risen Jesus, the empty state of Dalits is symbolic of the rising and realization of their dream of a life of dignity and well-being.⁵⁴¹

Für Irudaya ist es wichtig, dem Vorbild Jesu zu folgen, damit die Dalit-Bewegung fortgeführt werden kann. Obwohl die ungläubigen Juden die Jesus-Bewegung ablehnten, sei Jesus seiner Mission bis zum Ende treu und zielstrebig geblieben. Ebenso sollten die Dalits durch „Feuer und Wasser“ gehen, um ihr Ziel zu verfolgen.⁵⁴² In dem Aufsatz wird jedoch klar gemacht, dass Befreiung nur durch Kampf und Sterben erreicht werden könne (Joh. 12, 20-26).⁵⁴³ Allerdings liegt für Irudaya die Würde der Dalits aber bereits in der Erkenntnis, dass alle Gottessöhne und Töchter in Jesus, dem Gottessohn, gewesen sein (Joh. 3, 31-36).⁵⁴⁴ In dieser Hinsicht präsentiert er Jesus als das endgültige Dalit-Vorbild, dem andere Dalit-Leiter folgen sollten, weil seine Botschaft gegen die selbstgerechten Pharisäer gerichtet gewesen sei und er der johanneischen Gemeinde das Leben und die Gleichheit durch sein eigenes Leben demonstriert habe (Joh. 1, 14-17; 3, 16; 5, 21; 6, 37; 31, 53).⁵⁴⁵ Irudaya zufolge besitzt Jesus alle Merkmale, die ein authentischer Kämpfer der Dalit-Befreiung besitzen sollte. Seine Demut, Solidarität, Würde und sein Mut, können für die Dalits, so Irudaya, nützliche Motive zur Befreiung sein. Diese Merkmale seien demnach einzigartig und beträfen die Befreiungsmision Jesu.⁵⁴⁶

⁵³⁹ Ebd. 307

⁵⁴⁰ Ebd. 307

⁵⁴¹ Ebd. 308

⁵⁴² Ebd. 297

⁵⁴³ Ebd. 296

⁵⁴⁴ Ebd. 280

⁵⁴⁵ Ebd. 37ff.

⁵⁴⁶ Ebd. 273 f.

C.4.5.3. Macht Jesu als Dalit Macht

Irudaya zufolge ist im JohEv die Auferweckung des Lazarus die Ursache des Todes Jesu (Joh. 11, 45-57). Nach den Synoptikern sei es allerdings die Tempelreinigung, die den Tod Jesu nach sich gezogen habe. Hinweisend auf das Nottreffen (der jüdischen Machthaber, Joh 47-48) nach der Auferweckung des Lazarus urteilt Irudaya, dass die jüdischen Machthaber Angst vor der Macht Jesu gehabt hätten und ihn daher unterdrücken wollten. Für ihn ähnelt dieser Zustand dem Dalit-Kontext, in dem die Angehörigen höherer Kasten vor der Macht der Dalits Angst hätten und sie daher unterdrückten. Irudaya postuliert, dass die Dalit-Macht nie vernichtet werden könne, weil sie die Macht Gottes sei und Kastenangehörigkeit oder Rasse allein einen Menschen nicht ausmachen würden. Ferner äußert er, dass die Juden der Androhung von Jesus und Lazarus keine Bedeutung beilegen wollen, damit sie ihre Vorrangstellung beibehalten könnten. Dieser Vorgang weise Entsprechungen mit dem Dalit-Aufstand auf, der den Angehörigen höherer Kasten als eine Drohung erschienen sei. Um ihre Position beibehalten zu können, hätten diese also die Dalits unterdrückt.⁵⁴⁷

Darüber hinaus zieht Irudaya einen Vergleich zwischen Jesus und Pilatus und beleuchtet, wie sie ihre Macht verstanden hätten. Er behauptet, dass Jesus eine Macht verkündigt habe, die nicht unterdrückend, ausbeutend oder ungerecht gewesen sei, wohingegen Pilatus eine politische Macht, die von Angst und Machtgier gezeichnet gewesen sei, repräsentiert habe. Dies vergleicht Irudaya mit dem Machtverständnis der Dalits und dem der höheren Kastenangehörigen. In diesem Zusammenhang bemerkt er, dass die Dalit-Macht durch Jesus verstärkt werde und dieser daher eine Inspiration für alle Dalits darstelle.⁵⁴⁸

C.4.5.4. Reich Gottes als Dalit Befreiung

Irudaya wiederholt ständig, dass die Dalits durch Mut und Liebe ihre Befreiung erreichen können. Er interpretiert viele Texte des JohEv auf diese Weise und instruiert die Dalits, dem Mut der Blindgeborenen (gegen Ausstoßung, Joh. 9, 13-41),⁵⁴⁹ dem Mut der Frauen in ihrem Glauben (vgl. Joh. 2, 3-11; 4, 7-30; 11, 17-27; Joh. 20, 1-10)⁵⁵⁰ und dem Mut der unterdrückten Gemeinde zu folgen. Seiner Meinung nach entspricht es nicht dem Willen Jesu, dass seine

⁵⁴⁷ Ebd. 294 ff.

⁵⁴⁸ Ebd. 305 f.

⁵⁴⁹ Ebd. 292

⁵⁵⁰ Ebd. 306

Jünger auf der Welt Angst vor Verfolgung haben. Ebenso sollten auch die Dalits mutig sein und ihre Unterdrückung und Diskriminierung ablehnen (Joh. 16, 25-33).⁵⁵¹

Schließlich kann für Irudaya nur die Liebe Gottes dazu führen, alle anderen zu lieben (Joh. 13, 31- 35). Er schließt daran, dass eine solche Liebe für die indische Gesellschaft unerlässlich sei, wenn sie die Kastendiskriminierung überwinden wolle.⁵⁵²

Gleichzeitig führt Irudaya aus, dass die Einheit der Dalits nicht das Endziel sei, sondern ein Anfangspunkt für eine größere Einheit. Ein solches letztes Ziel wäre für ihn die Einheit der gesamten Menschheit (Joh. 17, 1-26). Er betont die wichtige Bedeutung der Liebe innerhalb dieses Prozesses, besonders für die Abschaffung der Unberührbarkeit.⁵⁵³ In einer kastenbeherrschten Gesellschaft jedoch komme es auch zukünftig zu Spaltungen, was die Dalit-Befreiung weiter verhindern könne.⁵⁵⁴

Ferner behauptet Irudaya, dass die Dalits die Heilswirkung ermöglichen würden. Ihm zufolge wird die Gesellschaft nur durch Dalits befreit und humanisiert werden. Den unterdrückten Dalits werde demnach die Gottesoffenbarung geschenkt, genau wie Nathanael, einem Galiläer, dem, obgleich er von den Juden herablassend behandelt wurde, die Offenbarung von Jesus als Rabbi geschenkt worden sei. In diesem Zusammenhang interpretiert Irudaya Joh. 2, 1 ff. neu. Er beobachtet, dass die sechs steinernen Wasserkrüge wichtige Symbole für das messianische Reich seien. Er führt aus, dass das Wasser der Reinigung die alte Gabe und die Wunder des Weins eine neue Gabe durch Jesus seien und bemerkt ferner, dass der neue Wein in alten Gefäßen aufbewahrt werde, damit die Dalits vom Reich Gottes nicht ausgeschlossen seien.⁵⁵⁵

Darüber hinaus hat die *neue Geburt*, laut Irudayas Überzeugung, eine große Bedeutung für die Dalits. Demnach solle man von „oben“ geboren werden, damit es keine menschlichen Einschränkungen durch familiäre, kastenspezifische und ethnische Unterschiede mehr geben könne, denn nur das vom *Fleisch* Geborene halte solche Trennungen aufrecht. Irudaya stellt dar, dass die Pharisäer, zu denen auch Nikodemus gehört habe, behauptet hätten, dass sie allein die Offenbarung Gottes besäßen. Sie hätten die Menschen in rein und unrein getrennt - genauso wie die Kastenangehörigen die Dalits diskriminiert hätten. Aber die *neue Geburt von oben*

⁵⁵¹ Ebd. 301 ff.

⁵⁵² Ebd. 298

⁵⁵³ Ebd. 303

⁵⁵⁴ Ebd. 288

⁵⁵⁵ Ebd. 276 ff.

vereinige alle Menschen als Gotteskinder und ermutige die Dalits, sich selbst als Menschen zu behaupten und sich nicht als Kastenlose stigmatisieren zu lassen.⁵⁵⁶

Ebenso sieht Irudaya in Joh. 1, 12.13 einen vielversprechenden Ausweg für die Dalits darin, dass „alle“ Gotteskinder würden.⁵⁵⁷ Er legt viel Wert auf das Wort „alle“, da dies für ihn die ganze Menschheit bedeutet, unabhängig von Kaste, Ethnie, Nationalität und Hautfarbe. Er vergleicht diesen Gedanken mit der Dalit-Situation, in der Blutsverwandtschaft, ethnische Gruppe und Abstammung eine Rolle spielen. Der Begriff ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν („und wohnte unter uns“ Joh. 1, 14) hat für Irudaya eine wichtige Bedeutung, weil er darauf hindeute, dass das Wort ein Teil des menschlichen Leids geworden sei. Auf diese Weise illustriert Irudaya, dass Jesus als das Wort bei den Unterdrückten wohne. Die Dalits werden somit, obwohl sie als „unrein“ angesehen worden seien, zu Gotteskindern.⁵⁵⁸

Die Dalit-Perspektive des JohEv zeigt eine Auslegungsgeschichte auf, die mit einer sozialen Interpretation begann und sich als eine Gegenreaktion zur indisch-christlichen Interpretationen entstand. Letztendlich aber hat sich die Interpretation dahingehend gewandelt, dass die Ausleger interessanterweise ein Inversionsprinzip adaptierten, um die brahmanische, intellektuelle Interpretation des JohEv durch eine dalitische Alternative zu ersetzen. In der Darstellung der kontextuellen Auslegung des JohEv soll auch die gegenwärtige hermeneutische Situation berücksichtigt werden. Deshalb wird in dem nun folgenden Kapitel beleuchtet, wie das JohEv heute im tamilischen Kontext verstanden wird.

⁵⁵⁶ Ebd. 280

⁵⁵⁷ Das Wort ὅσοι (Joh 1, 12) wird im Englischen als „for as many“ oder „for all“ übersetzt.

⁵⁵⁸ Ebd. 271 ff.

D. Das JohEv in der mündlichen Tradition des tamilischen Kontexts

Dieses Kapitel ist ein Versuch zu verstehen, wie die tamilischen Christen das JohEv heute interpretieren. Besonders interessiert hier die mündliche Äußerung. Gibt es Unterschiede zwischen der schriftlichen und mündlichen Tradition? Sind die verschiedenen Perspektiven, nämlich Advaita-Vedanta, Saiva-Siddhanta und Dalit auch hier ersichtlich? Welches Verständnis der Texte tritt im Interview zutage? Solche Fragestellungen werden hier behandelt. Die Studie vollzieht nach, worauf die mündliche Tradition des JohEv in Tamilnadu besonders Wert legt und mit welchen zentralen exegetischen Fragestellungen bzw. Problemen sich die tamilischen Christen hinsichtlich des JohEv beschäftigt haben.

Die hier dargestellten Auslegungen erfolgen aus den Interviews, die ich während meiner Feldforschung zwischen April 2010 bis Juni 2010 mit bestimmten (meist theologisch ausgebildeten) tamilischen Christen, geführt habe. Eine große Herausforderung stellt dabei die Verschiedenheit der Interviewten dar. Aufgrund von sozialen, kastenbedingten und konfessionellen Unterschieden gibt es verschiedene und sogar gegensätzliche Wahrnehmungen des JohEv. Ein Ziel der Untersuchung ist es aber, das Textverständnis der tamilischen Christen in seiner Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit so authentisch wie möglich darzustellen. Es wird im Rahmen dieser Analyse nicht möglich sein, die Auslegungen aller Befragten zu den eruierten Konzepten hier abzubilden und auszuwerten. Ich werde mich daher auf die Textauslegungen von ausgewählten Befragten beschränken. Zu diesem Zweck soll eine heuristische Methodik angewendet werden, die u.a. die folgenden Faktoren in Bezug auf die Befragten in Betracht zieht:⁵⁵⁹

- i) Die sozialen, kulturellen und politischen Hintergründe
- ii) Die theologischen/religiösen Vorverständnisse
- iii) Die individuelle Lebenserfahrungen
- iv) Die institutionelle Zugehörigkeit
- v) Die geäußerte Terminologie und ihre Implikation

⁵⁵⁹ Haringke Fugmann (2004) hat in seiner interkulturellen hermeneutischen Untersuchung von Mt 17, 14-21 und Gal 5, 2-6 in Papua-Neuguinea eine heuristische Methode bei der Auswertung der Textauslegungen benutzt. Die angegebene Faktoren sind z.T. von Fugmann adaptiert (S. 16 ff.). Der Aufsatz von Anne Pattel -Gray (1995: 247 - 259) präsentiert eine kulturelle Exegese der Bibel. Pattel-Gray bezeichnet die interkulturelle Bibelauslegung als eine interaktive Erfahrung (*interactive experience*) S.253

D.1. Die Interviewpartner

Die Auswahl⁵⁶⁰ erfolgte aufgrund folgender Kriterien:

- a) Zunächst beschränkte ich mich auf tamilische Christen, überwiegend von der Kirche von Südindien (CSI), aber auch einige wenige von anderen Denominationen und freien Gemeinden;
- b) Weiterhin entschied ich mich dafür, ausschließlich Personen zu interviewen, die in irgendeiner Weise in christlicher Bildungsarbeit tätig waren. Bei den interviewten Pastoren, Evangelisten, Theologieprofessoren und Studenten kann ich davon ausgehen, dass sie sich intensiver mit dem NT auseinandergesetzt haben als Laienchristen.
- c) Drittens beschränkte ich mich in meiner Personenwahl auf tamilische Christen aus (dem indischen Bundesstaat) Tamilnadu.

Insgesamt führte ich 77 Interviews für die Untersuchung. Die Interviewten waren überwiegend männlich und gehörten zu verschiedenen Denominationen. Die meisten waren Pastoren und/oder theologische Dozenten und Studenten.⁵⁶¹

Anzahl der Befragten	Denomination
49	Kirche von Südindien
6	Lutherische Kirche
5	Pentecostal Church of India
4	Assembly of God Church
4	Andere freie Gemeinden
2	Römisch-katholische Kirche
1	Evangelical Church of India
1	London Missionary Society
1	Seventh-Day Adventist
1	Methodist Church of India
1	Baptist Church of India
2	Nichtchristen

Tabelle 1: Die Interviewten nach Denominationsweise verteilt

⁵⁶⁰ Bei der Auswahl der Interviewten spielten auch ganz pragmatischen Gründe eine Rolle, z.B. Verfügbarkeit und Bereitschaft der Interviewpartner.

⁵⁶¹ Da nicht alle Interviewpartner einer öffentlichen Veröffentlichung ihrer Angaben zugestimmt haben, werden einige Interviews in anonymisierter Form dargestellt.

36 – Theologiestudenten BD/M.Th;

38 – Pastoren/Professoren/Christliche Bildungsarbeiter

2 – Laienchristen

Zu den Übersetzungen und Auswertung der Interviews:

Die Interviews wurden mündlich und überwiegend auf Tamil geführt. In manchen Fällen allerdings auf Englisch.⁵⁶² Die englischen Versionen belasse ich unübersetzt. Bei den tamilischen Interviews handelt es sich um eine eigene Übersetzung. Ich habe diese Methode vorgezogen, weil die Bedeutung mancher tamilischer Worte von ihrem Sinnzusammenhang abhängig ist und ich somit die kontextspezifisch beste Interpretation wählen konnte. Die Interviews wurden alle aufgezeichnet und ihre Auswertung erfolgt im Hinblick auf die bereits erwähnten heuristischen Betrachtungen.

D.2. Interview-Fragen

Die Interviewfragen können in vier Gruppen eingeteilt werden, wobei das Allgemeinwissen zum JohEv, der jeweilige Zugang zum JohEv, die exegetische Auslegung und die theologische Position Berücksichtigung finden.

I. Frage nach dem Allgemeinwissen zum JohEv:

- a) Was sind Ihre Lieblingsthemen im JohEv und warum?

II. Frage nach dem Zugang zum JohEv

- b) Sind Sie sich der indischen Interpretationen des JohEv bewusst? Wenn ja, welche kennen Sie? Unterstützen Sie diese Interpretationen oder nicht? Begründen Sie bitte Ihre Antworten in beiden Fällen.
- c) Gibt es Alleinstellungsmerkmale für einen Tamilen beim Verstehen des JohEv?

⁵⁶² Die auf tamilisch-geführten Interviews werden als „(T)“ die auf englisch-geführten Interviews als „(E)“ bezeichnet.

- d) Sind Sie/ sind Sie nicht mit der Behauptung einverstanden, dass das JohEv relevant für die indischen religiösen Vorstellung ist? Erklären Sie bitte Ihre Antwort in beiden Fällen.

III. Exegetische Fragen nach der Auslegung des JohEv⁵⁶³

- e) Gibt es Ihres Erachtens irgendeine Ähnlichkeit zwischen der johanneischen Idee des Lebens und der hinduistischen Idee des Lebens?
- f) Können Sie kurz beschreiben, was Sie unter den Worten „bleibet in mir“ (Joh. 15, 4) verstehen?
- g) Gibt es eine mystische Idee im JohEv? Wenn ja, können Sie sie erklären?
- h) Gibt es soziale Themen wie Gerechtigkeit, Gleichheit und Befreiung im JohEv? Wenn ja, können Sie sie erklären?

IV. Frage nach der theologischen Position

- i) Was verstehen Sie unter „ewigem Leben“? Welcher biblische Text unterstützt Ihre Meinung?
- j) Wie verstehen Sie den Begriff „Erlösung“?
- k) Was ist/sind Ihrer Meinung nach die wichtigste(n) Charaktereigenschaft(en) eines Christen? Wollen Sie Ihre Antwort biblisch begründen?

Wie bereits angedeutet reagierten die Befragten auf die o.g. Fragen ganz unterschiedlich. In erster Linie wurde ersichtlich, dass mehrere Annäherungen an die mündliche Tradition vorhanden waren. Die Saiva-Siddhanta und Advaita-Vedanta Perspektiven, die in der schriftlichen Tradition artikuliert werden, sind allerdings kaum nachweisbar. Dies kann aber damit begründet werden, dass die Mehrheit der Interviewten von Hochschulen der Serampore Universität in Indien stammt, für die die Dalit-Theologie einen wesentlichen Bestandteil ihres Bildungsplans darstellt. Bei den Interviews lässt sich die Tendenz hin zur Dalit-Perspektive entdeckt. Dazu bringen einige auch eine beliebte Position zum Ausdruck, besonders solche, die sich als „Bible-believing Christians“ (*bibeltreue Christen*) bezeichnen, und vorwiegend eine traditionelle christliche Sicht haben. Auf diese Weise gibt es diverse Reaktionen auf die gestellten Fragen; die verschiedenen Positionen erstrecken sich inhaltlich von Aneignung (*Appropriation*) des JohEv bis zu grundsätzlicher Ablehnung desselben. Die grundlegende Frage, bezüglich der Relevanz des JohEv für den tamilischen Kontext, stößt auf unterschiedliche Reaktionen.

⁵⁶³ Diese Fragen wurden nur theologisch ausgebildeten Personen gestellt.

D.3. Die Sichtweisen

D.3.1. Indisch-christliche Sicht

Für einige der Interviewten enthält das JohEv viele Konzepte, die auch in der hinduistischen Tradition vorhanden seien. Ihnen zufolge sei das JohEv der beste Anfangspunkt für einen Hindu, weil die griechischen Konzepte darin der hinduistischen Philosophie entsprechen. Vedanayakam Sastriar bestätigt diese Sichtweise:

Gebt einem Nichtchristen zuerst das JohEv. Der Logos, am Anfang war das Wort...[stellt] das *Om*-Konzept [dar]. Der Hindu ist daher davon angezogen. Im JohEv kommen griechische und indische Philosophie zusammen. Ich empfehle immer, dass man einem Nichtchristen zuerst das JohEv geben muss. Ich gab einmal einem Brahmanen eine Bibel und sagte ihm, dass er das JohEv zuerst lesen soll. Ich kenne ein Mädchen, die einem Brahmanen eine Bibel gab. Er las aber zuerst Genesis. Er [war] von der Sittenlosigkeit [darin] schockiert -Vater und Tochter haben eine Beziehung! [Er] gab die Bibel zurück. Ich sagte ihm [dem Mädchen], dass es [ihm] [das] Johannes [Evangelium] hätte geben sollen [...] Wenn ein Hindu das JohEv liest, kann er die Schönheit und Tiefe des Evangeliums besser verstehen und schätzen [als es ein Christ könnte]. Ein Brahmane hat mir einmal gesagt: „warum lest ihr Christen das JohEv nicht, sondern nur Matthäus, Markus und Lukas? [Ich frage auch] Warum schätzen die Christen die Schönheit des JohEv nicht? Hätten die Christen das JohEv ernst genommen, würden sie Gott richtig verehren, denn es steht darin, Gott muss im Geist und in der Wahrheit angebetet werden (Joh. 4,24).“⁵⁶⁴

Auf die gleiche Weise betont ein anderer Befragter die Relevanz des JohEv für die indisch-christliche Perspektive.

Johannes ist sehr relevant für den indischen multireligiösen Kontext. „Am Anfang war das Wort“ ist sehr relevant für den hinduistischen Gedanken. Dies kann man mit *aham Brahma Asmi* [Ich bin *Brahma*] vergleichen. Auch Sadhu Sundar Singh benutzte dieses Evangelium. Auch seine Anhänger sagen, dass Johannes sehr nah beim indischen Gedanken sei [...] Hinduistische Wörter benutzen? Es ist in Ordnung es zu benutzen. Wir leben in einem indischen Kontext. Deshalb ist es wichtig, dass wir diese Konzepte benutzen, damit die Inder es akzeptieren können. Also, es ist nützlich das zu tun. Sadhu [Sundar Singh] sagte, wir müssen aus indischen Tassen Wasser trinken.⁵⁶⁵

Die vorliegende Annäherung spiegelt die Darstellung der schriftlichen Tradition wider, indem sie besonders zeigt, wie das JohEv hauptsächlich Hindu-Konvertiten am Herzen liegt, weil es für sie die hinduistischen Konzepte wie z.B. *om*, *aham brahma asmi*, usw. symbolisiere. Dies beweist, dass die indisch-christliche Annäherung ans JohEv sich besonders an vedisch-brahmanisch Konzepte anlehnt.

⁵⁶⁴ Interview Vedanayaka Sastriyar (T)

⁵⁶⁵ Interview Bhaktan Thiagarajan (T)

D.3.2. Die orientalistische Sicht

In Übereinstimmung mit der indisch-christlichen Sicht ist auch die orientalistische Sicht des JohEv zu berücksichtigen. Da der hinduistische Kontext gelegentlich als „orientalischer“ bezeichnet wird, wird dabei das JohEv entsprechend als „orientalisch“ kategorisiert. Die Konzepte und Traditionen im JohEv werden auch als nah zu und relevant für einen orientalistischen Kontext betrachtet.⁵⁶⁶ Eine Theologie-Studentin erklärt:

With regard to the question whether or not John's Gospel is close to Indian thought, I would say that it is close to oriental thought. It contains east Asian concepts like symbols, representations and practices like marriage feasts and feet washing...we too wash our feet before we enter our houses.⁵⁶⁷

D.3.3. Die universale Sicht

Bei einigen Interviewten vertritt das JohEv im Gegensatz zu anderen Evangelien einen Universalismus. Dementsprechend wird viel Wert auf die universale Natur des JohEv gelegt und dies mit dem multi-religiösen Kontext Indiens verglichen. Das liege besonders an der Definition der Gottheit im JohEv als Geist. Gott solle „im Geist und in der Wahrheit“ verehrt und nicht auf Jerusalem eingeschränkt werden (Joh. 4, 21.24). Nach einem Transfer dieser Interpretation auf die regionalen Bedingungen, ermutige dieser Gedanke, über die einschränkenden religiösen und kasten- bzw. strukturbedingten Grenzen hinauszugehen.⁵⁶⁸ Diesbezüglich äußert sich ein Theologiestudent:

Der Frage, ob das JohEv indischen religiösen Vorstellungen sehr nahe stehe, stimme ich zu. Die ersten drei Evangelien haben jüdische Tradition[...] aber Johannes ist sehr universal. Es ist für alle.⁵⁶⁹

D.3.4. Die allgemeine tamilische Sicht

Bei einigen Interviewten stellt man eine Tendenz fest, das JohEv als relevant für einen speziellen tamilischen Kontext zu bezeichnen. Man verbindet im Zuge dieser Auslegung tamilische Kultur, Religiosität und Bräuche mit den Konzepten und Gebräuchen des JohEv. Es ist wichtig zu bemerken, dass die tamilische Deutung des JohEv die indisch-christliche Bibelauslegung zurückweist und ihre brahmanischen Eigenschaften umkehrt, um die tamilische Relevanz zu betonen. Meyyarasi setzt den tamilischen Kontext fest als einen, der einst die

⁵⁶⁶ Es ist bemerkenswert, dass Kahl in seiner Arbeit an der Westafrikanischen Bibelinterpretation feststellt: „unter den Ghanaern steht das JohEv eindeutig, ‚mit doppeltem Vorsprung an der Spitze der Beliebtheitsskala neutestamentlicher Schriften‘. 2007: 261.

⁵⁶⁷ Anonymes Interview 1 (E)

⁵⁶⁸ Anonymes Interview 2 (E)

⁵⁶⁹ Interview Joseph C. Zenith (T)

universale Religiosität gefördert habe. Ihr zufolge hätten die ursprünglichen Tamilen keine Tempel gebaut, da für sie Werte wichtiger als Götter gewesen seien. Im tamilischen Kontext sei Gottesverehrung ursprünglich mit *cūrya namaskāram* (Verehrung der Sonne) Natur-basiert gewesen. Die heutige Idolatrie sei eine brahmanische Korruption. Auch im JohEv werde Verehrung universalisiert. Meyyarasi behauptet, dass es keine Beschränkung mehr auf bestimmte Kultorte oder –praktiken gebe, da Gott „Geist“ sei und „im Geist und in der Wahrheit“ angebetet werden müsse (Joh. 4 , 24).⁵⁷⁰

Darüber hinaus wird versucht, eine Verknüpfung herzustellen zwischen solchen Elementen, die als besonders tamilisch gelten z.B. Gastfreundlichkeit, Darstellung von Speisen oder Essensszenen, etc. und der johanneischen Tradition. Einer Theologiestudentin zufolge gleiche die johanneische „Betonung von Nahrung“ der besonderen (göttlichen) Bedeutung des Essens und der Gastfreundschaft in der tamilischen Kultur.

Bei Johannes sorgt Jesus zweimal für eine Mahlzeit. In unserer [tamilischen] Kultur müssen wir auch denen Essen geben, die zu uns kommen. Als Tamile mag ich es. Auch nach seiner Auferstehung fragt Jesus sie [die Jünger], ‚Habt ihr Hunger?‘ und dann gibt er ihnen Essen und nur dann fragt er sie über ihre Fischereierfahrung. Er legt viel Wert aufs Essen.⁵⁷¹

Im Einklang damit bezeichnet Meyyarasai diese Neigung (zum Essen) im JohEv als *viruntōmpal* (Gastfreundlichkeit). Sie erwähnt auch den charakteristisch tamilischen Brauch, bei dem es obligatorisch sei, den Gästen zuerst Wasser zu geben, was sie in Zusammenhang mit der Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen und der Hochzeit in Kana bringt. Hinsichtlich der Hochzeit in Kana weist Meyyarasi auf die Betonung von festlichem Essen bei Hochzeiten in tamilischen Kulturen hin.⁵⁷²

D.3.5. Die tamilische-Bhakti Sicht

Bei einigen wenigen Befragten ist eine Neigung erkennbar, die tamilische Perspektive mit der Saiva-Siddhanta gleichzustellen. Ein tamilischer Neutestamentler macht diese Verbindung deutlich. Ihm zufolge gibt es eine Liebes-Tradition im JohEv (Joh.21, 15 ff), die der tamilischen *Bhakti*-Tradition ähnlich sei. Er unterscheidet dabei stark zwischen der *Bhakti*-Tradition und der mystischen. Nach seinem Dafürhalten betreffe die *Bhakti*-Tradition die Gemeinde, während die mystische=individualistisch sei. Er behauptet, dass die *Bhakti*-Tradition eine bleibende

⁵⁷⁰ Interview Meyyarasi (T)

⁵⁷¹ Interview Helen Monica (T)

⁵⁷² Interview Meyyarasi (T)

Bindung zwischen Gott und Mensch sowie Mensch und Mensch darstelle. Er beschreibt dies mit dem Beispiel der „Ayyappa Tradition“, gemäß derer die Menschen zusammenkommen, singen und Gott verehren sowie ihr Leben miteinander teilen.⁵⁷³ Diese Gott-Mensch Beziehung, basierend auf Liebe, ist vorwiegend in der Saiva-Siddhanta Perspektive des JohEv ersichtlich. Wie in der schriftlichen Tradition, wird die mystische Liebe im JohEv ebenfalls in der mündlichen genannt. Auch hier werde die Idee von einem „Einssein mit Gott“ nicht unterstützt, obwohl die johanneische Liebe mit dem tamilischen *Bhakti* gleichgestellt wird. In diesem Zusammenhang ist es beachtenswert, dass ein Befragter darauf hinweist, dass das JohEv das tamilische (Saiva) Konzept von „*aṅṅpē kaṭavuḷ*“ (Liebe ist Gott) unterstütze.⁵⁷⁴ In einigen Fällen wird das Bhakti-Konzept auf andere tamilische religiöse Traditionen, wie z.B. Vaisnavismus ausgeweitet. Genannt wird zum Beispiel die mystische Liebe von *āṅṅāḷ* zu Krishna.⁵⁷⁵ Die johanneische Liebe wird dabei im Verhältnis zu dem tamilischen Konzept der mystischen Liebe erklärt.

Darüber hinaus wird die „Göttlichkeit der Menschen“ in der tamilischen Kultur betont. Wie bereits angedeutet ist im Saiva-Siddhanta Gedanken das Konzept des geheiligten Lehrers vorhanden. Demzufolge wird der Guru oder Lehrer mit Gott identifiziert. Ein Theologe vergleicht diese Idee mit dem johanneischen Jesus, der, obwohl er Mensch gewesen, vergöttlicht worden sei. Er stellt diese Idee der brahmanischen Tradition gegenüber.

For Tamilians, [that is] we recognize God in human personalities. We Tamils believe that, in popular Hinduism,⁵⁷⁶ in human beings God is realized. When somebody suffered and died for the community, he is deified as God in Tamil culture. This is in popular Hinduism. There is [a] difference between popular and brahminical Hinduism. In Popular Hinduism, God coming in the form of [a] human being is there.⁵⁷⁷

Genauso wie in der schriftlichen Tradition, wird auch in der mündlichen Tradition behauptet, dass das JohEv mehr Relevanz für die Dalits habe als für höhere Kastenangehörige. Viele Befragte wollen sich ausdrücklich von einer „höheren Kasteninterpretation“ des JohEv, die sie als die „intellektuelle, mystische Interpretation“ der indisch-christlichen Theologen beschreiben, distanzieren und das Evangelium in ihrem jeweilig eigenen Kontext auslegen. Es gilt auch bei der mündlichen Tradition, dass das JohEv sozial interpretiert wird, um die

⁵⁷³ Anonymes Interview 3 (E)

⁵⁷⁴ Interview Xavier Devasagayam (T) Bemerkenswert ist, dass Devasagayam anstatt der üblichen (*aṅṅpē*) „*Sivam*“ (*Tirumular*) die rein tamilische (*aṅṅpē*) „*kaṭavuḷ*“ bevorzugt.

⁵⁷⁵ *āṅṅāḷ* ist eine tamilische Mystikerin, die vermutlich im 8. Jahrhundert lebte und war Verfasserin von religiösen Hymnen zu Ehren Krishnas. Sie gilt als die zweitwichtigste einer Gruppe religiöser Dichter nach dem Poeten *nammālvār* und als einzige Frau in der Traditionslinie der religiösen Autoritäten des Vishnuismus. Interview Samuel Prabhakar (E)

⁵⁷⁶ Was der Interviewte unter „popular Hinduism“ versteht, ist höchstwahrscheinlich Saivismus.

⁵⁷⁷ Interview Jones Muthunayagam (E)

hinduistischen Bedeutungen zurückzuweisen und eine soziale-Bedeutung nahe zu legen. Die soziale Sicht des JohEv bereitet den Weg zu einer Dalit-Sicht des JohEv vor.

D.3.6. Die soziale Sicht

Diese Sicht betont die soziale Situation des tamilischen Kontexts, bzw. den Kontext der Unterdrückten und bezieht sich nicht direkt auf die Dalits. Das JohEv wird als ein Evangelium für die Unterdrückten interpretiert und Jesus als ihr göttlicher Erlöser. Jesus stelle einen Gott dar, der mit den Unterdrückten leide und kämpfe. Carrs Interpretation des Verses „wenn ich erhöht werde [...] so will ich alle zu mir ziehen“ (Joh. 12, 32; Vgl. Joh. 8, 28) stellt den johanneischen Jesus dar, der sich selbst als den Erlöser der unterdrückten Gesellschaft anbietet. Ihm zufolge bezeichnet dieser Vers die Beurteilung der „Welt“ und das Zusammenkommen der unterdrückten Menschen. Er zitiert Joh. 8, 28 (wenn ihr den Menschensohn erhöhen werdet [...] dass *ich es bin*) und führt aus, dass das „ich bin“ die dauernde Anwesenheit von Gott, besonders in Situationen des Leidens und der Unterdrückung, bezeichne.

God suffering with his people is the I AM all the time. I am the bread broken for the world, I am the life, way [...] I AM – in the present tense, indicates that the cross is a diachronic event, it is not a one-time event. God [is] always suffering together with the people [...] “If you have lifted me up, you will know that I AM”.⁵⁷⁸

Warum dieses Verständnis? Carr erklärt, dass ein Geschehnis in Chennai ihn dazu geführt habe, diesen Text so zu interpretieren.

In Vyasarpadi the police beat somebody to death. The wife shared the story [to the public]. The police tried to cover up the story by saying that he fell down while fleeing from the police and met his death. About 3000 people gathered outside the police station and demanded justice. This little story I take [...] as someone is [being] victimised unjustly and there is manipulation of the powers involved in this. This is a regular thing. Suddenly this reaction which is unusual brings to light what goes on. Then there is gathering together. So I took that story to explain that text [...] The prince of the world is thrown out. The son of man represent[s] [...] the victim sector of the society. Till then, people were saying he asked for it but now people understand that he has been crucified by the instrumentality or manipulation of the ruler of the world. They say ‘no’ to the world, and they decide to stand with the victim of the world [...] This is central to the whole understanding of John.⁵⁷⁹

Die „Erhöhung“ bedeutet für Carr daher a) die Anwesenheit Gottes in leidvollen Situationen b) den kollektiven Aufruf gegen Unterdrückung und c) ein Urteil gegen die Welt bzw. den Ausstoß des Fürsten dieser Welt. Auf diese Weise wird das JohEv in einer sozialen Perspektive

⁵⁷⁸ Interview Dhyanchand Carr (E)

⁵⁷⁹ Ebed.

interpretiert, denn es stellt die Opfergruppe dar und ruft zu einem Protest gegen den Unterdrücker auf.

D.3.7. Die Dalit-Sicht

Die Dalit-Sicht des JohEv folgt der schriftlichen Tradition, insofern als dass sie zunächst das JohEv vollständig ablehnt. Diese Ablehnung fußt auf der Annahme, dass das JohEv nur für brahmanische, philosophische Zwecke verwendet werden könne, nicht aber die befreiungstheologische Perspektive berücksichtige. Viele befragte Interviewte stellen in Abrede, dass das JohEv relevant für die Dalits sein könne, weil es derart oft von indisch-christlichen Theologen benutzt werde. Antworten, ähnlich der folgenden, sind häufig:

Für die Intellektuellen ist es [das JohEv] relevant, nicht für einfache Leute. Für [Personen wie] Radhakrishnan, Raja Ram Mohan Roy, P. Sudhakar, [ist es relevant]⁵⁸⁰

Viele sagen, dass das JohEv dem indischen Denken sehr nahe steht. Ich bin damit nicht einverstanden, weil in Indien das Kastensystem dominant ist. Es gibt [in Indien] keine Chance [in einer anderen Kaste] wiedergeboren zu werden. Aber das JohEv sagt, dass man wiedergeboren werden kann.⁵⁸¹

Ich akzeptiere das Konzept vom *Aham Brahmasmi* im Johannes nicht. Sie [die Hindus] sagen „ich bin Gott“. Das ist ein Paradoxon. Ich akzeptiere die indischen [christlichen] Theologen nicht.⁵⁸²

Gleichwohl gibt sich auch hier ein „Inversionsprinzip“ zu erkennen. So wird entsprechend behauptet, dass das JohEv eigentlich viele positive Motive für Dalits liefere, diese aber seien von den Angehörigen höherer Kasten ignoriert und sogar abgeändert worden, damit eine intellektuelle brahmanische Bedeutung dazu addiert werden könne. Hier zeichnen sich die Meinungen einiger weniger ab, die eine gewisse Hybridität erkennen lassen. Diese Auffassungen nämlich begreifen bereits die tamilische Religiosität als einen Ausweg, der ebenfalls für eine Dalit-Auslegung Geltung habe. Der tamilische Neutestamentler meint, dass die *Bhakti*-Tradition in Tamilnadu die Dalit-Bewegung fördert. Ihm zufolge stellt diese *Bhakti*-Tradition, wie bereits erwähnt, eine bleibende Bindung zwischen Gott und Mensch sowie Mensch und Mensch dar. Diese Bindung sei mit der johanneischen Wiederversöhnung vergleichbar, welche eine Einheit von allen Menschen, sowohl von Herrschern als auch von den Unterdrückten ermögliche. In dieser Hinsicht betont er weiterhin, dass es im JohEv keinen Exorzismus gebe, bis auf den Ausstoß des Fürstens dieser Welt. Weiter attestiert er ein

⁵⁸⁰ Anonymes Interview 4 (T)

⁵⁸¹ Interview Ragland Selvaraj (T)

⁵⁸² Interview Meyyerasi (T)

ausschließliches Gemeinschaftsgefühl.⁵⁸³ Ein weiteres Beispiel für diese Hybridität wird in den Gedanken von einem anderen tamilischen Theologen offenbar, der den johanneischen Jesus als inkarnierten Gott versteht, der mit den unterdrückten Völkern leide.

[...] we have a different Jesus in John [...] The Tamils also think that Jesus is God, nobody will say that Jesus is a human being but God who lives with you and takes part in the suffering of the people [...] [in] the Dalit context [it is] the Incarnated God taking part in your own struggle.⁵⁸⁴

Genauso wie in der schriftlichen betrachtet man auch in der mündlichen Tradition, dass das JohEv zunächst als das Motiv der Dalit-Befreiung enthaltend erachtet, dann aber als ein Dalit-Evangelium behauptet wird. Diese Behauptung wird in unterschiedlichen Weisen geäußert; hauptsächlich aber von zwei Standpunkten aus: i) Das JohEv kann aus einer Befreiungsperspektive gelesen werden, bzw. aus einer sozialen, gendergerechten, Unterschichts- Perspektive und ii) Die Interpretation des johanneischen Jesu als Vertreter der Dalits is sowohl möglich, wie auch angelegt.

