Geschichtliche Einmaligkeit und zyklische Wiederkehr

Zu einer Kernfrage missionarischer Vermittlung in Asien

Von Horst Bürkle

Die Fragestellung unseres Themas weist auf die zentrale Problematik hin, die allen einzelnen Themen einer missionarisch orientierten Theologie in der Begegnung mit Menschen Asiens zugrunde liegt. Bei vielen Vorstellungen, Werten, Riten und Gebräuchen der großen Religionen Asiens können wir im Sinne des Auftrages, den das Zweite Vatikanische Konzil dem Dialog mit Menschen anderer Religionen stellte,¹ »anknüpfen« und sie in den Dienst des Verstehens und der Aneignung der christlichen Botschaft stellen. So finden sich gerade im asiatischen Raum eindruckliche Beispiele für eine solche »inkulturative« Theologie. Ob die verschiedenen Versuche dieser »Übersetzungen« in die durch eine der asiatischen Religionen vorgeprägten Verstehensmuster und Erfahrungsebenen das Mysterium der Inkarnation zu vermitteln vermögen oder ob es sich lediglich um einzelne Interpretamente und im besten Sinne des Wortes um »Anknüpfungspunkte« handelt, entscheidet sich an unserer Fragestellung.

Seit Rām Mohan Roy (1772-1833), dem »Vater des modernen Indiens«, ist die Frage nach der geschichtlichen Erscheinung Jesu als des Christus die eigentliche Barriere im Vorgang der missionarischen Vermittlung und ihrer Rezeption. Im Grunde verschärft sich hier noch einmal, was als »garstiger Graben« (G.E. Lessing) ein Kardinalproblem der protestantischen Theologie nicht allein der letzten 200 Jahre war. Die Suche nach dem historischen Jesus, abgelöst vom Glauben der Kirche, ist ein typisches abendländisches Phänomen. Sie setzt ein Interesse an der Historie voraus, das asiatischem Denken und Frömmigkeit von Hause aus fremd ist. Der Akzent liegt dort ausschließlich auf dem Erweis des Geistes und der Kraft in gegenwärtiger Erfahrbarkeit. Dieses Gewicht der Gegenwart der Heilserfahrung läßt für ein Interesse an ihrer Begründung keinen Raum. Auch dort, wo man, wie der Brahmane Rām Mohan Roy es war, überzeugt ist, daß man es mit dem Jesus der Jahre 1-30 zu tun hat, verdichtet sich das Interesse an seiner Lehre. Sie ist »Führer zu Glück und Seligkeit« und stiftet neue »Gebote« für die in Asiens heraufkommender Moderne dringend benötigte neue Weltorientierung. Nicht der »Jesus von damals« bewegt in diesem Falle das indische Herz. Im Erleben des Scheiter-

1 »Filius suos igitur hortatur, ut cum prudentia et caritate per colloquia et collaborationem cum asseclis aliarum religionum, fidem et vitam christianam testantes, illa bona spiritualia et moralia necnon illos valores socio-culturales, quae apud eos inveniuntur, agnoscant, servant et proveant« (*Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, art. 2).

haufens, auf dem nach brahmanischer Sitte die eigene Schwägerin *sāti* vollzieht und mit ihrem verstorbenen Gemahl in den Tod geht, wird der Jesus der Bergpredigt zum revolutionären ›Guru‹. Er soll Indien den Weg weisen, der hinausführt aus jahrtausendalten Bindungen hin zu einem neuen Menschenbild.² Die Missionare von Serampore haben diesem Jesusverständnis vorschnell seine Unzulänglichkeit bescheinigt.³ Sie hatten wenig Verständnis für die hermeneutische Ausgangslage eines Rām Mohan Roy und trugen dadurch mit dazu bei, daß der Weg dieser ersten ›inkulturativen‹ Jesusrezeption letztlich ein Weg zur Reform indischer Religiosität wurde. Es wurde die Geburtsstunde eines erneuerten, für die Belange des kommenden indischen Staates und seiner Menschen aufbereiteten Hindutums.

