

HORST BÜRKLE · MÜNCHEN

»Was man von Gott erkennen kann ...« (Röm 1,19)

Gott der Vater im interreligiösen Dialog

»Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Joh 1,18). Der Prolog des Johannesevangeliums verweist damit auf den Grund der christlichen Rede von Gott als unserem Vater. Er liegt in der Sendung des Sohnes, der von sich sagen konnte: »Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat« (Joh 12,45). Im Geheimnis dieser Sohnschaft liegt für das Neue Testament der Schlüssel zum Vatersein Gottes.

Was immer an Wahrnehmungen göttlicher Allmacht und Wirksamkeit in der Geschichte der Menschheit zu finden ist, in der Gestalt des Sohnes läßt Gott sich sozusagen in sein Herz schauen. Hier offenbart er sein wahres Wesen. An dieser Ausschließlichkeit des Zugangs zum Vatersein Gottes läßt die Botschaft des Sohnes im gesamten Neuen Testament keinen Zweifel.

Dennoch wird damit der Blick auf die Antworten nicht verwehrt, die Menschen durch die Zeiten hindurch in ihren Religionen auf ihrer Suche nach Gott gefunden haben. Vielmehr gewinnen im Lichte dieser Eindeutigkeit der göttlichen Vaterschaft die Wahrnehmungen Gottes, die noch »außerhalb« dieser Selbstkundgabe im Sohn liegen, ihre wahre Bedeutung. Sie gehören in das gesamt-menschheitliche Umfeld, in dem sich die Menschwerdung ereignet hat. Darum wird die Einzigartigkeit dieses Außerordentlichen erst dort voll sichtbar, wo die Religionen der Menschheit mit in den Blick kommen. Wie aber ist von ihnen zu reden, damit dies geschehen kann? Wenn Jesus im Gebet »unser Vater« zu sagen ermöglicht, so schwingen dabei für jeden Beter Erfahrungen und Gefühle mit, die er mit dem Wort »Vater« verbindet. Es ist das Bewußtsein engster Zugehörigkeit. In allen Religionen hängt die Antwort auf die Frage »wer bin ich?« mit solcher Zugehörigkeit zusammen. Die Rede von Gott als Vater setzt solchen Zusammenhang voraus.

HORST BÜRKLE, *Jahrgang 1925, Studium der Evangelischen Theologie und Philosophie, lehrte bis zu seiner Emeritierung 1991 als Ordinarius Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München; Konversion 1987. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

In den Religionen der Menschheit ist die Frage nach dem Woher zu einem bestimmenden Motiv im Verhältnis der Menschen zu Gott und zu den Göttern oder zu dem Göttlichen schlechthin geworden. Der Begegnung göttlicher Allmacht entspricht die Erfahrung der jedem menschlichen Leben eigenen kreatürlichen Begrenztheit und Abhängigkeit. Die Mächtigkeit und die Überlegenheit des Gottes als des »ganz Anderen« (R. Otto) wird begleitet von den Erwartungen an seine das Leben gewährende und erhaltende Zuständigkeit. Die von den Geschöpfen wahrgenommene überlegene Macht ist zu fürchten. An sie aber richten sich auch die Hoffnungen auf Hilfe im Blick auf alle Gefährdungen, die das Leben der Menschen und ihrer Gemeinschaften begleiten. Was den Menschen in solchem Angewiesensein widerfährt, verlangt nach Antwort auf die Frage nach dem, was von Anfang an war. Die erlebte eigene Lebensgeschichte der Menschen ist in den Religionen eingebettet in die Geschichte der Gotteserfahrungen ihrer Gemeinschaften und deren Überlieferungen. Im mythischen Erzählgut, im Vollzug des Kultes und im Zyklus der Feste werden sie nicht nur in lebendiger Erinnerung gehalten, sondern immerwieder vergegenwärtigt. Auf diese Weise wird neu in Geltung gesetzt, was zusammengehört: die göttliche Macht des Anfangs, die Überlieferungsgeschichte der Väter und ihre Widerfahrnis im Gegenwärtigen.