D.3.7.1. Das Lesen des JohEv aus einer Befreiungsperspektive

In Bezug auf ein Lesen des JohEv aus einer Befreiungsperspektive äußern die Befragten verschiedene Meinungen:

a) Das JohEv stellt einen ländlichen Kontext dar

Für viele Befragte bezeichnet das JohEv die Lebenswelt eines ländlichen Kontextes und ist daher geeignet für den Transfer in einen Dalit-Kontext. Diese Meinung wird vorwiegend von Studierenden und Lehrenden am TTS Madurai vertreten. Wie bereits erwähnt, hat das TTS ein besonderes akademisches Programm, in dessen Rahmen Studierende im dritten Jahr des Theologiestudiums in einem ländlichen Gebiet wohnen und dort ihr Studium durchführen. Hier wird u.a. das JohEv als Hauptfach unterrichtet. Dieses Konzept entstand nach der entschlossenen Einführung von Dalit-Theologie im Seminar in den späten 1980ern, als Kambar Manickam Rektor des Seminars war. Laut Manickam wurde das JohEv während seiner Amtszeit als ein Fach im ländlichen Gebiet eingeführt.

Of course, Dalit liberation and Dalit theology were introduced in TTS during my period. And accordingly we started rereading the bible and revising the bible, and in consequence of this, this subject [das JohEv]

⁵⁸³ Anonymes Interview 3 (E)

⁵⁸⁴ Interview Jones Muthunayagom (E)

was introduced. [...] during my period, the focus was given on Dalits. So it was a conscious decision to introduce John in the rural context.⁵⁸⁵

In späteren Jahren wurde dieser Tenor, bzw. die Betonung der Dalit-Theologie verstärkt und dazu auch „Tribal-Theologie“ gefördert. Das JohEv wird als relevant in Hinblick auf diese Denkrichtungen empfunden. Jayaharans Verständnis des JohEv wurzelt in seinem Engagement in den sozialen und politischen Aktivitäten der *Social Analysis* Abteilung des TTS.

We always see John in the rural context. [...] In John food is central. In the rural context, land is important for food. So land is being taken away. The tribals' sources of life are being taken away from them. [...] So life is not affirmed in the rural context. The new economic policy is a threat to the life here. But John is not philosophical. Only 1, 1-14 deals with that. John only wants to show Jesus from his perspective. [...] John is really a subaltern man, and he puts to shame all big people. He makes all the big people blind. This is a subaltern perspective.⁵⁸⁶

Dementsprechend wird den indisch-christlichen Theologen vorgeworfen, dass sie nur das westliche Interesse am Orient gesättigt und den ländlichen Tenor des JohEv ignoriert hätten. Pandian, ein Student des TTS meint:

Die westlichen Missionare haben das [Johannes] Evangelium nicht entsprechend unserem Kontext/unserer Kultur verkündigt. Unsere christlichen Denker dachten, dass wir eine kontextuelle Theologie bräuchten. Aber diese Denker von den höheren [Kasten] haben die indisch-christliche Theologie eingeführt. Aber *Dalit*-Theologie ist menschenorientiert. [...] Das relevanteste Evangelium für Indien ist das JohEv, weil nur Johannes für alle, universal, [...] geschrieben wurde. Es wird von allen verstanden, mit Konzepten wie, ich bin das Licht, Leben, usw. [...] wir studieren [am TTS] das JohEv in einem ländlichen Kontext. Es ist sehr leicht, das Evangelium zu verstehen [...]⁵⁸⁷

b) Das JohEv stellt eine unterdrückte Gemeinde dar

Es wird behauptet, dass das JohEv eine unterdrückte Gemeinde darstelle und daher für die Dalits relevant sei. Der Widerstand der johanneischen Gemeinde gegen die herrschenden (Macht-) Strukturen, bzw. die Synagoge wird hier betont. Da die Dalits sich in einer ähnlichen Lage befänden, könne das JohEv sie in ihrem Befreiungskampf positiv motivieren. Man sehe selbst in der symbolischen Sprache des JohEv viele Befreiungsmotive für die Unterdrückten. Eine Theologie-Studentin weist auf die Ähnlichkeit zwischen der johanneischen Sprache und dem Dalit-Kontext hin. Sie legt nahe, dass in beiden Fällen, eine mysteriöse Kommunikation festzustellen sei. Etwas werde gesagt aber etwas anderes gemeint. Dieses Phänomen sei mit dem Angst-Komplex der Unterdrückten erklärbar. Dem sei es geschuldet, dass unterdrückte Menschen immer defensiv reagierten, was in den meisten Fällen jedoch nicht nachweisbar ist.

⁵⁸⁵ Interview Kamar Manickam (E)

⁵⁸⁶ Interview Jayaharan (E)

⁵⁸⁷ Interview Pandian (T)

[...] for me the symbolic language [des JohEv] was very interesting [...] particularly in the Dalit context, because one is always on the defense, because of the problems from the other side, and something that you say should not become your issue, and you always try to hide your words or play with your words.⁵⁸⁸

Auf dieser Grundlage werden johanneische Texte interpretiert, die den Dalits neue Perspektiven in ihrem Kampf gegen Unterdrückung anbieten. Man kann hier einige Beispiele nennen. Im Fall des Blindgeborenen (Joh. 9) wird betont, dass die Juden den Blindgeborenen, einen Nichtjuden,⁵⁸⁹ verdamnten, und aus der Synagoge ausschlossen; Jesus ihn aber empfangen, anerkenne und sich von den Pharisäern unterscheide, die er als Sünder bezeichne (Joh. 9, 34 - 41).⁵⁹⁰ Auch stelle die Heilung eines Kranken am Teich Betesda, für Cruz Durai, einem Dozenten am TTS, eine Unterdrückungssituation dar. Ihm zufolge hat der Begriff „*patukkai*“ (Bett - Joh. 5, 8 - „*Steh auf, nimm dein Bett und gehe hin*) soziale Implikationen. Er macht darauf aufmerksam, dass dieser Begriff nicht nur die Möbel oder Matte bezeichne, sondern auch die schwere Lebenserfahrung (*anupavam*) der Betroffenen.⁵⁹¹

Diese Idee wird durch Rajasinghs⁵⁹² Interpretation weiter bestätigt. Er rekapituliert, dass er sich früher für die *Bhakti*-Bewegung und den *Advaita Vedanta* hinsichtlich biblischer Exegese interessiert habe, aber nach seiner theologischen Ausbildung am TTS seine Meinung geändert habe. Er wolle die Bibel jetzt soziologisch und von einem Befreiungskontext her interpretieren. Hinsichtlich seines Praktikums in einem Dorf, in dem Bekehrungen zum Christentum von Hindu-Fundamentalisten nicht positiv aufgenommen wurden, erinnert er:

There are 5 divisions within the tribals with whom I lived. This is because of the pastors who threaten them with God's wrath and hell fire if they leave their church. On the other hand, the RSS people have come to know that the colony is full of Christians. So they picked two guys and threw them into jail and had them tortured. This was the time I was reading David Rensberger's "Johannine Faith and Liberating community." Here Rensberger points out that to abide in love is to be united against the oppressive forces. So I wrote to the tribals saying you have to be united together and not be afraid of the oppressors who are threatening you with hell fire and God's wrath, and don't be afraid of the RSS⁵⁹³ people also...⁵⁹⁴

Vor diesem Hintergrund ist es beachtenswert, dass die johanneische Gemeinde auch manchmal mit der Tamil-Eelam-Bewegung in Sri Lanka identifiziert wird. Für Anpu Selvam ist die Aussage des Täufers „der wird nach mir kommen“ (Joh. 1, 27) eine Behauptung des

⁵⁸⁸ Anonymes Interview 1 (E)

⁵⁸⁹ wobei das sachlich so nicht aus der Erzählung in Joh 9, 1ff. hervorgeht.

⁵⁹⁰ Interview Jayaharan (E)

⁵⁹¹ Interview Cruz Durai (T)

⁵⁹² Interview Rajasingh (E)

⁵⁹³ Der Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) ist eine radikal-hinduistische hierarchisch strukturierte Organisation, die in den 1920ern in Nagpur entstand. Er wurde von Keshav Baliram Hedgewar (1889 – 1940) gegründet und basiert auf den Prinzipien der Hindutva. Der RSS ist eines der größten Freiwilligenkorps der Welt und hat etwa sechs Millionen Mitglieder. Siehe dazu Bhatt 2001: 113 - 148

⁵⁹⁴ Ebed.

Widerstands, eine Bezeichnung des „Macht-Transfers“. Ihm zufolge spreche der Täufer seinen Gegnern eine Vorwarnung aus, dahingehend dass sein Nachfolger viel mächtiger als er selbst sei - *ich bin nicht wert, daß ich seine Schuhriemen auflöse*. Angesichts dieser prophezeiten Stärke könne man die Bewegung nicht zerschlagen.⁵⁹⁵

c) Das JohEv betont die Rolle der Frauen

Im JohEv wird ein Widerstandsmodell erkannt, welches u.a. die Rolle der Frauen in der patriarchalischen jüdischen Gesellschaft betont. Dieser Aspekt wird besonders von einigen weiblichen Befragten hervorhoben. Eine Theologie-Studentin nennt als Beispiele Maria, die Mutter von Jesus, Maria Magdalena sowie die Frau am Jakobsbrunnen und gibt zu bedenken, dass diese Frauen wichtige Rollen in der Heilsgeschichte des Evangeliums spielten. Ihr zufolge kann Maria Magdalena mit einer Dalit-Frau gleichgestellt werden, denn die Beziehung Maria Magdalena zu Jesus ähnele in vielen Aspekten der Erfahrung der Dalit-Frau. Gemäß ihr hat Maria Magdalena ihren Körper als Material – ohne stereotype Muster bedienen zu wollen – verwendet, genauso wie viele Dalit-Frauen heute ihre eigenen Körper als Material behandeln, besonders wenn sie von den Männern unterdrückt seien.⁵⁹⁶ Ebenso wird auch die Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen interpretiert, was in dieser Untersuchung später ausführlich aufgenommen wird. Außerdem wird von einem Befragten behauptet, dass das JohEv nicht patriarchalisch sei, denn sowohl das männliche, wie auch das weibliche Geschlecht Gottes würde dargestellt – da der johanneische Jesus (wie eine Mutter) seine Jünger „Kinder“ nenne. (Joh.21,5).⁵⁹⁷

d) Das JohEv ist ein Dalit Evangelium

Diese Ansicht wird wiederum von einigen Studierenden und Lehrenden am TTS geteilt. Sie behaupten, dass die Christen höherer Kasten das JohEv den Dalits entfremdet und es unter einer hinduistischen Perspektive interpretiert hätten. Für Anpu Selvam gehöre das JohEv ursprünglich den Dalits wegen seiner Befreiungskonzepte. Er unterstellt, dass die indisch-christlichen Theologen höherer Kasten das JohEv (wie auch andere Texte) den Dalits weggenommen und es verwendet hätten, um die brahmanische Verschwörung zu unterstützen.

⁵⁹⁵ Interview Anbu Selvam (T)

⁵⁹⁶ Anonymes Interview 1 (E)

⁵⁹⁷ Interview K. Raja (T)

Hier schildert er eine extreme Form von Kontextualisierung des JohEv, indem er selbst die *Bhakti*-Bewegung als Anti-Dalit bezeichnet:

Ārumuka Nāvalar, ein Brahmane⁵⁹⁸ übersetzte die Bibel basierend auf Manu Smritis Prinzipien. Damals dachten sie (die Tamilen), dass dies der einzige Weg war. Wir denken auch, dass es richtig ist [...] So haben die Älteren, wie Vedanayakam Sastriar, die Lieder geschrieben. Somit wurden alle [...] Liedtexte basierend auf Tēvāram, Tiruvācakam, Tiruppāvai, Tirvempāvai geschrieben. Die Lieder hatten die [Tēvāram] als Hintergrund, aber ihre Materialien stammten aus der Bibel [...] Daher wurden diese [...] Ideen von allen weiterhin fortgesetzt, auch von den theologischen Hochschulen und Professoren. Das ist also indisch-christliche Theologie! Alle diese indisch-christlichen Theologen hatten eine Hindu-Philosophie als Grundlage [...] Dafür ist das JohEv sehr geeignetes, um ihre Gedanken zu verknüpfen. Die anderen Evangelien sind eher für ihre entsprechenden Kulturen relevant [...] Daher, um zu zeigen, dass Jesus auch ein Avatar ist, stehlen sie das JohEv [...] Wir haben das an einem Punkt gefunden und verhindert. Wir haben gesagt, wir werden nicht hinduistische Erklärungen für Jesus, für die Auferstehung, usw. akzeptieren. Dies ist für den Schutz des JohEv [notwendig].⁵⁹⁹

D.3.7.2. Interpretation des johanneischen Jesu als Vertreter der Dalits

Weiterhin steht die Behauptung, einen Vertreter der Dalits im johanneischen Jesus erkennen zu können, an prominenter Stelle. Hier sind prinzipiell zwei Funktionen offenbar. Zum einen wird Jesus als ein politischer Aktivist dargestellt, der für die Befreiung der Dalits, als ihr Repräsentant, kämpfe. Zum anderen sei Jesus als Gottesoffenbarer der Erlöser der Dalits. Diese beiden Aspekte werden in den Interviews immer wieder betont. Ein junger Alttestamentler bezeichnet den johanneischen Jesus als einen paradigmatischen Dalit. Er bringt zum Ausdruck, dass der johanneische Jesus stetig mit seinen Argumenten die intellektuellen Eliten überwinde und deren Versuche, ihn in die Enge zu treiben, vereitele.

I see Jesus here [im JohEv] as a radical, contesting, questioning, always questioning the power structures. The authorities always try to corner Jesus, but he always wins them by arguments. So I see this as a sign for the dalits – not to give up – to fight against the oppressors. In Indian context, it is only the higher strata who hold the intellectual key. But Jesus challenges such fellows here [...] Jesus protests against the accepted norms. This is relevant for the Indian church – to fight against oppression. Dalits are not born to a fatalistic position. Their plight is not created – due to their past (former birth). Jesus questions and wins [...]⁶⁰⁰

Der Interviewte interpretiert hier nicht nur den Bibeltext, sondern auch den Dalit-Kontext. Da Jesus den Normen der Unterdrücker widersprochen und sie zurückgewiesen habe, so der Theologe, *wurde* er der Vertreter der Dalits. Dies soll für die Dalits ein Widerstandsmodell sein

⁵⁹⁸ Eigentlich war Ārumuka Nāvalar kein Brahmane. Er gehörte zu einer elitären Veļļāla Kaste in den Tamil-Regionen Srilankas.

⁵⁹⁹ Interview Anbu Selvam (T)

⁶⁰⁰ Anonymes Interview 5 (E)

und den Appell an dieselben herantragen, dass sie die etablierten dominanten Strukturen bekämpfen und niemals ihren Widerstand aufgeben sollten.

D.3.8. Die „bibeltreue“ christliche Sicht

Beachtenswert ist die charakteristische „bibeltreue“ Sicht des Christentums, die bei den Interviews zum Ausdruck kam. Es ist nötig, dass man auch diese Sicht in Betracht zieht, denn sie spiegelt ebenfalls den tamilischen Kontext wider und ist in den Interviews häufig repräsentiert. Die „bibeltreuen Christen“ weisen jeden Ansatz zurück, der die „Relevanz“ des JohEv betont. Das JohEv sei „Wort Gottes“ (wie auch andere Bücher der Bibel) und wolle daher keine bevorzugte Behandlung. Hier spiele weder Kastenangehörigkeit noch Denomination eine Rolle – nur „Gotteswort“. Obwohl diese Perspektive in engem Sinne keine „kontextuelle“ Auslegung des JohEv bildet, konstituiert sie jedoch den tamilischen Kontext. Es muss in Bezug auf diese Sicht aber zugestanden werden, dass ihr dieser Studie nur wenig zuteilwurde. Für die „bibeltreuen“ Christen gibt es keine andere „Perspektive“ außer der „biblischen“. Die vorliegenden Aussagen zeigen deutlich, dass aus der Perspektive der „bibeltreuen Christen“ kein Anlass für spezifisch indische Auslegungen der Bibel besteht. Ein Pastor der Seventh-Day Adventist Church in Madurai spiegelt diese Sicht wider:

Man-made theories are different but all scripture is from God, heaven, not from human nature [...] So, the *vetākamam* [Bibel] is holy and [is] only [through] God's wisdom, [...] man's wisdom has no place here [...] God's word is authority. Other things are not authority [...] So also, God's word cannot change. If you see the bible through other scriptures, it cannot be *original*. No truth is equal to God's word. So God's word cannot be seen through man's word.⁶⁰¹

Auf die gleiche Weise reagiert der Pfingst-Pastor David Raj auf die Frage nach der Relevanz des JohEv im indischen Kontext. Für ihn seien die heilsgeschichtlichen Ereignisse wie Tod, Auferstehung Christi, Vergebung der Sünde, etc. wichtiger als die „Relevanz“ nur eines Evangeliums.

Alles ist wichtig. Nicht nur das JohEv. Für uns ist *teyvīkam* (Göttlichkeit) wichtig. *Iraṭcippu* (Heil) ist sehr wichtig ... *pāva maṇṇippu* (die Vergebung der Sünden), *pāva aṭimaittaṇattiliruntu viṭutalai* (die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde) [sind wichtig].⁶⁰²

⁶⁰¹ Interview S.V. Alexander (E)

⁶⁰² Interview David Raj (T)

D.4. Themenstudien

Die Interviewten nennen viele unterschiedliche johanneische Themen, die ihnen jeweils am wichtigsten erscheinen. So sind sowohl Überschneidungen wie auch Gegensätze zu konstatieren. Basierend auf den vorgeschlagenen johanneischen Themen wird eine Bewertung der Auslegungen unternommen. Hier spielt die Vielfältigkeit des tamilischen Kontexts, bestimmt durch kastenbedingte und konfessionelle Unterschiede, eine große Rolle. Im Folgenden werden vier zentralen Themen dargestellt und ausgewertet.

D.4.1. Die Fleischwerdung des Wortes

Da die Dalit-Sicht der „Fleischwerdung des Wortes“ (Joh, 1, 14) vorwiegend bei den Befragten zur Sprache kommt, wird hier die Auslegungen von zwei Interviewten diesbezüglich dargestellt. Nach diesen theologisch ausgebildeten Theologen wurde die „Fleischwerdung des Wortes“ unnötig vergeistigt. Sie behaupten, dass der Begriff „Fleisch“ aus einer Dalit-Perspektive interpretiert werden solle, und nicht aus einer intellektuellen, mystischen Perspektive. Für einen sei die „Fleischwerdung des Wortes“ eine „Fleischwerdung Gottes“, wobei Gott die minderwertige menschliche Form angenommen habe und von den Menschen gesehen und berührt werde (cf. 1 Joh. 1, 4). Er kritisiert die indisch-christliche Auslegung des Logos, die, seiner Meinung nach, die westliche Logos-Tradition aufgenommen habe und die Fleischwerdung-Gottes als ein rettendes Handeln Gottes betrachte. Ihm zufolge mache solche Auslegung in der indischen Gesellschaft die unteren Kastenangehörigen zu Opfern, denn sie bezeichne die Brahmanen als gerecht und die Nicht-Brahmanen als böse. Er gibt zu bedenken, dass diese Auslegung in scharfem Gegensatz zu der Hoffnung der Dalits stehe.

Im Hinduismus inkarniert sich Gott als der Retter oder Avatar, um die Gerechten (dharmischen Menschen)⁶⁰³ von den Bösen (*asuras*) zu retten. Eine der wichtigen Handlungen Gottes ist die Vernichtung der *asuras*. Laut antiker arischer Legende sind dunkelhäutige Draviden die bösen *asuras*, die außerhalb des Kastensystems stehen. Diese „bösen Sünder“ haben keinerlei Möglichkeit zur Erlösung, denn es ist ihnen nicht erlaubt, die Heilige Schrift, bzw. die Vedas zu lesen und gerettet zu werden. Ihnen wurde ein niedriger Status gegeben, da die Brahmanen fürchteten, dass die Draviden sich gegen sie erheben werden. Aus diesem Grund sind im [brahmanischen] Hinduismus die Bösen immer mit den unreinen niedrigeren Kastengruppen und Kastenlosen identisch. Die indisch-christliche Theologie unterstützte diese Interpretation und versuchte, die Logos Tradition mit dem Hinduismus zu verbinden. Allerdings stellen die Dalit Theologen klar, dass eine solche Interpretation für sie keine Bedeutung habe und dass für sie Jesus ein Vertreter und Vermittler der Unterdrückten und Marginalisierten sei.⁶⁰⁴

⁶⁰³ Die Menschen, die nach dem Dharma leben.

⁶⁰⁴ Anonymes Interview 6 (E)

Demgegenüber wird behauptet, dass die Idee der „Fleischwerdung des Wortes“ viel Bedeutung für die Dalits haben könnte, wenn sie von ihrer spirituellen Interpretation befreit und materialistisch verstanden würde. Nach dieser Interpretation steht das Konzept des Fleisches nah an den alltäglichen Lebenserfahrungen der Dalits. Der andere Theologe erklärt, dass die Tatsache, dass Gott Fleisch geworden sei, für die Dalits eine Erhebung sei, da Fleisch für sie – im Gegensatz zu den Brahmanen – ein positiv besetzter Begriff sei und in ihrer Lebenswelt eine größere Rolle spiele:

[In] Johannine ideology – “we have seen him face to face” (1 Joh. 1, 1ff.) – as a preacher I used this much. [In] brahminical sense, they don’t accept flesh, they don’t eat meat. For non-Brahmins meat or flesh is important. Same thing for Greeks, God will not take the form of the flesh, because flesh is weak and unholy. So, Brahmins also have this idea, that those who eat meat are inferior, but here for Christians, the inferiority is important, and Jesus has condescended to this level, taking the form of man.⁶⁰⁵

D.4.2. Der wahre Weinstock (Joh. 15, 1-7)

Hinsichtlich der Auslegung dieser Passage lassen sich zwei grundlegende Standpunkte feststellen. Einerseits wird der Text mystisch verstanden und andererseits ethisch wahrgenommen. Man erfindet verschiedene Äquivalente zum Weinstock, z.B. „*vēppa maram*“ (Neembaum) oder „*tennai maram*“ (Kokospalme) oder Banyanbaum, um den Text für den tamilischen Kontext relevant zu machen. Es gibt aber keinen bedeutenden Unterschied zwischen der mystischen und der ethischen Variante, denn auch die, die eine ethische Interpretation unterstützen, akzeptieren das „mystische Element“ darin. Dagegen lehnen die Ausleger, die eine ethische Perspektive anfordern, die mystische Annäherung der indisch-christlichen Perspektive ab.

D.4.2.1. Die mystische Sicht

Einige Interviewte interpretieren diese Passage vor dem Hintergrund der indisch-christlichen Betonung der Mystik. Beachtenswert ist, dass die meisten mystischen Auslegungen von „bibeltreuen Christen“ vertreten werden. Jacobs Auslegung zeigt, dass er auf das Konzept von der Einheit mit Gott hinweist.

When Jesus spoke about it [*vine and the branches*] he wanted to share the union with us, the union he shared with the father, - As I am in the father, abide in me. So that is his idea. Just like the relationship he had with the father, he also wants us to have that relationship with him.⁶⁰⁶

⁶⁰⁵ Interview Jones Muthunayagom (E)

⁶⁰⁶ Interview J. Jacob (E)

Pastor David Raj geht einen weiteren Schritt in diese Richtung und befindet, dass der zu Disposition stehende Text den Höhepunkt des Christentums darstelle. Er nämlich glaubt zu erkennen, dass hier die Gläubigen in der Gottheit aufgingen.

[...] genauso wie Salz sich im Wasser auflöst (*karaital*) [...] so muss dein Leben auch [in der Gottheit] verborgen sein. Deswegen, wenn du dir unsere Veranstaltungen ansiehst, so erwähnen wir den Namen des Predigers nicht, da nicht wir predigen, sondern Gott. Daher kommt alle Gnade von Gott, dem Licht. Daher müssen wir uns selbst nicht zeigen, sondern müssen in Gott verborgen sein. Wie das Beispiel vom Flusswasser, das drei Tage lang vom See [Wasser] getrennt ist, aber nach drei Tagen sich im See auflöst, so ist es auch bei uns.⁶⁰⁷

Auch wird der Text oft als eine Lehre über das persönliche Verhältnis oder die Einheit mit Gott oder Christus interpretiert. Stanley Manickarajs Auslegung des Textes enthält das Konzept von einem persönlichen Verhältnis mit Gott durch Christus.

Es [die Passage] bezeichnet die intime Beziehung zwischen dem Herrn und uns. In Joh15 [...] bekommen die Reben die Nahrung von der Pflanze; nur von daher entstammt das Leben. Daher geschieht für uns spirituelles Leben, nur wenn wir eine Beziehung, eine Verbindung mit Gott haben [...] eine tiefere Beziehung mit Gott ist also am wichtigsten.⁶⁰⁸

D.4.2.2. Ethische Sicht

Andererseits behaupten einige Befragte, dass die Metapher vom Weinstock und den Reben das Befolgen der Lehre Jesu bezeichne. Die Passage wird bewusst ethisch interpretiert im Unterschied zu brahmanischen mystischen Interpretationen der indisch-christlichen Theologen. Rebecca, die die Metapher „Weinstock und Reben“ als „Banyanbaum und ihre Luftwurzel“ versteht, bezeichnet Christus als den Banyanbaum und seine Anhänger die Luftwurzel. Da die Luftwurzeln immer vom Stamm ausgesandt würden, seien die Christen berufen, sich missionarisch zu engagieren.⁶⁰⁹ Auf die gleiche Weise bevorzugt Kingson Bell den Begriff *inaintiruṅka!* (mit sein) anstatt *nilaittiruṅka!* (bleibt) und erklärt, dass man nur Früchte bringen könne, wenn man mit Jesus sei.⁶¹⁰ Ebenfalls repräsentiere für Ragland Selvaraj dies einen Lebensstil, der in Abhängigkeit von Jesus geführt werde. Die Lehre Jesu sei das Wort, das unsere Verbindung zu ihm darstelle und das uns dazu bringe, Früchte zu tragen. Hier gebe es kein mystisches Konzept. Die „Früchte“ sollten als ethische Werte, wie z.B. Nächstenliebe, verstanden werden.⁶¹¹ Pastor Jeyabalan ist derselben Ansicht. Man müsse – wie ein Ast mit den Wurzeln verbunden sei – mit Christus verbunden sein, um Früchte zu tragen. Man bleibe in

⁶⁰⁷ Interview David Raj (T)

⁶⁰⁸ Interview Stanley Manickaraj (T)

⁶⁰⁹ Interview Rebecca (E)

⁶¹⁰ Interview Kingson Bell (T)

⁶¹¹ Interview Ragland Selvaraj (T)

Christus, so Jayabalan, durch Gebet, das Wort und „*living the word*“, was anders ausgedrückt, wie Christus zu leben bedeutet. Für ihn sei das Konzept der Mystik ein hinduistisches und damit unchristlich. Solche Meinungen müssten abgelehnt werden.⁶¹² Auf diese Weise schließt sich die Mehrheit der Befragten nicht der Meinung an, die hier der Begriff Mystik impliziert sieht.

D.4.3. Das ewige Leben

Für viele Befragte ist das Hauptthema des JohEv, das ewige Leben, das Leben oder das Leben in Fülle („Leben und volle Genüge“, Joh. 10, 10). Dies wirft die Frage nach der Auslegung des ewigen Lebens im tamilischen Kontext auf. Es ist zu bemerken, dass die benutzten Begriffe für ewiges Leben sich je nach Denomination und manchmal nach Kastenzugehörigkeit unterscheiden. Bei den Befragten kommen zwei Hauptansichten zum Ausdruck: i. Die bibeltreu-christliche Sicht und ii. Die Dalit-Sicht. Im Folgenden werden diese Auslegungen dargestellt.

D.4.3.1. Bibeltreu-christliche Sicht

Die bibeltreuen Christen bezeichnen das ewige Leben charakteristisch mit den Begriffen „*nittiya jīvan*“ oder *nittiya vālvu*“ (ewiges Leben) und *paralōka vālvu* (himmlisches Leben) oder *paralōka irājyam* (himmlisches Reich).⁶¹³ Ihr Verständnis vom ewigen Leben stammt aus einem allgemeinen, traditionellen Verständnis des NT, bzw. des Christentums, und wird nicht von bestimmten Texten definiert. Zwar spielt die „Offenbarung“ in einer solchen Auffassung eine wichtige Rolle, es kommen aber auch andere beachtenswerte Interpretationen zum Ausdruck. So z.B. auch bezüglich des JohEv. Bei den „bibeltreuen Christen“ sind zumindest zwei Positionen in diesem Zusammenhang ersichtlich: i. Ewiges Leben ist futurisch zu verstehen und ii. Ewiges Leben ist präsentisch verwicklicht.

a) Zukünftiges ewiges Leben

Für die Mehrheit der bibeltreuen Christen ist ewiges Leben zukünftig. Die „Vorbereitungen“ sollten jedoch bereits hier auf der Erde getroffen werden. Laut Pastor David Raj spricht das gesamte JohEv von Erlösung und ewigem Leben. Er betont eine Befreiung von der Knechtschaft der Sünde durch Wasser- und Geist-Taufe, die zum ewigen Leben führe. Sein

⁶¹² Interview Jayabalan (E)

⁶¹³ Die Bauer-Übersetzung der Tamilischen Bibel benutzt den Begriff *nittiya jīvan* und die *Potu Molī Peyarppu* (die allegemeine Übersetzung), die den Begriff *paralōka vāḷkkai* (himmlisches Leben) benutzt.

Umgang mit der Bibel macht deutlich, wie er über die Existenz von Himmel (*paralōkam*) und Hölle (*narakam*) denkt.

Paralōka Irājyam (himmlisches Reich) oder *nittiya jīvaṇ* (ewiges Leben) bedeutet, mit Gott immer und ewig zu leben (*teyvattōṭu nittiya kālamāy vālyatu*) [...] es gibt kein Ende im ewigen Leben. Ohne ewiges Leben stirbt man in *narakam*. Das ewige Leben bedeutet, an Jesus zu glauben. Der, der an Jesus glaubt, entkommt dem Feuer. Den Vater und den Sohn zu erkennen ist ewiges Leben (Joh. 17, 3). Zu erkennen ist [daher] ewiges Leben. Wenn wir ihn ständig erkennen, werden unsere Charaktere langsam wie er. Und im ewigen Leben gibt es Unterschiede [!]. Je mehr wir ihn erkennen, desto mehr werden wir wie er. Das ist für das ewige Leben wichtig [...] Wenn der Sohn euch befreit, seid ihr frei. Daher muss der Mensch von der *aṭimaittaṇam* (Knechtschaft) der *pāvam* (Sünde) befreit sein. Man muss von der *aṭimaittaṇam* befreit sein und muss wiedergeboren sein, dann sieht man das Reich Gottes. Wenn man nicht wiedergeboren wird, kann man das Reich Gottes nicht sehen (Joh.3, 3.5). Man tritt in das Reich Gottes ein, nur wenn man vom Wasser und Geist geboren wird. Vom Wasser geboren heißt Wassertaufe. Vom Geist geboren heißt Taufe des heiligen Geistes.⁶¹⁴

Gleichwohl sind einige Befragte der Ansicht, dass ewiges Leben eine Hoffnung auf eine transformierte Welt impliziere, die noch nicht realisiert worden sei. Hier werden soziale Ungerechtigkeiten und Krankheiten, die im ewigen Leben nicht mehr vorhanden sein würden, genannt. Aufgrund der Werke Jesu (Tod und Auferstehung) ist man davon überzeugt, dass es ein zukünftiges ewiges Leben gebe. Die Geschehnisse der Welt hätten eine Bedeutung und daher werde alles im ewigen Leben erklärt. John Kennedy äußert sich dahingegen:

Für mich gibt es ein Leben im Jenseits. Wir warten auf dieses Leben. Das jetzige Leben ist nicht Leben, weil es so viel Leiden gibt – Krankheit, Schmerz und Tod. Wir kämpfen und leben. Aber wenn Christus kommt, werden wir keine Probleme mehr haben. Das ist [unser] Glaube. Man meint [laut JohEv], dass das ewige Leben schon gekommen ist. Ich glaube nicht daran, weil die Welt noch böse ist. Wissenschaftliche Entwicklung wächst ständig und daher werden auch Ungerechtigkeit und das Böse wachsen [...] Heutzutage ist es für uns sehr schwierig [das Alter] 50 zu erreichen, weil wir viele Krankheiten bekommen [...] Ich glaube nicht daran, dass wir [selbst] die Welt reformieren können. Nur Gott kann es [machen] [...]⁶¹⁵

b) Ewiges Leben beginnt schon im jetzigen Leben

Einige Interviewte sind der Meinung, dass das JohEv ein ewiges Leben verkünde, das schon im *Leben der Glaubenden angefangen habe* und im *Leben nach dem Tod fortgesetzt werde*. Auf diese Weise wollen sie die Wichtigkeit des jetzigen Lebens betonen. James Wesley gibt zu bedenken:

This eternal life should not take us totally out of the present life. Jesus said, “kingdom of God is within you.” I feel eternal life is a continuation from here [...] not only after death - maybe something beautiful is there - but it is a continuation from here. He will only recreate.⁶¹⁶

⁶¹⁴ Interview David Raj (T)

⁶¹⁵ Interview John Kennedy (T)

⁶¹⁶ Interview James Wesley (E)

Auch Jayabalan vertritt dieselbe Meinung, wenn er formuliert, dass das ewige Leben, einerseits angefangen habe, andererseits aber auch gleichzeitig zukunftsorientiert sei.

Eternal life begins the day when you believe in Jesus and accept him as your personal savior. One who drinks my blood, has eternal life and I will raise him up in the last day (Joh.6, 54). I accepted Jesus in my 18th year. Now I am 64, and I experience eternal life always: I am saved, I am being saved and I will be saved. Heaven and hell is in me. I enjoy heaven here itself. Hell is when I do wrong, when I do something evil to someone. But then, it is appointed that we live once and then the judgment (Heb. 9, 27).⁶¹⁷

Die vorliegenden Zitate zeigen, dass ewiges Leben im Verhältnis zum moralischen Leben verstanden wird. Wenn man „mit Gott“ lebe, habe man ewiges Leben und wenn man seine Existenz „ohne Gott“ bestreite, habe man es nicht. „Mit Gott“ zu leben bedeute, immer ein moralisches und ethisches Leben zu führen.⁶¹⁸

D.4.3.2. Die Dalit Sicht

Ein zentraler Bestandteil des Verständnisses des ewigen Lebens bei den Dalits wurzelt in ihrer Erfahrung von Kastendiskriminierung und ihrer Ablehnung der Kastenhierarchie, insbesondere mit Blick auf die Dominanz der brahmanischen *Varnasrama-Dharma*. In diesem Zusammenhang werden auch die sozialen Probleme angesprochen, die speziell Indien betreffen. Die Dalit-Ausleger am TTS bezeichnen das ewige Leben mit den Begriffen „*nilai vālyu*,“ (haltbares Leben) oder *nirai vālyu* (erfülltes Leben) und „*maru vālyu*“ (zweites Leben). Demzufolge beziehe das ewige Leben sich nicht auf ein Leben in der Zukunft, sondern auf ein Leben im Diesseits. Bei tamilischen Dalits wird viel Wert auf das jetzige Leben gelegt, die Idee von einem überirdischen dagegen abgelehnt. Entsprechend betont diese Perspektive die Qualität dieses Lebens als eine Hoffnung auf ewiges Leben. Die Interviews bestätigen die Behauptung, dass die Dalits das ewige Leben qualitativ verstehen, und nicht quantitativ.⁶¹⁹ Durch diese Behauptung bringen die Dalit Theologen eine dynamische Bedeutung von ewigem Leben in Ansatz.

⁶¹⁷ Interview Jayabalan (E)

⁶¹⁸ Sadhu Sundar Singh wird hier auch zitiert, wie er *moksa* verstanden hat, als ein Leben mit Gott. Interview J. Jacob (E)

⁶¹⁹ Sebastian (2004: 173) äußert sich dazu: „For Paraiyars ‚life before death‘ and ‚life after death‘ have got different meanings from that of the Christian world view. For them, life is a one-time affair. They believe that they are born only once and die only once. The meaning of their life consists in living a socially useful life. As the notion of ‚other world‘ is not present among them, the Christian concept of ‚life after death‘ does not make sense to them. Their hope does not lie in ‚life after death‘. Their hope consists in enhancing the well-being of their life here on earth itself. The Paraiyar’s worldview therefore is based on a philosophy of the importance of immanence by performing productive work. They do not find relevance in the Christian idea of ‚salvation‘ which is related to the concept of ‚eschatological hope.‘ Rather their hope has more to do with the emancipation of the Paraiyar community here on earth itself.”

a) Zu bekämpfen ist ewiges Leben

Da die Dalits kontinuierlich gegen Unterdrückung kämpfen, und ihre Existenz abzusichern suchen, kann man ihren Kampf um das Leben auch als ewiges Leben interpretieren. Anpu Selvams Interpretation des ewigen Lebens scheint ein wenig sonderbar zu sein, ist aber im Sinne einer Dalit-Auslegung nicht ganz ungewöhnlich. Er vergleicht die Feier in einem Dorf mit dem ewigen Leben, denn eine in die Zukunft gerichtete Hoffnung auf ewiges Leben sei für die Dalits wenig bedeutsam.

Unterdrückte Völker halten nicht unabhängig von ihrer Lebenssituation an bestimmten theoretischen Konzepten fest. Ein Beispiel wäre die *Tiruvilā* (Feier) eines Dalit-Dorfes. Hier wird nicht regelmäßig jedes Jahr unbedingt gefeiert. Die Leute feiern, wenn es einen Grund dafür gibt, z.B. wenn sie eine gute Ernte bekommen. Sonst feiern sie nicht. So ist es [auch mit ewigem Leben]. Diese Leute kämpfen dauernd. Daher ist für diese Leute, die ständig bekämpfen, zu bekämpfen ewiges Leben. Nur wenn ich [dich] bekämpfe, *bin ich*. Das ist meine Nachhaltigkeit. Das heutige Motto der Dalit-Bewegung lautet „wir bekämpfen, daher sind wir“ (*etirkirōm atanāl nāṅkaḷ irukkirōm*). Wir akzeptieren nicht, dass alles eines Tages reformiert wird. Es gibt in unserer Spiritualität Unvereinbarkeiten.⁶²⁰

In dieser Hinsicht wird deutlich, dass ewiges Leben für Dalits ein volles Leben bedeute und damit nicht zeitorientiert sei. Raja stellt in Abrede, dass die Idee von „Problemen in der Welt und Freude im Himmel“ (Joh 16, 33) für Dalits akzeptabel sei. Es müsse schon in dieser Welt ein volles Leben geben. Ihm zufolge ist in Indien eine transzendente Perspektive offensichtlich. Man akzeptiere alle Probleme der Welt als vorgegeben und kämpfe nicht dagegen. Solche Passivität, so Raja, sei eine Hürde für das vorgestellte volle Leben hier und jetzt. Man solle daher die Angelegenheiten pragmatisch wahrnehmen und entsprechend agieren.⁶²¹

Ferner wird behauptet, dass es eine Kontinuität im JohEv zwischen dem irdischen und dem nachösterlichen Leben Jesu gebe. Der Begriff „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“ (Joh. 14, 2) müsse sozial verstanden werden. Es gehe hier nicht um das Reich Gottes im Himmel, sondern um ein volles Leben hier auf der Erde.⁶²²

b) Ewiges Leben ist ein Leben ohne Angst

Es wird auch behauptet, dass für Dalits ewiges Leben ein Leben sei, das die Angst überwinde. Man müsse für Gerechtigkeit ohne Angst vor den Konsequenzen leben. Jayaharan weist darauf hin, dass alle Gottheiten der Dalits und der unteren Kasten erschlagene bzw. getötete Menschen

⁶²⁰ Interview Anbu Selvam (T)

⁶²¹ Interview K. Raja (T)

⁶²² Interview Peniel Rajkumar (E)

sein. Im tamilischen Kontext würden solche Menschen vergöttlicht, die für ihre Gemeinden ihr Leben gegeben hätten. Diese erschlagenen Menschen würden in den Gedanken der Völker noch leben und hätten daher das ewige Leben erreicht. Durch ihr Leben hätten diese Menschen ein neues Leben für ihre eigene Gemeinde gewonnen. Auch Jesus müsse so verstanden werden, da er machtlos sei und für seine Gemeinde sein Leben geopfert habe. Daher habe man ihm den Status des ewigen Lebens geschenkt. Jayaharan begründet seine Auslegung mit einer seiner Angabe nach wahren Geschichte.