Die Barriere gegenüber dem Zugang zum geschichtlichen Stiftungsgrund der Inkarnation kann auf der anderen Seite zu jener zeitlos mystischen Deutung Jesu führen, wie sie uns bei Männern wie Vivekananda, Radhakrishnan u. a. begegnet. Die Gestalt des geschichtlichen Jesus nimmt die Züge eines Hinduheiligen an, dem sich in vollkommener Versenkung (*mokṣa*) die Wesenseinheit mit dem göttlichen Sein (*brahman*) erschließt. Aus der Einmaligkeit der Sohnschaft (»Ich und der Vater sind eins«, Joh 10, 30) wird die zeitlose Seinsidentität, in der der ›Schauende‹ der Göttlichkeit seines Wesens im Sinne der *ātman-brahman*-Identität gewiß wird. Auch hier besteht das eigentliche Problem darin, daß mangels einer in der eigenen Tradition vorgegebenen Zugangsmöglichkeit zum heilsgeschichtlichen Stiftungsgrund an die Stelle der Einmaligkeit die jederzeit mögliche und von jedem nachzuvollziehende mystische Schau tritt.

Was steht an einzelnen Hindernissen hinter dieser hier eingangs kurz skizzierten Schwellenproblematik? In einem ersten Überlegungsgang haben wir die wichtigsten dieser ›Schwellenprobleme‹ zu bedenken. Erst wenn sie in ihrem Hindernischarakter deutlich geworden sind, kann im weiteren über die Verbindungsstücke nachgedacht werden, die sich zur Überbrückung anbieten. Der Dialog steht im Dienste der Vermittlung. Aber sie kann nur gelingen, wenn die Bedeutungsgehalte und die Verstehensvoraussetzungen in ihrer unterschiedlichen Herkunft dabei nicht übersehen werden. Was bedacht werden kann, ist im Sinne unseres Themas das ›Näherbringen‹. Das Verständnis der Einmaligkeit der Nähe des Vaters im Sohn bleibt das Glauben

2 *The Precepts of Christ. The Guide to Happiness and Peace* ist der Titel seiner 1820 veröffentlichten Schrift, in der die Gestalt Jesu ihre aktuelle Bedeutung in einer die gesellschaftlichen und nationalen Reformen Indiens legitimierenden Lehre findet: »Dieser einfache Inbegriff von Religion und Moral eignet sich darum auch so trefflich, das Verhalten des Menschengeschlechts zu regeln und die mannigfachen Pflichten sich selbst und der Gesellschaft gegenüber zu erfüllen, so daß ich nur die besten Wirkungen von seiner Bekanntmachung in der vorliegenden-Form erhoffen kann« (zit. bei O. Wolff, Christus unter den Hindus. Gütersloh 1965, S. 12).

3 J. Marshman, Reply to Rammohan Roy's Final Appeal against the Atonement and the Deity of Christ, in: The Friends of India. Serampore 1824.

stiftende Wunder. Wo es sich ereignet, findet alle missionarische Bemühung um die Beseitigung von Verstehensbarrieren gnadenvolle Erfüllung.

Für asiatisches Zeitverständnis ist die zyklische Wiederkehr aller Dinge bestimmend. Die Wiedergeburtensfolge der Einzelwesen entspricht dem unendlichen Kreislauf, in dem die Weltentstehungen einander ablösen. In den schier unvorstellbaren Ausmaßen dieser gesetzlich sich vollziehenden Weltzeitalterfolgen⁴ verschwindet der einzelne zeitliche Vorgang in geschichtlicher Bedeutungslosigkeit. Die Heilswege des Hinduismus und des Buddhismus haben es darum wesentlich mit dem Ausstieg aus der Zeit zu tun. Sie sind Wege, die ›nach innen‹ führen und in meditativer Verwandlung den Menschen den raum-zeitlichen Bedingungen entheben. Hier bieten sich dem Menschen autogene Befreiungspraktiken an, mit deren Hilfe er den unglückseligen Zeitring (*samsāra*) des immerwährenden Stirb und Werde zu sprengen vermag. Eine geschichtliche Festschreibung eines Ereignisses, ein Festhalten an in der Zeit Geschehenem muß darum als Blockade gelten auf den verschiedenen Wegen, die zum Heil führen. Was geschichtlich in die Erscheinung getreten ist, unterliegt *eo ipso* dem Scheincharakter dieses zeitlichen Seins (*māyā*). In der unendlich sich ablösenden Szenenfolge des Spiels (*līlā*), in dem der göttliche Seinsgrund (*brahman*) sich in die Vielfalt der Erscheinungswelt entfaltet und wieder in sich zurückzieht, gehen sie wie der Regentropfen im unerschöpflichen Ozean unter.