Der Gebrauch des Vaternamens für Gott ist im Gegensatz zu seiner dominanten Bedeutung in den Evangelien (allein im Evangelium nach Matthäus siebenundzwanzigmal und im Evangelium nach Johannes siebzigmal) in anderen Religionen nicht häufig. Wo er begegnet, verweist er auf den Zusammenhang von Ursprung und Gegenwart. Der Vatername Gottes, wo er in vor- und außerchristlichen Religionen vorkommt, wurzelt im Stiftungsgrunde allen Seins. Der Gott ist Vater als Urbeweger, dem sich Leben überhaupt verdankt. »Die Welt und der Mensch bezeugen, daß sie weder ihre erste Ursache noch ihr Ziel in sich selbst haben, sondern daß sie am ursprunglosen und endlosen Sein schlechthin teilhaben. Auf diesen verschiedenen ›Wegen‹ kann also der Mensch zur Erkenntnis gelangen, daß eine Wirklichkeit existiert, welche die Erstursache und das Endziel von allem ist, und diese Wirklichkeit ›wird von allen Gott genannt‹ (Thomas v. Aquin, s. th. 1,2,3).

Das Zweite Vatikanische Konzil verankert darum den Dialog mit Menschen aus anderen Religionen in dieser grundlegenden und gemeinsamen Ursprungsbeziehung: »Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Erkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen

religiösen Sinn« (*Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen*, 2).

Im Gemeinsamen der Ursprungsbeziehung des Menschengeschlechtes liegt nun aber zugleich das wesentlich zu Unterscheidende zwischen den Religionen und dem Christentum. Der Kirchenvater Augustinus hat im Blick auf die Rolle, die die Vorstellungen von den Anfängen in den Religionen spielen (*De civitate Dei* VI,8) auf diesen Unterschied hingewiesen: Die Götter der vorchristlichen Welt wurden von der Erde geboren. Für die biblische Sicht ist die Erde das Werk Gottes. Dem gebärenden Urprinzip eignet die Mütterlichkeit. Dem durch seinen Schöpferwillen Wirkenden und in das Sein Bringenden gehört die Vatergestalt. Der Religionsphänomenologe G. van der Leeuw unterscheidet nach diesem Kriterium zwei Gruppen in der Religionsgeschichte: Religionen, in denen die Gestalt des Vaters die Gottesvorstellung bestimmt, und solche, die im mütterlichen Schoß der Erde den Ursprung, die Vergänglichkeit und die Wiederkehr der Erscheinungswelt verehren: »Der Vater führt die Seinen zum Ziel, der Mutter Gebären erneuert das Leben im Kreislauf. Die Mutter schafft Leben, der Vater Geschichte ... Animismus und Dynamismus tragen ihren letzten Kampf mit Hilfe von Vater- und Muttergestalt aus« (*Phänomenologie der Religion*, 98).

Diese typologische Unterscheidung läßt sich jedoch nicht so weit ausdehnen, daß alle zyklischen Vorstellungen von den wiederkehrenden kosmischen Anfängen in den Religionen allein dem mütterlichen Typus zuzuordnen sind. In den Mythologien der östlichen Religionen schließt das uranfängliche Gestaltungsprinzip die männliche Personifizierung in einer mythischen Ursprungsgestalt mit ein. Die vedische Überlieferung Indiens gesellt dem »gebärenden Urgrund« des namenlosen Brahman den Gott Bramâ als »Schöpfer des Himmels und Schöpfer der Erde« (*Rigveda* 8, 36, 4) personhaft hinzu. Hymnisch preisen die frühen Gesänge der Veden die Gestalt dieses Gottes unter den Göttern. »Es gibt keinen Höheren, keinen Mächtigeren über dir ... Du hast die gütige pünktliche Erde, die große endlose an ihren Platz gesetzt« (3,30,3). Sein »Nachfahre« Indra schaltet über Himmel und Erde, Indra über Gewässer, Indra über die Berge ...« (10,89, 10). Nach den Geboten dieses Gottes von Anfang an haben sich alle anderen Götter zu richten. Seine Autorität ist die Macht dessen, »der die Erde und jenen Himmel gefestigt und die Sonne und Morgenröte mit Meisterhand geschaffen hat« (3,32,8).