In Chengalvarayanpatti, Madurai nahmen Dalits entgegen der Vorschriften an einer Tempel Auktion teil. Die Dorfbewohner höherer Kasten protestierten. Aber die Dalits klagten dagegen und gewannen (vor Gericht). Aufgebracht durch das wagemutige Verhalten der Dalits ermordeten die Kastenhindus zwei Dalits, die daran beteiligt waren. Danach flohen alle Dalitdorfbewohner aus Furcht (vor den Kastenhindus). Für einen Monat verließen die Dalits ihr Dorf. Nach einem Monat entschieden sie sich, ins Dorf zurück zu kehren. Viele haben ihnen geholfen, einschließlich des TTS. Als die Dalits gefragt wurden, warum sie wiederkehren ohne Angst, antworteten sie, dass Velu und Amavasai sie schützen werden – sie waren die ermordeten Menschen [...] ⁶²³

Jayaharans Auslegung zeigt, dass die Dalits ihren verstorbenen Helden die Fähigkeit zuschreiben, ihnen das ewige Leben zu schenken. Wenn man in der guten Erinnerung der Gemeinde bleibe, habe man ewiges Leben. So werden auch die Biographien von Menschen wie Mutter Teresa und Ambedkar beschrieben und derartig wird auch die Auferstehung verstanden. ⁶²⁴

D.4.4. Die Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen (Joh. 4, 1-42)

In der folgenden Darstellung ist eine Zusammenfassung der wichtigsten vorausgehenden Bemerkungen der Interviewten zu ihrem Verständnis der Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen allem Weiteren vorangestellt. Bei den Interviews wird ersichtlich, dass die Auslegung der Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen sich auf unterschiedliche Faktoren bezieht. Die geäußerten Meinungen beantworten die Fragestellungen a) Wie versteht man den Kontext des Textes? b) Welche Rollen spielen Jesus und die Samariterin im Gespräch? und c) Welche Konsequenz hat diese Geschichte im Leben der Tamilen? Auf diese Fragen gehen die Interviewten im Verlauf des Interviews explizit oder implizit ein, wobei auch hier die unterschiedliche, widersprüchliche Wahrnehmung des Textes bemerkbar ist.

⁶²³ Interview Jayaharan (T)

⁶²⁴ Ebed.

D.4.4.1. Die bibeltreue Sicht

Üblicherweise stellen einige Befragte die Frau mit einer archetypischen „Sünderin“ gleich. Die Frau sei als Sünderin zu Jesus gekommen und Jesus vergebe ihre Verfehlungen und zeige den Weg des ewigen Lebens. Diese Auffassung artikuliert sich dann so:

„[The] samaritan woman [was] spiritually and physically liberated from her sins. she was *a bad woman*“⁶²⁵

“he [Jesus] very strictly stands with the mosaic law, but here [with regard to the Samaritan woman] he is very kind to *a repeatedly maritally failed person*.”⁶²⁶

“I like Jn. 4 in the whole [John’s] gospel. Jesus speaks to a samaritan woman and recognizes that she too, in our context *a socially outcast/morally bad woman*, has a soul and mind and is important. She may be the victim of men. Jesus was an orthodox Jew, but the approach is good, i.e., from an *immoral person* the whole village gets the good news.”⁶²⁷

D.4.4.2. Die Dalit-Sicht:

Andererseits wird diese Erzählung aus einer Dalit-Perspektive interpretiert. Hier wird die Samariterin, und nicht Jesus, mit dem Status einer Hauptfigur bedacht. Jesus sei nur ein Helfer oder Vermittler. Dies sei eine Gegenreaktion zu den bibeltreuen christlichen Auslegungen, die sich auf Jesu Liebenswürdigkeit zur Samariterin konzentrieren. In dieser Interpretation werden die Samariter mit den heutigen Dalits verglichen und die Samariterin der Dalit-Frau gleichgestellt. Die Samariterin ermögliche die Befreiung (Erlösung) einer ganzen Gemeinde. Johannes habe den Frauen eine wichtige Rolle zugewiesen, im Gegensatz zu dem niedrigen Status, der ihnen in der damaligen jüdischen Gesellschaft zugeordnet worden sei.

Johannes zeigt in der Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen, wie eine Gemeinde nicht unterdrückt werden darf und dass es eine Frau war, die die ganze Gemeinde zum Messias geführt hatte.⁶²⁸

In einem jüdischen Kontext ist eine Frau wie ein Hund oder ein Sklave, aber trotzdem wird eine ganze Gesellschaft durch eine Frau erlöst bzw. kommt zu Jesus.⁶²⁹

We think that Samaritan woman is a bad woman, but for the author it was not important [...] For Jesus, five husbands was not important.⁶³⁰

In dieser Hinsicht wird ein spirituelles Verständnis des Textes negiert und eine materielle Relevanz betont. Die Episode wird als ein Modell verstanden, in dem Jesus eine

⁶²⁵ Interview A. Charles (E)

⁶²⁶ Interview Jabez Lloyd (E)

⁶²⁷ Interview Stanley Manickaraj (E)

⁶²⁸ Interview Meyyarsi (T)

⁶²⁹ Interview Cruz Durai (T)

⁶³⁰ Interview John Jayaharan (T)

Diskriminierung überwunden habe. Auffällig ist das Interesse der Dalit-Frauen für diese Geschichte und ihr Versuch, die Episode neu auszulegen. In den letzten Jahrzehnten hat sich eine „feministische Dalit-Bibelauslegung“ entwickelt. Die feministisch-dalitische Auslegung nimmt in ihren unterschiedlichen Ausprägungen spezifische Probleme der Dalit-Frauen in den Blick. Die Erzählung von der Frau am Jakobsbrunnen ist ein wichtiges Modell für ihre Auslegung. Eine Dalit-Theologin vertritt diese Meinung. Sie befindet:

For me as a dalit woman, I would read it [die Samariterin-Episode] in another way, because water can be water of life, instead of seeing it as a Spirit/*bhakti*. For me the reality of life is different. If Jesus is the living water, then, for me it is different, rather than as a Spirit. ⁶³¹

Auf diese Weise wird bei vielen Auslegungen immer wieder die Betonung auf Wasser und seine Bedeutung für den Dalit-Kontext gelegt. Anstatt einer „Spiritualisierung“ des Wassers, in dessen Rahmen es mit dem heiligen Geist gleichgestellt wird, bevorzugt eine Dalit-Interpretation ein Verständnis vom Wasser als dem Hauptbestandteil (*vālvātāram*) des Lebens, also als natürliches Wasser. So versteht z.B. Raja „das lebendige Wasser“ (Joh. 4, 10ff.) und weist darauf hin, wie bedeutungsvoll diese Interpretation für die Dalit-Frauen sei. Für den indischen Kontext ist normales Wasser sehr relevant, weil Frauen in den Dörfern lange Strecken laufen und von weit entfernten Brunnen und Pumpen Wasser holen, um es nach Hause zu tragen. ⁶³²

Demzufolge wird die Situation der Dalits mit den Samaritanern in Palästina im ersten Jahrhundert verglichen. Der Samariter-Kontext ist ein Kontext Unterdrückter, in dem der jüdisch-nicht jüdische Konflikt meistens präsent ist. In diesem Zusammenhang werden die Samariter auch als ein Widerstand leistendes Volk verstanden. Diese hätten unter der Diskriminierung durch Juden gelitten und würden als Bürger zweiter Klasse behandelt. Die Lage der Samariter sei mit dem Dalit-Kontext vergleichbar. Hier sieht man eine Veränderung des Hauptaugenmerks – von der Person der Samariterin zu der gesellschaftlichen Identität, die sie darstellt. Für Rebecca stellt die Samariterin das Bild einer unabhängig entscheidenden Frau dar, die aus eigenem Rechtsbewusstsein eine Wende vollzogen hat. Rebecca schlussfolgert:

Jesus was following his own Jewish customs. But this lady encountered Jesus with her [reality]. So again how the dalit community can engage with some of the issues that affect them, oppression, etc. I also saw that many Indian Christians did not use John’s gospel in this light. People like Appasamy spiritualized the gospel [giving an idea of] the mystical. I also went to [d.h. las] Maria Arul Raja, hermeneutic of suspicion, dalit studies, etc. [...] Jesus crosses the boundary and speaks to the Samaritan woman. In John’s Gospel [i.e. Samariterin-Episode] one can see the “otherness” concept too. Also in Nicodemus event, “you have to be born again” – in order to be part of Jesus. Till then you are somebody, but only if you are born

⁶³¹ Anonymes Interview 1 (E)

⁶³² Interview K. Raja (T)

again you become part of the Kingdom. When Jesus spoke to the Samaritan too, there is this concept of “otherness.” That is, you are all other people, you are not Jews. You are now engaging in a dialogue with [the others]. So how the others cross, break the boundaries and come into communion.”⁶³³

Ebenfalls interpretiert Vedamuthu die Geschichte von der Prostituierten auf diese Weise. Die Prostituierte werde als eine Samariterin angesehen. Die Juden verurteilten sie, aber Jesus zeige sein Mitgefühl für sie. Er mache klar, dass die Beschuldigung der Juden unbegründet gewesen sei. Er behandle die Prostituierte gleich wie alle anderen Menschen und gebe ihr eine weitere Chance (Joh. 8, 11). Auf diese Weise werden die Samariter mit den Dalits identifiziert und die Ankläger mit den Brahmanen und höheren Kastenangehörigen.⁶³⁴

Die vorliegende Untersuchung zeigt, welche Tendenz die heutige Bibelauslegung in Tamilnadu hat, und auf welche Weise ein hermeneutischer Zirkel in der tamilischen Perspektive aufzuzeigen ist. Für die theologisch ausgebildeten Tamil-Christen ist die Wende von einer indisch-christlichen Perspektive zu einer sozialen Perspektive klar. Es ist ersichtlich, dass kulturelle Auslegungen des JohEv auch in der mündlichen Tradition vorhanden sind, besonders bei den Mitgliedern der Serampore-Universität. Diese spielen eine wichtige Rolle heute im Verständnis des JohEv im tamilischen Kontext. Im folgenden Kapitel wird die tatsächliche Wirkungsgeschichte in der tamilischen Auslegung des JohEv behandelt.

⁶³³ Interview Rebecca (E)

⁶³⁴ Interview Vedamuthu (T)

E. Die Rezeption der westlichen Johannesauslegung im tamilischen Kontext

Im Allgemeinen ist Rezeptionsgeschichte, besonders in Bezug auf hermeneutische Literatur, schwierig zu erfassen. Es ist fast unmöglich, zu einem präzisen Ergebnis zu kommen, was u.a. historischen, kulturellen und linguistischen Unterschieden geschuldet ist. Die Aufgabe wird noch schwerer handhabbar, wenn die Quellen nicht eindeutig sind, wie es in dieser Untersuchung der Fall ist. Man kann weder die wichtigen Quellen ignorieren, noch „alle“ Quellen in Betracht ziehen. Aufgrund dieser Schwierigkeit wird hier der Versuch unternommen, sich zwischen diesen beiden Polen zu positionieren. Es wird nur auf die (westlichen) Autoren Bezug genommen, die von den tamilischen Auslegern zitiert werden. Die Betrachtung wird in den meisten Fällen so begrenzt, dass nur die Annäherungen an das JohEv sowie einige Schwerpunkte der Interpretationen erwähnt werden. So geben folgende Fragestellungen der Ausführung Struktur:

- a) Wer sind die Autoren, die von den tamilischen Auslegern zitiert werden?
- b) Was sind die Schwerpunkte der zitierten Werke?
- c) Was sind die kulturellen, theologischen Hintergründe/Vorverständnisse der (westlichen) Autoren in Bezug auf ihre Beiträge?
- d) Wie, bzw. in welchem Zusammenhang, haben die tamilischen Ausleger die westlichen Autoren zitiert?
- e) Worin berühren/unterscheiden sich tamilische und westliche Ausleger?

E.1. Saiva-Siddhanta-Perspektive

Die Werke von Parananda und Popley weisen eine gründliche Kenntnis westlicher Literatur auf, auch wenn sie sich auf keine oder sehr wenige Quellen beziehen. Während Parananda keine Literatur angibt, erwähnt Popley, neben Parananda, Westcott (1881) und McClymont (1902) als seine Quellen. Er bezieht sich allerdings nur einige Male auf Westcott, tatsächlich aber erst ab Seite 224! Vom *Vorwort* abgesehen wird McClymont überhaupt nicht erwähnt. Nur einmal benennt Popley eine weitere Quelle, nämlich E.D. Clarke. Der habe, so referiert Popley, in Kana viele Wasserkrüge gesehen, was mit Joh 2, 6 korrespondiere.⁶³⁵ In dieser Untersuchung wird nur Westcotts Kommentar unter Berücksichtigung einiger Beispiele behandelt. Dagegen

⁶³⁵ Popley 1913: 84

macht Appasamy bereits am Anfang seines Aufsatzes deutlich, dass er das JohEv mystisch interpretieren wolle und sich an diejenigen Johanneskommentare anlehnen werde, die es ihm gleich getan hätten. Von den verschiedenen Autoren, die Appasamy angibt, werden die Werke von Lütgert (1905), Scott (1906) und Holtzmann (1911) hier behandelt. Trotz der kontext- und schwerpunktbezogenen Unterschiede weisen diese drei Betrachtungen eine Gemeinsamkeit auf: Sie alle nämlich heben ineinandergreifend das mystische Element des JohEv hervor. So schreiben diese Autoren dem johanneischen Konzept der Liebe ein mystisches Verständnis zu, obwohl sie sich dem JohEv historisch-kritisch annähern.⁶³⁶ Während Scotts und Holtzmanns Beiträge theologische Kommentare sind, ist Lütgerts Schwerpunkt ein ganz spezifischer, nämlich die Liebe im NT. Im Folgenden wird auf eben diese Autoren näher eingegangen, die die Saiva-Ausleger des JohEv beeinflusst haben.

E.1.1. Brooke F. Westcott: The Gospel According to St. John (1881)

Brooke Foss Westcott (1825-1901)⁶³⁷ war ein englischer Theologe, der als Nachfolger von J.B. Lightfoot, Bischof von Durham wurde. Er gehörte den *Cambridge Apostles* an und wurde durch sein gemeinsames Werk mit F.J.A. Hort, *The New Testament in the Original Greek (1881)*, bekannt und von konservativen Kreisen auch kritisiert. Als Neutestamentler und Philologe griff er um 1860 zusammen mit Lightfoot die Methoden der Tübinger Schule auf und entwickelte eine historisch-kritische Methode der Bibelforschung in Großbritannien.

Westcotts Johanneskommentar ist einer der ersten Beiträge, der einen Bruch mit der mystischen Auslegung des JohEv darstellt. Bereits im späten 19. Jh. bestimmt Westcott die Historizität des Evangeliums und die Identität seines Autors als die eines palästinensischen Juden. Er beschreibt das sozialpolitische Milieu des JohEv, indem er einen deutlichen Kontrast zwischen der Menge (ὄχλος) und den Juden feststellt.⁶³⁸ Dabei sei die „*historical exactness of the Gospel*“ hervorzuheben und Westcott erklärt, dass die wörtliche Genauigkeit des JohEv nicht durch vorhergegangene Interpretationen beeinflusst worden sei; vielmehr lege das JohEv viel Wert auf Historizität.⁶³⁹

⁶³⁶ Es erscheint möglich, dass eine einvernehmliche Abhängigkeit zwischen diesen Autoren besteht. Lütgert und Holtzmann zitieren sich einander. Lütgert bezieht sich auf Holtzmanns „Neutestamentlichen Theologie: Erster Band“ (1897). Holtzmann zitiert in seiner „Johanneische Theologie“ öfters Scott. Scott gibt keine Quellenangabe an. Außerdem ist es beachtenswert, dass Appasamy sich auf die nur auf Deutsch erschienenen Aufsätze von Lütgert und Holtzmann bezog und sie für seinen Zweck benutzte.

⁶³⁷ Zu Westcott siehe North 2003: 675 - 679

⁶³⁸ Westcott 1881: viii f.

⁶³⁹ Ebd. liii ff.

Dementsprechend behandelt Westcott ausführlich den philonischen und johanneischen Gebrauch von λόγος und weist auf den charakteristischen Unterschied zwischen beiden Konzepten hin. Er behauptet, dass Philon unter Logos vorwiegend die göttliche Vernunft (*reason*) verstehe, Johannes hingegen das Wort. Für Philon sei der Anwendungsbereich dieses Ausdrucks im Ganzen metaphysisch und Inkarnation spiele für ihn keine Rolle. Das stehe im Kontrast zu Johannes, bei dem der Logos persönlich und mit den Menschen verknüpft sei. Westcott folgert, dass die Lehre Johannes' insofern hebräisch und nicht alexandrinisch sei, als sie stark von Philons griechischer Philosophie abweiche.⁶⁴⁰ Vor diesem Hintergrund plädiert Westcott dafür, dass der Begriff Logos sowohl aus der johanneischen als auch aus der philonischen Perspektive verstanden werden müsse. Er behauptet, dass viele Jünger Philons – hauptsächlich in Alexandria – besonders im Prolog des JohEv mit dem Terminus des Logos in Berührung gekommen seien, davon habe nämlich außer Philon nur das JohEv gesprochen.

Philo and St. John, in short, found the same term current [logos], and used it according to their respective apprehensions of the truth. Philo, following closely in the track of Greek philosophy, saw in the Logos the divine Intelligence in relation to the universe: the Evangelist, trusting firmly to the ethical basis of Judaism, sets forth the Logos mainly as the revealer of God to man, through creation, through theophanies, through prophets, through the Incarnation. The Philonian Logos, to express the same thought differently, is a later stage of a divergent interpretation of the term common to Hebrew and Hellenist.⁶⁴¹

Daher ist für Westcott die Inkarnation ein „*definite advent*“. Insofern stellt er heraus, dass die beiden Verben ἔρχομαι (Joh 1, 11) und γίνομαι (Joh 1,14) eine historische Inkarnation bezeichnen und der Prolog daher als eine persönliche Erfahrung, als eine Ankündigung, verstanden werden solle und nicht nur als eine Ethik oder Gottesverehrung.⁶⁴² In Bezug auf Joh. 1, 14 – 18 schreibt er: „*the divine existence is brought into a vital and historical connexion with human life.*“⁶⁴³ Somit stellt Westcott fest, dass das JohEv historisch und nicht mystisch interpretiert werden müsse, indem er den ersten Kommentar des JohEv von Heracleon bemängelt und anprangert, dass dieser die Bedeutung des Evangeliums durch mystische Interpretationen entstelle.⁶⁴⁴ In diesem Zusammenhang ist die Aussage der Sprachphilosophin Lady Welby-Gregory zu berücksichtigen, die zu bedenken gibt, dass in Westcotts Kommentar, anstelle eines Theologen oder Gelehrten, ein „*thinker of spiritual insight*

⁶⁴⁰ Ebd. xvi ff.

⁶⁴¹ Ebd. xvii-xviii.

⁶⁴² Ebd. 8

⁶⁴³ Ebd. 10. In einem anderen Werk (Westcott 1892) behauptet Westcott: "So it is that in the Fourth Gospel – the Gospel of the Christian Church – words of the Lord have been preserved in which He marked the connexion in which He stood with the history and with the institutions of the Old Covenant, with Abraham (viii. 56; comp. i. 51), with Moses (iii. 14, v. 46, vi. 31 ff.; vii. 22), with the Psalmist (x. 34, xiii. 18, xv. 25)" S. 258-259.

⁶⁴⁴ Westcott 1881: xciv.

in a deeper than mystical sense“ zu erkennen sei.⁶⁴⁵ Besonders im Prolog bemerkt Westcott ein Zusammenkommen von historischen und spirituellen Aspekten, wobei das Wort zunächst einem bestimmten Volk (Joh 1,11) gegeben sei, sich aber dann der ganzen Menschheit (Joh 1, 14) offenbare.⁶⁴⁶

E.1.1.1. Rezeption

Es ist ersichtlich, dass Popley an vielen Stellen, besonders bezüglich Einleitungsfragen (Autorschaft, Jahr, usw.) und Wortbedeutungen (z.B. in Bezug auf Kap.11; 17, 1-26; 18-19; etc.) Westcott Folge leistet.⁶⁴⁷ Im ersten Abschnitt (S. 1 – 60) präsentiert Popley, in Einklang mit Westcott, eine Zusammenfassung des Evangeliums, indem er Westcotts Vorstellungen wiedergibt. Genauso wie Westcott betont auch er die historische Bedeutung des JohEv. Er meint, dass die Lehre des Johannes charakteristisch hebräisch und nicht alexandrinisch sei, und daher geschichtlich interpretiert werden müsse. Des Weiteren hebt Popley die historische Eigenheit der johanneischen Gemeinde hervor und plädiert für eine Berücksichtigung dieses Punktes in der Interpretation des JohEv.⁶⁴⁸ Popley akzeptiert die meisten Ideen Westcotts, so auch seine Betonung der „spirituellen Natur“ des JohEv. Beachtenswert ist aber, wie Popley zwar Westcotts Interpretation folgt, ihr aber eine Saiva-Bedeutung zuweist. Wie bereits angedeutet, lehnt Popley sich für seine Saiva-Interpretation vorwiegend an Parananda an. In dieser Hinsicht verknüpft er die westliche Interpretation des JohEv mit dem tamilischen Kontext. Besonders wird sein Konzept vom *cinmayam*, welches in Einklang mit Paranandas Betonung auf „Innerlichkeit“ steht, mit Westcotts Interpretation verknüpft. Man kann hier einige Beispiele nennen.

In Einklang mit Westcott betont Popley die spirituelle Natur des Werkes Jesu. Der johanneische Jesus sei völlig menschlich, aber immer in Einheit mit Gott gewesen.⁶⁴⁹ Laut Popleys Überzeugung haben alle Aktivitäten Jesu eine spirituelle Bedeutung. Allerdings hätten die

⁶⁴⁵ Zitiert in Westcott 1903: 69 f. Von mir hervorgehoben.

⁶⁴⁶ Westcott 1881: 8ff. Siehe auch Westcott 1892: 271; Vgl. Ferner betont Westcott in einem anderen Werk die Rolle der paulinischen Schrift in Bezug auf Ethik und moralisches Leben. Das JohEv fungiere dagegen als eine historische Darstellung der Inkarnation und Auferstehung. Westcott 1902. Ein weiteres Beispiel in dieser Hinsicht ist das Verstehen von „Wahrheit“. Westcott macht darauf aufmerksam, dass Johannes zwar bei philonischer und stoischer Philosophie begonnen habe, aber einen Schritt weiter ginge, um zu zeigen, dass die „Wahrheit“ im JohEv von ihrem „Eigentum“ (Joh 1, 11) nicht akzeptiert würde. Das JohEv schildere die Wahrheit als den zentralen Aspekt, die von Plato, den Stoikern und Philo definiert worden sei, aber in Christus Fülle erreiche. Vor diesem Hintergrund verbinde das JohEv, so Westcott, das christliche Denken und die Philosophie, indem eine spirituelle Einheit in den „words and works of the Lord“ entdeckt werde. Westcott 1862: 307.

⁶⁴⁷ Z.B. (Siloam, Popley:145 = Westcott 1881:123; *natan shalom* – Frieden zu schenken 14, 27); Siehe auch Popley 1913:212. Vgl. Westcott 1881: 209; siehe Popley 1913: 214 (bezgl. Weinstock). Vgl. Westcott 1881: 216.

⁶⁴⁸ Popley 1913: 8

⁶⁴⁹ Ebd. 68 f.

Anhänger Jesu, sowie die Menschen, die mit ihm waren, diese Spiritualität nicht wahrgenommen. Sie erkennen Jesus nur in seiner körperlichen Form, als Mensch. In Anknüpfung an Westcott, beobachtet Popley, dass die Werke Jesu (Joh 6, 26-34) im JohEv als eine körperliche Erfüllung (*carīra tīrupti*) wahrgenommen worden seien, nicht aber als eine spirituelle Erfüllung (*cinmaya tīrupti*). Westcott benutzt die Begriffe „material satisfaction“ (materialistische Befriedigung), und „spiritual glory“ (spirituelle Herrlichkeit), um die beiden Ebenen auseinanderzuhalten. Wie Westcott gewichtet auch Popley die *cinmaya* Erfüllung, bzw. die spirituelle Herrlichkeit, am stärksten.⁶⁵⁰

Auch unterscheidet Popley, wie bereits angedeutet und analog zu Westcott, zwischen εἶμι und γίνομαι im Prolog. Er übersetzt Ἐγένετο (γίνομαι, Joh. 1, 6), wie Westcott, als „entstand“ oder „erschien“ (*eluntān* oder *tōnriṇān*) anstatt mit „war“ (*iruntān*), was üblicherweise die Übersetzung von ἦν (εἶμι) ist. Allerdings weist er an dieser Stelle auf das Saiva-Siddhanta-Konzept von Prädestination hin und erklärt, dass es sich hier um ein vorherbestimmtes Ziel handele, nämlich die Wirkung des Heiligen Geistes bzw. die Funktion des *cinmayams*.⁶⁵¹ Auch bestreitet Popley, in Übereinstimmung mit Westcott, dass das Verbum „κατέλαβεν“ (Joh 1, 5) als „überwinden“ (*mērkollavillai* oder *parrikollavillai*, Westcott: *overcome*) übersetzt werden solle. Er schlägt alternativ eine Wiedergabe als „im Herzen nicht wahrgenommen“ (*unarntukollavillai*; Westcott: *comprehend*) vor.⁶⁵² Somit will Popley seinen Leser wissen lassen, dass er der historischen Perspektive Westcotts formell beipflichtet, aber das Konzept des *cinmayams* nicht verwirft.

Beachtenswert ist, wie Popley die Vereinigung zwischen Jesus und den Gläubigen interpretiert. In Bezug auf Joh. 15, 1-17 gibt Popley Westcotts Idee der „lebendigen Vereinigung“ (*living union*) als „*cinmaya aikkiyam*“ (*cinmaya* Vereinigung) wieder. Westcotts Terminologie legt eine gegenseitige Akzeptanz zwischen Jesus und seinen Jüngern nahe. Popley folgt dieser Interpretation, aber verbindet sie mit seinem *cinmaya*-Konzept. Ihm zufolge ist nicht nur eine liebevolle Akzeptanz zwischen Jesus und seinen Jüngern festzustellen, sondern auch Innerlichkeit und Vereinigung (*aikkiyam*).⁶⁵³ Diese Idee wird erneut noch einmal in seiner Interpretation von Joh 17, 20 f. aufgegriffen, in derer Verlauf er, in Einklang mit Westcott, Jesu Beziehung zu seiner Kirche betont. Westcott ist der Überzeugung, dass die „*Church of the future*“ (Kirche der Zukunft) schon im Glauben existiere. Popley interpretiert diese Kirche als

⁶⁵⁰ Popley 1913: 128; Vgl. Westcott 1881: 100

⁶⁵¹ Popley 1913: 65; Vgl. Westcott 1881: 5; siehe dazu oben, Kap. A.2.1.

⁶⁵² Popley 1913: 48f. Vgl. Westcott 1881: 5

⁶⁵³ Popley 1913: 214 f. Vgl. Westcott 1881: 216.

die Vereinigung aller Christen und führt die 1910 in Edinburgh abgehaltene missionarische Konferenz als Beispiel an.⁶⁵⁴

Dementsprechend bezeichnet für Popley die johanneische „Einheit“ die Einheit der Gemeindeglieder, die zur unteren Schicht der Gesellschaft gehörten. In diesem Zusammenhang weist er auf Westcotts Interpretation der Gerstenbrote (Joh. 6, 1 – 13) hin, gemäß deren er ausführt, dass Johannes diesen Begriff bewusst benutzt habe, um das Essen der Armen zu bezeichnen.⁶⁵⁵ In diesem Zusammenhang interpretiert Popley, wie Westcott, den Prozess Jesu sowohl als einen religiösen (Joh 18, 12-27), als auch als einen weltlichen (Joh 18, 28 – 19, 16).⁶⁵⁶ Popley folgt Westcotts Interpretation der Untreue des Judas, insofern er sie als „Schrecklichkeit des Vertrauensbruchs“ bezeichnet. Er hält aber am Saiva-Siddhanta Gedanken fest, der eine Befreiung des Sünders klar ausschließt (Joh. 8, 34). Judas Untreue (Joh 6, 70 f.) wird dementsprechend mit dem Tirukkural verglichen, der solchen, die die Treue brechen, keine Vergebung gewähre.⁶⁵⁷

Es gibt nicht viele Stellen, an denen Popley von Westcott abweicht. Einige bemerkenswerte Beispiele können jedoch genannt werden. In seiner Beschreibung von Juden bezeichnet Popley sie – ohne weitere Ausführung – als Gegner Jesu, während Westcott den religiösen Hintergrund der Juden ausgiebig erforscht und diesbezüglich den johanneischen Kontext interpretiert.⁶⁵⁸ Auch in einem anderen Beispiel kann dieser Befund belegt werden: Popley behauptet, dass in der Fußwaschungsepisode die Füße von Johannes als erstes gewaschen würden, während Westcott meint, dass Jesus bei Petrus begonnen habe.⁶⁵⁹

In der indischen Literatur besteht die Ansicht, dass Westcott tatsächlich eine indische Interpretation des JohEv fordere, und dass „der nächste Johanneskommentar von einem Inder geschrieben werden soll“. Ob Westcott diese Aussage tatsächlich gemacht hat, ist aber fraglich, denn es gibt keine Beweise – weder von Westcott selbst, noch von indischen Autoren.⁶⁶⁰

⁶⁵⁴ Popley 1913: 230 ff. Vgl. Westcott 1881: 245

⁶⁵⁵ Popley 1913: 124. Vgl. Westcott 1881: 97

⁶⁵⁶ Popley 1913: 238 ff. Vgl. Westcott 1881: 254 ff.

⁶⁵⁷ Siehe dazu oben, Kap. A.2.5 (Fußnote 163). Vgl. Popley 1913: 136; Vgl. Westcott 1881: 111 f.

⁶⁵⁸ Westcott 1881: 199. Vgl. Popley 1913: 114 (Joh 5, 16); 156 (Joh 8, 33); 203 f.

⁶⁵⁹ Popley 1913: 199. Vgl. Westcott 1881: 190 f.

⁶⁶⁰ Ich habe die Werke von Westcott untersucht, die sich auf die eine oder andere Weise mit dem JohEv beschäftigen, und habe nichts zu dieser Aussage gefunden. Auch geben die Autoren keine Quellenangaben, die Ähnliches behaupteten. Siehe dazu Hargreaves 1979: 65; Boyd 1975: 1; Asirvatham 1955: 188; Kanagaraj 2005: 20; Hargreaves 2001: 333-335. Möglich sei, dass Westcott diese Aussage entweder mündlich oder in einer schriftlichen Mitteilung formuliert hat.

E.1.2. Wilhem Lütgert: Die Liebe im Neuen Testament (1905)

Wilhelm Lütgert (1867-1938) wurde in Heiligengrabe in Ostprienitz, Deutschland, geboren. Er studierte Theologie in Greifswald unter den Vertretern der sog. „Greifswalder Schule“, dem Professor für Systematische Theologie Hermann Cremer (1834-1903) und Adolf Schlatter (1852-1938). Nach seinem Studium war Lütgert als Professor für Systematische Theologie in Berlin tätig. Eines seiner Lieblingsthemen war die Studie der „Ethik und Liebe“.⁶⁶¹ In seinem Werk „Die Liebe im Neuen Testament“ beschäftigt Lütgert sich mit einer geschichtlichen Untersuchung der Liebe im Urchristentum. Bezugnehmend auf die johanneische Liebe befindet Lütgert, dass diese die philonische mystische Ekstase bezeichne und als die höchste Form der Liebe beschrieben werden könne. Es soll hier Lütgerts Beschreibung der johanneischen Liebe kurz zusammengefasst werden.

a) Furcht und Liebe

Als Fundament gilt für Lütgert, dass die Studie der Torah gemäß dem AT Liebe zu Gott sei. Er geht davon aus, dass die Liebe zu Gott sich in der Liebe zum Kultus äußere. In dieser Hinsicht debattiert er aus Philons Perspektive die Begriffe „Furcht“ und „Liebe“ und deren Verhältnis zueinander. Er behauptet, in Einklang mit Philon, dass Furcht und Liebe als Gegensätze *erschienen*, aber in Wirklichkeit Parallelen oder zwei Formen der Frömmigkeit seien und, dass aus der Furcht Liebe werden solle. Die Furcht sei das frühere, ursprüngliche Verhältnis zu Gott und die Liebe eine schwerer zu erreichende, darum später entwickelte Relation. Wie aus der Furcht vor Gott folge, dass der Priester zu ehren sei, so folge aus der Liebe zu Gott die Opfergabe.⁶⁶²

Insofern betont Lütgert die Überordnung der Liebe über die Furcht, denn die Liebe sei Ziel oder das Ganze der Frömmigkeit, die Furcht der Anfang.⁶⁶³ Er nimmt Bezug auf eine Anekdote (Jalkut 267 a), die illustriert, wie die Liebe schließlich über die Furcht gesetzt werde und deshalb auch hier wiedergegeben wird: Ein König vertraut seine Angelegenheiten einem Diener, der ihn liebt, und einem, der ihn fürchtet, an. Die Frage ist, bei wem sie besser aufgehoben seien. Es wird beschlossen, dass der, der den König liebt, besser für seine Anliegen sorgt, als der, der ihn fürchtet.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ Sparrn 1991: 497 – 500; vgl. dazu Strathmann 1938: 41-55

⁶⁶² Lütgert 1905: 10, 43 f.

⁶⁶³ Ebd. 11

⁶⁶⁴ Ebd. 12

b) die Liebe Jesu

Lütgert stellt die Liebe Jesu als die archetypische Liebe des JohEv dar. Er bemerkt, dass sich die Liebe Gottes im JohEv eindeutig in der Liebe Jesu widerspiegeln. Deshalb behauptet er, dass „Ehrgeiz und Liebe“ im JohEv Gegensätze seien, da, während Ehrgeiz Egoismus in sich berge, Jesus der Liebe verpflichtet sei. Jesus habe immer Gottes Willen befolgt und sein Werk vollendet. Das Brot und Blut Jesu repräsentierten die Liebe Jesu, da er sein Leben freiwillig geopfert habe. Der Tod Jesu sei wiederum eine Äußerung seiner Liebe zu den Menschen.

„Liebe ist bei Johannes da, wo Willigkeit zum Sterben ist. Sie ist nicht Sympathie, Trieb, Neigung, Leidenschaft, sondern Wille.“⁶⁶⁵

[...] die Liebe Jesu zu den Seinen soll mit der Liebe Gottes zu ihm nicht nur verglichen werden, sondern das Wort soll sagen, dass sie in der Liebe Gottes zu ihm begründet ist.⁶⁶⁶

Demzufolge sei für Lütgert die „Erweckung der Liebe“ (Joh 13, 34, 15, 12) das höchste Ziel Jesu. Gott liebe den Sohn mit vollkommener Liebe und darum gebe er ihm alles (Joh 3, 35). Aus der Liebe Gottes zu Jesus entspringe die Liebe Jesu zu Gott. Die Gemeinschaft Jesu mit dem Vater bestehe darin, dass der Vater ihn kenne und er den Vater (Joh 10, 15).⁶⁶⁷

c) Liebe als Freundschaft

Lütgert deutet auf den hellenistischen Aspekt vom Lieben hin, der mit Freundschaft beginne und von keinem weiteren Faktor abhängig sei. Die Vermittlung geistigen Besitzes sei das Wesen der Freundschaft und weil Jesus seinen Jüngern seinen inneren Besitz mitteile, so Lütgert, nenne er sie seine Freunde (Joh. 15, 15). Der Ausdruck „Freunde“ bezeichne ein intimes Verhältnis, in das auch Gott, der Vater, eingebunden sei (Joh 16, 27).⁶⁶⁸ Im Anschluss an Philons Idee der Zusammengehörigkeit von εὐσέβεια und φιλιανθρωπία betont Lütgert die Verbindung der Liebe zwischen Gott und Menschen.

Hier wird aus der Liebe zu Gott die Liebe zu den Menschen abgeleitet, und zwar ausdrücklich nicht nur die Liebe zu den Verwandten, sondern die Liebe zu allen Menschen.⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ Ebd. 157

⁶⁶⁶ Ebd. 142

⁶⁶⁷ Ebd. 155 ff.

⁶⁶⁸ Ebd. 156

⁶⁶⁹ Ebd. 43

d) Liebe als Gott haben

Basierend auf der Güte Gottes weist Lütgert darauf hin, dass für Philon Gott das Objekt des Verlangens sei und nicht nur ein Objekt der Verehrung. Er versteht Philons Konzept von Liebe als eine Vereinigung mit Gott, bei der der Mensch Gott „haben“ und ihn nicht nur erkennen wolle. Er behauptet, dass „das Haben Gottes“ ein Verschmelzen mit Gott und ein Verzicht auf die eigene Existenz sei. Er bezieht sich auf das „Verhältnis von Liebe und Askese“ in der alten Kirche und damit auf die Theorien Augustins.⁶⁷⁰ Vor diesem Hintergrund folgert Lütgert, dass Liebe im JohEv ein „Nehmen“ Jesu sei. Jesus wolle hingenommen sein (Joh 1, 11.12; 5, 43; 13, 20). Lütgert nimmt Bezug auf Kap. 17 und stellt fest, dass nur durch die Liebe die Gemeinde entstanden sei. „Dass sie alle eins seien“ wird als Einheit der Gemeinde in Gemeinschaft mit Gott interpretiert, als ein Geben und Nehmen in der Gemeinde („Ich in Dir, Du in Mir [...]).⁶⁷¹

e) Glauben und Liebe

Beachtenswert ist, dass Lütgert keinen Unterschied zwischen Liebe und Glauben macht. Er betont, dass das JohEv das Konzept des Glaubens anstelle von Liebe hervorhebe. Es sei denn, dass es eine untrennbare Verbindung zwischen Glauben und Liebe im JohEv gebe, was in den Wundergeschichten der Fall sei. Als Beispiele nennt er die Heilung des Blinden und die Erweckung des Lazarus. Er behauptet, dass diese Taten im eigentlichen Sinne messianisch seien: Im ersten Fall offenbare Jesus sich als Licht der Welt und im letzten Fall präsentiere er sich als der Erwecker der Toten; insofern blieben beide Versionen gleichzeitig in ihren Bedeutungen Erweisungen von Liebe. Dementsprechend formuliert Lütgert: „Sie sollen ja Glauben erwecken, und Glaube wird auch bei Johannes nicht anders erweckt als durch Liebe.“⁶⁷² Auf diese Weise charakterisiert er die „Erweckung des Glaubens“ im JohEv als Liebesbeweis. Er betont, dass Jesus durch seine Wunder nicht nur Glauben erwecken, sondern darüber hinaus bei unmittelbarer Not helfen wollte (Joh 5, 36; 10, 25.37f.; 14, 10; 15, 24; 2, 11; 4, 53; 7, 31; 10, 37f.; 11, 42.45; 12, 11,37; 14, 11). Daher seien die Wunder in ihrem ersten wie in ihrem letzten Zweck mit Liebe gleichzusetzen. (Lütgert: „Die „Erweckung des Glaubens“ ist ein höherer Liebesbeweis als die Heilung des Kranken“.)⁶⁷³

⁶⁷⁰ Ebd. 46 ff.

⁶⁷¹ Ebd.161 f.

⁶⁷² Ebd. 147; Vgl. dazu Paranandar 1902: 126 f., 75f.

⁶⁷³ Lütgert 1905: 148.