Dem entspricht, daß die göttlichen Herabkünfte (*avatāras*), die die indische Göttermythologie kennt, eben in den Bereich des Mythos, nicht in den der Geschichte gehören. Alles Gewicht liegt auf dem kultischen ›Jetzt‹. Im Ritual des Tempels, im sakralen Kultspiel und im Tanz, in den verschiedensten Formen der Verehrung der im Bilde gegenwärtigen Gottheit wird nicht ein geschichtliches Ereignis in Erinnerung gebracht, sondern wird das im Mythos überlieferte Unvordenkliche und Sich-Wiederholende zur ausschließlichen Gegenwart. Der theologisch naheliegende Versuch, zur Erklärung des Inkarnationsgeschehens auf diese *avatāra*-Vorstellung zurückzugreifen, bleibt darum mißverständlich. Das Mysterium des Ganz-Gott und Ganz-Mensch im Christusereignis in seiner Ausschließlichkeit und in seiner geschichtlichen Einmaligkeit der Jahre 1 bis 30 würde hier in zweifacher Hinsicht seines *proprium*s beraubt. In der Gestalt eines solchen *avatāra* nimmt einer der Götter des indischen Pantheons in wechselnden und in jeweils unterschiedlichen Rollen auch die Erscheinungsform eines Menschen an. Man könnte hier

4 Das dem Hinduismus eigene Weltzeitaltersystem »soll dem Menschen einerseits die Vorstellung einschärfen, wie kurz sein Leben im Vergleich zu den Riesenzeiträumen alles kosmischen Geschehens ist, sie soll ihm andererseits aber auch verdeutlichen, daß alles Dasein im Großen wie im Kleinen gleicherweise unverbrüchlichen Gesetzen unterliegt, denen sich weder das niedrigste Lebewesen noch der erhabene Brahmā entziehen kann« (H. v. Glasenapp, Die fünf großen Religionen, I. Düsseldorf 1952, S. 57).

eher von einer Maskierung eines Gottes sprechen, der neben tierischen Inkorporationen auch in menschlicher Gestalt auf die Bühne der Geschichte tritt. Darum können die Erscheinungen der Form nach wechseln. Einmaligkeit widerspricht ihnen noch aus einem anderen Grunde: Je nach dem Stand einer Weltzeit stellen sich solche *avatāra*-Erscheinungen neu ein. Krishna hat viele Gesichter und er selbst ist nur eine Erscheinungsweise des in keiner Gestalt faßbaren göttlichen Seins selbst (*brahman*).

Hier befinden wir uns vor einer entscheidenden Verständnisbarriere im Blick auf das Christusbekenntnis: »... und wurde den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen« (Phil 1,7). Solange dieses Ereignis dem Rahmen asiatischer Zeit- und Wiederkehrvorstellungen zu- und untergeordnet wird, muß es – wie in modernen Jesusinterpretationen neuhinduistischer Denker – ein relativierbarer Vorgang bleiben. Ihm stehen dann andere Vergegenwärtigungsweisen des Göttlichen nicht nur gleichbedeutend zur Seite. Sie erscheinen ihm dann sogar überlegen, insofern sie, auf alle Attribute menschlicher Erscheinungen verzichtend, reine und personlose innere Einswerdung mit einem namenlosen göttlichen Seinsgrund bedeuten. Dabei haben wir uns dessen zu erinnern, daß wir unser Welt- und Geschichtsbild erst der Einmaligkeit des geschichtsorientierten und die Geschichte eröffnenden Ereignisses der einmaligen Gegenwart Gottes im Sohn verdanken. Dieser Mitte der Geschichte konnte als qualifizierendem Schlüsselgeschehen (*kairos*) alle vor- und nachläufige Geschichte sinngemäß zugeordnet werden.

Die Funktion des Mythos bekam in der Verbindung mit diesem Geschehen eine neue Bedeutung. Es bleibt nicht bei einer ›zeitlosen Wahrheit‹. Was in Ewigkeit Geltung beansprucht, erwies sich in der Einmaligkeit dieser Gegenwart Gottes als zeitlich. So sehr wir Anlaß haben, gegenüber einem einseitigen Interesse in der Theologie des Westens an den Fragen der geschichtlichen Erforschung dieses Geschehens und seiner Wirkungsgeschichte das allein mythisch festzuhaltende, Zeit und Raum übergreifende Mysterium der Gegenwart Jesu Christi heute wieder zu betonen, so wenig läßt sich im Blick auf Asien die mythische Dimension ›ungebrochen‹, d. h. ohne Rückbindung in die Geschichte in Geltung setzen. Mögen sich die archetypischen Urbilder, deren sich mythisches Vorstellen bedient, noch so sehr gleichen, die Begegnung mit Asien zwingt uns, um der Einmaligkeit des Stiftungsgeschehens willen, die Geschichte als ›Boden unter unseren Füßen‹ nicht preiszugeben.⁵