Dennoch ist er nach indischer Weisheit nicht *prima causa*. Als »Vater des schönen Sohnes gilt der Himmel ... Indras leiblicher Vater war der Himmel ...« (4,17,4). So mündet das schöpferische Prinzip, das die Veden im Göttermythos personifizieren, ein in ein personloses Ursprünglicheres. Es ist dasjenige, was die Götter »antreibt«. Diesem »von selbst seienden«

Brahman verdanken auch sie ihre Unsterblichkeit. Die väterliche Schöpferfunktion des Gottes bleibt deshalb eine abgeleitete. Denn »dieses Brahman ist das Höchste, denn nicht existiert ein Höheres als dieses Brahman ... Dieses Brahman hat weder etwas vor sich noch etwas nach sich« (S'at. 10,3,5,10.11). So bleibt im Rigveda der Anfang der Schöpfung letztlich ein unenträseltes Geheimnis. Die Gestalt des Gottes trägt nicht die Züge eines in das Leben bringenden Urvaters. Der Gott selber muß ein kosmisches Gesetz erfüllen, das auch über ihm waltet. Er ist Gestalter und demiurgischer Vollzieher. An seine Adresse richten sich die Opfer und die Gebete der Menschen. Ihn kennt man namentlich. Aber was sich hinter ihm als Person verbirgt, bleibt im Dunkel. Darum endet das rigvedische Welterschöpfungslied mit einem großen Fragezeichen:

»Doch, wem ist auszuforschen es gelungen,
 Wer hat, woher die Schöpfung stammt, vernommen?
 Die Götter sind diesseits von ihr entsprungen!
 Wer sagt es also, wo sie hergekommen? -
 Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,
 Der auf sie schaut im höchsten Himmelslicht,
 Der sie gemacht hat oder nicht gemacht,
 Der weiß es! – oder weiß auch er es nicht?«

(H.v.Glasenapp, *Ind. Geisteswelt*, S. 21)

Im »Buch der Bücher« Indiens, dem »Gesang des Erhabenen« (*Bhagavad-gîtâ*), finden in der Gestalt Krishnas die beiden Prinzipien von Person und von personlosem Brahma zu einer Synthese. Selbst in unzähligen Reinkarnationen wiedergeboren, gewährt der Gott dem, der seine »göttliche Geburt und Tat in Wahrheit versteht«, das Ende der Wiedergeburten. Er selber kennt zwar das »Große Brahman« als seinen »Mutterschoß«, bezeichnet sich selber aber als der »Samen gebende Vater« (IV, 4). Die Bedeutung, die die *Bhagavadgîtâ* für viele Menschen in Indien zu dem bevorzugten heiligen Buch macht, liegt in dieser Zusammenschau von kosmischer und persönlicher Gottesbeziehung. Das unendlich waltende Gesetz ewigen Wandels und unausweichlicher Wiederkehr, wird in der Zuwendung zur »höchsten Person«, zum »höchsten Selbst« (XV, 17) aufgehoben. Der indische Mensch liebäugelt nicht mit der Vorstellung von der Reinkarnation. Er weiß, daß seine Zukunft eingebettet ist in die unerbittliche Kausalität des Zwanges zu nicht endenden Wiedergeburten.

Die Wege, die die yogischen Versenkungstechniken unterschiedlich weisen, werden in der *Baghavadgîtâ* in das persönliche Gottesverhältnis einbezogen. *Bhakti* – oft als »hingebende Gottesliebe« übersetzt – wird zu einer Weise der Selbstidentifikation mit der diesen Ausstieg ermöglichenden Gottheit. Die Hingabe an Gott nimmt die ersehnte »herrliche Freiheit«

(*vīdu*) aus den Bindungen des Daseins in sich auf, wird mit ihr geradezu identisch. »Ob ich herrliche Freiheit, ob Himmel oder Hölle im Tode erlange oder nicht erlange: Den geburtsfreien und geburtsreichen Herrn nie zu vergessen soll meine Freude sein.« Der Gott, der dem Menschen, der sich ihm zuwendet, die Befreiung vom *karma* - Gesetz schenkt, kann darum auch als »Vater« bezeichnet werden: »Der du als freudevolle Gottheit, Welt, Nichtwelt, als freudevolles Licht dich ausgebreitet hast, o Vater!« (RGL, 50). Für den Bhaktifrommen vermag Gott als Vater aber zugleich auch die Gefühle eines Kindes zu seiner Mutter zu wecken: »Wenn du nur eine Weile mütterlich in meinem Herzen bliebest ...«