Ferner erklärt Lütgert in Bezug auf Joh 6, und hier speziell mit Blick auf das Bild des Essens und Trinkens, dass Johannes in der Aufnahme Jesu nicht zwischen Glaube und Liebe unterscheide. Die gewählten Begriffe wie Hinnehmen, Aufnehmen, Essen, Trinken seien ebenso gut Ausdrücke für Liebe sowie für Glauben. Er schreibt dazu:

Sachlich lässt sich beides nicht von einander scheiden. Liebe und Glaube verbindet Johannes 3, 18-21 in umgekehrter Reihenfolge. Der vermag ihm nicht zu glauben, der ihn nicht liebt; wer ihn liebt, der glaubt, und wer sein Werk in Gott tut, der liebt ihn [...] Aus dem Wirken des Menschen entsteht sein Lieben und aus seinem Lieben sein Glauben.⁶⁷⁴

E.1.2.1. Rezeption

Appasamy bezieht sich auf Lütgert hauptsächlich mit Blick auf seine Diskussion von Philons Konzept der Furcht und Liebe. Obwohl er mit ihm übereinstimmt, fragt Appasamy sich, ob Johannes in Sachen Liebe tatsächlich von Philon beeinflusst sei, wie Lütgert behauptet. Er weist wie Lütgert darauf hin, dass für Philon Furcht und Liebe zwei Formen von Frömmigkeit seien und keine Gegensätze. Furcht stamme davon her, dass Gott anthropologisch verstanden werde, während Liebe ein pures Verständnis von Gott voraussetze. Er wiederholt Lütgerts Behauptung, dass Furcht eine frühere, ursprünglichere Beziehung zu Gott sei, Liebe aber eine spätere, schwer zu erreichende Entwicklung. Allerdings behauptet Appasamy, dass Johannes Philons Idee von Furcht und Liebe nicht teile, denn in der Liebe entstehe keine Angst (1 Joh. 4, 18). Zu diesem Zweck gibt er die bereits dargestellte Anekdote von den zwei Dienern wieder und hebt den liebenden positiv hervor.⁶⁷⁵

Lütgerts Denkrichtung geht konform mit Appasamys Saiva-Interpretation, die mit dem zentralen Gedanken Lütgerts übereinstimmt. Die Vorherrschaft von Liebe im JohEv ist von Appasamy als *Bhakti* bezeichnet worden. Während bei Lütgert von einer *Erweckung der Liebe* die Rede ist, ist sie bei Appasamy *Awakening of Bhakti* genannt.⁶⁷⁶ Auch sei Lütgerts Fokus in Bezug auf die Freundschaftsbeziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern und innerhalb der johanneischen Kreise mit Appasamys Betonung der mystischen Liebe unter den Saiva-Mystikern unabhängig von Kastenzugehörigkeit zu verstehen.⁶⁷⁷ Ebenso kann man in Lütgerts

⁶⁷⁴ Ebd. 159.

⁶⁷⁵ Appasamy 1930: 194 f. Vgl. Lütgert 1905: 43 ff.

⁶⁷⁶ Appasamy 1930: 28 - 56

⁶⁷⁷ Ebd. 93 f.

Gleichstellung von Liebe und Glauben ein wichtiges Saiva-Konzept erkennen, das stark von Appasamy hervorhoben wird.⁶⁷⁸

E.1.3. E.F. Scott: The Fourth Gospel: its Purpose and Theology (1906)

Ernest Findlay Scotts (1868 – 1954)⁶⁷⁹ theologischer Kommentar ist einer der bekanntesten Beiträge zur johanneischen Forschung des frühen 20. Jahrhunderts. Nicht viel ist über Scott selbst in Erfahrung zu bringen. Er studierte an der University of Glasgow (1888) und lehrte viele Jahre an der Union Theological Seminary, New York, U.S.A. Er war ein presbyterianischer Pastor und lehrte auch an der Queens University, Kingston, Kanada, als er dieses Buch schrieb. In seinem Beitrag gibt Scott zwar keine Quellen an, nimmt aber die Position der zeitgenössischen Forschung ein. Für ihn ist das JohEv sowohl *spirituell* als auch *ekklesiastisch* zu verstehen. Er vergleicht es mit Dantes Werk und betont dessen spirituellen Zweck.⁶⁸⁰

Scott verdeutlicht die organische Einheit des JohEv und stellt fest, dass die Lehre Johannes' sich auf konkrete christliche Erfahrung zentriere und nicht an der Gnostik orientiere. Er weist auf die Tatsache hin, dass Johannes die drei wichtigen gnostischen Begriffe γνῶσις, πίστις und σοφία nie benutzt, und behauptet, dass er sich von griechischen Einflüssen abgrenze und die jüdische Denkrichtung bestätige.⁶⁸¹ Ferner könne man den Zweck des JohEv in drei Transferprozessen (*transitions*) zusammenfassen. Es beschreibe nämlich die Prozesse von der Zeit Jesu zu der Zeit, in der Johannes schreibt, von einer griechischen Annäherung (Logos) hin zu einer jüdischen, messianischen Annäherung und von einer äußerlichen Religion zu einer innerlichen.⁶⁸² Im Folgenden werden die zentralen Punkte von Scotts Beitrag behandelt.

a) Die historische/mystische Person Jesu

Nach Scott setzt Johannes sich mit zwei unterschiedlichen Bedeutungen der christlichen Botschaft auseinander. Er betont die parallele Darstellung von Jesus sowohl als eine historische Person, d.h. als ein weltlicher „Erlöser“, als auch als ein unsichtbarer, allgegenwärtiger Herr bzw. als ein überirdischer Logos. Er legt dar, dass Johannes das philonische Konzept vom

⁶⁷⁸ Ebd. 50 f.

⁶⁷⁹ Zu Scott siehe Time Magazine (Online Quelle); Vgl. The University of Glasgow Story (Online Quelle)

⁶⁸⁰ Scott 1906: 24 f.

⁶⁸¹ Ebd. 93 ff. πίστις und γνῶσις kommen allerdings sehr oft in ihren verbalen Formen, nämlich πιστεύειν (z.B. Joh. 12, 39) und γινώσκειν (z.B. Joh 2, 24). σοφία wird mit ἀλήθεια ersetzt. In diesem Zusammenhang siehe auch Scott 1916: 345 – 359.

⁶⁸² Scott 1906: 4 ff.

Logos übernommen und es für seinen eigenen Zweck modifiziert habe. Den Logos versteht Scott als eine Person und nicht – wie bei Philon – als abstraktes Wesen (Joh. 1, 14).⁶⁸³ Somit gehe Johannes über die paulinische Denkrichtung hinaus, indem er den paulinischen verherrlichten Christus in die weltliche Ebene transferiert habe. Allerdings solle man, so Scott, diese im Johannes enthaltene *inner contradiction* anerkennen und nicht versuchen, sie zu harmonisieren.⁶⁸⁴

Gleichwohl legt Scott viel Wert auf die historische Perspektive des JohEv. Einerseits werde die historische Person Jesu akzentuiert, andererseits der allgemeine Wert des historischen Lebens bestätigt (Scott: *abiding value and purpose of the historical life*).⁶⁸⁵ Johannes präsentiere, so Scott, einen historischen Jesus, aber gleichzeitig verkündige er, wie man mit dem historischen Jesus eine Verbindung (*Union*) eingehen könne. Scott glaubt, dass Johannes einen historischen Jesus darstelle, der nur durch eine innere Erfahrung erkannt werden könne. Sonst bleibe er der ewige Christus. Diese innere Erfahrung werde in dem Bild vom Weinstock und den Reben dargestellt. Scott sieht eine mystische Vereinigung, die sich dahingehend äußere, dass sich die Gläubigen mit Christus wie die Rebe mit dem Weinstock verbänden.⁶⁸⁶

Laut Scott hat die Reaktion der Gläubigen auf Jesus Anteil an dem unklaren Bild, das das Evangelium evoziere: es gebe hier sowohl eine intellektuelle Religion, als auch eine ethische; das ewige Leben sei sowohl futurisch als auch hier und jetzt präsent; die Welt sei einerseits als böse und finster beschrieben, andererseits aber auch das Objekt der Gottesliebe. Zwar solle der Mensch entscheiden, ob er auf Christus reagiere, seine Erlösung sei aber prädestiniert; die Wunder Jesu bewiesen einerseits seine göttlichen Wesenseigenschaften, seien andererseits aber nur sekundär.⁶⁸⁷

Nach Scott vereine das JohEv also nicht zu harmonisierende Dualismen, die es keiner Lösung zuführt. Damit seien ein historischer und dennoch spirituell bestimmter Jesus denkbar. Die Widersprüche, die sich im JohEv scheinbar stellen, seien damit nicht nur benannt, sondern auch als solche akzeptiert, ohne dass eine Notwendigkeit der Einebnung besteht.

⁶⁸³ Ebd. 159 f.

⁶⁸⁴ Ebd. 14

⁶⁸⁵ Ebd. 3

⁶⁸⁶ Ebd. 289.

⁶⁸⁷ Ebd. 11.

b) Sünde

Scott schreibt der Sünde eine existentielle Bedeutung zu. Er weist auf eine „innewohnende Konstitution“ im menschlichen Leben hin und behauptet, dass dem Menschen eine natürliche Unfähigkeit eigen sei, die ihn daran hindere, das höhere Leben zu erreichen. Er führt aus, dass die Sünde für Johannes keine Bedeutung gehabt hätte, wenn Jesus nicht gekommen wäre und gesprochen hätte (Joh 15, 22). Die Sünde im JohEv beinhalte in sich keine *moral culpability* (Scott : *Sin is in itself a mere privation, and only assumes the darker character when the freedom offered through Christ is refused*).⁶⁸⁸ Daher sei die Erlösung keine Erlösung von Sünden, sondern ein *passing from the state of privation to fullness of life*, welches durch Christus verwirklicht werde.⁶⁸⁹ Dies sei eine Modifikation des paulinischen Konzepts der Sünde.

c) Das Leben im JohEv

Scott vertritt die hebräische Vorstellung von Gott als einem Lebewesen und nicht den griechischen Gedanken, dem zufolge Gott nur als ein Prinzip verstanden wird. Er entfaltet den Gedanken, dass die johanneische Idee des Lebens historisch also von einem weltlichen Gott herausgehend aufgefasst werden müsse, und nicht von einem, der in Opposition zur Welt steht. Laut seiner Überzeugung will Johannes das Leben in seiner vollen Realität – hier und jetzt – durch den Glauben an Jesus Christus betonen (Joh 1, 4; 5, 26; 15, 4; 6, 51-59; 17, 3). Dieses Leben könne nicht separat behandelt werden, denn das Leben in Christus werde an den Gläubigen übermittelt („wie viele [...] die an seinen Namen glauben“ Joh. 1, 12). Dies sei der grundlegende Unterschied zum paulinischen Konzept des Lebens, so Scott; Johannes verkündige nämlich ein mit Jesus geteiltes Leben, während Paulus sich in erster Linie mit dem Tod Jesu befasse. Allerdings glaubt Scott, dass Johannes, wie Paulus, die Rolle von πίστις (in seiner verbalen Form) in der Kommunikation über das Leben betone. πίστις stünde in enger Verbindung mit Wissen (Joh 14, 1; 12, 44; 12, 36; 14, 12; 6, 40; 17, 8; 10, 38) und werde durch die Akzeptanz der Worte Jesu erlangt (Joh 8, 31; 5, 24; 6, 63; 6, 68;), was letztendlich zu einer mystischen Vereinigung mit ihm führe.⁶⁹⁰ Hier wird die παρουσία neu, als Leben in Gott/Jesus, interpretiert (Joh 17, 21-23). Wie bei Paulus sei der Geist auch hier die Kraft Jesu und vermittele die Gottesoffenbarung (Scott: *to receive of God's Spirit was to enter into communion with*

⁶⁸⁸ Ebd. 220.

⁶⁸⁹ Ebd.221 f.

⁶⁹⁰ Ebd. 270 ff.

God).⁶⁹¹ In dieser Hinsicht erklärt Scott auf die Frage, wie das Leben in Christus unser eigenes Leben definiere, dass es sich hier um eine *magical transaction* handle, die eine Union mit Christus ermögliche. Dies geschehe einerseits durch den Logos, andererseits durch die historische Offenbarung.⁶⁹²

Demzufolge betont Scott die johanneische Vorstellung, die davon ausgeht, dass man mit Christus eins sein müsse, um mit ihm das Leben zu teilen. Allerdings versteht er dieses Einssein nicht als eine abstrakte Union mit Christus, sondern als ein moralisches und spirituelles Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern. Johannes wolle diese Freundschaftsbeziehung (Joh 15, 15) hervorheben, so Scott, um seine *transmutation of nature* zu betonen. Diese *transmutation of nature* werde, Scott zufolge, mit dem Taufritual (Wiedergeburtserfahrung) initiiert und sei mit der synoptischen *metanoia*-Erfahrung identisch.⁶⁹³ Auf diese Weise stellt Scott fest, dass der mystische Aspekt im JohEv sowohl eine spirituelle als auch eine wortwörtliche Bedeutung beinhalte.⁶⁹⁴

E.1.3.1. Rezeption

Es ist ersichtlich, dass Scott trotz seiner nur vereinzelter Verwendung der Begriffe „Mystik“ oder „mystisch“ eben diesen Aspekt im JohEv hervorhebt. Appasamy bezieht sich darauf in Scotts Kommentar und zitiert ihn wörtlich: *This doctrine of a mystical union in which the higher life flows uninterruptedly from Christ to the believer, contains the central and characteristic thought of the Fourth Gospel.*⁶⁹⁵ Zwar gibt Appasamy Scott nur ein einziges Mal wieder, es lassen sich aber dennoch viele Parallelen in seinen Aufsätzen finden.

Zusammen mit Scott vertritt auch Appasamy die Ansicht, dass Johannes das philonische Wort mit dem historischen Jesus gleichstelle. Für ihn diene diese Gleichstellung dem Zweck der Immanenz. Er erklärt diesen Punkt, wie bereits erwähnt, mit dem upanischadischen Gedanken: *having created that, he then entered the same* (Tait. Up. 2.6.2). In diesem Zusammenhang behauptet er, wie auch Scott, dass der innewohnende Gott entweder *akzeptiert* oder *abgelehnt* werden könne.⁶⁹⁶ In dieser Hinsicht lehnt er die Idee des prädestinierenden Karmas ab und

⁶⁹¹ Ebd. 322.

⁶⁹² Ebd. 294

⁶⁹³ Ebd. 281 f.

⁶⁹⁴ Ebd. 366

⁶⁹⁵ Appasamy 1930: 13. Vgl. Scott 1906: 289.

⁶⁹⁶ Appasamy 1930: 36, 51 f.; siehe dazu A.3.1. und A.3.2 (oben S. 41f.)

verweist auf menschliche Verantwortung, auf welche seiner Meinung nach auch das JohEv abhebe.⁶⁹⁷

Dementsprechend akzentuiert Appasamy zwar den mystischen Aspekt des JohEv, hebt aber ebenso die historische Natur des Evangeliums hervor.⁶⁹⁸ Ihm zufolge kann die Mystik nicht betont werden, wenn Geschichte negiert werde. In Einklang mit Scott stellt Appasamy eine allmähliche Verlagerung der johanneischen Intention fest. Ihm zufolge sei Johannes sich des historischen Aspektes bewusst; so versteht er einerseits Jesus als eine historische Person, andererseits stellt er ihn metaphysisch dar.⁶⁹⁹ Weiterhin warnt Appasamy vor der Gefahr der Mystik, die zu einer Identifizierung des Menschlichen mit dem Göttlichen führen könne. Zusammen mit Scott konstatiert er, dass Johannes kein Einssein mit Gott im Sinn habe. Er stellt dar:

He [Johannes] seems to be quite aware of the possibility of man being metaphysically one with God but emphatically maintains the difference between God and man [...]⁷⁰⁰

Für Appasamy muss daher der mystischen Zweck des JohEv in Bezug auf eine Beziehung (*communion*) mit einem persönlichen Gott verstanden werden.⁷⁰¹ Somit gilt für Scott, sowie für Appasamy, dass das JohEv zwar eine mystische Vereinigung predigt, aber keine Einswerdung mit Gott im Blick hat.

Auch in Bezug auf die Sünde im JohEv beschreibt Appasamy zunächst die positive Auffassung vom Leben im vierten Evangelium – nämlich als eine Vereinigung mit Christus. Auch er, wie bereits angedeutet, stimmt völlig mit der existentiellen Natur der Sünde überein. Er weist auf Appars (Tirunāvukkaracar) Gedicht hin, welches die schwache Natur des Körpers und dessen Unfähigkeit, das Richtige zu tun, hervorhebt und behauptet einen Bedarf an Erlösung.⁷⁰² Allerdings ist es fraglich, ob Appasamy hier Scotts Gedankenfolge im Ganzen widerspiegelt. Der nämlich urteilt, dass eine Ablehnung der Erlösung Christi schlimmer als selbst die Sünde sei. Ihm zufolge ordnet das JohEv der Sünde einen niedrigen, bösen Status zu, wobei ein Kontrast zur hinduistischen Negation der Sünde formuliert ist.⁷⁰³

Beachtenswert ist, dass Appasamy, obwohl er mit Scott hinsichtlich des johanneischen Lebens übereinstimmt, sich möglicherweise darin von ihm unterscheidet, dass Scott den Glauben als

⁶⁹⁷ Appasamy 1930: 53 f.

⁶⁹⁸ Ebd.; 15

⁶⁹⁹ Ebd.; Vgl. Scott 1906: 163

⁷⁰⁰ Appasamy 1930: 15

⁷⁰¹ Ebd. 13

⁷⁰² Vgl. dazu oben f.n 172

⁷⁰³ Appasamy 1930: 208 f.

eine Voraussetzung für das Leben definiert. Wie bereits angedeutet, betont Scott den Glauben im JohEv als Voraussetzung für Erlösung. Er stellt zwar fest, dass der Glaube an Jesus vielmehr eine Vereinigung mit Jesus sei, als eine schematische Akzeptanz der Botschaft Jesu. Allerdings bestätigt er, dass dem ewigen Leben in erster Linie eine vollständige Akzeptanz Jesu und seiner Lehre vorausgehen müsse.⁷⁰⁴ Appasamy ist, genau wie Scott, der Auffassung, dass Johannes nicht zwischen Leben und ewigem Leben unterscheide, denn das Leben sei hier und jetzt.⁷⁰⁵ Wie Scott betont auch er, dass der Glaube an Jesus eine wichtige Rolle spiele, wenn man das ewige Leben erreichen wolle. Er weist auf die johanneische Aussage hin, *wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben. Wer dem Sohn nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm* (Joh. 3, 36) und erklärt, dass Gott im JohEv das Leben bzw. den Tod nicht willkürlich zuteile, sondern er als die Quelle des Lebens sowohl Leben als auch Tod an die Menschen herantrüge, wobei es entscheidend sei, was man wähle.⁷⁰⁶ In diesem Zusammenhang erwähnt er Arjunas Vision von Krishna in der Bhagavad Gita: Arjuna wollte wissen, ob er als Kämpfer seine Mitmenschen töten darf. Dann hat er nach seinem Wunsch eine Offenbarung Krishnas wahrer Natur. Er sah Krishna wie er wirklich war und wie alle Menschen und Tiere und das ganze Universum in ihm zusammenverbunden waren. Appasamy weist auf die Bedeutung dieser Geschichte hin und meint, dass alles Leben sich von Gott ableite und in ihm existiere und daher zu Gott gehöre.⁷⁰⁷

In dieser Hinsicht ergänzt Appasamy den johanneischen Glauben um einen charakteristischen Aspekt. Er betont, dass im JohEv die Erlösung nicht bloß von einem intellektuellen Glauben (an den Sohn) abhängig sei, sondern von einer Beziehung der ganzen Persönlichkeit mit ihm (dem Sohn). Er betrachtet die paulinische Konzepte von „glauben“ und „bekennen“ (Röm. 10, 9) kritisch und äußert sich dazu:

John does not teach us that salvation depends on a merely intellectual belief. By believing in the Son it is not meant that we have to accept with our minds and to confess with our lips some creed about Him, but it is meant rather that we should relate our entire personality to Him.⁷⁰⁸

Insgesamt lässt sich also beobachten, dass Appasamy Scotts Kommentar weithin folgt. Genauso wie Scott insistiert er auf der Differenz zwischen Gott und Mensch, hält aber eine metaphysische Einheit für denkbar. Die Autoren positionieren sich aber voneinander abweichend in Bezug auf den Zusammenhang von Glauben, Leben und Erlösung, die bei Scott

⁷⁰⁴ Siehe Scott 1906: 284 ff.

⁷⁰⁵ Appasamy 1930: 139

⁷⁰⁶ Ebd.

⁷⁰⁷ Bhagavad Gita 11, 1-4; Appasamy 1930: 88, 203 f.

⁷⁰⁸ Appasamy 1930: 204 f.

einer menschlichen Wahl obliegt, bei Appasamy von einem umfassenden und relationalen Glauben an den Sohn abhängt.

E.1.4. H.J. Holtzmann: Die Johanneische Theologie (1911)

Heinrich Julius Holtzmann⁷⁰⁹ wurde 1832 in Karlsruhe als Sohn des Theologen Karl Julius Holtzmann geboren. Er studierte von 1850 bis 1854 in Heidelberg und Berlin Evangelische Theologie und wurde besonders von Wilhelm Vatke und Richard Rothe beeinflusst. 1859 erschien sein dogmengeschichtliches Buch „Kanon und Tradition: Ein Beitrag zur neuen Dogmengeschichte und Symbolik“. In späteren Jahren wurde er Professor für Neues Testament in Heidelberg und Straßburg. Um die Jahrhundertwende war Holtzmann als der führende deutsche Neutestamentler der historisch-kritischen Methode anerkannt. Er vertrat in der synoptischen Frage die Zweiquellenlehre und hielt an der Priorität des Markusevangeliums fest (*Die synoptischen Evangelien*, 1863). Sein besonderes Interesse an JohEv zeigt sich darin, dass er, unter anderen Werken, auch einen Kommentar des JohEv schrieb (*Das Evangelium des Johannes: Handkommentar zum NT*, 1891, 31908 besorgt von W. Bauer). Am wirksamsten blieb aber sein „Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie“ (2 Bd. 1896/97, 1911), welches faktisch erst 1953 durch Bultmanns *Theologie des Neuen Testaments* abgelöst wurde.

In seiner *Johanneischen Theologie* bezieht sich Holtzmann überwiegend auf Arthur Titius (1900) und E.F. Scott.⁷¹⁰ Überzeugt von der Einheit des JohEv erklärt er, dass die Anmerkungen und Betrachtungen des Evangelisten im ganzen Evangelium im selben Ton verfasst, und die „historische Kontinuität“ (Joh 4, 22) wie der „heilsökonomische Zusammenhang“ von AT und NT in der Planung des Evangeliums ersichtlich seien (z.B. Joh 12, 27-41; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 23.24.28.29.36.37).⁷¹¹ Er bezeichnet Joh 3, 16 als das „universalste Heilswort im NT“ und betont die alexandrinische/gnostische Prägung im JohEv gegen das hebräische Gottesbild (Gott als Geist - Joh 4, 24, der allezeit wirkt - Joh 5, 17, als Wahrheit - Joh 3, 33; 8, 26, als Logos, etc.).⁷¹² Ihm zufolge werde der jüdische Anspruch auf die Lebensquelle (Joh 5, 39) wegen des Unglauben der Juden (Joh 5, 38; 7, 28; 8, 19.54.55; 15, 21; 16, 3; 17, 25) ausgespart.⁷¹³ In dieser Hinsicht ist Holtzmanns Standpunkt deutlich anders als Lütgerts und Scotts. In Bezug auf andere johanneische Konzepte stimmt er allerdings mit seinen Kollegen überein.

⁷⁰⁹ Merk 1986: 519 – 522; vgl. dazu Dinkler: „Holtzmann, Heinrich“ (online Quelle)

⁷¹⁰ Titius 1900; Scott 1906

⁷¹¹ Holtzmann 1911: 392 ff.

⁷¹² Ebd. 401 f.

⁷¹³ Ebd. 396, S. 407.

a) Logos

Holtzmann folgt Lütgert/Scott in der Behauptung, dass Johannes den philonischen Logos modifiziert habe, um einen historischen Menschen zu präsentieren. Er stellt fest, dass allein Johannes die Menschwerdung des Logos zu einem wirklichen Gottmenschen ausgestalte, da er eine wirkliche Vereinigung eines Gottwesens mit einem geschichtlichen Menschen skizziere. Dies sei, so Holtzmann, eine klassische Differenz zum philonischen Konzept des Logos.

Immerhin aber hatte diese Logos-Lehre bei dem alexandrinischen Juden noch keine Beziehung auf etwas Menschliches und Geschichtliches; sie war bloß Gegenstand eines der Wirklichkeit entfremdeten und von ihr abgezogenen, über das Verhältnis Gottes zur Welt phantasierenden, Nachdenkens. Während Philo nur begrifflich den in Gott ruhenden und den wirksam aus ihm hervorgehenden Logos unterscheidet, setzt Joh die letztere Linie fort bis zur Menschwerdung.⁷¹⁴

Holtzman resümiert, dass die Darstellung des Logos „mit der vorweltlichen Ewigkeit begann und in die nachweltliche Ewigkeit ausmündete.“⁷¹⁵ Er beobachtet, dass die durch den Logos geformte Materie *diese Welt* sei (Joh 9, 39; 12, 25.31; 13, 1; 16, 11; 18, 36; I Joh 4, 17). Diese Welt sei sinnlich, von Finsternis bedeckt und befinde sich als selbständiges Reich unter „dem Herrscher der Welt“ (Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11- Satan).⁷¹⁶ Ihm zufolge soll der Logos sowohl immanent als auch transzendent verstanden werden. Dass der Logos außerhalb der Ewigkeit präsent sei, bestätige seine Transzendenz. In dieser Hinsicht konstatiert Holtzmann, dass das Heil universal in der Welt und schon vor sowie außerhalb der Christenheit präsent sei.⁷¹⁷

Ferner versteht Holtzmann den johanneischen Jesus, wie den philonischen Logos, als einen Offenbarer der verborgenen Welt, der das Gottesgeheimnis (ähnlich griechischen Priestern und Wahrsagern) kundtue (ἐξηγεσθαι), aber doch als Mensch portraitiert werde. Dass Jesus sich in Joh 8, 40 als Mensch bezeichnet (ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα), ist für Holtzmann entscheidend, da „der Logos, wenn einmal Fleisch, so auf keinen Fall etwas anderes als Mensch geworden ist“. Auf diese Weise legt er großen Wert auf die Menschlichkeit Jesu bzw. des Logos (Joh 4, 8.31; 4, 6.7.9, etc.).⁷¹⁸

b) Die Liebe im JohEv

Holtzmann erkennt im JohEv die Zentralität der Liebe an. In seiner Diskussion über das johanneische Verhältnis zum katholischen Kirchentum weist Holtzmann auf den Unterschied

⁷¹⁴ Ebd. 412

⁷¹⁵ Ebd. 411

⁷¹⁶ Ebd. 425 ff.

⁷¹⁷ Ebd. 413

⁷¹⁸ Ebd. 462 f.

zwischen der „Welt“ und der „Seinen“ hin (Joh 15, 18.19). Er gibt zu bedenken, dass die synoptische Betonung des Doppelgebotes der Liebe im JohEv wegfallen. Hier komme eine Begrenzung und Einschränkung (der Liebe) ins Spiel. Holtzmann weist auf den kirchlichen/gemeinschaftlichen Einfluss des JohEv hin („nicht in einer apostol. Tradition oder Sukzession, sondern im Bewusstsein“), der es ermögliche, das johanneische Liebesgebot als *wechselseitige Brüderliebe* zu verstehen. Diese Liebe sei nur innerhalb der christlichen/kirchlichen Gemeinschaft (Joh 13, 15) zu finden. So erscheine daher ein spezifisch christlicher Gemeinschaftsgeist (Joh 13, 35), von dessen Wirkungssphäre die Häretiker ausgeschlossen seien (2 Joh 10, 11) als eine „Neuigkeit“ (Joh 13, 34).⁷¹⁹ Holtzmann erklärt, dass die Liebe Gottes im JohEv durch die Sendung des Sohnes auf Erden, durch das ganze Heilswerk und vor allem durch den Versöhnungstod (I Joh 4, 9.10.16; Joh 3, 16) verstanden werde. Der johanneische Jesus wird als der Inhaber der größten Liebe (Joh 13, 1; 15, 13) bezeichnet, und daher könne er von dem Gläubigen fordern, dass er die Bruderliebe, wie Jesus sie selbst praktiziert habe (Joh 13, 34; 15, 12; I Joh 3, 16), in seinem Leben realisiere.⁷²⁰

c. Die Einheit Christi mit Gott

Holtzmann setzt sich intensiv mit den johanneischen Texten auseinander, die über die Göttlichkeit Christi sprechen (Joh 1, 16; 3, 11.32; 5, 20; 6, 46; 7, 29; 8, 28.55; 10, 15; 8, 19; 12, 45; 14, 7-9). Er verknüpft die johanneische Christologie mit dem paulinischen εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Kor 4,4) und dem τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol 1, 15) und behauptet, dass Johannes sich an den alexandrinischen Begriff eines „zweiten Gottes“ halte, „an welchem Gott selbst in die Geschichte der Menschheit eintritt, sofern der Betreffende sprechen kann: ‚Ich und der Vater sind eins‘“ (Joh 10, 30). Diese Einsicht in die Wahrheit sei das wichtigste Konzept des JohEv (Joh 3, 21) und alle „irdischen Dinge“ seien im JohEv nur Abbilder dessen (z.B. Wind, Joh 3, 8; Wasser, Joh 4, 10; 7, 38.39; Zeugung, Joh 1, 12.13; 3, 3-7, etc).⁷²¹ Darüber hinaus erkennt Holtzmann hinsichtlich der „von Christus ausgesagten Gottheit“ „die Rolle der Sittlichkeit“ an.⁷²² Er stellt fest, dass man sittliche Erfahrungen gemacht haben müsse, um zu verstehen, dass Jesus von Gott ausgegangen sei (Joh 7, 16 - 18.28.29), dass er mit dem Vater eine Einheit bilde (Joh 14, 20; 17, 11.21 -23), und dass diese Beziehung eine Wirkung auf das Verhältnis der Gläubigen zu ihm, zu einander und zu Gott habe. Vor diesem Hintergrund stellt

⁷¹⁹ Ebd. 434 f. Hier stellt Holtzmann sich entgegen Lütgert, der meint, dass Jesus eine vorbildliche Liebe an den Jüngern gezeigt habe, damit sie einander lieben können. Siehe Lütgert 1905: 137

⁷²⁰ Holtzmann 1906: 443

⁷²¹ Ebd. 399. 402 ff.

⁷²² Ebd. 490 f.

Holtzmann eine starke Verbindung zwischen der Sittlichkeit und der Liebesgemeinschaft im JohEv heraus (Joh 15, 10; 14, 31).⁷²³

d) Das Leben in Gott oder die Mystik im JohEv

Für Holtzmann ist das Konzept „Leben in Gott“ in den Bereich der Mystik zu erheben. Er befindet, dass im JohEv die Mystik stärker hervortrete als in den paulinischen Gedanken. Er stellt den Vers „Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20) mit „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir“ (Joh 10, 38; 14, 10) gleich und gibt zu verstehen, dass das „Bleiben in Gott“ ein „Sein aus Gott“ voraussetze (Joh 4,2.4 -6). Hier weist er auf die „göttliche Zeugung“ (Joh 1, 13) hin, welche es im Gegensatz zum menschlichen Willen (θελήματος ἀνδρός) ermögliche, das Leben der Gotteskindschaft durch die Wirkung des Logos „zur Reife“ zu bringen.⁷²⁴ Er knüpft dabei an zwei Konzepte an. Einerseits verstehe sich das „Bleiben in Gott“ als Bleiben bei seiner Rede oder bei seinen Worten (Joh 5, 38), andererseits gebe es eine Verbindung zwischen Bleiben in Gott und der Liebe (Joh 15, 10.11).⁷²⁵ Dementsprechend stellt Holtzmann die johanneische Christumystik dar, indem er eine Analogie zwischen der Lebensgemeinschaft des Vaters und des Sohnes und der zwischen diesem und den Seinigen ausmacht. Dieses Verhältnis soll, so Holtzmann, zu einer „förmlichen Immanenz“ gelangen (Joh 14, 10), wobei ein wechselseitiger persönlicher Verkehr „wie es zwischen dem Vater und dem Sohne statt hat, [...] auch diesen mit den Seinigen verbinden“ solle. Den Höhepunkt dieses Prozesses sehe man, nach Holtzmann, in Joh 14, 20 und am Ende in Joh 17, 21.⁷²⁶

Gemäß Holtzmann tauche Johannes im Vergleich zu Paulus tiefer in die hellenistische Mystik ein. Bezugnehmend auf Titius befindet er, dass für Johannes eine mystische Lebensgemeinschaft mit Jesus eine Erhöhung sei. Er versteht die Stellen Joh 15, 4-7 und 6, 56 proleptisch, insofern als er in ihnen einen sakramentalen Genuss ausgedrückt sieht. Er interpretiert diese Verbindung weiter neu, um die gesamte Glaubensgemeinschaft und nicht nur Individuen mit einzubeziehen.⁷²⁷

Er [Jesus]setzt sein, den Vater verherrlichendes, Werk durch die nunmehr ins Große wirkenden Jünger (14, 12-14) fort, sammelt auch die Heiden in seine Gemeinde 10, 16; 12, 32, führt diese zur vollendeten Einheit (11, 52; 17, 11), erhört die Gebete der Jünger 14, 13.14, sendet ihnen den hl. Geist 15, 26; 16, 7,

⁷²³ Ebd. 491.

⁷²⁴ Ebd. 547 ff.

⁷²⁵ Ebd. 551f.

⁷²⁶ Holtzmann 1906: 553

⁷²⁷ Ebd. Siehe Titius 1900: 68.

schenkt ihnen ewiges Leben 17, 2, wird mit ihnen ganz eins, gerade so, wie er andererseits mit dem Vater eins ist.⁷²⁸

E.1.4.1. Rezeption

Appasamy nennt Holtzmanns Aufsatz als eine seiner Hauptquellen, höchstwahrscheinlich weil auch für Holtzmann die Liebe eine zentrale Rolle im JohEv spielt. Er bezieht sich auf Holtzmann zwar nur einmal, das aber in Bezug auf die menschliche Liebe, sein Hauptthema. Hinsichtlich seiner Fragestellung, „whom should we love“ (wen sollten wir lieben?), behauptet Appasamy in Einklang mit Holtzmann, dass Liebe im JohEv, im Gegensatz zu den Synoptikern, exklusiv auf die Gemeindeglieder gerichtet sei und nur innerhalb der johanneischen Gemeinschaft bestehe. Für Holtzmann ist johanneische Liebe eine ganz partikulare Beziehung. Appasamy ergänzt voreilig, dass diese spezifische (*particular*) Liebe im JohEv gleichzeitig eine universale sei.⁷²⁹ In Einklang mit seinem *Bhakti*-Konzept behauptet auch Appasamy die Universalität des Liebesbegriffes im JohEv (Joh 3, 16; und 4, 2 ff., 12,20), die lediglich auf die Gläubigen („Welcher nun bekennt, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem bleibt Gott und er in Gott“, 1 Joh 4, 15) beschränkt sei. In dieser Hinsicht setzt er sich mit der Frage des Einsseins mit Gott auseinander und gelangt zu dem Urteil, dass es sich hier um eine liebevolle innere, ethische Beziehung handle und nicht um eine abstrakte Union.⁷³⁰ Auch ist er in Übereinstimmung mit Holtzmanns Idee der Sittlichkeit, da er ebenfalls das ethische Leben der Gläubigen hervorhebt. Er stellt die universale Liebe im JohEv mit der gegenseitigen Liebe der *Bhaktas* (Verehrer), wie z.B. tirunāvukkaracar, Chaitanya und Tukaram gleich, deren Lieder von der höchsten Liebe von Siva (und zwischen seinen Anhängern) zu berichten wissen und in ihrer Botschaft über die Kasten- Klassenzugehörigkeit hinausgehen.⁷³¹

Es ist ersichtlich, dass sich Appasamys Anlehnung an westliche Ausleger grundlegend anders gestaltet als die Rezeptionsvariante, die Popley wählt. Der verwendet nämlich überwiegend westliche Literatur für die Gestaltung der Einleitungsfragen, hält aber an seinem Konzept des *cinmayams* fest. Appasamy stellt in seiner Annäherung die westliche Mystik dar. Wie bereits angedeutet spiegeln seine Saiva-Konzepte nicht eine rein tamilische Perspektive wider. Vielmehr ist er um eine hybride Deutung bemüht, wenn er auch die advaitische Denkrichtung, die von einer mystischen Vereinigung mit Gott ausgeht, unterstützt. Gleichzeitig verwendet er

⁷²⁸ Holtzmann 1906: 553f. Dazu verbindet er die Konzepte von Erkenntnis (Joh 10, 14.15) und Liebe (Joh 14, 21.23; 15, 9.10; 17, 21.23.26), die eine große Rolle in dieser mystischen Einheit spielen. (S. 554)

⁷²⁹ Appasamy 1930: 92

⁷³⁰ Ebd. 92 f.

⁷³¹ Ebd. 93 ff.

westliche *mystische Exegese*, um die Bhakti-Idee im JohEv zu beschreiben. Dabei steht er in deutlichem Widerspruch zu den Beiträgen von Abhishiktananda und Griffiths, die sich vorwiegend an westlicher *mystischer Forschung* orientieren.

Trotz der in sich diversen Rezeption der Johannesforschung unter den *Saiva*-Auslegern, lässt sich eine gemeinsame, vereinigende Grundhaltung, nämlich die der Innerlichkeit beobachten, welche mit dem westlichen Verständnis von Mystik identifiziert werden kann.⁷³² Paranandas Betonung der *Ich bin-Erfahrung*, des *Christusseins* sowie seine Gleichstellung der johanneischen Liebe mit dem Glauben gehen mit einem westlichen Verständnis der Mystik konform. Popley bezeichnet die Innerlichkeit als *cinmayam* und Appasamy versteht selbiges Konzept als *Bhakti*. Während *cinmayam* das ganze Evangelium prägte, wird *Bhakti* als die zentrale Idee des JohEv mit dem johanneischen Konzept der Liebe gleichgestellt. Ferner stimmen Popley, Appasamy und die westlichen Autoren in der Überzeugung überein, dass der Mensch und Gott nicht gleichgesetzt werden könnten. Die Bedeutung der Mystik in der Auslegung des JohEv in Indien wird, wie bereits untersucht, mit der Entstehung der Advaita Vedanta Perspektive noch verstärkt.

E.2. Die Advaita Vedanta Perspektive

Abhishiktananda und Griffiths interpretieren das JohEv basierend auf westlicher Mystik. Überwiegend lässt sich in ihren Schriften die Prägung von mittelalterlichen Mystikern nachweisen. Wie bereits angedeutet beziehen sie sich in ihren Auslegungen auf keine Kommentare oder Aufsätze.⁷³³ Sie plädieren für eine Auslegung basierend auf westlicher Mystik, was sie dergestalt realisieren, dass sie Anknüpfungspunkte zwischen einer Tamil-Advaita Mystik und westlicher Mystik finden. Beachtenswert ist, dass Ramana Maharshis *Ich bin-Erfahrung* als ein direktes Äquivalent zur westlichen mystischen Darstellung, vor allem bei Abhishiktananda, angenommen wird. Auch in der westlichen Mystik-Forschung wird der mystische Aspekt des JohEv anerkannt. Evelyn Underhill z.B. bezeichnet den Verfasser des JohEv als *mystic of the first rank* und ist davon überzeugt, dass das JohEv von der mystischen Denkrichtung beeinflusst sei. Sie schreibt: *Had the Fourth Evangelist never known what it was*

⁷³² Das Konzept der Innerlichkeit im intellektuellen, sowie im religiösen Sinne haben u.a. Schleiermacher und Soren Kierkegaard hervorhoben.

⁷³³ Nur Griffiths nahm lediglich ein einziges Mal Bezug auf Johanneskommentare in Bezug auf das Verfassungsdatum des JohEv. Er bezog sich auf Dodd (1953) und Brown (1966) um zu zeigen, dass das JohEv, genauso alt wie die anderen Evangelien sei. Griffiths 1982: 189. Ferner bezog Griffiths sich auf Oscar Cullmann, ohne Angabe von Quellen, und meinte, dass den Begriff „Gottessohn“ laut Cullmanns Überzeugung, von Jesus selbst verwendet wurde. Ebd. 124.

to feel the sap of the Mystic Vine flow through him, his words would have lacked their overwhelming certitude.⁷³⁴ Im Folgenden wird die Anlehnung der Advaita-Vedanta-Ausleger an westliche Mystiker kurz dargestellt.