5 Die in dieser Hinsicht sich heute lautstark artikulierende tiefenpsychologische Umdeutung des Heilsgeschehens, wie sie sich bei E. Drewermann findet, wird von hier aus doppelt fragwürdig. Ihm »geht es bei einer tiefenpsychologischen Auslegung geschichtlicher Überlieferung immer wieder um die Rückführung der historischen Gestalten auf die szenarischen Sequenzen archetypischer Symbole im Menschen selbst ...« (E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, I: *Die Wahrheit der Formen, Traum, Mythos, Märchen, Sage, Legende*. Olten 1984, S. 322).

Für die Religionen des Ostens spielt, noch in einem anderen Sinne als im Glauben des alttestamentlichen Bundesvolkes, der Tunergehenszusammenhang (K. Koch) eine entscheidende Rolle. Dort war es Gott, der das Übertreten seiner Gebote als Sünde ahndete, aber auch zu vergeben bereit war.⁶ Die entscheidende Heilsfrage im Hinduismus und Buddhismus lautet: Wie vermag der Mensch von den Wirkungen seines Tuns freizuwerden? Für das Verständnis der im *karma* sich auswirkenden Kausalität lautet die Antwort: Nicht anders als dadurch, daß er die Folgen seines Tuns erleidet. Dieser Prozeß ist ein unabsehbar folgenreicher. Er erstreckt sich nicht allein auf das einmalige Schicksal dieses gegenwärtigen Lebens, vielmehr setzt er sich fort in die unüberschaubare Folge der zukünftigen Wiedergeburten. Auf diesem Hintergrund wird die missionarische Vermittlung des Kreuzesgeschehens als des für alle Zeiten und Menschen gültigen einmaligen Versöhnungsopfers in ihrer ganzen Schwere deutlich. Die Antwort Anselms von Canterbury auf die Frage nach dem Grunde der Notwendigkeit des Opfers Christi in seinem ›Ein-für-Alle-mal‹-Charakter trifft hier auf die unablösbare Konsequenz der *karma*-Gesetzlichkeit. Eine fortwährende Wirkungsfolge schließt ihre einmalige Aufhebung durch die ›Kausalität‹ des Kreuzes aus.

Dennoch wird eine in ihren Akzenten heute oft sehr zeitbedingte theologische Denkweise im Westen sich gerade durch den Ernst dieser asiatischen Vergeltungskausalität wieder an eine entscheidende Dimension christlicher Soteriologie erinnern lassen. In der gegenwärtigen Diskussion hat es manchmal den Anschein, als ob die Vorstellung von einer Urschuld und der daraus resultierenden Sünde dem Menschen von heute nicht mehr zugemutet werden könne und man deshalb richtiger von seinen psychologisch bedingten Ängsten auszugehen habe (Drewermann). Zusammen mit dem Bewußtsein um die Gottesbeziehung ist auch die Grundbeziehung von Schuld und Vergebung im Verhältnis des Menschen zu Gott außer Kurs geraten. Die Frage und die Antwort Anselms aber erhalten wieder ihre volle Relevanz im Blick auf den asiatischen Menschen. Einem »billigen« Gnadenverständnis⁷, das Sünde nicht nur nicht in ihrer Folge, sondern bereits in ihrer Realität nicht mehr ernst nimmt, stellt der asiatische Fromme das ganze Gewicht seiner selbst verursachten Lebenserfahrung gegenüber. Hier wird nichts beschönigt oder gar negiert. Was erzeugt wurde, muß ausgetragen werden. Neue indische Interpreten knüpfen daran den Anspruch, daß indische Religiosität im Unterschied zum Christentum widerspruchlos zu den Kausalitätsgesetzen

6 Zu der von K. Koch herausgearbeiteten Bedeutung der schicksalswirkenden Tatsphäre im AT vgl. seine Arbeit: Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?, in: ZThK 52 (1955), S. 1-42.