Die vertrauend sich an Gott wie an einen Vater wendende Bhaktifrömmigkeit ist im Hindutum eine unter anderen möglichen Frömmigkeitsformen. Der Mystik in anderen Religionen verwandt, zielt sie auf die Aufhebung des personhaften Gegenübers zur verehrten Gottheit. Im Pantheon der indischen Götter wendet sich der Bhakti zwar ausschließlich an seine Gottheit. Für andere aber richtet sich die Sehnsucht nach Vereinigung auf andere Namen. Auch diese personhafte Gottesliebe ist darum auf dem Hintergrund indischer Weltanschauung zu sehen. In ihr sind die verschiedenen Gottesnamen Ausdruck eines letztlich nicht mehr benennbaren, namenlosen Absoluten.

Ein moderner *Bhagavadgītā*-Exeget wie Sarvepalli Radhakrishnan, wohlvertraut mit christlicher Theologie und westlicher Philosophie, setzt hier als Hindu den entscheidenden Akzent. Alles von Gott Aussagbare, jede konkrete Beziehung zu ihm wird auf eine noch vorläufige Erkenntnisstufe verwiesen. Der wahrhaft Erleuchtete schaut für ihn wie von einem Berggipfel auf die vielfachen, mühsamen Anmarschwege mit ihren sich unterscheidenden Gottesnamen verständnisvoll und tolerant zurück. Der »Blick von oben«, die Schau (*vidyā*) auf's Ganze, gipfelt im Verzicht auf jede personhafte Benennung des Absoluten. So wird ein eindeutig als Selbstaussage Krishnas formulierter Vers in der *Bhagavadgītā* (IV, 11) in die indische Weisheitslehre des *advaita* rückinterpretiert: »Wie sie zu mir (Krishna) kommen, so nehme ich sie auf; überall folgen Menschen meinem Pfad«. Für Radhakrishnan besagt dieser Vers: »Die Gita spricht nicht von dieser oder jener Form der Religion, sondern von dem Impuls, der sich in allen Formen äußert ... Die Unterschiede in der Gottesvorstellung und Gottesannäherung werden durch lokale Gegebenheiten und gesellschaftliche Anpassungen veranlaßt ... Die geistig Unreifen weigern sich, andere Götter als ihre eigenen anzuerkennen. Ihr Festhalten an ihrem Glauben macht sie blind für die umfassendere Gott-Einheit« (Die *Bhagavadgītā*, S. 181 f.). Damit wird auch die persönliche Gottesbeziehung der Bhakti einbezogen in den größeren Zusammenhang indischer religiöser Erfahrung. Die *Bhagavadgītā* bringt dies auf die Identitätsformel *tat tvam asi* (»Du bist Es«).

Das Individuum findet seine Befreiung im meditativen Aufgehen im namenlosen Ozean des Seins.

Diesen Hintergrund wird man im christlichen Dialog mit den personhaften Gottesnamen Indiens im Auge zu behalten haben, soll er nicht ein Dialog mit nur einem Teil der vielfältigen und in sich unterschiedlichen religiösen Wege im Hinduismus bleiben. Zu widerstehen ist auch dem Versuch, eine allgemeine Mystik zur ausschließlichen Grundlage dieses Dialogs zu machen. Wo die Prädikationen indischer Gottesliebe für den Christen vertraute Namen wie den des Vaters einschließen, sind sie Brückenpfeiler im Prozeß gegenseitigen Verstehens. Gleiches gilt für die der christlichen Mystik verwandt erscheinende Gottesliebe des Bhaktifrommen. Hier gilt es, nicht nur sprachlich anzuknüpfen. Der »Dialog der Herzen«, den Johannes Paul II. immerwieder anmahnt, wird sich über das Verbale hinaus auf die Tiefen der religiösen Erfahrung des Hindutums und seiner Praxis zu beziehen haben. Im Eingehen auf beides wird aber auch die Verschiedenheit sichtbar werden, der wir in der hinduistischen Glaubenswelt bei vergleichbaren Namen und in der Tiefe der Spiritualität begegnen.

Die Frage nach dem besonderen Hintergrund der Gottesnamen, insbesondere der Vaternvorstellung, wie sie sich in Indien stellt, verschärft sich noch einmal in Bezug auf andere Religionen des Ostens. Wir beschränken uns notwendig und auswahlweise auf einzelne Beispiele aus den chinesischen Religionen und aus dem japanischen Shinto.