E.2.1. Abhishiktanandas Anlehnung an westliche mystische Denkrichtungen

Abhishiktananda bezieht sich in seiner mystischen Interpretation des JohEv auf viele Autoren, von antiken griechischen, über die mittelalterlichen Mystiker, bis hin zu zeitgenössischen französischen Quellen. Wie bereits angedeutet, basiert Abhishiktanandas Darstellung bezüglich der Idee der Unerkennbarkeit Gottes, vorwiegend auf Plotinus. Ihm zufolge böten Plotinus (und Parmenides) „die beste Einleitung in die Mystik für indische Christen“.⁷³⁵ Er macht Plotinus' Konzept des „unerkennbaren Gottes“ zum Fundament der Johannesauslegung (Joh 1,18) und bezieht sich hinsichtlich der Idee der Göttlichkeit der Seele und des innewohnenden Gottes (z.B. Joh. 14, 23) auf Autoren wie Gregor von Nyssa, Augustin und Thomas von Aquin.⁷³⁶ Hauptsächlich aber orientiert sich Abhishiktananda an der europäischen mystischen Tradition und zitiert u.a. Katharina von Siena, Hadewijch, Marguerite Porete, die „großen rheinischen Mystiker“ Eckhart, Tauler und Ruysbroeck, etc.⁷³⁷ Ihm zufolge betonten diese Mystiker die innerliche Erfahrung und galten daher als sehr bedeutungsvoll für das indisch-mystische Verständnis. Ohne diese Mystiker sei es kaum möglich, so Abhishiktananda, das JohEv, insbesondere die Kapitel 14-17, richtig zu verstehen. Er konstatiert, dass auch für westliche Christen, die die hinduistische mystische Erfahrung verstehen wollten, diese Mystiker als eine Einleitung fungierten.⁷³⁸ Vor diesem Hintergrund vergleicht er advaitische Konzepte, wie z.B. die Natur der Realität, Weisheit und Ignoranz, etc. mit den Gedanken der westlichen Mystiker. Er weist auf die große Ähnlichkeit der Methoden hin und nennt einige Beispiele: die *imago dei* von Meister Eckhardt und Gregor von Nyssa, *nous* von Plotinus, und *das Gebet Jesu* von Hesychasm, die alle der Lehre der Upanishaden ähneln. Er betont weiter auch die Beiträge von Thomas Aquin, Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und Maria der Inkarnation, die im Zusammenhang mit Advaita Vedanta verstanden werden können. Hier zieht er z.B. einen Vergleich zwischen Johannes vom Kreuz und Shankara. Für beide, so Abhishiktananda,

⁷³⁴ Underhill 1920: 41.

⁷³⁵ Abhishiktananda 1984: 74 (Fußnote 8)

⁷³⁶ Ebd. 64 f. Fn.6; 66.

⁷³⁷ Ebd. 14; Vgl. dazu Abhishiktananda 1976: 109; 1984: 3, 13, 67 und 74, Fußnote 8.

⁷³⁸ Siehe Ebd. 74. Dazu auch Fußnote 8; 103

spielten Bindungslosigkeit und Negation eine große Rolle. Andererseits sei für Teresa von Avila und Ramanuja *Bhakti (Devotion)* wichtig.⁷³⁹

Wie bereits angedeutet interpretiert Abhishiktananda die johanneische Idee des innewohnenden Gottes mithilfe der upanischadischen *Saccidananda*. Er sieht viele Ähnlichkeiten in den Gedanken der Mystiker wie Eckhardt und Ruysbroeck zu diesem indischen Konzept. Das erklärt auch seine Bezugnahme auf Eckhardts Betonung des Vorhandenseins eines inneren Menschen (*Presence of the inner man*), wobei Abhishiktananda diese Präsenz mit der sanskritischen Suche nach Gott *innerhalb (within)* bzw. *darüber hinaus (beyond)* gleichstellt.⁷⁴⁰ In dieser Hinsicht stellt er Eckhardt und Sankara nebeneinander, denn für beide gelte die Aussage ‚außer Gott kann nichts das Gottesbild oder der Weg zu Gott sein‘.⁷⁴¹ Abhishiktananda zufolge gibt es eine Ähnlichkeit zwischen Eckhardts Konzept des Selbst und der upanischadischen Denkrichtung. Für ihn spiegle das johanneische *ich bin* diesen Gedanken wider, welcher eigentlich auf das AT zurückgehe (Ex, 3, 14).⁷⁴² Diesen Zusammenhang verknüpft Abhishiktananda mit Teilhard de Chardins Konzept vom Omega-Punkt, oder Endpunkt, welcher das endgültige aufbauende Ziel der Evolution sei und wonach die ganze Schöpfung strebe.⁷⁴³ So kann er anschließend resümieren, dass Jesus die *full expression* Gottes gewesen sei, weil er von Gott komme.⁷⁴⁴ Dazu weist er auf die Übersetzung von J.B.Philips hin: *At the beginning God expressed himself. That personal Expression, the Word, was with God and was God* (John 1, 1).⁷⁴⁵

Ferner beobachtet Abhishiktananda eine Gedankenähnlichkeit zwischen den mittelalterlichen Mystikerinnen Hadewijch⁷⁴⁶ und Porete.⁷⁴⁷ In seinem Argument über die Unerkennbarkeit

⁷³⁹ Abhishiktananda 1976: 24 f., 69 f.

⁷⁴⁰ Abhishiktananda 1984: 15

⁷⁴¹ Abhishiktananda 1976: 22

⁷⁴² Ebd. 91. Vgl. dazu Abhishiktananda 1984: 94

⁷⁴³ Zum Teilhard de Chardins Konzept von Omega-Punkt siehe Grumett 2005: 3, 220ff.

⁷⁴⁴ Abhishiktananda 1984 (1974): 194

⁷⁴⁵ Siehe Ebd. 102, Fußnote.16. Vgl. J.B. Philips New Testament: The Gospel of John, Chapter 1 (online Quelle)

⁷⁴⁶ Die Abstammung und Herkunft Hadewijchs (erste Hälfte des 13. Jahrhunderts?) bleiben bis heute unbekannt. Sie war wahrscheinlich eine in Brabant lebende und wirkende Mystikerin, die ihre Werke (Gedichte, Visionen, Briefe) wahrscheinlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts schrieb. Sie gilt heute als eine der bedeutendsten mittelalterlichen Mystikerinnen in den mittelniederländischen Kreisen. Zentraler Begriff in ihrem Werk ist die *Minne*, aufgefasst als mystische Liebe zwischen Gott und Mensch. Vgl. Stöltzing 2005: 119 -124

⁷⁴⁷ Marguerite Porete (um 1250/1260-1310? im Hennegau, Frankreich) war eine französische theologische Schriftstellerin. Sie gehörte der religiösen Bewegung der Beginen an. Als Autorin einer Schrift, die gewöhnlich mit dem Kurztitel „Spiegel der einfachen Seelen“ zitiert wird, erregte sie Aufsehen. Das Thema des „Spiegels“ ist die etappenweise Befreiung der Seele von allen Abhängigkeiten, die sie in Knechtschaft halten. Wegen der theologischen Lehre, die im „Spiegel“ verkündet wird, geriet Marguerite in Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt, dem sie die Befugnis zur Beurteilung ihrer Theologie absprach. Der für ihren Wohnsitz zuständige Bischof ordnete die öffentliche Verbrennung des als häretisch eingestuften Buchs an und verbot die Verbreitung der darin dargelegten Auffassungen. Da Marguerite weiterhin für ihre Überzeugung eintrat, wurde sie von der Inquisition

Gottes weist Abhishiktananda auf Plotinus hin, der den innewohnenden Gott als einen, der in unnahbarem Licht wohnt, bezeichnet. Diesbezüglich nimmt er Bezug auf Hadewijch und Porete und betont ihren Standpunkt, dem zufolge sie Gott als Selbst und *beyond* sehen.⁷⁴⁸ Er weist einerseits auf Hadewijchs Konzept von „unerkennbar“ hin, das ersehnt werden müsse, andererseits auf Porete, die die Suche der Seele nach dem unerkennbaren Gott als eine Suche der Liebe (*characterised by love*) bezeichnet.⁷⁴⁹ In Bezug auf Porete schreibt er: *It is the beyond that has intoxicated her.*⁷⁵⁰ Ihm zufolge sei Porete zusammen mit Eckhardt und Johannes vom Kreuz eine der Mystikerinnen, die sich in „advaitischer Sprache“ ausgedrückt habe; allerdings seien diese Stimmen nicht akzeptiert gewesen.⁷⁵¹

In der gleichen Weise betont Abhishiktananda Hadewijchs Konzept von der Erfahrung des Selbst, die, ihm zufolge, gleichzeitig als *fullness and emptiness* bezeichnet werden kann. Er bemerkt, dass nur Jesus in der Suche nach dem „Unerkennbaren“ erfolgreich sei, weil er sich, trotz seiner metaphysischen Ähnlichkeit zu Gott, sich von dem Vater unterscheiden könne (Joh.1, 18; 6, 46; 7, 28-29). Das Erkennen dieser Paradoxie, zwischen einer göttlichen Fülle (*Fullness*) und einer menschlichen Leere (*emptiness*) sei, laut Abhishiktananda, der Erfolg Jesu. In dieser Hinsicht betont er Hadewijchs Konzept von der Erfahrung des Selbst, Er verknüpft diesen Gedanken mit Joh. 1, 1 und 1,3 ff und stellt fest, dass das Einssein Christi mit dem Vater und die dadurch erreichte Einheit (*the entering of one into the One*), einem totalen Gleichmut (*equanimity*) ähnele, ohne Gedanken, ohne Wünsche.⁷⁵² Solche Wunschlosigkeit oder weltliche Entsagung, die man in den Leben der indischen Sannyasis beobachten könne, sei auch im

zum Verhör vorgeladen. Als sie sich weigerte, der Vorladung Folge zu leisten, wurde sie inhaftiert. Im anschließenden Inquisitionsverfahren in Paris lehnte sie es ab, sich zu den Anschuldigungen zu äußern, und zeigte keine Reue. Daraufhin wurde sie nach anderthalbjähriger Haft zum Tode verurteilt und öffentlich auf dem Scheiterhaufen hingerichtet. Ihre Schrift blieb im Umlauf, wurde aber fortan anonym oder pseudonym verbreitet. Siehe dazu Stölting 2005: 323-335

⁷⁴⁸ Ebd. 3

⁷⁴⁹ Hadewijch: “What man is able to know through contemplation is surely great, but it is nothing when compared to what remains unknown; it is that unknown our desire should probe; all the rest is essentially worthless; Porete: If that soul had all the knowledge of God ever possessed or to be possessed by any creature, she would deem it nothing compared to what she loves, which never has been and never will be known. She loves in God that which is in him and has never been imparted more than she loves that which she had already received from him or will ever receive.” (Zitiert nach Ebd. 13, Fußnote 2).

⁷⁵⁰ Ebd. 13, Fußnote 2. Hervorhebung im Original.

⁷⁵¹ Abhishiktananda 1984: 78.

⁷⁵² Ebd. 89, 9: Hadewijch: They go on their path and will never return; for they have entered the solitude of the One, above all thoughts, where all light fails, // where desire finds nothing but darkness, // A noble something, not this, nor that, // leads us, presents us and absorbs us in our source. (zitiert in Ebd. 113, Fußnote 7)

JohEv vorhanden. Vor diesem Hintergrund stellt Abhishiktananda das Leben von Hadewijch (und Franz von Assisi) mit den Leben der indischen Sannyasis gleich.⁷⁵³

Darüber hinaus bezieht Abhishiktananda sich auf Hadewijchs „Eintreten“ in die Einsamkeit (*entering the solitude*) und vergleicht es mit Jesu „Verschwinden in sein eigenes Selbst“. Er erklärt, dass diese Erfahrung, sowohl vom „Eintreten“ als auch vom „Verschwinden“, eine übermenschliche sei. Für ihn bezeichne das Wort, das „ehe die Welt war“ (Joh 1, 1 ff.; 17, 4), eine solche Erfahrung. Diesbezüglich stellt er fest, dass es keine Spaltung oder *dvaita* geben könne, wenn das Wort Gott sei.⁷⁵⁴

In Abhishiktanandas Aufsatz lässt sich an vielen Stellen auch eine eher zeitgenössische Quelle entdecken, nämlich Losskys *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Losskys Beitrag wurde zuerst in Paris 1944 unter dem Titel „*Essai sur la Theologie Mystique de l' Eglise d' Orient*“ publiziert. Die englische Übersetzung erfolgte durch einige Mitglieder der Gesellschaft St. Alban und St. Sergius. Diese Mitglieder forderten ein Verständnis zwischen der östlichen (orthodoxen) und der westlich-christlichen Tradition.⁷⁵⁵ Dabei sieht Lossky keinen Unterschied zwischen Mystik und Theologie. Er versteht vielmehr Mystik als einen Teil von Theologie.⁷⁵⁶ Abhishiktananda bezieht sich überwiegend in Bezug auf die Natur der mystischen Seele und deren Vereinigung mit sich selbst auf Lossky. In Einklang damit behauptet er, dass die Weltschöpfung eine Einheit und durch Glauben fundiert sei. Er verknüpft diesen Gedanken mit Ramana Maharshis „das, was ist“ (*that which is*) und erklärt, dass die Gottesnatur im geäußerten bewussten „Ich“ vorhanden sei.⁷⁵⁷ Ferner bezieht sich Abhishiktananda auf Losskys Definition des Selbst als ein gemeinschaftliches Dasein. Er betont den Bedarf von materieller Entsagung als Voraussetzung für die Vereinigung mit der ganzen Schöpfung.

It is only in renouncing its own possession and giving itself freely, in ceasing to exist for itself that the person finds full expression in the one nature common to all [men] [sic!] In giving up its own special good, it expands infinitely, and is enriched by everything which belongs to all.⁷⁵⁸

Zusammenfassend lassen sich also in Abhishiktanandas Arbeit zahlreiche westliche mystische Einflüsse nachweisen. Wie bereits angedeutet, benutzt Abhishiktananda keinerlei Kommentare in seiner Johannesauslegung aber lehnt er sich überwiegend an die französische Mystik-

⁷⁵³ Ebd. 8, 107: Fußnote; 113. Abhishiktananda identifiziert Ramana Maharshis „Suche nach dem Selbst“ mit den Worten von Johannes vom Kreuz: „*In oder to arrive at having pleasure in everything, desire to have pleasure in nothing [...]*“. Zitiert nach Abhishiktananda 1984: 73, 65.

⁷⁵⁴ Ebd. 84 ff.

⁷⁵⁵ Lossky 1957

⁷⁵⁶ Ebd. 7

⁷⁵⁷ Abhishiktananda 1984 (1974): 115; 124, Fn. 1; Vgl. Lossky 1957: 91

⁷⁵⁸ Abhishiktananda 1984 (1974): 139. Vgl. Lossky 1957: 124.

Denkrichtung an.⁷⁵⁹ Abhishiktanandas Anleihen, die er bei mittelalterlichen und neuzeitlichen Autoren macht, beziehen sich mehrheitlich auf eine Integration der Mystik in bereits etablierte theologische Konzepte des JohEv. Dabei geht es vor allem um die Definition der Trinität, die er als *Saccidananda* bezeichnet.

E.2.2. Griffiths' Anlehnung an der mystischen (mythologischen) Interpretation des JohEv

Griffiths betrachtet die Bibel primär als ein literarisches Werk, das er von der englischen romantischen Philosophie her versteht. Er schreibt:

Wordsworth had taught me to find in nature the presence of a power which pervades both the universe and the mind of man. Shelley had awakened me to the Platonic idea of an eternal world, of which the world we see is a dim reflection. Keats had set before me the values of the 'the holiness of the heart's affections and the truth of the imagination'.⁷⁶⁰

Griffiths ist dabei davon überzeugt, dass westliche/griechische Mystik von indischen Konzepten beeinflusst sei. Er stellt in Aussicht, dass die indische Mystik aufgrund ihrer weiten, reichen Tradition und hochentwickelten Natur die westliche Denkrichtung prägen könne. Dabei deutet Griffiths, wie bereits angedeutet, auf Beweise hin, die dokumentieren, dass Pythagoras Indien besucht habe, an Re-Inkarnation geglaubt und auch Vegetarismus sowie spirituell motiviertes Schweigen praktiziert habe. Er folgert weiter, dass Plato und Heraclitus, die Nachfolger Pythagoras, gleichermaßen von indischen Gedanken geprägt gewesen seien. Demzufolge habe Heraclitus schließlich die Idee vom Logos entwickelt. Ferner führt er an, dass man eigentlich sicher sein könne, dass indische und buddhistische Mönche schon damals in Alexandria gewesen seien.⁷⁶¹

Vor diesem Hintergrund sieht Griffiths keinen großen Unterschied zwischen Mythos und Geschichte und sieht von einer Trennung zwischen Mythen und Geschichtsschreibung ab, da die beiden Genres zusammen gehörten. Er weist auf einige westliche Autoren hin, die versuchen, über die westliche rationalistische Denkrichtung (gem. Geschichte) hinauszugehen,

⁷⁵⁹ In diesem Zusammenhang kann behauptet werden, dass es durchaus möglich ist, dass Abhishiktananda die wenig bekannten Johannesinterpretationen von Pierre Maine de Biran (1766-1824) und seinem Anhänger Charles Loyson gekannt hatte und dadurch geprägt wurde, obwohl er das nicht erwähnt. Maine de Birans Interpretation des johanneischen Prologs wurde erst 2010 von Rolf Kühn übersetzt und veröffentlicht. Diese Interpretation ähnelt Ramana Maharshis Behauptungen sehr stark und daher ist es möglich, dass Abhishiktananda davon beeinflusst wurde.

⁷⁶⁰ Griffiths (1982: 102 f., Vgl. S. 46) weist auf Blakes Beschreibung von Jesus im JohEv hin („*the divine body of the Lord Jesus, who is blessed forever*“) und meint, dass dieser eine der besten Interpretationen des JohEv liefere.

⁷⁶¹ Griffiths 1989: 230

um östliche Philosophie (gem. Mythos) einzubeziehen.⁷⁶² In diesem Zusammenhang führt er, höchstwahrscheinlich in Bezug auf Bultmann, aus, dass es nicht notwendig sei, das NT zu entmythologisieren.⁷⁶³

Griffiths Verständnis des JohEv ist signifikant, weil er viele Ähnlichkeiten zwischen den westlichen und advaitischen Denkrichtungen beobachtet. Er stellt die griechische *γνώσις* mit dem sanskritischen *jnana* gleich und parallelisiert die beiden z.B. mit Klemens von Alexandrias *Apatheia*, oder Origenes *absoluter Einheit*. Für ihn bezeichnen alle diese Begriffe ein und dasselbe. Allerdings behauptet Griffiths, dass Dionysius Areopagitas (6 Jh.) Denkrichtung dem Advaita-Konzept (von Shankara und Nagarjuna) am nächsten komme, da auch er Gott negativ definiere.⁷⁶⁴ Er akzeptiert also Dionysius' Position, die davon ausgeht, dass „die super-essenzielle Gottheit“ alle Bedingungen, Bewegungen, Lebewesen, jede Konzeption, alles Sein, jede Erholung, jedes Innewohnen, alle Grenzen, jede Imagination, Unendlichkeit, Spekulation, alle Namen, jeden Diskurs und alles Denken übertreffe und daher nur im negativen Sinne konzipiert werden könne.⁷⁶⁵

Zwar würdigt Griffiths außerchristliche Argumente, hält aber gleichzeitig an seinem traditionellen Verständnis des Christentums fest. Er bringt Vorbehalte zum Ausdruck, auch zu den Gedanken von Eckhart, die er ansonsten schätzt. Ihm zufolge sei der große Zuspruch, den Eckhart wegen seiner angeblichen nah-vedantischen Gedanken unter den Hindus genießt, nicht gerechtfertigt, weil diese nicht seine eigentliche Position widerspiegeln!⁷⁶⁶ Dennoch zitiert er Eckhardt, indem er sagt, Gott spreche nur ein Wort und in diesem Wort sei die ganze Schöpfung enthalten. Anders gesagt: wenn Gott, das infinite Wesen, sich äußert, sich manifestiert, sein Wort spricht, dann entsteht die ganze Schöpfung - in seinem einzigen Wort, ewig und zeitlos. In diesem Akt existiere Gott selbst und die ganze Kreation in Gott, wobei sie

⁷⁶² Griffiths (1982: 28. 205, Fußnote, 6) legt viel Wert auf Fritjof Capras Werke (1976). Laut seiner Überzeugung seien Capras Werke, „*the most remarkable example of a Western scientist discovering the values of Eastern thought*“. Siehe dazu Griffiths 1989: „Foreword“.

⁷⁶³ Griffiths 1976b: 78

⁷⁶⁴ Griffiths 1989: 230 ff. Im Advaita - Vedanta wird der Atman, oder das Selbst als „*neti, neti*“ (es ist nicht dieses, es nicht das) bezeichnet (*Avadhuta Gita* 25). Dadurch ist zu verstehen, dass das göttliche Wesen nicht definierbar sei.

⁷⁶⁵ Griffiths 1973: 17.

⁷⁶⁶ Griffiths (1989): [...] unfortunately Eckhart expressed himself very freely, especially in his German sermons. There is also the further complication that he did not write them himself. They were taken down by others and so the texts we have now may not express his position accurately. His language is often deliberately paradoxical and can easily be misunderstood.” S. 247

mit ihm übereinstimme. Analog schließt Griffiths: „In Gott existieren du und ich und jeder und alles, ewig und identisch mit ihm.“⁷⁶⁷

Griffiths bemüht sich darum, die Sakramente im JohEv kontextuell zu interpretieren. Seine Anlehnung an Gregor von Nyssa ist hier nennenswert. Er deutet auf die Interpretation der Sakramente, nämlich Konfirmation und Eucharistie, hin, die der antike Bischof vornimmt. Dieser versteht die johanneischen Symbole als Sakramente und interpretiert sie aus alttestamentlicher Perspektive. Für Gregor von Nyssa sei Konfirmation eine Neugeburtserfahrung (Joh 3, 3ff.), die einer Reise in die Wüste ähnele, wobei man geführt von der Wolke (2. Mose, 13, 21) bzw. dem Heiligen Geist (Joh.14, 26), ernährt von Manna (2. Mose 16) d.h. dem Brot des Himmels (Joh. 6, 48 ff.) und dem Wasser aus dem Fels (2 Mose 17, 1 ff; 4. Mose 20, 1ff.) werde und an deren Ende man zum ewigen Leben komme (Joh 4, 14). Gregor von Nyssa vergleicht ferner den Aufstieg zum Sinai mit der Eucharistie, welche für ihn eine Kommunion der Liebe mit Gott (Joh 13, 34; 17, 21) bezeichne. Griffiths interpretiert „das Neugeborene aus Wasser und Geist“ als Symbole für Taufe und Fegefeuer. Er lehnt sich an Gregor von Nyssa an, indem er Joh 3, 5 mit Israels Durchzug durch das Schilfmeer (Ex. 14, 24) vergleicht und die Symbole der Taufe und des Fegefeuers als einen Übergang von der sündigen Welt zum neuen Leben konzipiert.⁷⁶⁸

Darüber hinaus befindet Griffiths den Beitrag von Ruysbroeck als wichtig. Er interpretiert den johanneischen Jesus auf der Grundlage von Ruysbroecks Idee des nichtmanifestierten Vaters und des manifestierten Sohnes. Für Ruysbroeck haben die Menschen, als Gottesebenbild, ihren ewigen Archetyp in Gott. Griffiths schreibt dazu: *In the depth of our being that eternal archetype is always being reflected.*⁷⁶⁹

Es interessiert Griffiths zu beachten, wie die Evolutionstheorie von Teilhard de Chardin und die *Bhakti* Tradition zusammenhängen. Dadurch bringt er die johanneische mystische Liebe, *Bhakti* und Teilhard de Chardins Evolutionstheorie zusammen. Er meint:

Teilhard de Chardin betont immer das Prinzip, dass Union differenziert. Wir werden mehr wir selbst, wenn wir mit anderen in ein tieferes Verhältnis eintreten. In unserem alltäglichen Bewusstsein sind wir von uns selbst in Zeit und Raum getrennt. Wenn wir aber über die Begrenzung von Zeit und Raum hinausgehen, erfahren wir unsere Einheit mit Anderen. Wir verlieren uns nicht, aber wir verlieren unsere Getrenntheit und Spaltung, und wir erkennen unsere integrale Einheit in der einen Realität. Dies ist eigentlich ein Mysterium der Liebe. Wenn zwei Personen sich gegenseitig lieben, verlieren sie ihre Distinktion als Person nicht; sie werden völlig persönlich. Der ganze Verlauf der Evolution, wie Teilhard

⁷⁶⁷ Griffiths 1982: 84.

⁷⁶⁸ Ebd. 136 f.

⁷⁶⁹ Griffiths 1989: 249 f.

de Chardin sie erklärt, ist ein Prozess der Personifizierung. Das endgültige Ziel der Menschheit ist die Kommunion von Personen, die sich lieben. Dies wurde im Johannesevangelium offenbart, als Jesus für seine Anhänger anbetete – „daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien“⁷⁷⁰

Dann bezieht sich Griffiths direkt auf Teilhard de Chardins „*Omega Point*“ und legt nahe, dass das Liebeskonzept im JohEv Chardins evolutionärem „Verlauf der Personalisation“ entspreche. Die Kommunion der Liebe sei das Ziel der Menschheit. Bezugnehmend auf Chardins *union differentiates* stellt er fest: *The more we are united with others, the more we become ourselves.*⁷⁷¹ In diesem Zusammenhang spricht er sich vehement gegen die „individuelle Erlösung“ aus. Für ihn gelten Luther, Calvin, Voltaire, Rousseau, Marx und Freud als *incalculable forces of evil*, denn sie hätten die Einheit angefochten.⁷⁷²

Griffiths stellt die Advaita Vedanta und die orthodoxe Tradition des Christentums, nämlich die theologische Tradition der griechischen und lateinischen Denker, wie z.B. Platon, Aristoteles und Thomas Aquin gleich und fragt sich, ob diese zwei Traditionen sich komplementieren können. Er versteht die ganze Bibel einerseits als Mythos und andererseits als Geschichte und sieht in der Bibel einen historischen Symbolismus, der alle Ereignisse, z.B. die Inkarnation, Reich Gottes, Geburt, Tod und Auferstehung Jesu, in mythologischen Begriffen erklärt. Ihm zufolge gibt es eine direkte Verbindung zwischen dem Mythos der Bibel und hinduistischer Mythologie. Er sieht viele Ähnlichkeiten zwischen der westlichen Tradition und der östlichen Tradition bzw. der advaitischen Denkrichtung und will ein vedantisches-christentum zu verwirklichen.

Die westliche Beeinflussung Abhishiktanandas und Griffiths‘ bezieht sich vorwiegend auf die mystische Tradition der Kirchenväter, auf mittelalterliche wie moderne Mystiker und Romantiker. Sie nehmen Abstand von jener johanneischen Exegese und betonen lediglich die Mystik-Denkrichtung, welche, ihrer Meinung nach, der advaitischen Tradition ähnlich sei. Wie Dalit-Ausleger die westliche Johannesauslegung bewerten, soll im folgenden Abschnitt in Augenschein genommen werden.

⁷⁷⁰ Griffiths 1989: 94

⁷⁷¹ Griffiths 1989: 173; Vgl. dazu Grumett 2005: 220ff.

⁷⁷² Griffiths 1976b: 56

E.3a. Die Dalit Perspektive: Phase I – Soziale Auslegung

Wie bereits angedeutet, kritisieren die Dalit-Ausleger des JohEv die indisch-christliche Interpretation des JohEv und betonen zunächst ein soziales Verständnis des Evangeliums, das einer vollständigen Dalit-Auslegung vorausgehe. Auch wurde bereits gezeigt, dass die Dalit-Ausleger in ihren Interpretationen an dieser Stelle nicht von den lateinamerikanischen Befreiungstheologen geprägt sind, denn sie stellen hauptsächlich die hinduistische, von höheren Kasten praktizierte, mystische und intellektuelle Auslegung der indisch-christlichen Theologie in Frage. Zu diesem Zweck beziehen sie sich auf einige anerkannte Johanneskommentare und Aufsätze. Man kann dabei zwei Phasen beobachten. Zunächst eine soziale Interpretation des JohEv und ihr Bezug auf westlichen Autoren, danach eine Dalit-Auslegung des JohEv und ihre Parallelen zu westlichen Kommentaren. Die zwei Phasen entsprechen der Auslegungsgeschichte der westlichen Johannesforschung. Die soziale Interpretation im tamilischen Kontext bezieht sich auf Autoren der ersten Hälfte des 20. Jh., während die Dalit-Ausleger sich auf modernere Autoren beziehen. Auf diesen Befunden aufbauend wird hier auf die Beiträge von ausgewählten Autoren und ihrem Einfluss auf die tamilische Dalit-Auslegung des JohEv näher eingegangen.

E.3a.1. William Temple: Readings in St. John's Gospel (1939, 1940)

William Temple (1881-1944) war Erzbischof von Canterbury (1942-44) und führender Vertreter der ökumenischen Bewegung. Er war der zweite Sohn von Frederick Temple, der von 1895-1902 ebenfalls Erzbischof von Canterbury war. William Temple trat 1909 in die Kirche ein und wurde 1921 Bischof von Manchester, 1929 Erzbischof von York und schließlich 1942 Erzbischof von Canterbury. Er unterstützte die Arbeiterbewegung und strebte nach wirtschaftlichen und sozialen Reformen. Darüber hinaus setzte er sich für die Autonomie der anglikanischen Kirche ein und wirkte an der Einrichtung des Britischen Rates der Kirchen und des Ökumenischen Rates der Kirchen mit. Vor dem Hintergrund des 2. Weltkriegs erlangte Temple wegen seines offenen Protests gegen den deutschen Nationalsozialismus breitere Bekanntheit.⁷⁷³

Nach eigenen Angaben ist Temples Johanneskommentar nicht für Theologen oder Wissenschaftler geeignet. Es sei *seine eigene Auslegung* des Gotteswortes.⁷⁷⁴ Er schreibt aus

⁷⁷³ Suggate 2002: 72 – 75; vgl. dazu Kiefer o.J.: William Temple, Theologian, Archbishop of Canterbury (online Quelle)

⁷⁷⁴ Temple 1959: ix

einer kirchlichen Perspektive, wobei er versucht, auf die kirchlich-relevanten Fragen z.B. Glauben, Kirchenämter, etc. einzugehen. Er nimmt allerdings, auch als ein Vertreter der Kirche, eine kritische Haltung gegenüber derselben ein, wenn er ihr einen „ekklesiastischen Extremismus“ vorwirft. Temple macht einen klaren Unterschied zwischen dem Priestertum und den Laien und vergleicht diese Stellung mit dem johanneischen Kontext, indem er die Pharisäer und Hohepriester mit der bischöflichen Verfassung, dagegen die Schafe mit den Mitgliedern der Kirche gleichstellt.⁷⁷⁵ Für ihn bezeichnet der Hirte demnach die ordinierte Pfarrerschaft.⁷⁷⁶

Hinsichtlich seiner Annäherung an das JohEv ist Temple grundsätzlich gegen eine mystische Interpretation des JohEv. Er behauptet, dass das JohEv keine direkte Vision von Gott darstelle und es sich lediglich um eine sakramentale Annäherung handele, in deren Zuge man eine spirituelle Bedeutung in der Materie bemerke und das Göttliche in Menschlichen aufspüre. Für ihn sei diese Idee mit der Aussage „das Wort ward Fleisch“ bestätigt. Vor diesem Hintergrund behauptet er, dass das Christentum die materialistischste aller Religionen, und Johannes der antimystischste aller Autoren sei. Bemerkenswert ist, dass er auf die advaitische Idee von Maya in der Auslegung des JohEv hinweist und diese vehement zurückweist.⁷⁷⁷

Demzufolge ist für Temple das JohEv durchaus palästinensisch, auch wenn es viele populäre griechische Begriffe enthalte. Er behauptet, dass Johannes solche Begriffe nur um der Klarheit willen benutzt habe, damit sie sowohl für die Juden als auch für Griechen bedeutungsvoll sein könnten, nicht aber, weil er die hellenistische Denkrichtung habe fördern wollen. Ihm zufolge sollte das JohEv von seinem palästinensischen Hintergrund verstanden werden und nicht von den griechischen Einflüssen her. In dieser Hinsicht behauptet er, wie viele andere, dass der johanneische Logos von dem philonischen zu unterscheiden sei. Für ihn bezeichnet Logos bei Philon einen „zweiten Gott“, während Johannes dadurch die Botschaft Jesu hervorhebe.⁷⁷⁸

Somit unterstützt Temple die Idee eines Zusammenkommens von Spiritualität und Geschichte im JohEv. Er stellt einerseits in Abrede, dass Johannes ein historisches Dokument habe schreiben wollen, vielmehr habe er nur ein zweckorientiertes (Joh 20, 31) theologisches Dokument produzieren wollen. Andererseits, behauptet er, dass es für Johannes wichtig gewesen sei, dass alle Ereignisse wahre Geschehnisse gewesen seien, dass jedes johanneische

⁷⁷⁵ Ebd. 128.

⁷⁷⁶ Ebd. 163.

⁷⁷⁷ Ebd. xx, 17. Dabei sei es theoretisch wahrscheinlich, dass er sich auf ein indisches Werk (möglicherweise Appasamys) bezieht.

⁷⁷⁸ Ebd. 24 ff., 143.

Ereignis tatsächlich passiert sei.⁷⁷⁹ Er schließt daraus, dass das JohEv in sich schon eine Verwirklichung der Verheißungen sei:

This fusion of the purely historical with the spiritual is part of the character and meaning of this Gospel, which is not purely historical, nor in the proper sense mystical, but in the completest possible degree sacramental.⁷⁸⁰

Dementsprechend bevorzugt Temple eine reale, textuelle Interpretation und keine Allegorie. Er meidet entsprechende Auslegungen und hebt den Kontext hervor, in dem der Leser sich befindet. So entdeckt Temple Parallelen zwischen dem Text und der gegenwärtigen Kirche.⁷⁸¹ Er führt die politischen Ereignisse in der Welt seinerzeit ins Feld und vergleicht damit „geeignete“ johanneische Texte. Die „works of Christ“ (die Werke Christi), die einen positiven Wandel in kriegsgeschundenen Ländern wie Uganda, Japan und China initiieren, kann er so als „größere“ Werke (Joh 14, 12-14) der Christen sehen.⁷⁸² Er erklärt z.B., dass der wahre Weinstock, der das Land Israel symbolisiere (Joh 15, 1-6), auch ein Symbol für die moderne ökumenische Bewegung sei, innerhalb derer alle Kirchen, mit Ausnahme der katholischen, zur Etablierung des „*World Council of Churches*“ beigetragen hätten.⁷⁸³

E.3a.1.1. Rezeption

In Indien wird Temples Kommentar positiv rezipiert. Man kann davon ausgehen, dass seine einfache, traditionelle Annäherung an Religiosität die indischen Christen anspricht. Seine Betonung auf „Spiritualität“ bzw. ein „spirituelles Leben“, sowie „Meditation“ lässt ihn ebenfalls als relevant für den östlichen Kontext angesehen werden. Zur Illustration dafür eignen sich einige Beispiele: zu nennen ist an dieser Stelle der unter dem Feigenbaum *meditierende* Nathanael; der „*strengthened*“ (Verstärker) anstatt „*comforter*“ (Tröster), der uns innere Stärke schenke; der wunderwirkende Jesus, der uns Frieden gebe, usw.⁷⁸⁴ Bemerkenswert ist auch, dass Temple anstatt *ke ep* (dt. halten, Joh 8, 51; 14, 15) den meditativen Begriff *observe* (dt. beobachten) bevorzugt. Seiner Meinung nach sei hier nicht gefordert worden, zu gehorchen oder etwas aufrechtzuerhalten, sondern zu beobachten.⁷⁸⁵ In diesem Zusammenhang bezeichnet Temple das JohEv als eine *interpretative expression of a memory* (ein Interpretationsausdruck

⁷⁷⁹ Ebd. xviii ff.

⁷⁸⁰ Ebd. xviii.

⁷⁸¹ Einige Beispiele: die fünf Ehemänner (Kap.4.) = die fünf samaritanischen Götter; der verlassene Krug (4, 28) = das AT; die eucharistische Bedeutung in 6, 1-14; der 38 Jahre kranke Mensch = 38 Jahre, die Israel brauchte, um das verheißene Land zu erreichen. Ebd. 63, 69, 107 f.

⁷⁸² Ebd. 235.

⁷⁸³ Ebd. 267.

⁷⁸⁴ Temple 1959: 30, 77, 240.

⁷⁸⁵ Ebd. 146.

der Erinnerung), der von Johannes, dem Augenzeugen, nach lebenslanger Meditation geschrieben worden sei.⁷⁸⁶ Ferner interpretiert Temple die eucharistischen Passagen im JohEv (Joh 6, 52- 58) als eine Annahme Jesu, also seines Lebens. Er fordert, dass *wir* Jesus in seinem Selbstopfer annehmen müssten, damit wir auch mit ihm vereinigt werden können.⁷⁸⁷ Weiter stellt er fest, dass selbst die Teilnahme am Abendmahl ein „Bleiben“ in Jesus sei.⁷⁸⁸ In dieser Hinsicht stellt er die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern als eine Lehrer-Schüler-Beziehung dar, was ebenfalls auf das indische Guru-Schüler-Verhältnis zutrifft. Ihm zufolge sei der geliebte Jünger ein vorbildlicher Schüler. Temple erklärt: *As the Son is in the bosom of the Father (i, 18) so the disciple is in the bosom of the Incarnate Son.*⁷⁸⁹

Wie bereits erwähnt bevorzugt Temple zudem Johannesinterpretationen, die nicht nur einem meditativen Konzept folgen, sondern auch die historische Perspektive hervorheben, die den sozialen Kontext des Evangeliums berücksichtigen. Duraisingh unterstützt diese „antimystische“ Positionierung Tempels, sowie seine Polemik gegen die mystische Interpretation des JohEv. Auf diese weist Duraisingh hin und behauptet, dass Johannes eher vom AT geprägt worden sei als von griechischen metaphysischen Gedanken. In dieser Hinsicht verwendet er die eher konservative Auslegung von Temple für seine historisch/soziale Interpretation.⁷⁹⁰ Beachtenswert ist, dass es außer dieser antimystischen Besonderheit keine Hinweise darauf gibt, die vermuten lassen, dass Temple eine soziale Lesart des JohEv vertreten habe.

⁷⁸⁶ Ebd. xvii.

⁷⁸⁷ Ebd. 94 ff.

⁷⁸⁸ Ebd. 270

⁷⁸⁹ Ebd. 217. Hervorhebung im Original

⁷⁹⁰ Siehe Duraisingh 1975: 42; Vgl. Temple 1959: xix.

E. 3a. 2. Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes (1941)

Rudolf K. Bultmann (1884-1976) war einer der bekanntesten deutschen evangelischen Theologen und Neutestamentler. Weltbekannt wurde er durch seine *Entmythologisierung* der neutestamentlichen Verkündigung. Bultmann studierte Theologie in Tübingen, Berlin und Marburg und lehrte in Breslau, Gießen und Marburg, wo er sich intensiv mit der Philosophie Martin Heideggers auseinandersetzte.⁷⁹¹ In seinem bedeutenden Vortrag über das *Neue Testament und Mythologie* (1941) betont Bultmann die Notwendigkeit, das NT zu entmythologisieren. Er konstatiert, dass das Weltbild des NT ein mythisches sei und man es entmythologisieren solle, wenn man seine Gültigkeit unbeschadet lassen wolle.⁷⁹² Auch für seine Interpretation des JohEv folgt er derselben Theorie. Die Situation der Johannesforschung ist bis heute wesentlich durch die Interpretationen von Rudolf Bultmann geprägt.