7 »Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware ... Gnade ohne Preis, ohne Kosten, ... Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders« (D. Bonhoeffer, Nachfolge. München 1952, S. 1).

moderner Naturwissenschaften sei.⁸ Dieses apologetische Nebenmotiv sei hier nur am Rande erwähnt. Theologisch ist im Zusammenhang unseres Themas etwas anderes von Belang: Die Kausalität der Sünde erfährt im Kreuzesgeschehen ihre unüberbietbare Realität. Das Problem der Vermittlung besteht auch hier in der Tatsache seiner Einmaligkeit. Der asiatische Fromme fragt: Wie können die Folgewirkungen des Lebens vieler und aller Zeiten im einmaligen Sühneakt eines einzigen Geschehens getilgt werden? *Karma*-tilgende Sühneleistungen kennt der Hindufromme in verschiedener Hinsicht. Sie alle aber sind Akte des einzelnen für einzelnes. Sie sind vor allem notwendig wiederholbar. Das *ephhapax* des Hebräerbriefes (9, 28; 10, 10), das bereits das Skandalon für den hebräischen Glauben darstellte, gewinnt für den Menschen östlicher Religiosität seine ganz besondere Vermittlungsproblematik. Umgekehrt mag gelten: Weil für ihn der Ursache-Wirkungszusammenhang ungeschmälert im Glauben gilt, darum bringt er für das Karfreitagsgeschehen eine grundlegende Verstehensvoraussetzung mit. Sie kommt dann voll zur Geltung, wenn für ihn das volle Gewicht der Verursachung im Sinne der Fragestellung Anselms nach der Intervention Gottes selber verlangt. In dieser Hinsicht dürfen wir – bei aller Barrierenproblematik hinsichtlich der Einmaligkeit des sühnenden Opfers Jesu Christi – das Bewußtsein um die *karma*-Bedingtheit menschlichen Lebens als vorbereitende religiöse Erfahrung für die Botschaft vom Kreuz ansehen.

Sucht man im asiatischen Bereich nach einem Vorverständnis für das in der Sendung Jesu liegende Prinzip der Stellvertretung des Menschen vor Gott, so wird man am ehesten an die Rolle der *Bodhisattvas* im mähāyanistischen Buddhismus zu denken haben. Es sind jene Vollendeten, die im Sinne der Lehre des Buddha das Ziel erreicht haben, aber um der Hilfe für die Menschen willen, die noch auf dem Wege sind, den erlangten Heilszustand für sich selber nicht in Anspruch nehmen. In gewisser Hinsicht kann man hier von einer kenotischen Theologie sprechen, insofern es um freiwillige Entäußerung und Selbsterniedrigung zugunsten anderer geht. Zugleich aber zeigt sich hier die ganze Schwere unserer hermeneutischen Barrierenproblematik. Da ist zunächst die Vielzahl dieser Helfer auf dem buddhistischen Heilswege. Im Blick auf die besonderen Nöte und Erfordernisse des Menschen haben sie unterschiedliche Funktion und Bedeutung. Besondere Gestalten haben sich in der Verehrung dieser ›Buddhaschaftsanwärter‹ herausgeschält und genie-

8 Gleiches gilt auch von neueren Auslegungen des Buddhismus. »Versuche, die Buddha-Lehre in den Kategorien der modernen Naturwissenschaft und der Psychologie darzustellen, gründen in dem Interesse, den Buddhismus dem Abendländer als die wissenschaftliche Religion vorzustellen, in der das Dilemma des Auseinandertretens von Glaube und Wissen nicht nur aufgehoben ist, sondern auch niemals entstehen konnte« (K.-J. Notz, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*. Frankfurt/Bern/New York 1984, S. 218). Vgl. auch E. Benz, *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*. München 1963, Kap. Buddhismus und moderne Wissenschaft, S. 171-180.

ßen hervorragende Verehrung. Man hat darum ihre Bedeutung, die sie für den gläubigen Buddhisten haben, eher mit der der Heiligen in der Kirche verglichen, als versucht, aus ihnen Verstehenshilfen für die Christologie abzuleiten. Wir stoßen auch hier auf das Problem von Vielfältigkeit und Einzigartigkeit, von Wiederholung und Einmaligkeit.