Auch für China bildet eine allgemeine, universale Weltordnung den großen Rahmen für alle besonderen Riten und religiösen Bezüge. Man hat den Taoismus Chinas darum als »Universismus« (J.J.M. de Groot) bezeichnet. Die Natur selber ist heilige Ordnungsvorgabe. Ihrem »Weg« (*tao*) hat alles zu folgen vom kosmischen Ablauf über die Jahreszeiten bis zu den richtigen Verhaltensweisen der Menschen. Der Mensch selber ist Teil dieser ihn bestimmenden universalen Ordnung. Zu ihr gehören die das Universum durchdringenden Gegensatzpaare von *yang* und *yin*. Männliches und Weibliches, Väterliches und Mütterliches sind Ausdruck dieser im *tao* angelegten, sich ergänzenden Grundelemente. Für den Frommen Chinas kommt es im Wesentlichen darauf an, mit diesem *tao* des Himmels selbst in Einklang zu stehen. Diesem Ziel strebt er durch eine Höherentwicklung seiner Seelenkräfte zu. Heiligkeit wird im Chinesischen mit dem Schriftzeichen für »das Wirkliche« wiedergegeben. Im Zentrum dieses religiös verehrten universalen Ordnungssystems stehen nicht die mit ihren Namen anzurufenden Götter und Geister. Sie selber sind integrale Teile eines sakrosankten Ganzen. Auch sie, »die höchste Götterkraft besitzen, gleiten auf dem Licht einher, so daß sie mit ihrer Gestalt darin erlöschen und verschwinden«. So läßt sich ein Weiser im *Tao Te'King*, dem Buch des *tao* und seiner Eigenschaften, vernehmen. Adressat des Menschen ist dar-

um der »Himmel«. Mit seinen Eigenschaften will sich der Mensch identifizieren, ihm und seinem Wesen gleichen. Im Gleichklang mit den Gesetzen des Himmels zu leben, ist das höchste Ziel (»Dem Himmel nachfolgen«).

Die Vaterbeziehung ist am deutlichsten in den vom Konfuzianismus geprägten Familientraditionen. Sie ist verwurzelt in der Ahnenverehrung. Vergleichbares ließe sich in bezug auf die Ahnenreligionen sagen, die den Kern aller auf Abstammung und auf Verwandtschaftssystemen gründenden sog. Stammesreligionen ausmachen. In ihnen allen kommt der Vatergestalt unter den im Kult verehrten »Lebendtoten« (J. S. Mbiti) eine herausragende Bedeutung zu. Im väterlichen Vorfahren findet die Blutsgemeinschaft ihre Identität. Diese greift über die geschichtliche, überschaubare Zeit hinaus in die mythische Vergangenheit. Vaterschaft bleibt im Mythos und im Kult lebendige Gegenwart. Die Seelen der Ahnen gelten als die Beschützer der Lebenden. Ihnen werden die Opfer dargebracht. Aber mit jeder weiteren Generation rückt der Vorfahre in das Kollektiv der Verwandtschaftsgruppe ein. Sein Name verblaßt. Darum richten sich die Erwartungen an die Kraft und an die Schutzzuwendungen der jüngst Verstorbenen.

Teile des Buches der Sitte (*Li Gi* IV, 52) sind dem Verhalten gegenüber den Eltern und insbesondere dem des Sohnes gegenüber seinem Vater gewidmet. Die innerfamiliären Beziehungen sind konkreter Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem Gesetz des Himmels. »Die Kindesehrfurcht ist die große Grundrichtung in der Welt. Wenn man die Kindesehrfurcht senkrecht aufstellt, so erfüllt sie den Raum zwischen Himmel und Erde; wenn man sie querstellt, so geht sie durch bis zu den vier Weltmeeren; wenn man sie auf die Nachwelt anwendet, so gibt es nicht Morgen noch Abend (sie ist ewig).« Beim Vaternamen schwingt für den Menschen in China immer etwas von solcher »großen Grundrichtung in der Welt« mit. Das Kind-Vater-Verhältnis erschöpft sich nicht in den konfuzianischen Normen des Verhaltens. Es gründet im Sein selber. Im Verhältnis zum väterlichen Vorfahren spiegelt sich ein kosmischer Zusammenhang. Autorität liegt im himmlischen Gesetz selber begründet. Von der *majestas* des kaiserlichen »Himmelssohnes« fällt der Abglanz auf die Autorität und Würde des Vaters. Natur und Abstammung des Menschen binden an ihn. Darum findet der Vatername seine Grenze im Verwandtschaftssystem. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, was es bedeutet, wenn Christen in China mit ihrem Bekenntnis zum »Vater unser im Himmel« diese Grenze überschreiten. Der Gott, der im Sohnesopfer seine Vaterschaft bezeugt, steht jenseits dieser Grenze. Diesseits noch liegt der Vatername des verwandtschaftlichen Ursprungs, der die Nachfahren an den Ahnen bindet.