Vor allem Bultmanns Auslegung des johanneischen Prologs ist in der Forschung des 20. Jahrhunderts deutlich präsent. Ihm zufolge ist der Prolog der Schlüssel zum Verständnis des JohEv. Weiter unterbreitet er die Theorie, dass der Prolog als „Lied einer Gemeinde“ zum Bereich des Mythos gehöre.⁷⁹³ Daraufhin unterzieht er jeden Vers einer Analyse und behauptet, dass der Prolog möglicherweise ein Lied der Täufergemeinde sei. Johannes habe zu dieser Gemeinde gehört, bevor er anerkannt habe, dass Jesus und nicht der Täufer der Gottgesandte Logos gewesen sei.⁷⁹⁴ Bultmann zieht Parallelen zwischen dem Prolog und dem jüdischen Weisheitsmythos mit Ursprung im heidnischen (orientalischen) Mythos, der besonders vom AT Schöpfungsmythos geprägt worden sei.⁷⁹⁵ Er behauptet, dass es im Prolog nicht um den Ursprung der Welt gehe, sondern um die Charakterisierung des Logos. Für ihn ist der Logos eine wichtige Quelle für Offenbarungsreden. Bultmann versteht also den Logos als Offenbarung Gottes im wörtlichen Sinne. Er bevorzugt den Begriff „Wort“ als Übersetzung für Logos, legt aber dem griechischen *λόγος* einen ursprünglichen Sinn zugrunde, weshalb er Logos mit Faustus „Tat“ in Verbindung bringt.⁷⁹⁶ Der Logos wird vor diesem Hintergrund als Gottes Handeln oder selbst als ein Bild interpretiert, durch das der Mensch Gott verstehen könne. In diesem Zusammenhang zieht Bultmann für seine Erklärung des johanneischen Logos den

⁷⁹¹ W. Schmithals 1981: 387 - 396

⁷⁹² Bultmann 1985: 12, 22. Für Bultmann gilt, dass im Mythos der Glaube Ausdruck finde und dass Grund und Ziel des Menschen „außerhalb des Bekannten und Verfügbaren liegen [...]“. S. 22 f. Ihm zufolge liege das grundlegende Prinzip der Religion dort, wo die „Sehnsucht des Menschen“ über die Welt hinausginge. Dieses Prinzip werde, so Bultmann, im NT im Sinne von *jüdischer Apokalypitik und dem gnostischen Erlösungsmythos* dargestellt. S. 27 f.

⁷⁹³ Bultmann 1941: 1 f.

⁷⁹⁴ Ebd. 4 f.

⁷⁹⁵ Ebd. 8 ff.

⁷⁹⁶ Ebd. 15 ff. (19) Insofern sieht die wissenschaftliche Forschung eine Unterscheidung zwischen der ‚Logos-Inkarnation‘ und ‚dem gesandten Sohn‘ (Bultmann-Käsemann Konflikt). Vgl. dazu Becker 1991: 71

gnostischen Erlösermythos heran, der in den Oden von Salomo und den mandäischen Schriften offenbar werde.⁷⁹⁷

Bultmanns „Zeichen-code/Semeia Quelle“ ist sein wichtigster Beitrag zur Erforschung des JohEv. Seine These gilt noch heute vielfach als Basis für die johanneische Verfasserfrage. Er schlägt hauptsächlich drei wichtige Quellen vor: i) Semeia Quelle ii) Offenbarungsreden und iii) Passionsgeschichte (als Quelle). Dies wird als klassisches Modell und als der seinerzeit radikalste Versuch einer Klärung der Verfasserfrage bezeichnet. Hier betont Bultmann eine „kirchliche Redaktion“ des JohEv und behauptet, dass die ursprüngliche Ordnung des Textes eine andere gewesen sei als die uns jetzt vorliegende. Er vermutet, dass ursprüngliche Quellen, wie Passionsbericht, Semeiaquelle und eine Sammlung von gnostischen Offenbarungsreden schon vorhanden gewesen seien und vom Evangelisten oder Redaktor bzw. einer Redaktionsgruppe ergänzt worden seien.⁷⁹⁸

Demzufolge wird Bultmann als der herausragendste Vertreter des religionsgeschichtlichen Verständnisses des JohEv bezeichnet. Für ihn ist das JohEv gnostisch und stammt aus einem synkretistischen Kontext des Hellenismus. Er beurteilt den *Urmensch Mythos* als grundlegend für den Zugang zum JohEv und sieht ähnliche Gedanken in mandäischen Werken, sowie in den Oden Salomos. Er versteht den wichtigen Satz „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ als Paradoxie und den Dualismus darin als „Entscheidungs dualismus“. Mit *sarx* sei „die Sphäre des Weltlich-Menschlichen im Gegensatz zum Göttlichen, als der Sphäre des *pneuma* bezeichnet“⁷⁹⁹. So wird die Wichtigkeit der Gemeinde und des Mythos in der Interpretation des Prologs betont. Demnach gehe es hier um eine Entscheidung zwischen gesehenen Wirklichkeiten und ungesehenen, erhofften Vorstellungen.⁸⁰⁰ Bultmann stellt den johanneischen Jesus als den Offenbarer dar. Er verbindet die Offenbarung Jesu mit dem lebendigen Wasser, Propheten, Messias und Erlöser der Welt. So ist es möglich, Jesus als Mediator der göttlichen Souveränität zu präsentieren. Das johanneische Wahrheitskonzept erklärt Bultmann mithilfe eines hellenistisch/gnostischen Dualismus. Hier deute die Wahrheit auf die ewige, subsistierende Realität der Göttlichkeit hin, sofern sie dem Menschen offenbart worden sei.⁸⁰¹

⁷⁹⁷ Bultmann 1941: 10 ff.

⁷⁹⁸ Vgl. dazu Bultmann (1985: 32f), wo *sarx* als „Sphäre des Sichtbaren, des Vorhandenen, Verfügbaren, Meßbaren...“ und Welt als „Vergänglichkeit und Tod“ verstanden wurden. Vgl. dazu Schneider 1976: 24-25. Viele Neutestamentler haben Bultmanns Behauptung aufgenommen (vgl. z.B. Ashton 1991 und Becker 1991) und präsentierten sogar stilistische und strukturelle Gründe für die These der Zeichenquelle. Vgl. dazu Theobald 2009: 1-12. 36 ff. Vgl. dazu Bultmann 1941: 78. 151. 540.

⁷⁹⁹ Ebed. 39

⁸⁰⁰ Siehe Bultmann 1941: 49 f.

⁸⁰¹ Siehe Bultmann 1935: 232 – 251

Es ist offensichtlich, dass Bultmanns Theorien bei westlichen Akademikern genauso vehement abgewiesen, wie sie anerkannt und gefeiert wurden. Seine Quellentheorie wurde größtenteils verworfen, wobei man einwand, dass im JohEv die Zeichen und Diskurse eng verflochten seien, man sie daher nicht trennen könne und die Worte Jesu aus älteren Quellen hätten stammen können.⁸⁰² Eine weitere Kritik machte es Bultmann zum Vorwurf, dass er in seiner Annäherung an das Evangelium die Gemeinde kaum in den Blick genommen habe. Ihm wurde zulasten gelegt, dass er die Frage der Existenz einer konkreten johanneischen Schule (oder Gemeinde) völlig ignoriert habe.⁸⁰³ Ferner wurde die Frage aufgeworfen, ob Bultmann letztendlich seinen religionsgeschichtlichen Standpunkt zu einer existentiellen Interpretation gewandelt habe. Diese Bemerkung suggeriert, dass der Theologe das JohEv zu einem existentiellen Drama uminterpretiert habe, was bedingt durch seine Entmythologisierung des NT bedingt sei.⁸⁰⁴ Dementsprechend ist zu fragen, ob Bultmann hier seine subjektive Erfahrung verabsolutiert habe. Zu der Frage, was man unter einer *subjektiven Erfahrung* nach Bultmann zu verstehen habe, lege beispielsweise seine Konzeption des *modernen Menschen* und dessen Umgang mit der neutestamentlichen Auferstehung eine Parallele nahe:

Er [der moderne Mensch] könnte Gottes Handeln nur in einem Geschehen sehen, das in die Wirklichkeit seines eigenen eigentlichen Lebens eingreift, ihn selbst umgestaltet.⁸⁰⁵

E.3a.2.1. Rezeption

Die Werke von Bultmann, insbesondere die englische Übersetzung seines Johanneskommentars (*John*, 1971), werden in den indischen theologischen Kreisen gelesen und gelehrt. Es wird in dieser Untersuchung ersichtlich, dass Bultmanns Denkrichtung, in Bezug auf die soziale Auslegung des JohEv, kritisch rezipiert wurde. Zu kritisieren sei vor allem, dass im indischen Kontext Bultmanns Entmythologisierungskonzept nicht zum Einsatz kommen könne.

Duraisinghs Ablehnung von Bultmann ist bemerkenswert. In seiner Kritik bringt Duraisingh den Gedanken vor, dass Bultmanns subjektivistische, existentielle Interpretation des JohEv sowie seine konsequente Entmythologisierung zu einem ahistorischen Verständnis des JohEv

⁸⁰² Brown 1966: xxix ff.

⁸⁰³ Vgl. dazu Wengst 1990: 13

⁸⁰⁴ Siehe Hakola 2005: 7f. Hakola sieht den Grund, warum Bultmanns These abgelehnt wurde, in der Entdeckung neuer Erkenntnisse in der Johanneischen Erforschung und nicht bei Bultmann. Er meinte, dass die Entdeckung der Qumran-Schriften die unterschiedlichen Glaubenstraditionen innerhalb des Judentums verdeutlicht habe. Die Schriften enthielten auch Traditionen, die dem jüdischen Glauben fremd waren. Siehe dazu auch Schnelle 1998: 18 ff.

⁸⁰⁵ Bultmann 1985: 20

führe. Dies stehe im deutlichen Widerspruch zu seiner eigenen historischen Annäherung. Er behauptet, dass Bultmanns „individualistische, subjektivistische Innerlichkeit“ eine mystische, subjektive Interpretation des JoEv fördere, was unvereinbar mit einer historischen und sozialen Perspektive sei.⁸⁰⁶ Ein Solches Verständnis demtiere die historische und semitische Denkrichtung, die sowohl für die alttestamentliche Tradition, als auch für Johannes selbst charakteristisch sei.

For example Bultmann's subjectivistic, existential interpretation of St. John and his consequent demythologization leads to an ahistorical understanding of the Fourth Gospel. This understanding denies the historical and semitic framework of thinking characteristic of the Old Testament tradition and that of John himself.⁸⁰⁷

Daher erlaube Bultmanns (subjektive) Annäherung, so Duraisingh, einerseits kein soziales Verständnis der johanneischen Christologie, andererseits leugne seine Entmythologisierung die geschichtliche Perspektive des JohEv.⁸⁰⁸ Insofern könne Bultmanns Annäherung die Vorstellung begünstigen, dass das JohEv ein ‚spirituelles‘ Evangelium sei.⁸⁰⁹ Allerdings bleibt die Frage, ob die Vorwürfe gegen Bultmann tatsächlich gerechtfertigt sind.

Für Duraisingh führt Bultmanns Entmythologisierung zu Einbußen bezüglich der historischen Perspektiven des JohEv. Anders als Bultmann insistiert er, dass eine historische Dynamik im JohEv Jesus voranbringen werde. Dies stehe konträr zum hellenistischen Motiv. Im griechischen Denken werde, so Duraisingh, das Sein als Schlüsselpunkt apostrophiert, im JohEv aber ließe sich eine wiederholte Betonung auf „werden“ (*becoming*) attestieren. Auch das Konzept vom Wort könne so historisch verstanden werden. Duraisingh erläutert, dass Johannes es beabsichtigt habe, den fleischgewordenen Logos (Joh 1, 14) selbst in der Gottheit zu verorten, weil das hebräische *dabar*, Dynamismus, Konkretheit und Geschichtlichkeit bedeute. Auf diese Weise sei Gott relevant für die heutige Situation, weil er dynamisch und nicht unveränderbar oder unempfindlich sei.⁸¹⁰

Man könnte hier argumentieren, dass Duraisingh eine gnostische Auslegung mit einer mystischen gleichstelle, d.h., dass er dem griechischen rationalen Denken mit Bultmanns Entmythologisierung gleichen Wert beimesse und dieser daraufhin die hebräische Perspektive

⁸⁰⁶ Duraisingh 1975: 50. Vgl. Appasamy 1931: 6, 68.

⁸⁰⁷ Duraisingh 1975: 43.

⁸⁰⁸ Ebd. Im selben Buch bezieht sich Vandana in Bezug auf das Lebenswort auf Bultmann. Sie bemerkt: „Bultmann, speaking of John's Christology reduces him [Jesus] simply to be a revealer of knowledge about God.“ Vandana 1975: 30.

⁸⁰⁹ Duraisingh 1975: 50. Hier weist Duraisingh auf Appasamys anderen Aufsatz hin, wo er (Appasamy) eine mystische, subjektive Interpretation des JohEv ablehnt. Vgl. Appasamy 1931: 68, 6

⁸¹⁰ Duraisingh 1975: 44 f.

gegenübergestellt habe. Für ihn fördert die hebräische bzw. alttestamentliche Perspektive die historische, was, seiner Meinung nach, ernst genommen werden muss. Vor diesem Hintergrund stellt er sich einerseits gegen eine mystische Interpretation des JohEv, andererseits gegen die Zuschreibung einer griechischen rationalen Bedeutung hinsichtlich des JohEv. Für Duraisingh gehört Bultmann zu den vielen Wissenschaftlern, die kategorisch dem JohEv jene historische Gültigkeit verweigerten. Solche Versuche sollten zurückgewiesen werden, denn sie verringerten die historische Bedeutung des JohEv, die besonders im indischen Kontext zum Tragen komme.⁸¹¹

In seiner Behauptung der Historizität des JohEv gibt Duraisingh aber die westlichen Ideen von Autoren wie Barrett, etc. wieder. Es soll bemerkt werden, dass Duraisingh in seinem Beitrag hauptsächlich der mystischen Interpretation der indisch-christlichen Theologen mit einer sozialen Interpretation des JohEv begegnen wollte. Infolgedessen erweist Barretts Kommentar zum JohEv sich als nützlich und wird im Folgenden behandelt.

E.3a.3. Charles K. Barrett: The Gospel according to St. John: An Introduction with commentary and notes on the Greek text, 1955

Charles Kingsley Barrett (1917-2011) wurde als Sohn eines methodistischen Pfarrers in Manchester geboren. Er promovierte in Cambridge und war viele Jahre (1945-82) Professor für Theologie in Durham. Während seiner Studentenzeit wurde er stark von E.C. Hoskyns geprägt. Bekannt wurde er nicht nur für seinen Johanneskommentar, sondern auch für ein bedeutendes Werk zur Apostelgeschichte (2 Bände: 1994 und 1998). Der Veröffentlichung mehrerer Bücher und Kommentare folgten auch Kommentare zum Römerbrief (1957), 1 Korinther (1968), und 2 Korinther (1973). Nach vielen Auszeichnungen und Ehrendoktorwürden wurde Barrett 1961 zum Fellow of the British Academy gewählt. Er war auch als Vizepräsident der *British and Foreign Bible Society* tätig. Während seiner gesamten Laufbahn war er immer als Gemeindepfarrer tätig und konnte Kirchendienst und akademische Tätigkeit somit verbinden. Den religiösen und theologischen Charakter des biblischen Textes betonend, sah sich Barrett eher als Historiker denn als Theologe.⁸¹²

⁸¹¹ Ebd. 43

⁸¹² Morgan 2011 (Online Quelle)

Barretts Betonung der Historizität in seinem Johanneskommentar wird von vielen Wissenschaftlern anerkannt und übernommen.⁸¹³ Bereits im Prolog sieht Barrett eine historische Signifikanz. Er behauptet, dass der hebräische Stil des Prologs dessen Historizität bestätige.⁸¹⁴ Ihm zufolge fundiere der Glaube der Kirche (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, Joh 1, 14b) auf einem historischen Ereignis, gemeint ist die Fleischwerdung des Logos (Joh 1, 14). So Barrett: „*the faith of the church rests upon a real beholding of one, who, however glorious, was a historical person.*“⁸¹⁵ In dieser Hinsicht stellt Barrett die Historizität Jesu, bzw. den „fleischgewordenen Logos“ in seinem Kommentar fest.

It was of supreme importance to him [Johannes] that there was a Jesus of Nazareth who lived and died in Palestine, even though to give an accurate outline of the outstanding events in the career of this person was no part of his purpose [...] it is impossible to doubt that John made, and hard to doubt that John knew he was making a contribution to the Church's struggle in the critical situation in which it found itself.⁸¹⁶

Gleichzeitig soll Barretts Standpunkt zur Frage der Mystik im JohEv betrachtet werden. Grundsätzlich lehnt er eine mystische Interpretation des JohEv ab. Er sieht eine historische Beziehung zwischen Jesus und der johanneischen Gemeinde und keine metaphysische. Ihm zufolge verkündet das JohEv den Weg zu Gott nur durch den historischen Jesus (Joh 14, 6; 1, 18; 3, 13; 1, 51, etc.). Es sei keine Vergötterung oder Gottwerdung gemeint, so Barrett, wenn man von der „johanneischen Mystik“ spreche, sondern eine ethische Liebe. Die Jünger sollen einander lieben (Joh 13, 35).⁸¹⁷ Auch befindet Barrett, dass „mystische Religionen“ grundlegend im Kontrast zum JohEv stünden, da sie die Vergötterung/das Gottwerden zu ihrem endgültigen Zweck machten;⁸¹⁸ im JohEv bleibe der Mensch als Mensch, selbst wenn er das ewige Leben von Gott geschenkt bekomme. Insofern lehnt Barrett die Idee von „*high*“ Christologie im JohEv ab und betont die historische Realität der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung Christi.⁸¹⁹

⁸¹³ Käsemann (1968) z.B. schreibt: „Überblickt man Barretts Kommentar im ganzen, wird man sagen dürfen, daß er durch die Frage beherrscht wird, was geschehen ist und sich feststellen läßt oder wenigstens als möglich bezeichnet werden kann. Der Historiker führt das Wort. Er tut es sehr kritisch und zugleich sehr behutsam, so daß oft mehr die Möglichkeiten registriert als Entscheidungen getroffen werden [...] Seine Stärke ist freilich zugleich seine Schwäche. Denn der Historiker behält hier das Wort auch da, wo er es dem Interpreten überlassen müßte. Es wird weniger mit dem Text gedacht, als eine ebenso gewissenhafte wie vielseitige Erhebung über ihn angestellt.“ S. 147 f. Gemäß Käsemann (1968: 141) wies Barretts Kommentar einige Lücken auf, da er die Qumran-Texte und Dodds bedeutsame Monographie *The Interpretation of the Fourth Gospel* nicht ausgewertet habe. Dies sei, so Käsemann, der Tatsache geschuldet, dass Barretts Manuskript schon Ende 1951 abgeschlossen worden war.

⁸¹⁴ In seinem Buch, „*Das JohEv und das Judentum*“ (1970: 29 ff.) liest Barrett den Prolog neu und untersucht die nichtgriechischen Begriffe darin. Siehe dazu auch Barrett 1971: 9

⁸¹⁵ Barrett 1955: 138.

⁸¹⁶ Ebd. 117

⁸¹⁷ Ebd. 71-72

⁸¹⁸ Ebd. 72 f.

⁸¹⁹ Ebd. 72 ff.

Beachtenswert ist, dass Barrett gleichzeitig einige „*mystical elements*“ im JohEv anerkennt (Joh 14, 23; 14, 17; 15, 1-6). Er erklärt, dass außer den Paulusbriefen nur das JohEv eine große Menge von mystischen Gedanken, d.h. die Vereinigung zwischen Gott und der Seele, enthalte.⁸²⁰ Weiter betont der Theologe, dass es für Johannes keine „*special class of ‚mystic‘ Christians*“ geben könne, denn Jesus sei der „*one true mystic*“ (Joh 10, 30; 5, 18; 11, 42; 10, 18) und die Menschen könnten nur durch Jesus eine Kommunion mit Gott erlangen. In dieser Hinsicht bleibt die Rolle Jesu als Mensch und Erlöser gewährleistet. Vor diesem Hintergrund, also in Bezug auf ein Zusammenkommen von menschlicher und göttlicher Natur, beschreibt er die „Mystik im JohEv.“ Er stellt fest: „*If John has borrowed from contemporary mystical thought he has done so not in his description of Christians but in his portrait of Christ.*“⁸²¹

Ferner soll Barretts charakteristische Definition der johanneischen Eschatologie in den Blick genommen werden. Er legt großen Wert auf den paradoxen Zusammenstoß der Zeit im JohEv: „Die Stunde kommt und ist jetzt“ (Joh 4, 23; 5, 25). Eine teilweise Erklärung dieses Paradoxons ergibt sich aus der Tatsache, dass Johannes, so Barrett, von zwei unterschiedlichen Standpunkten aus geschrieben und unvermittelt von einem zum anderen gewechselt habe. Von einem Standpunkt innerhalb der Wirksamkeit Jesu, der durch „kommt die Stunde“ gekennzeichnet sei, und vom eigenen, natürlichen des Johannes, der innerhalb des Lebens der Kirche, nach der Auferstehung und Pfingsten liege und durch „ist die Stunde jetzt“ markiert sei.⁸²² Dementsprechend schlussfolgert Barrett, dass sich „die Stunde kommt und ist jetzt“ darauf beziehe. Diesen Zusammenhang sieht er in Bezug auf den wahren Gottesdienst, der nur in und durch Jesus bestehen könne und von seiner Anwesenheit abhängig sei. Diese Anwesenheit habe auch auf die Zukunft gerichtetes Element („er ist der Messias, und er wird der Messias sein; er ist gekommen, und er wird kommen“).⁸²³ Auf diese Weise konzentriert sich Barrett hauptsächlich auf die Person Christi und auf dessen wahre Verehrung. Hinsichtlich Joh 4, 23 und 5, 25 schreibt er:

4.23 and 5.25, in which the simple continuous present is used along with *vōn êstiv*, seem to stand by themselves. Each refers to events which seem on the surface to belong to a later time – a pure and spiritual worship of the Father, and the resurrection. Indeed John does not mean to deny that they do truly belong to a later time, but he emphasizes by means of his oxymoron that in the ministry, and above all in the person, of Jesus they were proleptically present.⁸²⁴

⁸²⁰ Ebd. 73.

⁸²¹ Ebd.

⁸²² Ebd. 56; Vgl. Barrett 1990: 84

⁸²³ Barrett 1955: 84

⁸²⁴ Ebd. 199

Folglich behauptet Barrett, dass Johannes mit einer apokalyptischen Eschatologie unzufrieden gewesen sei, weil Jesus hier nur futurisch verstanden würde. Dagegen habe Johannes die Notwendigkeit erkannt, Jesus sowohl als das fleischgewordene Wort, als auch als zukünftigen Erlöser zu schildern. In Jesus habe die neue Ära begonnen, aber gleichzeitig noch nicht gänzlich angefangen. Die Christen lebten daher sowohl in dieser Ära, als auch in der kommenden. Laut Barretts Überzeugung ist dieses eschatologische Element für das JohEv grundlegend und kein Zufall.⁸²⁵ In diesem Zusammenhang vergleicht Barrett das präsentisch-futurische Tempus der johanneischen Eschatologie mit der chalcedonischen christologischen Zweinaturenlehre. Er geht allerdings nicht so weit zu behaupten, dass das Konzept der zwei Naturen Christi mit seiner Auffassung von zwei Zeitströmen korreliere.⁸²⁶

E.3a.3.1. Rezeption

Wie bereits angedeutet lehnt sich Duraisingh an u.a. Barretts Kommentar an. In seiner Aufgabe, das JohEv historisch zu interpretieren, bezieht er sich auf Barretts Denkrichtung und betont die Authentizität des Evangeliums. Dies legt er in zwei Schritten dar. Als erstes weist Duraisingh auf Barretts eschatologischen Schwerpunkt hin bzw. auf den Befund eines „*clash and paradox of tense*“ (Joh 4, 23; 5, 25) und erklärt, analog zu Barrett, dass das Handeln Christi für die Gegenwart bedeutend sei, man dies aber nicht auf eine statische Präsenz reduzieren dürfe. Er weist auf Barretts historische Annäherung hin und behauptet, dass diese die eschatologische Hoffnung der johanneischen Gemeinde bestätige. In Einklang mit Barrett vertritt Duraisingh eine präsentische Eschatologie, bei der er aber eine historische Dynamik (*historical dynamism*) wie eine „*ongoing*“ Präsenz, gewahrt sieht. Die Verheißung werde zwar erfüllt, so Duraisingh, aber sie habe auch eine futurische Komponente, da die Erfüllung in der Zukunft ununterbrochen fortgesetzt würde.⁸²⁷

Anschließend knüpft Duraisingh an Barretts Meinung an, dass der Tod Jesu im JohEv nicht als ein Opfertod oder stellvertretender Tod verstanden werden solle, sondern als ein Akt, der alle Menschen zusammenführe (Joh 11, 52). Er weist dabei auf Barretts Worte hin:

To describe Jesus as the Lamb of God [...] is to draw special attention to his sacrificial death, but, although in the passion narrative John is at pains to draw out the analogy between Jesus and the paschal sacrifice (18.28; 19.36), he does not explain the death of Jesus in sacrificial terms, and this is not his

⁸²⁵ Ebd. 57 f.

⁸²⁶ Ebd. 57, fußnote 2

⁸²⁷ Duraisingh 1975: 43 f. Vgl. Barrett: 1955: 56 ff.

characteristic thought. The crucifixion is the means by which the scattered children of God are gathered together (11.52), by which all men are drawn to Christ (12.32).⁸²⁸

Duraisingh erachtet diese These für höchst relevant im indischen Kontext. Er schreibt entsprechend:

This Johannine emphasis has significance for Christian participation in an attempt to build a new humanity under God. Implications of the Johannine understanding of Christ's death as an act of reconciling, gathering together and not as penal substitution, are many for Indian Christians in our attempt to be the integrating agents in a pluralistic society.⁸²⁹

Vor diesem Hintergrund interpretiert Duraisingh das JohEv aus einer historischen/sozialen Perspektive in Anlehnung an Barretts Kommentar, welcher seiner Meinung nach nicht von dem historischen Kontext des Evangeliums abrücke. Er betont die Menschlichkeit Jesu und folgert, dass das Bild eines weinenden Jesus (bezüglich Joh. 11, 33) für junge Theologen in Indien von großer Bedeutung sei. Ihm zufolge hatte Gott etwas Tragisches an und armutsbedingt habe man in Indien ein Bewusstsein für diese Tragik, was sie besonders relevant mache.⁸³⁰

E.3b. Die Dalit Perspektive: Phase II - Dalit-Auslegung

Wie bereits angedeutet beginnt die Dalit-Auslegung des JohEv mit der Betonung einer sozialen Perspektive und gipfelt in der Behauptung, dass das JohEv ein Dalit-Evangelium sei. Dieser Standpunkt wird hauptsächlich von Studierenden und Lehrenden am TTS vertreten. Auf die folgenden Autoren nehmen die Abschlussarbeiten von Theologie-Studenten am TTS sowie die mündliche Tradition des JohEv Bezug. Mit diesen Arbeiten wird eine vollständige Ablehnung der „indisch-christlichen Theologie“ und eine Forcierung der Dalit-Auslegung geliefert. Hier werden z.B. die „mystischen Aspekte“ des JohEv negiert, und konzentrieren sie sich lediglich auf die zentrale Frage, welche „nützlichen“ Motive für Dalits im JohEv vorhanden sind. Diese Ausleger honorieren zwar die westlichen Autoren für die von ihnen verwendeten Motive, die sich für eine reine Dalit-Auslegung eignen. Dennoch aber setzen sie deutlich andere Schwerpunkte. Im Folgenden werden die wichtigsten Ideen dieser Autoren behandelt.

⁸²⁸ Eben. 68. Duraisingh 1975: 45

⁸²⁹ Ebd. 45.

⁸³⁰ Duraisingh (1975: 52) bezog sich auf William Barclays Darstellung des leidenden Jesu in Bezug auf Joh. 11, 33. Barclay: "Jesus showed us a God whose very heart is wrung with anguish in the anguish of his people, a God who in the most literal way is afflicted in our afflictions..." Barclay 2001: S.114 (Online Quelle)

E.3b.1. Raymond E. Brown: The Gospel according to John (1966)

Raymond Edward Brown (1928-1998)⁸³¹ wurde in New York, in den U.S.A. geboren und studierte an der Catholic University of America. Als Mitglied der Sulpizianer trat er der Society of Saint-Sulpice bei und nach seiner Ordination als römisch-katholischer Priester in der Diözese von Florida schloss er, unter der Betreuung von William F. Albright, seinen Ph.D an der John Hopkins University ab. Brown war als erster Katholik lange Zeit Professor für Neues Testament am protestantischen Union Theological Seminary in New York. Er wurde zwei Mal in die *Pontifical Biblical Commission* gewählt (1972, 1996) und er bekleidete das Amt des Präsidenten der *Catholical Biblical Association*, der *Society of Biblical Literature* (1976) und der *Society of New Testament Studies* (1986). Brown war einer der ersten Katholiken, der die historisch-kritische Methode in der Bibelauslegung zur Anwendung brachte. Sein wichtigster Beitrag war seine Beschreibung der johanneischen Gemeinde, die der Annäherung an die Verfasserfrage des JohEv Vorschub leistete.

In seinem Johanneskommentar bezieht sich Brown auf die Beiträge von Autoren wie Bultmann, Barrett und Dodd. Er weist auf die historische Genauigkeit des JohEv hin und betont das Konzept der Gemeinde (*community*). Vor diesem Hintergrund stellt er fest, dass das Evangelium sich nicht individualistisch betrachten lasse, sondern als die Gemeinschaft verpflichtet.⁸³² Ihm zufolge wird das JohEv in der modernen Untersuchung des historischen Jesus missachtet, da die wesentlichen primitiven und historischen Traditionen vernachlässigt würden. In diesem Zusammenhang weist Brown darauf hin, dass die deutschen und englischen Johanneskommentare seit langem unabhängig voneinander seien.⁸³³ Im Folgenden werden nur Browns Beschreibung der johanneischen Konzepte von Ekklesiologie und Eschatologie kurz vorgestellt, denn die Rezeption seines Beitrags betrifft hauptsächlich diese Konzepte.

⁸³¹ Zu Raymond Brown siehe Witherup, Ronald D. & Barre Michael L. o.J : 254 – 258 (online Quelle)

⁸³² Brown 1966 I: CVIII-CIX

⁸³³ Ebd. XXII

a) Ekklesiologie

Brown weist die allgemeine Vorstellung zurück, dass kein Gemeinde- oder Kirchenkonzept (*community* oder *church*) im JohEv vorhanden sei, weil konkrete Begriffe fehlten. Hingegen liefert er zahlreiche Beweise für den tatsächlichen Bestand einer Gemeinde (Joh. 6, 70; 13, 18; 15, 16; etc.). In dieser Hinsicht weicht er von Bultmann ab, der der Meinung war, dass die Idee der Kirche oder Gemeinde von einem „kirchlichen Redaktor“ hinzugefügt worden sei. Brown wendet ein, dass dies nicht stimmen könne, weil das JohEv von einem Jünger Jesu geschrieben worden sei. Er weist auf die Vorstellung einer Gemeinde im JohEv hin, besonders Joh. 17, 21 und im Gleichnis vom Weinstock und den Reben (Joh 15, 1 ff.). Dabei unterscheidet er nicht zwischen persönlicher Vereinigung mit Jesus und der Gemeinde. In dieser Hinsicht betont er, dass das „Bleiben“ in der Liebe Jesu (Joh 15, 9) und „Einander (zu) lieben“ (Joh 13, 34; 15, 12) sich auf eine Liebe innerhalb der johanneischen christlichen Gemeinde beziehe.⁸³⁴

b) Eschatologie:

Für Brown unterstützt das JohEv sowohl die vertikale als auch die horizontale Perspektive von Erlösung. Eine horizontale Sicht von Erlösung bezieht sich auf einen Gott, der in der menschlichen Geschichte handelt – von der Schöpfung bis zum Höhepunkt der Geschichte, was als ein göttliches Eingreifen in den linearen Ablauf der Geschichte verstanden wird. Somit liege Erlösung entweder in der Geschichte oder sei als der Höhepunkt der Geschichte zu verstehen. Eine vertikale Sicht sehe dagegen die Existenz von zwei Welten – himmlisch und irdisch, wobei die irdische Welt nur ein Schatten der himmlischen sei. Die Erlösung werde nur durch eine Flucht in die himmlische Welt erreicht, welche nur durch die Vermittlung durch ein himmlisches Wesen realisiert werden könne. Dieses himmlische Wesen komme zu den irdischen Menschen herab, um sie von der weltlichen Existenz zu befreien. Brown zufolge erkenne man die beiden Sichten im JohEv – einerseits in der göttlichen Herkunft Jesu (Joh 3, 13; 1, 14; etc.), andererseits in der heilsgeschichtlichen Bedeutung Jesu in der Geschichte, bzw. im Tod, im Leiden und in der Auferstehung.⁸³⁵

Gleichwohl weist Brown auf Dodds „realisierte Eschatologie“ hin und erklärt, dass das JohEv diese hervorhebe. Demzufolge verkündige Jesus einen erlösten Zustand (Reich Gottes) bereits zu seiner Lebzeit. Brown verweist auf die vielen Bezüge im JohEv, die die Erlösung innerhalb der Person und im Leben Jesu verstehen (Joh 1, 14; 3, 19; 3, 18, etc.). Er gibt jedoch zu

⁸³⁴ Ebd. cv ff.

⁸³⁵ Ebd. cxv f.

bedenken, dass es auch ein futurisches Element in der johanneischen Eschatologie gebe (3, 5; 6, 54; 6, 63; 7, 38-39; etc.).⁸³⁶

Für Brown sind die johanneischen Themen eng miteinander verbunden. Ein Beispiel ist mit der Verknüpfung zwischen dem Geist und der Wahrheit genannt. Dazu erläutert er, dass Jesus den Menschen die Gotteswahrheit als die Wahrheit offenbart habe (Joh 14, 6; 8, 45; 18, 37); weiter sei der Geist Jesu sowohl der (Heilige) Geist, als auch der Geist der Wahrheit (Joh 14, 17; 15, 26), der den Menschen in die Wahrheit führe.⁸³⁷ In Bezug auf den Ausdruck „Gott ist Geist“ (Joh.4, 24) schreibt Brown:

This is not an essential definition of God, but a description of God's dealing with men (sic!); it means that God is Spirit toward men because He gives the Spirit (xiv 16) which begets them anew.⁸³⁸

E.3b.1.1. Rezeption

In Indien wird Browns Betonung der Ekklesiologie im JohEv hoch geschätzt. Indische Ausleger haben das Konzept von der johanneischen Gemeinde aufgenommen, denn sie trage zu einer sozialen/historischen Interpretation des JohEv bei.⁸³⁹ Dass Brown die johanneische Gemeinde als eine beschreibt, die ständig nach einer Gemeinsamkeit (Joh 17, 21) gestrebt habe, sei für eine vereinigte Dalit-Gemeinde, angesichts ihrer Unterdrückung, passend. Browns Interpretation des JohEv stelle Jesus als einen sich opfernden dar, der für die Armen und Diskriminierten kämpfe und für sie sein Leben gebe. Außerdem bezieht man sich auf Browns Betonung auf Gleichheit und Einheit im JohEv. Jepakumārs Verwendung von Browns Johanneskommentar dient als Beispiel, das aufzeigt, wie Browns Ansatz die Dalit-Auslegung des JohEv beeinflusst hat.

In seiner Dalit-Auslegung der johanneischen Zeichen nimmt Jepakumār Bezug auf Browns Interpretation. Hinsichtlich des ersten Zeichens (Joh. 2, 1-11), weist Jepakumār auf Browns Meinung hin, wenn er meint, dass der Wein als ein vereinigender Faktor fungiere. Dabei könnten alle an der Gemeinschaft teilnehmen, unabhängig vom ökonomischen Status, da dieser Wein für die Armen sonst unbezahlbar sei. Jepakumār verknüpft diesen Gedanken mit der Dalit-Erfahrung. Er gibt zu bedenken, dass die christlichen Dalits von Festen entweder

⁸³⁶ Ebd. cxvii f.

⁸³⁷ Ebd. 180

⁸³⁸ Ebd. 172.

⁸³⁹ Neben seinem Kommentar ist Browns „Community of the Beloved Disciple“ (1979) einer der bekanntesten Werke, die in indischen theologischen Kreisen gelesen wird.

ausgeschlossen oder ihnen der letzte Platz zugeordnet würde.⁸⁴⁰ Jesus dagegen lade die Ausgeschlossenen zum Fest ein. Er fordere hier Gleichheit. Jepakumār stellt fest, dass die Letzten hervorgehoben würden, was soziale Anerkennung mit sich bringe.⁸⁴¹

Ebenso nimmt Jepakumār Bezug auf Brown hinsichtlich der anderen johanneischen Zeichen. Mit Blick auf Joh. 4, 43 – 54 drückt er aus, dass das Zeichen hier durch mündliche Interaktion vollzogen werde. Jesus sage, „gehe hin“ und das Wunder passiere. Jepakumār bezieht sich dabei auf Browns Behauptung, dass Jesus sich an dieser Stelle als Lebensspender (*vāivalippavar*) darstelle. Jepakumār ergänzt, dass Jesus als Gottessohn die Fähigkeit habe, Leben zu schenken. Das sei die Botschaft der Dalits.⁸⁴² Auch stellt er in Bezug auf Joh. 6, 14 – 24 fest, dass Jesus Vollmacht über die Schöpfung habe.⁸⁴³

Ferner betont Jepakumār hinsichtlich Joh. 5, 1-9 den Kampf Jesu gegen Diskriminierung. Er bezieht sich auf Browns Interpretation von Jesus als Sabbatschänder und interpretiert sie neu. Er konstatiert, dass Jesus diese Rolle einnehme, um Leben zu schenken. Jesus habe gegen die Sabbatregeln verstoßen, um den Kranken zu heilen. Den Unterdrückten werde das Leben geschenkt, selbst wenn dies einen Gesetzesbruch bedeutete.⁸⁴⁴ Auf die gleiche Weise weist Jepakumār auf Browns Interpretation von der Heilung des Blindgeborenen (Joh 9 , 1 – 12) hin, und stellt erneut fest, dass Jesus das Sabbatgesetz auch hier gebrochen habe, um einer Person die Sehkraft zu schenken. Jepakumār ruft dazu auf, dass jedes unterdrückende Gesetz gegen die (christlichen) Dalits gebrochen werden müsse. Hier betont er auf Browns Meinung Bezug nehmend weiterhin, dass ein Dienst an Gott nur aus Lebensspenden bestehe.⁸⁴⁵

Wie bereits gezeigt, wendet Jepakumārs Beitrag die Befreiungsmotive im JohEv auf die christlichen Dalits an. Beachtenswert ist, dass Browns Kommentar als Anfangspunkt für eine solche Interpretation fungieren kann – selbst wenn sein Kommentar eine kontextuelle befreiungsorientierte Interpretation nicht direkt ausformuliert. Der Beitrag von Rensberger dagegen geht mit einer reinen Dalit-Auslegung des JohEv konform, besonders wegen seiner Betonung auf eine Theologie der Befreiung. Das gilt es im nächsten Abschnitt weiter darzustellen.

⁸⁴⁰ Hier werden die hochritualreiche tamilischen (südindische) Hochzeitsfestmahle gemeint.

⁸⁴¹ Jepakumār, 63 f. Vgl. Brown 1966: 195.

⁸⁴² Jepakumār 1998: 31, Vgl. Brown 1966: 195.

⁸⁴³ Jepakumār 1998: 33. Vgl. Brown 1966: 225.

⁸⁴⁴ Jepakumār 1998: 63 ff. Vgl. Brown 1966: 208ff; Jepakumār 1998: 33; Brown 1966: 195-225, 302; Jepakumār 1998: 68; Brown 1966: 382.