Man meinte hier, ähnlich wie in den *bhakti*-Verehrungstraditionen Indiens, das Moment der Gnade als *tertium comparationis* zur Christologie finden zu können. Das ist insofern berechtigt, als die Frömmigkeitspraktiken des *Māhāyana*-Buddhismus im Unterschied zu dem *Hīnayāna* durchdrungen sind von der Erwartung, daß dem Verehrenden unverdiente, gnadenhafte Zuwendung zuteil wird. Berücksichtigt man, daß die hingebende Gottesliebe der *bhakti*-Frömmigkeit zu gleicher Zeit in Indien aufkommt wie die Bodhisattva-verehrung im Buddhismus, so wird auch die Verwandtschaft der Texte beider Verehrungsweisen in ihrer mystischen, sich ausliefernden und anvertrauenden Hinwendung verständlich. »Reich' mir, o Jina, Deine Gnaden-Hand zur Hilfe! Deine Gnade gegen Menschen macht ja keine Unterschiede, durch sie, o Jina, reinige mich, den Sünde-Verderbten«. ⁹ Dennoch muß berücksichtigt werden, in welchem Zusammenhang und auf welchem Hintergrund hier das Gnadenhafte zu stehen kommt, woher es seinen spezifischen und eben darin anderen Verstehensrahmen gewinnt.

Die Wiederholbarkeit und die Vielzahl der Wege, die zum Gipfel einer *Bodhisattva*-Natur führen, sind Wege ›von unten‹. Es handelt sich um das nach der Lehre des Buddha Erreichbare, dessen sich der so Qualifizierte aus Erbarmen mit den Menschen auf dem Wege entäußert. »Die in zahlreichen früheren Existenzen angesammelten Verdienste verleihen dem zukünftigen Bodhisattva einen ›Stamm‹ (*gotra*), der von den Keimen (*bīja*) der Tugenden gebildet wird, die seinem Zustand eigen sind. . . . Um sein Ziel des universalen Heils zu verwirklichen, kann der Bodhisattva die Übertragung der aus seinen guten Taten hervorgegangenen Verdienste auf die anderen Wesen bewirken«. ¹⁰ Der Bodhisattva ist gewissermaßen die Überhöhung des indischen Asketenideals. Er vermag aus seinem Überfluß anderen zum Heil abzugeben, mitzuteilen. Sein Wesen ist Helfer zum Heil, aber er ist nicht das Heilsergebnis in eigener Person, an dem das neue Menschsein in realer Weise eingestiftet wird als Erneuerung aus dem Ursprung. Delegation aus eigener Realisation ist hier das Prinzip. Diese Barriere ist nur zu überwinden, wenn unter dem gemeinsamen Vorzeichen des Gnadenhaften die Brücke zur neuen Identität des Menschen in der Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu geschlagen zu werden vermag.

Ein Thema, das in der Lehre des Buddha eine zentrale Bedeutung hat,

9 R. Otto, Vishnu-Nārāyana. 1928, S. 191.

10 A. Bareau, Der indische Buddhismus, in: C.M. Schröder (Hrsg.), Die Religionen der Menschheit, 3: Die Religionen Indiens III. Stuttgart 1964, S. 146 f.

betrifft die Leidenserfahrung. Leiden ist das Merkmal der unheilvollen Existenz in einer »Welt, die sich stets verändern muß, die am Dasein hängt, im Dasein ganz aufgeht«. Der Weg, der zum Heil führt, beginnt mit der Einsicht in die Ursachen, die das leidvolle Dasein bestimmen. »Durch alles irdische Trachten bedingt, entsteht ja dieses Leiden; wenn aber alles Haften überwunden ist, kann kein Leiden mehr entstehen.«¹¹ Das Leiden ist hier ein Existenzial, seine Überwindung ist an die immer neue »Ausrottung aller Arten von Drang«, an das Erlöschen des Daseinsdurstes gebunden. Der nach Heil Verlangende muß allen Leid verursachenden »Daseinsfaktoren« enttinnen. Wer immer strebend sich bemüht, vermag sich die Fesseln abzustreifen, die ihn an leidvolle Existenz binden. Läßt sich vom buddhistischen Verständnis des Leidens ein Pfeiler für eine Brücke zum Verständnis der Bedeutung des Leidens im Evangelium gewinnen? Aber die Brücke selber führt dann in eine wesentlich andere Richtung. Aufzunehmen ist dabei zunächst ein bestimmter Strang der Leidenstradition im Alten Testament. Auch hier ist Leiden ein Grundzug des Lebens. Vor allem der Gerechte muß viel leiden (Ps 34,20). »Wo man leidet in des Herren Furcht, da ist Leben« (Spr 22,4). Der andere Brückenkopf, der für das christliche Verständnis des Leidens unentbehrlich ist, liegt im Zentrum der Christologie. »Mußte nicht Christus all das erliden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?« (Luk 24,26). Im erlittenen Opfer des Sohnes wird das Negative des Leidens ins Positive gewandt. Von hier aus gibt es ein sinnerfülltes, notwendiges Leiden. Teilhabe an der Herrlichkeit des Christus schließt Anteil an seinem Leiden mit ein: »Miterben Christi, wenn wir mit ihm leiden« (Röm 8,17); »nicht nur an ihn glauben, sondern auch seinetwegen leiden« (Phil 1,29); »freut euch, daß ihr Anteil an den Leiden Christi habt« (1 Petr 4,13). Aus der illusionslosen Leidenserkenntnis buddhistischer Existenzanalyse wird im Übergang zum Evangelium das in die Teilhabe an der Herrlichkeit Christi verwandelte Leiden. Aber auch in diesem Zusammenhang ist die Frage nach dem *ephhapax* von entscheidender Bedeutung. An die Stelle eines prozeßhaften Annäherungsverfahrens zu immer neuer, sich wiederholender innerer Distanzierung von den leidverursachenden Daseinsfaktoren tritt die Einmaligkeit des Ereignisses der von Gott gewirkten Leidensmetamorphose im erhöhten Gottesknecht. Nicht die Verlaufsdauer eines das leidensbestimmte Leben schrittweise verändernden Exerzitiums im inneren Abstandnehmen trägt die Verheißung. In Christus gilt das »Heute, so ihr seine Stimme hört« (Ps 95,7), in unwiederholbarer Einmaligkeit. Die Verwandlung in das Neue Sein Christi ist dann zugleich die Aufnahme nicht nur buddhistischer Leidenserfahrung und ihre Transformation in den Triumph seines Kreuzes.