Mit ihrer traditionellen, vorchristlichen Verpflichtung auf diesen »Weg des Himmels« bringen die chinesischen Christen eine wichtige Komponente im Vaterverständnis Gottes in Erinnerung. Es ist das Bewußtsein

vom Herrsein dieses Vaters und von der *majestas Dei*, das dem allzu selbstverständlich gewordenen Bild eines nur noch lieben Vaters im Himmel bei uns entgegensteht. Auf diesem Hintergrund erhält die Anrufung Gottes des Vaters im Namen Jesu Christi einen neuen Klang. Der Freiheit der Kinder Gottes, die das »Abba, Vater« (Mk 14,36) dem menschengewordenen Sohn nachsprechen, geht nach Paulus die Sklaverei unter dem Gesetz und unter den »Elementarmächte(n) dieser Welt« (Gal 4,3) voraus. Im Konfuzianismus Chinas ist es die Erfahrung derjenigen, die den Sohnesgehorsam kennen und gelebt haben. Sie bringen ein eigenes Vorverständnis für jenen Gehorsam mit, der den einzigen Sohn vom Vater »gehorsam« sein ließ »bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz« (Phil 2,8). In einer Zeit, in der die frohmachende Botschaft von der Heimholung durch den Sohn zur einer *soft version* zu verflachen droht, die diesen Hintergrund vergessen läßt und darum vielen Zeitgenossen überflüssig erscheint, liegt in der chinesischen Vaterüberlieferung ein wertvoller Ertrag des interreligiösen Dialogs.

Zugleich aber sind hier die Barrieren. Sie zu überwinden, setzt mehr als den Dialog des Verstehens voraus. Im Verhalten des Vaters, der dem verlorenen Sohn vergebend und voll Freude entgegengeht (Lk 15,11 ff.), meldet sich das Geheimnis der neuen Gerechtigkeit, das sich im Blick auf Christus enthüllt. »Die Sitte hat ihre Wurzel stets im Himmel«, heißt es im konfuzianischen Buch *Li Gi* (IV,9). »Die Sitte ist die Frucht der Gerechtigkeit«, »die Liebe ist die Wurzel der Gerechtigkeit«. Gegenüber dem autonomen Werteverständnis in einer säkularen Gesellschaft weiß die chinesische Religion von der Notwendigkeit einer transzendenten Begründung dieser Werte. Aber diese Transzendenz bleibt eingebunden in die Natur des Universums: »Die Sitte wurzelt im Großen Ganzen«. Den Vater Jesu Christi finden, bedeutet darum für den Menschen der chinesischen traditionellen Religion, den Schritt vom natürlichen Himmel dieses »Großen Ganzen« zu ihm, der sich als der Schöpfer und der Urgrund allen Seins in der Gestalt des menschengewordenen Sohnes zu erkennen gibt. Daß alle Vaterschaft in dieser Vater-Sohn-Beziehung ihre Vollendung findet, gilt auch für den, dessen höchste Bestimmung in der »Übereinstimmung mit der Natur« besteht: »... die Sitte pflegen, ... die Gerechtigkeit ... verbreiten, die Wahrheit ... verkörpern ... Das alles sind die Früchte der Übereinstimmung mit der Natur.«

Die Hinwendung zur Natur, getragen von Heilserwartungen, ist nicht erst seit Rousseau auch ein abendländisches Thema. In einer Gesellschaft, die bereits nachchristliche Züge an den Tag legt, nehmen diese Erwartungen über den politischen Horizont hinaus heute z. T. quasi-religiöse Dimensionen an. Dabei wird verkannt, daß es die Natur als Heilsbringer nicht gibt, weil sie selber der Wiederherstellung durch die »neue Schöpfung« bedarf. Der Apostel Paulus spricht vom »sehnsüchtige(n) Harren alles Geschaffenen auf das Offenbarwerden der Gotteskindschaft« (Röm