⁸⁴⁵ Jepakumār 1988: 33, 68. Vgl. Brown 1966: 382

E.3b.2. David K. Rensberger: Johannine Faith and Liberating Community (1988)

David K. Rensberger, nun emeritierter Professor für Neues Testament am Interdenominational Theological Center (ITC) in Atlanta, gehört zu der mennonitischen, täuferischen (Anabaptist) Gemeinschaft. Er nähert sich dem JohEv aus einer sozialen (Rensberger: *communal*⁸⁴⁶) Perspektive an und will zeigen, dass das JohEv von großer Bedeutung für eine Befreiungstheologie sei, trotz der verbreiteten Ansicht, dass es „spirituell“ gelesen werden könne. Er bezeichnet die Befreiungstheologie als: „*The theological assessment and undergirding of the liberation struggles of black people, women, the poor, and other oppressed groups [...]*“⁸⁴⁷

Gemäß Rensberger soll das JohEv unabhängig, textimmanent und innerhalb seines Lebensraums untersucht werden. Er lehnt eine Zuordnung des JohEv zu anderen Quellen, wie z.B. zu den Synoptikern und Zeichen-Code-Quellen ab. Weiter bemerkt er, dass die deutsche Johannesforschung sich fast immer auf christologische Geschichte konzentriert habe (z.B. Thyen, Georg Richter) und nicht auf die soziale Perspektive. Ihm zufolge hat Dodd als erster das JohEv von seiner Abhängigkeit von schriftlichen „Quellen“ (Hypothesen-Bultmann) befreit.⁸⁴⁸ Hierbei bezieht sich Rensberger auf die Beiträge von Segovia, Woll, Whitacre und Wengst, und betont die historische Situation (*historical facts*) der johanneischen Gemeinde.⁸⁴⁹

Für Rensberger ist das JohEv ein Produkt der unterdrückten Gemeinde (Joh, 15, 18.20b; 16, 2b). Der bestimmende Faktor (*determinative Factor*) des JohEv sei durch den Konflikt der johanneischen Gemeinde mit der Synagoge ersichtlich. Das ganze Evangelium weise eine Reaktion auf die politische Situation vor 70 n.Chr. in Palästina auf, die durch die Konflikte mit den römischen Herrschern gekennzeichnet gewesen sei: Unterwerfung und Widerstand, Unschuld Jesu und sein Status als politischer Gefangener vor Pilatus seien die zentralen Bedingungsfaktoren des johanneischen Kontextes (Joh 18, 1-24; 18, 28-19,16).⁸⁵⁰

Zunächst stellt Rensberger zwei soziale Symbole (*communal symbols*) im JohEv dar. Die erste Gruppe habe in Jesus lediglich einen gottgesandten Propheten erkannt, aber nicht mehr. Aus Furcht vor dem Ausschluss aus der Synagoge, bevorzuge diese Gruppe, ihre Meinung über Jesus nicht zu veröffentlichen. Nikodemus sei ein Beispiel dafür. Die nächste Gruppe werde durch den Blindgeborenen symbolisiert und der Nikodemus-Gruppe gegenüber gestellt. Dieses

⁸⁴⁶ „Kommunal“ ist im Deutschen missverständlich, weil damit Lokalität oder Regionalität ausgesagt wird.

⁸⁴⁷ Rensberger 1988: 108

⁸⁴⁸ Ebd. 20 ff.

⁸⁴⁹ Ebd. 20 ff.

⁸⁵⁰ Ebd. 25 f.

Kollektiv sei von der glaubenden johanneischen Gemeinde konstituiert und werde aufgrund ihres einfachen Glaubens in Opposition zu den Pharisäern geschildert.⁸⁵¹

Darüber hinaus geht Rensberger davon aus, dass der Konflikt zwischen Johannes und Jesus (Joh 1, 33; 3, 5. 34, 3, 22-41) real sei und nicht, wie von anderen Autoren behauptet, eine Erfindung der späteren Redaktoren. Dadurch betont der Theologe die Konkurrenz zwischen Johannes dem Täufer und Jesus. Jesus werde als ein politischer Aktivist dargestellt, der sich gegen die römisch repressive Herrschaft gewehrt habe und mit seinen Erfahrungen die Matrix des Lebens der Gemeinde geworden sei.⁸⁵²

Ferner interpretiert Rensberger die johanneischen Sakramente der Taufe und Eucharistie aus einer kontextuellen Perspektive. Er lehnt Bultmanns These ab, die eine „Geburt aus dem Wasser“ annehme, die nichts mit der Taufe zu tun habe, sondern betont die soziale Bedeutung in diesem Akt, die er als Gruppenrivalität (*intergroup rivalry*) zu benennen weiß.⁸⁵³ Die Erwähnung der Taufe (ὁμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, Joh. 3, 7; γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, Joh. 3, 5; etc.), sei seiner Meinung nach ein öffentliches Bekenntnis (*public confession/public obedience/public attestation*) der Zugehörigkeit zur johanneischen Gruppe. Rensberger behauptet, dass die Taufe durch den Geist eine Zugehörigkeit zu Jesus darstelle, nicht jedoch zu Johannes dem Täufer. „Von neuem (oben) geboren werden“ sei daher eine intentionale soziale Verschiebung, die mit durchaus negativen Konsequenzen einhergehe. Er schreibt:

They are being asked, in fact, to switch sides from persecutor to persecuted. The group they are being asked to join has no status, no power, no place in the world. They are being asked to dislocate and displace themselves socially, to undertake an act of deliberate downward mobility. Quite possibly they are being asked to risk their lives.⁸⁵⁴

Ebenso interpretiert er den Abschnitt über das Brot des Lebens (Joh 6, 51c – 58) als Symbol der Verbundenheit mit Jesus bzw. der johanneischen Gruppe. Er postuliert, dass es einen klaren Unterschied gebe zwischen denjenigen, die den Leib des Sohnes aßen und sein Blut tranken, und solchen, die das unterließen. Er verknüpft dieses Konzept mit dem gegenseitigen Innewohnen in Jesus (Joh 14, 18-24).⁸⁵⁵

Demzufolge beobachtet Rensberger die Entstehung einer neuen Gemeinschaft im JohEv. Er weist auf Wayne Meeks Behauptung hin, dass Johannes einen Jesus „von oben“ präsentiere, um zu zeigen, dass die johanneische Gemeinde eine Entfremdung erlebe und ihre Identität verloren

⁸⁵¹ Ebd. 37 - 51; Vgl. Barrett 1955: 211

⁸⁵² Rensberger 1988: 121

⁸⁵³ Ebd. 66 ff.

⁸⁵⁴ Ebd. 69

⁸⁵⁵ Ebd. 69 ff.

habe, bevor ihr eine neue gegeben worden sei.⁸⁵⁶ Vor diesem Hintergrund weist Rensberger auf Georg Herzogs Darstellung von Nikodemus hin, nach der Nikodemus eine Entscheidung zwischen den Mächtigen und den Schwachen treffen solle. Herzog habe die Aussage „Ihr müsset von neuem geboren werden“ als „Ihr müsset schwarz werden“ übersetzt. Rensberger leitet daraus ab, dass die johanneische Gemeinde dazu aufgefordert werde, sich selbst zu lieben, nicht aber die Welt oder ihre Feinde. Die Eucharistie wird als ein Bleiben in Jesus verstanden und als Ausdruck gegenseitiger Liebe bezeichnet. Die johanneische Gemeinde solle sich selbst (*its own*) lieben und sich vor Verrätern schützen.⁸⁵⁷

E.3b.2.1. Rezeption

Rensbergers Aufsatz spielt eine wichtige Rolle in der Begründung der Dalit-Theologie aus JohEv. Im TTS wird das JohEv als eine wichtige Quelle der Dalit-Auslegung bevorzugt, und besonders werden die Texte in Bezug auf Kastendiskriminierung und Entfremdung der Dalits in den Dörfern in Tamilnadu, in Anlehnung an Rensberger, als ein Befreiungsdokument gelesen. Da Rensberger die johanneische Gemeinde als eine unterdrückte homogene Gruppe identifiziert, wird dieses Attribut auch auf die Dalits bezogen und Jesus als die Matrix ihres Selbstbewusstseins dargestellt.⁸⁵⁸ Rensberger vergleicht das johanneische soziale Milieu mit der Erfahrung der Schwarzen (Afro-amerikanischen Bevölkerung Nordamerikas). Ebenso betonen die Dalit-Ausleger die Notwendigkeit, die johanneische Gemeinde mit den Dalits in Analogie zu sehen, um Befreiungsmotive im JohEv zu finden. Die johanneische Gemeinde suche nach einer neuen Identität, so auch die Dalit Gesellschaft. Rensbergers Interpretation der Taufe Jesu als einen Ruf der Juden zum „Seitenwechsel“ (*to switch sides*) könne mit der Dalit-Erfahrung verglichen werden. Genauso wie die Nikodemus-Gruppe würden die Unterdrücker im heutigen Dalit-Kontext aufgefordert, eine bewusste soziale Verschiebung (*social relocation*) zu durchleben.⁸⁵⁹ Die bereits angedeutete Aussage von Rajasingh soll auch in diesem Zusammenhang betrachtet werden. Rajasingh weist auf Rensbergers Interpretation des „Bleiben in der Liebe“ hin, indem er (Rensberger) auf eine Einheit innerhalb der Gemeinde deutet. Mittels dieser Einigkeit könne man sich gegen die Unterdrücker zur Wehr setzen. Rajasinghs

⁸⁵⁶ Ebd. 119.

⁸⁵⁷ Ebd. 79 ff.

⁸⁵⁸ Basker 2005: 64 – 74. Vgl. Rensberger 1988: 120

⁸⁵⁹ Basker 2005: 68 f.

Reaktion auf die Situation unter dem Stammesvolk, unter dem er wohnte, macht deutlich, dass er die Dalit-Auslegung des JohEv für bedeutsam hielt.⁸⁶⁰

Rensbergers Neuentdeckung der sozialen, historischen Akzente des JohEv, sowie seine sozialpolitische Interpretation von johanneischen Texten, spricht die spezifisch tamilische Dalit-Gemeinde an. Die Dalit-Gemeinde identifiziert sich mit der johanneischen, die Rensberger als entfremdete und unterdrückte Gemeinde bezeichnet. Dass er die jüdische Gemeinde dazu auffordert, eine klare Entscheidung zu treffen, bzw. die Seite zu wechseln, ist ein Aufruf adressiert an die Kastenangehörigen, ihre Diskriminierung der Dalits zu beenden und sich dem Dalit-Anliegen anzuschließen. Im tamilisch-christlichen Kontext wird die ehemalige „Option für die Armen“ (*Option for the poor*) heute durch die Dalit Perspektive ersetzt. Rensbergers Behauptung einer eschatologischen neuen Gemeinde „von oben“ kann die Dalit-Perspektive des JohEv bereichern. Vor diesem Hintergrund kann es begründet werden, dass eine Dalit-Interpretation den exegetischen Voraussetzungen der Befreiungstheologie entspricht und sich als eine Befreiungsinterpretation definiert.

Dabei bestätigt der letzte Beitrag, dass die Dalit-Interpretation des JohEv sich nicht nur auf Befreiungsinterpretationen bezieht. Die Rezeption von Bruce Milnes Kommentar zeigt, wie auch eine „bibeltreue“ traditionelle Interpretation des JohEv eine Dalit-Interpretation beeinflussen könnte.

E.3b.3. Bruce Milne: The Message of John: Here is your King (1993)

Bruce Milne wurde in Schottland geboren und war nach seiner Promotion an der University of Edinburgh viele Jahre Pastor an der First Baptist Church in Vancouver, Kanada. Davor war er Gemeindegänger und Lehrer am Spurgeons College, London. Als Pastor beschäftigte er sich mit Evangelisation, Pastoralen Studien und biblischer wie historischer Theologie. In späteren Jahren bekleidete er die Stellen des Präsidenten der Canadian Baptist Federation und des Vize-Präsidenten der Baptist World Alliance.⁸⁶¹ In Bezug auf seinen Johanneskommentar macht Milne, zusammen mit John Stott, dem Herausgeber des Kommentars, deutlich, dass es sich hier im wahrsten Sinne des Wortes nicht um einen Kommentar handele, sondern um eine Auslegungshilfe für „*the hard-pressed preacher*“.⁸⁶² Als ein Beitrag, aus der Reihe „*The Bible speaks today*“ richtet sich Milnes Kommentar nach eigenen Angaben an Laien. Er vertritt eine

⁸⁶⁰ Siehe dazu oben, S. 153

⁸⁶¹ The Christian Manifesto (online Quelle)

⁸⁶² Milne 1993: 9

traditionelle Interpretation und betont die Zentralität Jesu und seiner Botschaft im JohEv. Für ihn handele der Prolog von der „*centrality, finality, mystery, divinity*“ Jesu Christi.⁸⁶³ Sein Standpunkt kann durch ein Zitat dargestellt werden. In Bezug auf Joh. 3, 16 führt er nämlich an:

Regeneration also makes clear the radical difference between Christians and non-Christians. We are either one or the other, born again, or dead in sins; we have come to the light, or are still in darkness; we are saved from condemnation, or under condemnation. There is no middle ground.⁸⁶⁴

E.3b.3.1. Rezeption

Milne findet an dieser Stelle Erwähnung wegen seines Einflusses auf die Dalit-Ausleger des JohEv wie Jepakumār. Beachtenswert ist, dass Milne sich zwar auf Autoren wie Barrett, Bultmann oder Schnackenburg bezieht, sich aber vorwiegend an Leslie Newbegins Johanneskommentar (1982) anlehnt. Newbegin war zum Zeitpunkt seines Kommentars in Madras als Bischof tätig. Warum auf Newbegin in der tamilischen Auslegung des JohEv fast nie Bezug genommen wurde, kann man nur seiner Kirchnähe zuschreiben. In seinem Kommentar bezieht sich Newbegin auf keine externen Einflüsse, sondern insistiert auf seinem traditionellen kirchlichen Standpunkt. Obwohl er behauptet, dass er die „moderne“ wissenschaftliche Annäherung mit der indisch-vedantischen verknüpfe, macht er diesbezüglich keinen bewussten Versuch.⁸⁶⁵ Er kennt zum Beispiel die *vedantische* Auslegung des Verses „ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30), aber er setzt sich nicht damit auseinander.⁸⁶⁶ Auch interpretiert er die johanneische Gemeinde nur aus einer spirituellen Perspektive und nie von ihrem historischen Kontext aus.⁸⁶⁷ Aus diesem Grund hat Newbegins Beitrag auf die Dalit-Christen keinen Eindruck gemacht.

Demgegenüber erweist Milnes Kommentar sich, trotz seiner traditionellen Annäherung, als „nützlich“ für eine Dalit-Auslegung. Das lässt sich daran demonstrieren, dass traditionelle, „bibeltreue“ Interpretationen von Dalit-Auslegern vereinnahmt werden, weil diese die „indisch-christliche“ Auslegung des JohEv in Frage stellen. Jepakumārs Bezugnahme auf Milne kann in diesem Zusammenhang verstanden werden.

In seiner Dalit-Interpretation der johanneischen Zeichen recurriert Jepakumār oft auf Milnes Kommentar. Man kann einige Beispiele nennen. In Bezug auf die Speisung der Fünftausend

⁸⁶³ Ebd. 31 ff.

⁸⁶⁴ Ebd. 79

⁸⁶⁵ Newbegin 1982: xi

⁸⁶⁶ Ebd. 134

⁸⁶⁷ Ebd. 228

(Joh 6, 1-13) weist Jepakumār auf Milnes Interpretation hin, wobei Milne das übrig gebliebene Essen (Joh. 6, 13) betont. Nach Milnes Überzeugung folgt Jesus dem jüdischen Brauch, der es untersagt, Essen zu verschwenden, und macht auf die Notwendigkeit der Ressourcenerhaltung sowie die Gefahr von Umweltbelastung aufmerksam. Milne gibt zu bedenken, dass Jesus als zweiter Mose sowie als Versorger, dargestellt werde, der „alle unsere Bedürfnisse erfüllen könne“.⁸⁶⁸ Er beschreibt weiter die Galiläer als „*peasants living close to the soil and laboring hard for a subsistence wage*“ und konstatiert, dass sie (die Galiläer) sich überwiegend mit praktischen Angelegenheiten wie Essen und Lebensunterhalt, beschäftigt hätten.

Jepakumār sieht hier eine Ähnlichkeit zum Dalit-Kontext. Ihm zufolge passe die Idee der Erhaltung zusammen mit der Befreiung der Dalits. Zunächst weist er auf Milnes Meinung hin, dass Jesus als zweiter Mose hier gezeigt werde, um die Hungernden satt zu machen. Er bezieht an dieser Stelle Hieronocimus Interpretation der Speisung der Fünftausend mit ein und diagnostiziert, dass das wirkliche Problem die fehlende Bereitschaft zum Teilen (*pakirākkurai*) gewesen sei, und nicht Mangel (*parrākkurai*). Weiter stellt Jepakumār fest, dass das wahre Wunder nicht im Übermaß der Lebensmittel zu erkennen sei, sondern in der Tatsache, dass Gott die steinernen Herzen gebrochen habe und die Menschen gelernt hätten, miteinander zu teilen. In dieser Hinsicht interpretiert er auch die nachfolgenden Verse (Joh. 6, 16-21) in Einklang mit Milne. Für Milne illustriert dieses Ereignis, dass der Gottessohn Vollmacht über die Welt hat.⁸⁶⁹

Doch für Jepakumār gibt Jesus den leidenden und unterdrückten Dalits Hoffnung. Der Sieg der Dalits bestehe darin, dass Jesus die ermutigende Worte spriche: „fürchtet euch nicht!“ In diesem Zusammenhang weist der Theologe auf Gnanavarams Interpretation hin, nach der eine Gemeinsamkeit in den Wörtern Wasser, Tiefe sowie Unterdrückung bestehe.⁸⁷⁰ Ferner betont Jepakumār Milnes Aussage in Bezug auf Joh. 11, 1-54, die behauptet, dass man nur, wenn man am Rande des Todes sei, Hoffnung erfahre. Diese Hoffnung ermutige die Dalits, dass Jesus ihnen in Hoffnungslosigkeit Leben in Fülle schenke.⁸⁷¹

Die Rezeption von westlichen Auslegern im tamilischen Kontext zeigt, dass die Auslegungsgeschichte, sowohl im Westen, als auch bei den Tamilen, durch eine Bewegung charakterisiert wurde. Es ist nämlich eine Linie von „einem mystischen/geistigen Evangelium“, über eine historische/soziale Betonung, bis zu einer Befreiungsinterpretation zu zeichnen. Auch wird ersichtlich, dass die tamilischen Ausleger in den meisten Fällen das JohEv nicht

⁸⁶⁸ Milne 1993: 104 f. Vgl. Jepakumār 1998: 32.

⁸⁶⁹ Ebd. 66; Vgl. Milne 1993: 104 f., 108 f.

⁸⁷⁰ Jepakumār 1998: 67

⁸⁷¹ Ebd. 34 (69 f.). Vgl. Milne 1993: 169 f.

willkürlich interpretiert haben, sondern unter Berücksichtigung der wissenschaftlichen Erforschung.

Schlussbetrachtung

Die vorliegende Studie hat sich zum Ziel gesetzt, die Auslegung des JohEv im tamilischen Kontext von der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu untersuchen. Dabei wurde der spezifisch tamilische Kontext als hermeneutischer Kontext der Auslegung des JohEv betrachtet. Die Untersuchung konnte belegen, dass spezifisch tamilische Auslegungen existieren, die sich von zahlreichen „externen“ Einflüssen abgrenzen. Die Studie setzte mit der Benennung und Beschreibung der drei hermeneutischen Perspektiven, Saiva-Siddhanta, Advaita-Vedanta und Dalit ein. Diese Perspektiven wurden vor ihren historischen, sowie kulturellen Hintergründen dargestellt. Dabei wurde deutlich, dass der tamilische hermeneutische Kontext nicht homogen, sondern divergent ist und die verschiedenen Auslegungen des JohEv daher unter Einbezug dieser Divergenzen analysiert werden müssen. Weiterhin war die Einsicht entscheidend, dass die verschiedenen Perspektiven in einem Zusammenhang stehen und interagieren. Im vorliegenden Kapitel werden die wesentlichen Erkenntnisse der einzelnen Kapitel zusammengefasst.

Das erste Kapitel stellte die Aufsätze von Parananda, Popley und Appasamy dar. Paranandas Interpretation kann als einzigartig bezeichnet werden, weil er auf jeglichen Quellenbezug verzichtete und eine „reine“ Saiva-Siddhanta-Interpretation des JohEv bot. Popley betonte den spirituellen Aspekt des JohEv und lehnte sich eng an Paranandas Kommentar an, obwohl er eine traditionelle, missionsbezogene Sicht des Christentums repräsentiert. Paranandas Interpretation basiert auf der philosophischen Tradition des Saiva-Siddhantas. Er präsentierte das ganze JohEv als spirituellen, inneren Kampf zwischen der Welt und der Seele, in dessen Verlauf der Seele viele Gelegenheiten geschenkt würden, sich selbst zu befreien. Dagegen wollte Popley in seinem auf tamilisch geschriebenen Kommentar das JohEv für die Tamilen akzeptabler machen. Er verwendete viele Saiva-Konzepte und bezog sich auf die „Spiritualität“ des JohEv. Andererseits ist es auch erkennbar, dass er in seinem Kommentar einem missionarischen Vorhaben nachging. Appasamys Beitrag richtete sich hingegen an eine pan-indische, sowie an eine westliche Leserschaft. Sein Beitrag kann als vermittelnd bezeichnet werden, da er einerseits Saiva-Siddhanta-Konzepte aufnahm, andererseits aber auch Konzepte integrierte, die für den Neo-Advaita typisch sind.

Alle drei Ausleger legten, trotz ihrer verschiedenen Perspektiven, einen gemeinsamen Schwerpunkt auf die Betonung der Innerlichkeit. Parananda und Popley präsentieren die Spiritualität als innerliches Geschehen in unterschiedlichen Weisen: Parananda als Christussein

und Popley als *cinmayam*. Appasamy hingegen setzte die Bhakti-Idee mit johanneischer Mystik gleich. Dabei schrieb er der mystischen Denkrichtung eine ethische, praxis-orientierte Sichtweise zu. Offensichtlich wurde in diesem Kapitel, dass – trotz der Dominanz der indisch-christlichen (Advaita-) Auslegung der Bibel, bzw. des JohEv, mit ihrer Verwendung von sanskritischen Komponenten, man einen konsequenten Versuch von Saiva-Auslegern beobachten kann, das JohEv mithilfe von Saiva-Konzepten zu interpretieren.

Es wurde auch ersichtlich, dass unter diesen Beiträgen nur Appasamys Interpretation weitgehend Anerkennung fand. Die Untersuchung zeigte, dass Appasamy sich, durch seinen Bezug auf die Literatur außerhalb der Saiva-Tradition, z.B. der Bhagavad Gita und den Upanishaden, an einen pan-indischen Kontext richtete. Bei Parananda und Popley war dies nicht der Fall. Parananda bezog sich auf keine andere Quelle als die philosophische Tradition Saiva-Siddhantas und Popley hat sich vorwiegend auf die tamilische Bhakti-Tradition des Saiva-Siddhantas eingeschränkt. Damit passten ihre Kommentare nicht in den pan-indischen Kontext hinein und wurden entweder vergessen oder abgelehnt.

Im zweiten Kapitel wurde die Johannesauslegung der Advaita-Perspektive vorgestellt. Dazu wurden die Beiträge von Abhishiktananda und Bede Griffiths in den Blick genommen und ihre Behandlung johanneischer Konzepte analysiert. Da Ramana Maharshis Neo-Advaita-Denkrichtung eine prominente Position in der Advaita-Interpretation einnimmt, wurde zunächst dessen spezifisch tamilischer Advaita-Kontext identifiziert und die Abweichungen zum Saiva-Kontext definiert. Die Untersuchung zeigte, dass der Maharshi sich zwar an einen pan-indischen Kontext richtete, aber deutlich von der tamilischen Tradition beeinflusst wurde. Er bezog sich oft auf die Bhakti-Literatur und interpretierte viele Saiva-Konzepte advaitisch. Außerdem äußerte er sich auf tamilisch. In dieser Hinsicht könnte man wohl sagen, dass er eine Brücke zwischen Advaita-Vedanta und Saiva-Siddhanta schlagen wollte. Außerdem war ein wichtiger Aspekt der Analyse die Frage, wie der Maharshi das JohEv für seine Auslegung verwendete, besonders in Bezug auf die Selbstrealisierung. Es wurde deutlich, dass er hauptsächlich den Vers „ich und der Vater sind eins“ (Joh 10, 10) mit dem Prinzip von *nān-nān* (Ich-Ich) gleichstellte.

Weiterhin wurde in diesem Kapitel sichtbar, dass sich die Auslegungen von Abhishiktananda und Griffiths mit ihrer mystischen Denkrichtung des Neo-Advaita-Vedantas besonders an der europäischen Idee der Mystik orientierten. Das JohEv wurde als ein mystisches Dokument präsentiert, das ein Zusammenkommen dieser zwei Traditionen veranschaulicht. Besonders Abhishiktanandas Anlehnung an Ramana Maharshi kann als ein klassisches Beispiel für den

Versuch einer solchen „Inkulturation“ verstanden werden. Dieser Schritt der Untersuchung hat sich zum Ziel gesetzt, wiederkehrende johanneische Themen darzustellen und darüber hinaus zu zeigen, wie sie von den Auslegern behandelt wurden. Dabei wurde ersichtlich, dass die Auslegungen von Abhishiktananda und Griffiths von der Denkrichtung Maharshis stark abweichen, insofern als dass sie einer traditionellen Sicht Ausdruck geben. Es fiel auf, dass die Advaita-Konzepte immer auf zwei unterschiedlichen Ebenen verstanden wurden. Ein eingängiges Beispiel dafür ist Maharshis Konzept von Nichtigkeit (*nothingness*), dem zufolge das höchste Ziel (*ultimate goal*) „nicht zu sein“ sei – d.h. die Negation von Ego und die Erfahrung der vollständigen Nichtigkeit, in der nichts mehr existiere, als das Sein selbst. Abhishiktananda und Griffiths teilen diese Ansicht keineswegs, sondern protegieren ein christliches Verständnis, indem sie z.B. Nichtigkeit christologisch als Leere (*emptiness*) verstehen. Auf diese Weise adoptierten sie eine Erfüllungstheologie (*theology of fulfillment*), in der der Hinduismus seine letztendliche Erfüllung im Christentum finden werde.

Das 3. Kapitel erörterte die Dalit-Interpretation des JohEv, deren Grundlage in den sozialen, bzw. historischen Interpretationen u.a. von Devanandan, Thomas und Duraisingh liegt. Hier wird - besonders in der Auslegung von Duraisingh – nachvollziehbar, wie das JohEv zunächst nur als philosophisch und/oder mystisch betrachtet, aber auch für den sozialen Kontext relevant wurde. Dabei betonte Duraisingh die soziale Bedeutung des JohEv, eine Idee, die bereits von Autoren wie z.B. Barrett bestätigt wurde. Er interpretierte das JohEv, einerseits in Bezug auf die Idee des „clash and paradox of tenses“, und andererseits in der Darstellung von Jesus als einem dynamischen, versöhnenden historischen Menschen, als historisch bedeutsam und besonders relevant für den sozialen Kontext Indiens. Beachtenswert ist, dass Duraisingh sich entschied, die westliche Behauptung der Historizität des JohEv zu unterstützen, anstatt die Behauptung von der Relevanz der „spirituellen/mystischen“ Interpretation des JohEv für den sozialen Kontext Indiens zu betonen.

Die vorliegende Untersuchung zeigt, wie Nirmals bahnbrechende Deutung des JohEv aus den Händen der „brahmanischen“ Ausleger zu den Dalits gebracht hat. Nirmals zentrale These war, dass es mangelhaft sei, das JohEv von einer brahmanischen (hinduistischen) Perspektive her zu interpretieren, wenn das JohEv selbst eine Interpretation aus der Perspektive der Unterdrückten, bzw. der Dalits, fördere. Die regionalen Dalit-Auslegungen, besonders von Clarke und den Studenten des TTS zeigten weiterhin, wie die Dalit-Auslegung sich von einer „sozialen Perspektive“ zu einer „reinen Dalit-Auslegung“ weiter entwickelt hat. Diese Entwicklung wurde als ein Inversionsprinzip bezeichnet, durch das die Interpretationen des JohEv durch

indisch-christliche Theologen jetzt durch Dalit-Auslegungen ersetzt wurden. Unter Anwendung des Inversionsprinzips wurde deutlich, dass die Dalit-Ausleger das JohEv bewusst für Dalit-Anliegen gewinnen wollten, während es zuvor für die indisch-christliche Perspektive relevant war. Durch die Analyse wird deutlich, dass die Entstehung der reinen Dalit-Auslegung eine Gegenreaktion auf die indisch-christliche Interpretation war. Dieser Vorgang kann als ein Echo einiger westlicher Autoren verstanden werden, die die johanneische Gemeinde als unterdrückte Gemeinde und Jesus als einen Befreiungskämpfer darstellen.⁸⁷² Vor diesem Zusammenhang wird Jesus im tamilischen Kontext als Dalit verstanden.

Das Kapitel 4 nimmt eine Sonderstellung ein. Es beabsichtigte, auf Basis von Interviews mit Tamil-Christen unterschiedlicher Denominationen und Kastengruppen, zu verstehen, welches Verständnis des JohEv sie vertreten. Zunächst wurden die gegenwärtigen Auslegungen der johanneischen Texte im tamilischen Kontext dargestellt und dabei die Vielfältigkeit der Interpretationen beobachtet. Da die meisten Befragten ausgebildete tamilische Theologen der Serampore-Universität waren, wurde eine Affinität zur Dalit-Interpretation des JohEv ersichtlich. Sie stellten den Dalit-Kontext mit dem johanneischen gleich und interpretieren johanneische Texte aus einer Dalit-Sichtweise. Es wurden Vergleiche zwischen der „unterdrückten“ johanneischen Gemeinde und der Dalit-Gemeinde gezogen und der johanneische Jesus mit einem Dalit identifiziert, der den Dalit-Befreiungskampf anführt und gewinnt. Im Gegensatz zu dieser Gemeinsamkeit, wurde jedoch auch sichtbar, dass sowohl die Saiva-Siddhanta-, Advaita-Vedanta-, als auch eine „bibeltreue“ Sicht in den Auslegungen vertreten war. Durch diese Beobachtung war es möglich zu belegen, dass die mündliche Tradition sehr eng mit der schriftlichen Tradition verbunden war: Die drei Perspektiven, nämlich Saiva-Siddhanta, Advaita-Vedanta und Dalit waren vertreten. Die starke Präsenz der „bibeltreuen“ Sicht, die üblicherweise in der schriftlichen Tradition nicht zum Ausdruck kommt, zeigt, dass sie ein wesentlicher Bestandteil des aktuellen tamilischen Kontexts ist.

Das Ziel von Kapitel 5 war es, die Rezeption der westlich-wissenschaftlichen Erforschung des JohEv im tamilischen Kontext darzustellen. Dabei wurden die Quellen der tamilischen Ausleger untersucht und zahlreiche Bezüge auf westliche Autoren gefunden. Das dezidierte Ziel war es hier, die Bezüge der tamilischen Ausleger auf westliche Autoren in Bezug zu ihren kontextuellen Interpretationen darzustellen und sie als eine Entwicklung des Denkprozesses zu interpretieren. Die Untersuchung zeigte, dass die tamilischen Ausleger zwar größtenteils die Interpretationen westlicher Autoren benutzten, dabei aber an ihrer eigenen kontextuellen

⁸⁷² Vgl. Rensberger 1988; Wengst 1990; Malina und Rohrbough 1998

Interpretationen festhielten. Andererseits führten mich die vielfachen Bezüge der tamilischen Autoren auf westliche Quellen dazu, die Hauptschwerpunkte der westlichen Autoren wahrzunehmen und die Auslegungsgeschichte des JohEv zu bewerten. Die Untersuchung zeigte u.a., dass die Ausleger, hinsichtlich vieler johanneischer Konzepte, vor allem aber in Bezug auf die Mystik, nie gänzlich übereinstimmten. Andererseits fiel auf, dass die Auslegungsgeschichte im tamilischen Kontext der Auslegungsgeschichte der westlichen Johannesforschung stark entsprach – d.h. eine Entwicklung von einer mystischen, über eine historisch-kritische, bis zu einer Befreiungsperspektive. Außerdem wurde ersichtlich, dass die tamilischen Ausleger meistens eine gewisse Hybridität aufweisen. Einerseits interpretieren sie das JohEv kontextuell, andererseits aber bleiben sie dem traditionellen christlichen Glauben treu.

Die vorliegende Untersuchung hatte das Ziel, die Interpretation des JohEv im tamilischen Kontext historisch ausführlich darzustellen. Die Verständnismultifaziet im tamilischen Kontext ist den unterschiedlichen kulturellen, konfessionellen, und kastenbezogenen Sichtweisen geschuldet. Solche Unterschiede erwiesen sich vor einigen Jahrhunderten noch als politisch nachteilig, denn sie trugen zur Kolonialisierung bei. Durch Betonung divergenter Meinungen wird eine Gesellschaft segmentiert und somit keine Einheitsstimme haben. Durch diese Fragmentierung ist eben auch der Widerstand gegen koloniale Herrschaft gehemmt. Auch im hermeneutischen Bereich ist eine solche Meinungspluralität nicht hilfreich, weil sie eine einheitliche „tamilische“ Perspektive verhindert. Allerdings können diese Differenzen als wichtige Hinweise für die Geschichte der Bibelauslegung in Indien dienen. Dies gilt besonders in Bezug auf das JohEv, weil die „Relevanz“ des JohEv für Indien ein umstrittenes Thema ist.⁸⁷³

Die Antwort auf die Frage, wie interkulturelle Bibelexegese in der rezenten wissenschaftlichen Forschung angesehen wird, ist komplex. Der Vorwurf, dass interkulturelle Auslegungen „kreativ aber nicht wissenschaftlich“ seien, zeigt, dass die neutestamentliche Forschung größtenteils noch nicht bereit ist, über die historisch-kritische Methode hinaus zu gehen. Die Bibelhermeneutik bleibt so noch immer europäisch- und US-amerikanisch-ausgerichtet. Aus Sicht der heutigen westlichen neutestamentlichen Forschung an Universitäten wird „Wissenschaft“ gewöhnlich als historisch-kritische Exegese verstanden: Inter-kulturelle Auslegungen können nur „wissenschaftlich“ sein, solange sie an den präzisen Bedingungen der

⁸⁷³ Spindler (1980) stellt die angenommene Meinung in Frage, dass das JohEv „relevant“ für den indischen Kontext sei. Er analysiert sorgfältig die indische johanneische Forschung des 20. Jh. und bezweifelt die Relevanz desselben.

historisch-kritischen Exegese festhalten. Es fragt sich allerdings, wie lange europäische und nordamerikanische Exegeten noch darüber bestimmen werden, was als wissenschaftlich gilt.

Quellenverzeichnis

Mündliche Quellen⁸⁷⁴

Alexander, S.V., Pastor, *Seventh Day Adventist Church*, Madurai. 16.04.2010

Alvin, J., BD Student am *Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute* (Gurukul), Chennai. 01.04.2010

Anbu Selvam, Dozent, TTS, Madurai (TTS). 08.05.2010

Anura Prakash, Pastor, *New Life Church*, Hosur. 19.05.2010

Aruldoss, J., Church of South India (CSI), Professor für Philosophie und Religion, American College Madurai. 07.05.2010

Arunagiri, Madurai Adheenam, Saiva-Madam, Madurai. 08.05.2010

Bhaktan Thiagarajan, CSI, B.D. Student, TTS, Madurai. 01.05.2010.

Bakthasingh, Theologie-Student, *The Association for Theological Education by Extension* (TAFTEE), Bangalore. 20.05.2010

Charles, A., Dozent, *Assembly of God (AG)* Tamilnadu Bible College, Madurai. 21.04.2010

Charles Dawson, Pastor, *Philadelphia Church*, Chennai. 30.03.2010

Cruz Durai, Dozent, TTS. 08.04.2010.

David, Tamil Evangelical Lutheran Church (TELC), M.Th. Student, Gurukul, Chennai. 01.04.2010

David Raj, Pastor, *The (Ceylon) Pentecostal Mission* (TPM), Chennai. 06.04.2010

Dhyanchand Carr, emeritierter Principal und Professor für Neues Testament, TTS. 21.04.2010

Dinakaran, S., CSI, BD Student, TTS. 28.05.2010

Elsie, B.D. Studentin, United Theological College (UTC), Bangalore. 04.06.2010

Emilraj Moses Balasingh, CSI, BD Student, UTC. 31.05.2010

George Edwin, CSI, M.Th. Student, Gurukul. 01.04.2010

⁸⁷⁴ Die kurze Biographie für jede(n) Befragte(n) entspricht dem Zeitraum meiner Feldforschung, von April 2010 – Juni 2010. Die Denominationen der Befragten werden nur angegeben, sofern sie nachweisbar sind.

Helen Monica, TELC, BD Studentin, TTS. 13.04.2010

Isaac Fernandes, CSI, Pastor. 13.04.2010

Jacob, J., Pastor, *Wesleyan Tamil Methodist Church*, Bangalore. 06.06.2010

Jabez Lloyd, Pastor, *Dying Seed Ministries*, Bangalore. 08.06.2010

Jaganathan, römisch-katholisch, Dozent, Gurukul, Chennai. 05.04.2010

James Wesley, Evangelical Church of India (ECI), M.Th. Student, UTC. 20.05.2010.

Jawahar, D., CSI, Dozent, TTS. 11.04.2010

Jayabalan, L., Direktor, AG Tamilnadu Bible College, Madurai. 20.04.2010

Jayaharan, J., CSI, Dozent für *Social Analysis*, TTS. 30.04.2010.

Jerin, CSI, B.D. Student, UTC. 05.06.2010

Jayasingh, CSI, BD Student, UTC, 03.06.2010

John Anbazhagan, Evangelist, Chennai. 06.04.2010

John Kennedy, TELC, B.D. Student, TTS. 13.04.2010

Jones Muthunayagom, CSI, Professor für Altes Testament, UTC. 05.06.2010

Joseph, A.M.V., Dozent, AG Tamilnadu Bible College, Madurai. 20.04.2010

Joseph C. Zenith, CSI, B.D. Student, UTC. 20.05.2010

Kambar Manickam, emeritierter Principal, TTS. 07.05.2010

Kingson Bell, CSI, Dozent, *TAFTEE*. 20.05.2010.

Meyyarsi, A., CSI, B.D.Studentin, TTS.08.05.2010.

Pandian, CSI, B.D. Student, TTS. 07.05.2010

Paul Yesudasan, CSI, M.Th. Student, UTC. 13.05.2010

Peniel Rajkumar, CSI, Dozent für Theologie, UTC. 13.05.2010

Peter Solomon, Pastor, Church of God, Chennai. 01.04.2010

Prince Chellappa, CSI, Pensionierter Pastor, Chennai. 18.06.2010

Ragland Selvaraj, CSI, M.Th. Student, Gurukul. 01.04.2010

Raja, K., Dozent für Neues Testament, TTS. 01.05.2010.

Rajasingh, CSI, B.D. Student, TTS. 03.06.2010.

Rajendra Masillamani, CSI, M.Th. Student, UTC. 19.05.2010

Rebecca, CSI, Ausgebildete Theologin. Bangalore. 14.05.2010

Richardson, CSI, BD Student, UTC. 05.06.2010

Roy Hession, CSI, B.D. Student, TTS. 07.05.2010

Salome, B.D. Studentin, UTC. 04.06.2010

Sam Emerald, London Missionary Society, B.D. Student, TTS. 17.04.2010

Sam Newbegin, CSI, B.D. Student, TTS. 17.04.2010

Samuel, D., CSI, BD Student, TTS. 08.05.2010

Samuel Dinakaran, CSI, BD Student, TTS. 09.06.2010

Samuel Livingstone, CSI, B.D. Student, UTC. 20.05.2010

Samuel Prabhakar, C.S.I., Pastor, Chennai. 7.4.2010

Selvam, P., CSI. Pastor, Chennai. 28.05.2010

Selva Rajan, T., Pastor, Faith Assembly, Chennai. 07.04.2010

Shobana, CSI, Promovendin (Altes Testament), UTC. 20.05.2010

Sivagnanamani, Pastor, Freie Gemeinde, Chennai. 06.04.2010

Stanley Manickaraj, AG, Dozent, AG Tamilnadu Bible College, Madurai. 20.04.2010.