Die Bedeutung des geschichtlich einmaligen Stiftungsgeschehens in der

11 *Udana* III, 10. Zit. bei K. Schmidt, Buddha. Die Erlösung vom Leiden. 1921, S. 24 f.

missionarischen Begegnung mit asiatischer Frömmigkeitstradition ist nicht zuletzt im Zusammenhang der Ekklesiologie von Belang. Der südindische Bischof und Missionar St. C. Neill hat darauf hingewiesen, daß es für das Verständnis des Wesens der Kirche im indischen Raum so gut wie keine Verständnisvoraussetzungen gibt. Das indische *dharma*-Verständnis stabilisiert die natürlichen Gemeinschaftsbindungen in Familie und Kaste. In den Lebensgemeinschaften der *Ashrama* handelt es sich ähnlich wie im buddhistischen *Samgha* um Einrichtungen, in denen in ›konzentrierter Aktion‹ gemeinsame Bedingungen für die zum Heilsweg erfordernten Realisierungsweisen des einzelnen vorgesehen sind. Der chinesische Konfuzianismus hebt auf eine »Ordnungstheologie« (P. Opitz) ab, die im Dienste der Stabilisierung und der Heiligung der bestehenden korporativen Bezüge in Staat und Familie zwischen den Generationen und den Geschlechtern steht. Die natürlichen Ordnungen gewinnen hier ihre für das ›Heil‹ des einzelnen sowohl wie für die Gesellschaft im ganzen ›soteriologische‹ Überhöhung. Diese und andere religiös sanktionierte Gemeinschaftsformen im asiatischen Bereich müssen berücksichtigt werden, wenn christlicherseits von der Kirche als der neuen Gemeinschaft die Rede ist. Es gibt die Erfahrung neuer ›Wahlverwandtschaften‹ auf Grund gemeinsamer religiöser Praxis, die vor allem im buddhistischen *Samgha* nicht mehr identisch ist mit den Bindungen an die Geburtsgemeinschaften. Im Konfuzianismus findet sich die die Generationen umgreifende korporative Erfahrung, in der der einzelne als Teil eines größeren Ganzen sinnstiftende Erfüllung findet. Hier liegen Verstehensvoraussetzungen, die als Teilelemente in einer christlichen Ekklesiologie Verwendung finden können. Aber auch bei solcher Übersetzung in den wesentlich anderen Verständniskontext der Kirche muß die Barrierensituation im Blick bleiben. Sie liegt in der Besonderheit ihres geschichtlichen Stiftungsgrundes und hat darum zentral mit der Frage der ›Einmaligkeit‹ zu tun.

Dieses andere ist noch nicht erkannt, solange wir uns, sozusagen religionssoziologisch, vergleichend auf der Ebene von Religionsgemeinschaften bewegen. In dieser Hinsicht ist das vom Konzil stark akzentuierte Verständnis der Kirche als »Volk Gottes« zwar eine besonders sich anbietende Anknüpfung an solche vor- und außerchristliche religiöse Gemeinschaftserfahrungen. Aber die volle Vermittlung des neuen und anderen Wesens der Kirche in Aufnahme und Erfüllung dessen, was nicht nur Asien an solchen Gemeinschaftsbildungen in seinen Religionen kennt, geschieht erst dort, wo die Beschreibung des Wesens der Kirche ihre zentrale christologische Mitte erfährt, genauer: wo sie als das ›Neue‹ in der Einzigartigkeit ihrer Identität mit Christus selber in Blick kommt.¹² Daß sie *sōma Christou* ist und darin eine

12 Vor einer Vereinseitigung der Ekklesiologie im Sinne des Volk-Gottes-Verständnisses hat bereits A. Grillmeier in seinem Kommentar zum II. Kapitel der *Dogmatischen Konstitution über*

untrennbare sakramentale Einheit mit ihrem erhöhten und gegenwärtigen Haupt bildet, bindet sie im Sinne unseres Themas an die »Einmaligkeit« ihres Ursprungs.¹³ Nur so kann die Kirche in Asien bei aller Anknüpfung an die verschiedenen religionsgeschichtlich vorgeprägten Gemeinschaftsformen in diesem Raum davor bewahrt werden, mißverstanden zu werden. Eines der für ihren missionarischen Auftrag gravierendsten Mißverständnisse liegt dort, wo sie nach traditionell vorgegebenem Verständnis als ›Volk‹ der Christen, als eine Art christliche ›Subkaste‹, als Ableger einer ausländischen Religionsgemeinschaft in das Gesamtspektrum pluraler asiatischer Riten und Kultformen integriert erscheint. Die Toleranzphilosophie neuzeitlicher Hindudenker,¹⁴ aber auch japanischer Buddhisten¹⁵ hat diesen Hintergrund. Er läßt sich auch in einer sich mißverstehenden interreligiösen Dialogtheologie ausmachen, die die eigentliche Barrierensituation nicht mehr wahrzuhaben bereit ist. Die universale Auslegung der christlichen Botschaft – um nichts anderes geht es im missionarischen Auftragsverständnis – bleibt darum i. S. unseres Themas an die ›Einmaligkeit‹ ihres Ursprungs und damit an das Einzigartige ihres Inhaltes gebunden. Dies nicht mehr wahrhaben zu wollen, gefährdet nicht nur den ›Dialog‹. Es würde das Gegenteil des Erwarteten bewirken: Die universale Gültigkeit des neuen Seins in Christus würde nicht verdeutlicht, sondern verstellt. Den Gemeinschaftsstiftungen der anderen Religionen gegenüber ist sie das Endgültige. In ihrer sakramentalen Einheit mit dem Herrn liegt ihr geschichtserfüllendes, ja: ihr kosmisches¹⁶ Geheimnis begründet. Darum teilt sie seine Einmaligkeit. Die petrinische Verheißung, daß keine Macht der Welt sie mehr aufzuheben vermag (Mt 16,19), schließt es aus, den Dialog des Glaubens um den Preis einer Abmilderung des *ephhapax* zu führen. Das aber geschieht dort, wo die vor- und außerchristlichen Interpretamente nicht mehr im Dienste des christlichen Zeugnisses stehen, sondern selber zu Dominanten werden und es bestimmen. Wo aber die Klüfte des Zugangs zum *ephhapax* der Christuswirklichkeit sich im Glauben schließen, erweist sich auch die Kirche als das, was sie ist: das Wunder unter den Völkern.

die Kirche gewarnt: »Jedenfalls darf der Volk-Gottes-Gedanke nicht so einseitig betont werden, daß der neutestamentliche Gehalt von ›Kirche‹ auf den alttestamentlichen Gehalt von ›Volk Gottes‹ reduziert wird« (LThK 12, S. 178).

13 »In corpore illo vita Christi in credentes diffunditur, qui Christo passo atque glorificator, per sacramenta arcano ac reali modo uniuntur« (*Constitutio dogmatica de Ecclesia*, cap. I, art. 7).

14 Vgl. dazu S. Radhakrishnan, *Die Gemeinschaft des Geistes*. Kap. VIII: Die Begegnung der Religionen. Baden-Baden o. J., S. 321 ff.

15 H. Nakamura, *The Indian and Buddhist Concept of Law*. E.F. Gallahue Conference on World Religions: Religious Pluralism and World Community. Princeton 1966.

16 H. Schlier, *Die Kirche als Geheimnis Christi*. – Nach dem Epheserbrief, in: ders., *Die Zeit der Kirche*. Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg 1972, S. 299-307.