Stephen Inbanathan, CSI, Professor für Physik, American College, Madurai. 02.05.2010

Sunder John Boopalan, baptistisch, Ausgebildeter Theologe. 03.06.2010

Sunny, CSI, BD Student, UTC. 05.06.2010

Thomas Lloyd, Direktor, Dying Seed Ministries, Bangalore. 08.06.2010

Vedamuthu, S. CSI, Praktikant, TTS. 02.05.2010

Sastriyar, Vedanayam, C.S.I., Tamil-christlicher Dichter, Chennai. 07.04.2010.

Velankanni, CSI, Hausfrau, Madurai, 01.05.2010

Solomon Victus, CSI, Dozent für *Social Analysis*, TTS. 16.04.2010

Winsley, CSI, BD Student, UTC. 04.06.2010

Xavier Devasagayam, römisch-katholisch, Priester und Dozent für Neues Testament, Madurai. 16.04.2010

Anonymes Interview 1, CSI, B.D.Studentin. 07.06.2010

Anonymes Interview 2, CSI, Dozent. 17.04.2010

Anonymes Interview 3, CSI, Dozent. 24.05.2010

Anonymes Interview 4, CSI, Promovend. 19.04.2010

Anonymes Interview 5, CSI, Dozent. 17.06.2010

Anonymes Interview 6, IELC, Dozent. 03.06.2010

Unveröffentlichte Quellen

Alexander, Aruljohn, S. 1966: *yōvāṅ narceyti nūlil kāṅappaṭum “nānē” kūṛrukaḷaip parriya kirictiyal āyvum, intiya kirictiyal uruvāka ivai tarum uṭkūrukaḷum* (Eine christologische Untersuchung der „Ich-bin“ Worte im JohEv und deren Motive für eine indische Christologie) B.D. Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

Arumaitturai, Ca. 1999: *yōvāṅ narceyti nūlil vēlai* (Das Konzept der Zeit im JohEv). B.D. Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary.

Cāntakumār, ṭ. 2002: *talit pārvaiyil yōvāṅ 9 ām atikāram* (Joh. 9 in der Dalit Perspektive). MTh Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

Cellappā 2004: *yōvāṅ narceytinūlil oṅvu nāḷ* (Der Sabbat im JohEv) B.D. Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary.

Irājacēkaṅ, Mō 1984: *yōvāṅ narceyti nūlilum caivattilum kāṅappaṭum taṅṅir kuṛiyīṭu parri ōr oppīṭṭāyvu* (eine Komparative Untersuchung vom Wasser-Symbolismus im JohEv und im Saivismus. BD Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

Jeyanēcaṅ, P. 2005: *Yōvāṅ narceyti nūlil “uyarttappaṭum māṅiṭamakan”* (Die Erhöhung des Menschensohnes im JohEv). MTh Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

Jepakumār, Jāṅsaṅ Jē. 1998: *Yōvāṅ Narceyti nūlil Aṭaiyāḷaṅkaḷ: talit pārvaiyil* (Die Zeichen im JohEv: eine Dalit-Perspektive). B.D.Arbeit, Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

Jeyakumar, Nalini 1992: *yōvāṅ narceytinūl 8 :1-8 iṅ veḷiccattil “karpu” parriya iraiyiyal āyvu* (Eine theologische Untersuchung von „karpu“ [Keuschheit] in Joh 8, 1 – 8). B.D. Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

Kiṛiṣṭōpar, Jān 2000: yōvān narceyti nūlil uḷḷa araciyaḷ kaṇṇōṭṭam (Die politische Sicht des JohEv)

Krishnan, P. 1978: Caivapperiyār Nālvarum kiṛictavamum (Die vier Saiva-Heilige und das Christentum). B.D. Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary.

Moses, Samson, S. 2003: iyēcuvum camāriya peṇṇum: oru talit-peṇṇiya pārvai (Jesus und die Frau am Jakobsbrunnen: eine Dalit-feministische Perspektive. BD Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

Pālmārṭiṇ 2000: yōvān narceyti nūlil mantai-mēyppar karuttamaivu parriya akaḷvāyvu muṛai: inṛaiya āyar paṇi kaṇṇōkkil (Eine exegetische Untersuchung der Schaf-Hirte-Symbolik im JohEv in der pastoralen Gemeinde-Perspektive). B.D.-Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary.

Prabhu, Ruban, G. 2003: yōvān narceyti nūlil iyēcu kiṛictuviṇ maṇitattaṇmai (Die Menschlichkeit Jesu Christi im JohEv). BD Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

Raj, Pencili 1992: yōvān narceyti nūliṇ nōkkil tiruviruntu eṇṇum aruṭcāṇam (Das Sakrament des Abendmahls im JohEv) B.D. Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary.

Sasivalli, V.C. 1969: Mysticism of Love in Saiva Tirumurais,” Diss. University of Madras

Sebastian, Anthony, A.L. 2004: Indian Culture and Christianity: An Interpretative Study of the Cultural Continuity in the Life of the Christian converts of Uthiramerur Taluk, Kancheepuram District, Tamilnadu. Dissertation, Madras, University of Madras

Stīpan, Y. Aicak Pāl 2002: Yōvān Narceyti nūlil Yūtattaṇmai (Judentum im JohEv). BD Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

tēṇiyel, Āstīn, Ā., 2005: Narceytiyai toṭarpu paṭuttuvatil Yōvān narceyti nūlil uḷḷa aṭaiyāḷaṅaḷiṇ paṅku (Die Rolle der Zeichen im JohEv für die Kommunikation des Evangeliums). BD Arbeit. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary

Internetquellen

Barclay, William 2001: The Gospel of John Part II. http://books.google.de/books?id=GTjS1ADrbMkC&pg=PA15&hl=de&source=gbs_toc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false. 15.10.2012

Butler, Robert, Venkatasubramanian und Godman, David o.J.: Bhagavan and Thayaumanavar <http://davidgodman.org/rteach/Thayumanavar.pdf>, 23.09.2013.

Dinkler, Erich o.J: Holtzmann, Heinrich. In: Neue Deutsche Biographie 9 (1972), S. 560-561 <http://www.deutsche-biographie.de/pnd118706748.html>, 20.09.2013

Goel, Sita Ram 1996: Sannyasins or swindlers. In: History of Hindu-Christian encounters (AD 304 – 1996).

<http://voiceofdharma.org/books/hhce/Ch19.htm>, 12.05.2013

Hayes, Glen Alexander o.J: The Guru's Tongue: Metaphor, Imagery, and Vernacular Language in Vaisnava Sahajiya Traditions.

<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag203991.pdf>, 10.09.2013

James, Michael o.J.: Happiness of Being: The Teachings of Bhagavan Ramana Maharshi: Ulladu Narpadu Anubandham – an explanatory paraphrase.

<http://happinessofbeing.blogspot.de/2009/06/ulladu-narpadu-anubandham-explanatory.html> 25.07.2013

_____ o.J.: Happiness of Being: The Teachings of Bhagavan Ramana Maharshi: ulladu narpadu-an explanatory paraphrase.

<http://happinessofbeing.blogspot.de/2009/06/ulladu-narpadu-explanatory-paraphrase.html>, 10.10.2013

_____ o.J.: Happiness of Being: The Teachings of Bhagavan Ramana Maharshi: Upadesa Undiyar – an explanatory paraphrase

<http://happinessofbeing.blogspot.de/2009/06/upadesa-undiyar-an-explanatory.html>, 25.07.2013

J.B. Philips New Testament: Book 4 – The Gospel of John Chapter 1

(<http://www.ccel.org/bible/phillips/CP04John.htm>, 06.11.2012

Kiefer, James o.J: E. William Temple, Theologian, Archbishop of Canterbury 27 October 1944.

<http://justus.anglican.org/resources/bio/61.html> , 09.10.2013

Krishnaraj V. Siva according to Tiruvundiyar. In: Bhagavad Gita Pages, Chapters 1-18.

<http://www.bhagavadgitausa.com/SIVA%20ACCORDING%20TO%20TIRUVUNDIYAR.htm> 11.09.13

Morgan, Robert 2011: The Rev. CK Barrett: Biblical scholar known for his acute analysis of the New Testament. In: the Guardian (4.Okt. 2011)

<http://www.guardian.co.uk/books/2011/oct/04/ck-barrett-obituary>, 30.12.2012

Purananuru. In: Project Madurai 1999-2000

http://www.projectmadurai.org/pm_etexts/utf8/pmuni0057.html

Raja Yoga, der Königs Weg. (o.J.)

<http://www.narayanananda.0nyx.com/rajayoga.htm>, 08.09.13

Records of YMCA international work in India. In: YMCA of the USA. International Division. Date: 1854 – 1995.

<http://special.lib.umn.edu/findaid/html/ymca/yusa0009x2x40.phtml>, 17.02.2012

Shanmuganayagam, C. 2006: Sir Ponnambalam Ramanathan. In: The Island: Ilankai Tamil Sangam.

http://sangam.org/taraki/articles/2006/04-13_Ponnambalam_Ramanathan.php?uid=1652 25.03.2012

The Christian Manifesto Feb. 18, 2008: Dr. Bruce Milne talks “Dynamic Diversity”.
<http://thechristianmanifesto.com/archives/448>, 20.10.2012

The Telegraph 6, Sep. 2011: The Reverend CK Barrett
<http://www.telegraph.co.uk/news/obituaries/religion-obituaries/8745353/The-Reverend-CK-Barrett.html>, 30.12.2012

The University of Glasgow Story: Ernest Findlay Scott.
<http://www.universitystory.gla.ac.uk/biography/?id=WH16142&type=P>, 04.03.2014

This Day, that age. In: The Hindu, Online Edition, Mai 12, 2010.
<http://www.hindu.com/2010/05/12/stories/2010051250790903.htm>, 15.10.2010

Time Magazine 22. Juli 1946: Religion: Christian Individualist.
<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,888264,00.html>, 04.03.2014

Warnakulasuriya, Hemantha 2012: The greatest Ceylonese Leader was Sir Ponnambalam Ramanathan. In: dbsjeyaraj.com. <http://dbsjeyaraj.com/dbsj/archives/7472> , 15.10.2011

Weigl, Constanze 2004: Die Arische Migrationstheorie, die Indigenous Aryan Theory und die Indus-Zivilisation. <http://www.suedasien.info/analysen/469>, 15.02.2011

Witherup, Ronald D. & Barre Michael L. o.J: Biography and Bibliography of the Publications of Raymond E. Brown S.S. (S. 254-258)
http://raymondebrownss.weebly.com/uploads/2/0/5/9/20590956/raymond_brown_life_in_abundance_253-289.pdf , 09.10.2013

Sekundärliteratur

Abhishiktananda 1967: Prayer. Delhi, ISPCK

_____ 1971: The Church in India: An Essay in Christian Self-Criticism. Madras, CLS

_____ 1976: Hindu – Christian Meeting Point. Übersetzt von Sara Grant. New Delhi, ISPCK

_____ 1979: Secret of Arunachala. Delhi, ISPCK

_____ 1980: Die Gegenwart Gottes erfahren: Erneuerung christlichen Betens in Begegnung mit dem Hinduismus, Mainz, Matthias-Grünwald

_____ 1984 (1974): Saccidananda: A Christian Approach to Advaitic Experience. New Delhi, ISPCK

_____ 1989: Das Geheimnis des heiligen Berges: Als christlicher Mönch unter den Weisen Indiens. Übersetzt aus dem Französischen von Matthias Vereno. Freiburg, Herder

_____ 1997: The Further Shore. New Delhi, ISPCK

_____ 1998: *Ascent to the Depth of the Heart: Spiritual Daiary (1948-73) of Swami Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux)*, selected and introduced by Raimon Panikkar, translated by David Fleming and James Stuart. New Delhi, ISPCK

_____ 2005: *Innere Erfahrung und Offenbarung: Theologische Aufsätze zur Begegnung von Hinduismus und Christentum*, (Über. Christian Hackbarth-Johnson), Tyrolia-Verlag. Innsbruck-Wien

Aiyar, Swaminatha, C.V 1908: *The Unity of Religion and the Variety of Creeds: An Essay read at the third Anniversary meeting of the Sri Authi Kesava Swami Sabha at the Ranade Hall, Mylapore, Madras, on the 5th of April 1908*, First Edition. Madras, Lalita Publishing Company

Aleaz, K.P. 2009a: *Indian Biblical Reflections and other Essays*. Kolkata, Punthi Pustak

Aleaz, K.P. 2009b: *Some Highlights on a Dalit Christian Theology*. In: *Indian Christianity* (7/6), AV Afonso (Hg.). New Delhi, PHISPC: Centre for Studies in Civilizations

Alt, Anny (Hrsg.) 1954: *Die Botschaft des Maharishi: Antworten von Sri Ramana Maharishi an seine Schüler*. Übersetzt von Anny Alt. Frankfurt am Main, Atharva Verlag

Amalorpavadoss, D. S 1982: *Indian Christian Spirituality*. Bangalore, National Biblical Catechetical and Liturgical Centre

Anandam, Lourdu 1998: *The Western Lover of the East: A Theological Enquiry into Bede Griffiths' Contribution to Christology*. Kodaikanal, La Salette Publications

Anbudaiyan, J 1942: *Pari. Yōvāṇ cuvicēṣa viḷakkam*, (Exposition of St. John's Gospel). Madras, CLS Expository Series

Appasamy, A. S. 1924: *Fifty Years' Pilgrimage of a convert*. Madras: The Diocesan Press

Appasamy, A. J. 1930: *Christianity as Bhakthi Marga: A Study of the Johannine Doctrine of Love*. Madras, CLS

_____ 1931: *What is moksha? A Study in the Johannine Doctrine of Love*, Madras, CLS

Arooran, Nambi, K. 1980: *Tamil Renaissance and Dravidian Nationalism, 1905 – 1944*, Madurai, Koodal Publishers

Ashton, J. 1991: *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford, Clarendon

Asirvatham, Eddy 1955: *Christianity in the Indian Crucible*. Calcutta, YMCA

Balasubramanian, K. M. 1959: *Special Lectures on Saiva Siddhanta*. Annamalai

Balasundaram, F. J. 1993: *That they all may be one*. In: *Masihi Sevak*, Vol. XVII, No. 4, Dec. 1993

_____ 1997a: *Dalit Theology and other Theologies*. In: *Devasahayam* (Hrsg.) *Frontiers of Dalit Theology*. New Delhi, ISPCK . 251 – 269

_____ 1997b: Dalits and Christian Mission in the Tamil Country: The Dalit Movement and Protestant Christians in the Tamil speaking districts of Madras Presidency 1919-1939 with special reference to London Mission Society area in Salem, Attur, Coimbatore and Erode. Bangalore, Asian Trading Corporation

Barrett, C. K. 1955: The Gospel according to St. John : An Introduction with commentary and notes on the Greek text, London, SPCK

_____ 1970: Das Johannesevangelium und das Judentum, Stuttgart, Kohlhammer

_____ 1971: The Prologue of St John's Gospel. London, Athlone Press

_____ 1990: Das Evangelium nach Johannes. Übers. Hans Bald. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht

Basker, Gregory, T. 2005: Social Conflict in John's Gospel and its Relevance to Liberation. In: Arasaradi Journal of Theological Reflection (XVIII, 1 Jan – Jun. 2005, 70) S.64 – 74

Becker, J 1991: Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1 – 10. Würzburg, Echter-Verlag

Bergunder, Michael 2002a: The ‚Pure Tamil Movement‘ and Bible Translation: The Ecumenical Thiruviviliam of 1995. In: Brown, Judith M. und Frykenberg, Robert Eric, Christians, cultural interactions and India's religious traditions. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans: 212- 231

_____ 2002b: Umkämpfte Vergangenheit. Anti-brahmanische und hindu-nationalistische Rekonstruktionen der frühen indischen Religionsgeschichte. In: Bergunder, M. und Das, Rahul Peter (Hrsg.) „Arier“ und „Draviden“. Halle, Verlag der Frankeschen Stiftungen zu Halle. S. 135 - 180

_____ 2010: Saiva Siddhanta as a universal religion: J.M. Nallasvami Pillai (1864 – 1920) and Hinduism in colonial South India. In: Bergunder, M., Frese, H., und Schröder, U. Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India. Halle, Frankesche Stiftungen zu Halle

Bhatt, Chetan 2001: Hindu Nationalism: Origins, ideologies and modern myths. Oxford, Berg

Biblia Hebraica Stuttgartensia 1997. Elliger, K. & Schenker A. (Hrsg.) Stuttgart

Blount Brian, K. 1995: Cultural Interpretation: Reorienting New Testament Criticism. Minneapolis, Fortress Press

Boyd, Robin 1975: Introduction to Indian Christian Theology. Delhi, ISPCK

Brown, Raymond 1966: The Gospel according to John (Anchor Bible) I-XII. New York, Doubleday and Company Inc

_____ 1979: Community of the Beloved Disciple. New York, Paulist

Bruner, Frederick Dale 2012: The Gospel of John: A Commentary. Michigan/Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company

- Brunton, Paul 1935: A Search in Secret India. New York, E.P. Dutton and Co., Inc
- Bultmann, R. 1935: „aletheia“. In: Kittel, G. (Hrsg.) Theological Dictionary of the New Testament 1. Grand Rapids, Eerdmans. S. 232 – 251
- _____ 1941: Das Evangelium des Johannes. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht
- _____ 1971: The Gospel of John: A Commentary (Übersetzt von Beasley-Murray, G.R.). Philadelphia, The Westminster Press
- _____ 1985: Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. München
- Capra, Fritjof 1976: The Tao of Physics und Turning Point. Fontana
- Carman, John, B. 2009: Christian Interpretation of 'Hinduism': Between Understanding and Theological Judgment. In: Young, Richard Fox (Hrsg.) India and the Indianness of Christianity: Essays on Understanding – Historical, Theological, and Bibliographical – in Honor of Robert Eric Frykenberg. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company
- Carr, Dhyanchand 2009: Reading the Bible with New Eyes. Creative Spirit Centre: A unit of ISSU
- Cave, Sydney 1939: Hinduism or Christianity: A Study in the distinctiveness of the Christian Message. London, Hodder and Stoughton Ltd. Publishers
- Chattopadhyaya D.P. 2008: General Introduction. In: Balasubramanian, R. Life World of the Tamils: Past and present: I. New Delhi, Motilal Banarsidass. S. xv-xi
- Clarke, Sathianathan 1998: Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India, Delhi, Oxford University Press
- _____ 2002: Viewing the Bible through the Eyes and Ears of Subalterns in India. In: Biblical Interpretation (10/3) S. 245-66
- Comans, Michael 1998: Swami Abhiṣiktānanda (Henri Le Saux, O.S.B.) and Advaita: The Account of a Spiritual Journey. In: Oddie, Geoffrey, A. (Hrsg.): Religious Traditions in south Asia: Interaction and Change. Surrey, Curzon: 107 – 124
- Coorilos, Geevarghese Mar 2010: Dalit Theology and its Future Course. In: Clarke, S., Manchala, D., Peacock, P.V. (Hrsg.) Dalit Theology in the Twenty-First Century: Discordant Voices, Discerning Pathways. New Delhi, Oxford University Press (168-177)
- Dehn, Ulrich M. 1985: Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung: Eine theologische und religionssoziologische Untersuchung zu politischer Theologie im gegenwärtigen Indien. Frankfurt am Main
- Devanandan P.D. 1956: Presenting Christ to India today: Three Addresses and a Sermon delivered to the Synod of the CSI. Tiruchirappalli

_____, 1964: Preparation for Dialogue. India, Nalini Devanandan und M.M. Thomas (Hgg.). India, CISRS

Devasahayam (Hrsg.) 1992: Dalits and Women: Quest for humanity. Madras

_____ 1994: Outside the Camp: Bible studies in Dalit perspective, Madras

_____ (Hg.) 1996: Frontiers of Dalit Theology. Madras, ISPCK

Die Bibel – nach der Übersetzung Martin Luthers 1985. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart

Dodd, CH 1953: Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge University Press

Duraisingh, Christopher 1975: Gospel of John and the World of India Today. In: Duraisingh, D. und Hargreaves, C. India's Search for Reality and Relevance of the Gospel of John. Delhi, ISPCK. S. 41-55

_____ 1984: Das Evangelium des Johannes und die indische Welt von heute. In: Soares-Prabhu, G.M. Wir werden bei ihm wohnen: Das Johannesevangelium in indischer Deutung. Freiburg, Herder. S. 35-47

Ekarasa, Sadhu (G.H. Mees) 2007 (1948) The Maharshi of Arunachala (Übersetzung aus dem Niederländischen "Mens en Kosmos", Vierde Jaargang, No.2, March 1948). In: Arunachala's Ramana, Vol.VII : Boundless Ocean of Grace. Tiruvannamalai, Sri Ramanasramam

Ērōṇimucu, ku. 2008:vālvu pera (Das Erhalten des Lebens) Vaigarai Publishing House, Dindigul

Exum, Cheryl, J und Moore, Stephen, D (Hrsg.) 1998: Biblical Studies/Cultural Studies: The Third Sheffield Colloquium. Sheffield Academic Press

Farias, Terence 1982: Sufism – Muslim Mysticism. In: Amalorpavadoss, D.S. (Hrsg.) Indian Christian Spirituality. Bangalore, National Biblical Catechetical and Liturgical Centre.

Fox, Matthew und Griffiths 1996: Spirituality for a New Era: A Dialogue. In: Bruteau, B. (Hrsg.): The Other half of my soul: Bede Griffiths and the Hindu-Christian Dialogue. Wheaton, Quest Books. S. 314 - 334

Francis, Dayanandan T. 1992: A.J. Appasamy: A Christian Forerunner of inter-religious Dialogue in India. In: Francis, Dayanandan (Hrsg.) The Christian Bhakti of A.J. Appasamy: A Collection of his writings. Madras, Madras CLS

Fugmann, Haringke 2004: Berge versetzen: Interkulturelle Hermeneutik von Mt 17, 14 – 21 und Gal 5, 2 – 6 in Papua-Neuguinea. Münster, LIT

Gangadharan, S. 1980: caiva cittāntam (Saiva Siddhanta). Madurai: Kamaraj University

_____ 2002: Hindu Contribution to communal Harmony: A Saiva Siddhanta Perspective. In: Robinson, Gnana (Hrsg.), Unite to Serve: Papers presented at the National convention on Communal Harmony at Kanyakumari on August 25-28, 2000. Kanyakumari, Kanyakumari Justice and Peace publications.

- Griffiths, Bede 1973: Vedanta and Christian Faith. Los Angeles, The Dawn Horse Press
- _____ 1976a: The Golden String: An Autobiography. Tucson, Medio Media Publishing
- _____ 1976b: Return to the Centre. o.O, Collins
- _____ 1982: The Marriage of East and West: A Sequel to the Golden String. London, Collins
- _____ 1987: River of Compassion: A Christian Commentary on the Bhagavad Gita. NY, Amity House
- _____ 1989: A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith, (Hrsg. Von Felicity Edwards). New Delhi, Harper Collins
- _____ 1990: Leben im christlichen Aschram. München, Kösel
- Grimes, John 2010: Ramana Maharishi: The Crown Jewel of Advaita. Varanasi, Indica
- Grumett, David 2005: Teilhard de Chardin: Theology, Humanity and Cosmos. Leuven, Peters
- Hackbarth-Johnson, Christian 2003: Interreligiöse Existenz: Spirituelle Erfahrung und Identität bei Henri Le Saux (O.S.B.)/Swami Abhishiktānanda (1910-1973). Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH
- Hakola, Raimo 2005: Identity Matters: John, the Jews and Jewishness. Boston, Leiden/Brill
- Hardgrave, J Robert L. 1965: The Dravidian Movement. Bombay, Popular Prakashan
- Hargreaves, Cecil 1979: Asian Christian Thinking: Studies in a Metaphor and its Message. Delhi, ISPCK
- Hargreaves, Cecil 2001: Westcott, India and John. In: ExpTim, Vol. 112. S. 333-335
- Holtzmann, H.J. 1897: Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I. Freiburg, Mohr
- _____ 1911: Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie II. Tübingen, Mohr
- Irudaya, Raj 2007: Mission to the Marginalised: a subaltern feminist and interreligious reading of John 4: 1-42. Bangalore, Asian Trading Corporation
- _____ 2010: The Relevant Gospel of John to the Dalits. In: John T.K. und Massey, James (Hrsg.), One Volume Dalit Bible Commentary: New Testament. New Delhi, Centre for Dalit/Subaltern Studies
- Irudayaraj, X (Hrsg.) 1990: Emerging Dalit Theology. Madurai, Tamilnadu Theological Seminary
- Israel, Hephzibah 2011: Religious Transactions in Colonial South India: Language, Translation, and the Making of Protestant Identity. New York, Palgrave Macmillan

- Jacobs, Alan (Hrsg.) 2005: Ramana, Shankara and the Forty verses: The Essential Teachings of Advaita, Ramana Maharishi and Shankara. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd
- Jones, JP 1901: *kiṛistu mārkattin potācāram* (outlines of systematic theology) (Die Lehre des Christentums). Madras und London, CLS for India
- Joseph, George, V.S. 2006: Centrality of Self in Saiva Siddhanta: With special reference to Sivajnana Mapadiyam of Matava Sivajnanamunivar. Bangalore, Asian Trading Corporation
- Kahl, Werner 2007: Jesus als Lebensretter: Westafrikanische Bibelinterpretationen und ihre Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft. Frankfurt am Main, Peter Lang
- Kanagaraj, Jey, J 2005: The Gospel of John: A Commentary with elements of comparison to Indian religious thoughts and cultural practices. Secunderabad, OM Books
- Kappen, S. 1981: Censorship and the Future of Asian Theology. In: *Anawim* 29 (Supplement), Madras
- Käsemann, Ernst 1968: „Zur Johannes-Interpretation in England“. In: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, zweiter Band, dritte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- Klostermeier, Klaus K. 1986: *Indian Theology in Dialogue*. Madras, CLS
- Kumar, Ashok o.J.: *uraṅkāta iravu* (Die nichtschlafende Nacht). Chennai
- Lossky, Vladimir 1957: *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London, James Clarke & Co. Ltd
- Loyson, Charles 2010: Kommentar zum Johannes-Prolog. In: Maine de Biran, Pierre, *Die innere Offenbarung des „geistigen Ich“: Drei Kommentare zum Johannes –Evangelium*. Übersetzt von Rolf Kühn. Würzburg, Echter Verlag GmbH
- Lütgert, Wilhelm 1905: *Die Liebe im Neuen Testament: Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums*. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung
- Maine de Biran, Pierre 2010: *Die innere Offenbarung des „geistigen Ich“: Drei Kommentare zum Johannes –Evangelium*. Übersetzt von Rolf Kühn. Würzburg, Echter Verlag GmbH
- Malina, Bruce, J. & Rohrbaugh, Richard, L 1998: *Social Science commentary on the Gospel of John*. Minneapolis, Fortress
- Maraimalai Adikal 1927: *Vēlāḷar nākarikam*, (Die Vellala Kultur) 2nd. Edition. Madras, T.M. Press
- Mary, Corona 1995: “Divinisation through grace: Understanding a Johannine Theme in the Light of the Saiva Siddhanta. In: *Jeevadhara: A Journal of Christian Interpretation* 25, 146: (161-72)
- Mcclymont, M. 1902 (1906): *The New Century Bible: Saint John*. New York, Henry Frowde

Merk, Otto 1986: Holtzmann, Heinrich Julius (1832 – 1910). In: Theologische Realenzyklopädie Band XV. Berlin, Walter de Gruyter. 519 – 522

Milne, Bruce 1993: The Message of John: Here is your King! Leicester, Inter-Varsity

Nandakumar, Prema 2008: The Puranas in Tamil. In: Balasubramanian, R. Life World of the Tamils: Past and present: I. New Delhi, Motilal Banarsidass. S. 563 - 588

Nehring, Andreas 2010: Performing the revival: Performance and performativity in a colonial discourse in South India. In: Bergunder, M., Frese, H., und Schröder, U. Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India. Halle, Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle. S. 12-29

Newbegin, Lesslie 1982: The Light has come: An Exposition of the Fourth Gospel. Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Pub. Co.

Nirmal, Arvind P. o.J-a.: Doing Theology from a Dalit Perspective. In: Nirmal A.P. (Hrsg.) A Reader in Dalit Theology. Chennai, Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute for the Department of Dalit Theology (139-144)

_____ o.J-b.: Towards developing a Common Dalit Ideology. In: Nirmal, A.P. (Hrsg.) Towards a Common Dalit Ideology. Madras, Department of Dalit Theology U.E.L.C.I. Gurukul (127-132)

_____ 1998: Towards a Christian Dalit Theology. In: Massey, James (Hrsg.) Indigenous People: Dalits: Dalit issues in Today's theological debate. Delhi, ISPCK. (214-230)

Novum Testamentum Graece 2012, 28. Revid. Auflage, Aland, Barbara u. Kurt (Hrsg.)

Osborne, Arthur 1959: Ramana Maharshi und der Weg der Selbsterkenntnis. München-Planegg, Otto-Wilhem-Barth-Verlag GmbH

_____ (Hrsg.), 1962: The Teachings of Bhagavan Sri Ramana Maharshi in his own words. London, Rider & Company

North, James L. 2003: Westcott, Brooke Foss (1825-1901). In: Müller, Gerhard (Hrsg.) Theologische Realenzyklopädie: Band XXXV Vernunft III – Wiederbringung aller. Berlin, Walter de Gruyter. 675 - 679

Pandurangan, A. 2008: Religious Thought of the Sangam Classics. In: Balasubramanian, R. Life World of the Tamils: Past and present: I. New Delhi, Motilal Banarsidass. 38 - 83

Panikkar, Raimundo 1998: Introduction. In: Abhishiktananda, Ascent to the Depth of the Heart: Spiritual Daiary (1948-73) of Swami Abhishiktananda (Dom Henri Le Saux), selected and introduced by Raimon Panikkar. Übersetzt von David Fleming and James Stuart. Delhi, ISPCK

Parananda, Sri 1898: The Gospel of Jesus according to St. Matthew: as interpreted to R.L. Harrison by the light of the godly experience of Sri Parananda. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.

_____ 1902: An Eastern Exposition of the Gospel of Jesus according to St. John being an interpretation thereof. Hrsg. R.L. Harrison. London, William Hutchinson and Co.

paricutta vētākamam (Die heilige Bibel). Bangalore, Bible Society of India

Pattel –Gray, Anne 1995: Dreaming: An Aboriginal Interpretation of the Bible. In: Smith – Christopher, Daniel (Hrsg.) Text and Experience: Towards a cultural Exegesis of the Bible. Scheffield, Sheffield Academic Press

Pillai, A.S.N. 1990: The Bhakti Tradition in Hinduism. In: Journal of Dharma (XV, Nr. 3) S. 223 - 230.

Pillai, Nallaswami J.M. 1962: Studies in Saiva Siddhanta. Dharmapuram Adhinam

Plummer, A. 1913: The Gospel according to St. John. Cambridge

Popley, H.A. 1913: Paricutta Yōvāṇ eḷutiṇa cūvicēṣam, mūlamum uraiyum, (Das Johannesevangelium: Text und Kommentar) ceṇṇai kirictava kalvi apivirutti caṅkam: (Chennai, SPCK)

Radhakrishnan, S 1959: Vorwort. In: Osborne, Arthur , Ramana Maharshi und der Weg der Selbsterkennung. München – Planegg, Otto – Wilhelm – Barth – Verlag Gmbh

_____ 1974: Bhagavad Gita: With an introductory essay, sanskrit text, english translation and notes. Bombay, Blackie

Raja, Joshva 2007: Did Jesus Feed Five Thousand people? Delhi, ISPCK

Rajamani, C. Christian Faith in the Context of Pluralism (Tamil), Pushpa Publishers, Nagercoil, 2007.

Rajarigam, D. 1963: intū mata varalāṅṅu, Die Geschichte der Hindu-Religion. Madras, CLS

Rajasekaran, V.C. 1993: Reflections on Indian Christian Theology. Madras, CLS

Rajkumar, Peniel 2010: Dalit Theology and Dalit Liberation: Problems, Paradigms and Possibilities. Ashgate

Ramalinga (Swami) 1923: jīva kāruṇya oḷukkam (die lebendige, gnädige Lehre). Madras

Ramanathan, P. 1916: Riots and Martial Law in Ceylon, 1915. Chennai, Asian Educational Services

Rao, Yagati Chinna 2007: Writing Dalit History and Other Essays. New Delhi, Kanishka Publishers

Rathinasabapathy, V. 2008: Understanding the Tradition of the Tirumurais. In: Balasubramanian, R. Life World of the Tamils: Past and present: I. New Delhi, Motilal Banarsidass. 383 - 414

Rensberger, David 1988: Johannine Faith and Liberating Community. Philadelphia, Westminster Press

Samuel, Simon, 1995: The Kairos of the Galilaei: An Indian Liberation Reading of John 1-7. In: Jeevadhara (25/46) S.149-160.

Samuel, Johnson, S. 1987: 'Neither on this mountain nor in Jerusalem, : The Johannine Understanding of Worship. In: Bangalore Theological Forum (Vol. XIX, No.2, April- June) S.121-29.

Schäfer, Klaus 1995: „Einführung“, Weltmission heute Nr. 15. (Gerechtigkeit für die Unberührbaren: Beiträge zur indischen Dalit-Theologie, Evangelisches Missionswerk in Deutschland: Hamburg, Übersetzung von Dorothea Dilschneider)

Schmithals, Walter 1981: Bultmann, Rudolf (1884 – 1976). In: Theologische Realenzyklopädie, Band VII. Berlin, Walter de Gruyter. 387 - 396

Schneider, Johannes 1976: Das Evangelium Nach Johannes. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt Berlin

Schnelle, Udo 1998: Das Evangelium nach Johannes. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt

Schomerus, H.W. 1912: Der Caiva Siddhanta: Eine Mystik Indiens nach den tamulischen Quellen. Leipzig, Hinrichs

_____ 1941: Indische und Christliche Enderwartung und Erlösungshoffnung. Verlag C. Bertelsmann Gütersloh

Scott, E.F. 1906: The Fourth Gospel: its Purpose and Theology. Edinburgh, T. & T.

_____ 1916: The Hellenistic mysticism of the Fourth Gospel. In: The American Journal of Theology, (Vol.20, No.3, Jul.) S. 345 – 359

Sharma, Arvind 2006: Ramana Maharshi, The Sage of Arunachala. Delhi, Penguin

Sivathamby, Karthigesu 1995: Understanding Dravidian Movement: Problems and Perspectives. Madras, New Century Book House (P) Ltd.

Soni, Jayandra 1989: Philosophical Anthropology in Saiva Siddhanta: With special reference to Sivagrayogin. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited

Sparn, Walter 1991: Lütgert, Wilhelm (1867 – 1938). In: Theologische Realenzyklopädie Band XXI. Berlin, Walter de Gruyter. 497 - 500

Spindler, M.R. 1980: "Recent Indian Studies of the Gospel of John: Puzzling Contextualization," Exchange 9/25 (1980) 1-48.

Stöltzing, Ulrike, 2005: Christliche Frauenmystik im Mittelalter: Historisch-theologische Analyse. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag

Strathmann, Herrmann. Althaus, Paul und Kittel, Gerhard 1938: Adolf Schlatter und Wilhelm Lütgert zum Gedächtnis. (BFChTh 40) Gütersloh, C. Bertelsmann. 1938. S. 41-55

Stuart, James 2000: Swami Abhishiktananda: His Life told through his letters. New Delhi, ISPCK

Suggate, Alan M. 2002: Temple, William (1881 – 1944). In: Theologische Realenzyklopädie Band XXXIII. Berlin, Walter de Gruyter. 72 – 75

Swamy, Niranjanananda, Sri 1949: Maharishi's Gospel: Books I & II Being Answers of Bhagavan Sri Ramana Maharshi to Questions put to Him by several Devotees. Tiruvannamalai. Sri Ramanasramam

Teasdale, Wayne Robert 1987: Toward a Christian Vedanta: The Encounter of Hinduism and Christianity according to Bede Griffiths. Bangalore, ATC

Temple, William 1959: Readings in St. John's Gospel (First and Second Series). London: Macmillan & Co Ltd.

Theobald, M, 2009: Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1 – 12. Regensburg, Pustet

Thomas M.M. 1971: Salvation and Humanization: Some Crucial Issues of the Theology of Mission in Contemporary India. Madras, CLS

Thumma, Anthoniraj 2000: Dalit Liberation Theology: Ambedkarian Perspektive. Delhi: ISPCK.

Tiliander, Bror 1974: Christian and Hindu Terminology: A Study in their Mutual Relations with Specific Reference to the Tamil Area. Uppsala, Almqvist & Wiksell

Tirugnanasambandar 1966: Tiruppasuram, 4th Verse. Tiruppandal, Kasi Mutt publication

Tiruviviliyam – potu molipeyarppu. (Die heilige Bibel – öffentliche Übersetzung) Bangalore, Bible Society of India

Titius, Arthur 1900: Die Johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

Tiwari, Y.D. 1999: Commentary on St. John 14: 1-18. In: Gurukul journal of Theological Studies Vol IX. (No. 1 & 2. 1999) S. 52-62;

Underhill, Evelyn Underhill, The Essentials of Mysticism and other Essays, London & Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd., New York: E.P. Dulton & Co., 1920, p.41.

Vaitheespara, Ravi 2010: Forging a Tamil Caste: Maraimalai Adigal (1876 -1950) and the discourse of caste and ritual in colonial Tamilnadu. In: Bergunder,M., Frese, H., und Schröder, U. Ritual, Caste, and Religion in Colonial South India. Halle, Frankesche Stiftungen zu Halle

Vandana, 1975: From Death to Life. In: Duraisingh, C. und Hargreaves, C (Hrsg.). India's Search for Reality and the Relevance of the Gospel of John. Delhi, ISPCK. S. 25 – 40

Vandananda, Swami 1977: The Complete Works of Swami Vivekananda Vol. I & II. Calcutta, Advaita Ashram

Varadarajan, M 1990: Modern Tamil Literature. In: Nayak, H.M., und B.R. Gopal (Hrsg.), South Indian Studies, Dr. T.V. Mahalingam Commemoration Volume. Mysore: Geetha Book House. S. 816-827.

Venkataraman T.N. (Hrsg.) 1958: Talks with Sri Ramana Maharshi: Three Volumes in One 2nd Edition: Tiruvannamalai, Sri Ramanasramam

Visvanathan, Susan 1998: An Ethnography of Mysticism: The narratives of Abhishiktananda, a French monk in India. Shimla, Indian Inst. Of Advanced Study

Vythilingam, M. 1971 (1977): The Life of Sir Ponnambalam Ramanathan (I & II Vols). Colombo, Ramanathan Commemoration Society

Wengst, Klaus, 1990: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: Ein Versuch über das Johannesevangelium. München, Chr. Kaiser

Westcott, B.F. 1862: Introduction to the study of the Gospels with historical and explanatory notes, (with an introduction by Horatio B. Hackett). Boston, Gould and Lincoln

_____ 1881: The Gospel According to St. John: The Authorized version with introduction and notes. Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Company

_____ 1892: The Gospel of Life: Thoughts introductory to the study of Christian doctrine, London: New York: Macmillan

_____ 1902: Words of Faith and Hope. London: Macmillan and Co. Ltd.

Westcott, Arthur 1903: Life and Letters of B. F. Westcott: Sometime Bishop in Durham. London, Macmillan and Company Ltd.

Wietzke, Joachim 1975: Theologie im modernen Indien – Paul David Devanandan. Herbert Lang (Hrsg.). Bern, Peter Lang

Wrogemann, H. 2012: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik: Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven. München, Gütersloher Verlagshaus