8,19). Daß die »neue Kreatur« aber nicht nur den Menschen meint, sondern die Wiederherstellung des kosmischen Ganzen einschließt (»Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen« – Kol 1,20), daran werden wir im Dialog nicht allein mit dem chinesischen Universismus und Konfuzianismus, sondern mit den Religionen des Ostens insgesamt deutlich erinnert. Die Vaterschaft Gottes im Sohn schließt sein Herr- und Schöpfersein ein. Die Kindschaft, die der Vater in der Sendung des Sohnes stiftet, kennzeichnet den neuen Menschen. Aber dieser neue Mensch sieht in seinem »Vater« zugleich den Allmächtigen, der dem erhöhten Sohn das All zur Erneuerung übergeben hat: »... damit das All in Christus zu seiner Einheit gebracht würde« (Eph 1,10).

Im Dialog mit den Religionen des Ostens wird deutlich: Das Vatersein Gottes stellt den Menschen unter ein neues und anderes Vorzeichen. Es ist nicht mehr nur die Vaterschaft des Ursprungs und der Naturgesetze. Es geht auch nicht mehr nur darum, den Weg zu weisen, der den Menschen aus den Gesetzmäßigkeiten ewiger Wiederkehr, kosmischer und individueller, herausführt. Darauf zielte die Botschaft des Gautama Buddha. Dazu bedurfte es für ihn keines göttlichen Vaters. Der Mensch selber hat den von ihm gewiesenen achtfachen Pfad zu gehen, der ihn in die Freiheit seiner selbst verursachten Abhängigkeiten führt. Im Buddhismus des großen Fahrzeuges (Mahâyâna) bedarf es dazu der göttlichen Helfer (Bodhisattvas), die dem um seine Freiheit Bemühten an die Seite treten. Selber Freigewordene, vermögen sie anderen auszuhelfen.

Im Dialog mit dem Christentum können sich Buddhisten heute auf das Vatersein Gottes beziehen. Der Japaner Keiji Nishitani (1900–1990) ist dafür ein herausragendes Beispiel. Er geht dabei aus von der buddhistischen Grunderfahrung der »Realisation des absoluten Nichts«. »Diese »existentielle« Umkehr bewirkt ein Herauswinden aus sich selbst, ein Verlassen der personenzentrierten Seinsweise und ein Hinaustreten auf das zugrundeliegende absolute Nichts« (Was ist Religion?, S. 133). Im Leiden und Sterben Jesu Christi sieht er ein Beispiel für dieses buddhistische Ideal. Im »Sich-Entäußern« des Sohnes erschließt sich für Nishitani das Wesen Gottes als Vater. »Der Ursprung seiner »Selbstentäußerung« (*ekkenôsis*) ist in Gott ... Im Falle des Sohnes ... wird *ekkenôsis* in der Tatsache wirksam, daß er, der im Anfang bei Gott war und Gott war, Knechtsgestalt annimmt. Im Falle des Vaters ist *ekkenôsis* immer schon in der ursprünglichen Vollkommenheit Gottes enthalten ... In der buddhistischen Terminologie wird dies *anâtman* oder *muga* genannt, d. h. *non-ego* oder Selbstlosigkeit« (117). Wir haben es hier mit einem umgekehrten Dialoggefälle zu tun. Der zeitgenössische Buddhist nimmt die seiner eigenen Vorstellung fremde Vaterschaft des trinitarischen Gottes auf. Er begründet sie aber und deutet sie um im Sinne seines eigenen buddhistischen Erlösungsweges zur Erlangung von

sūnyatā (Leere). Gott als Vater Jesu Christi wird für Nishitani damit zur personhaften Vorstellung buddhistischer Vollkommenheit. Begründet in der Sendung und Hingabe des Sohnes wird er zu einer Art ›Idealbuddha‹. Für die Menschen aber gilt: Sie sollen »der Vollkommenheit Gottes ebenbürtig ... werden, um so vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel, um ›Kinder des Vaters im Himmel‹ zu werden« (117).

Gerade dieses letzte Beispiel zeigt, mit welcher Art ›Gegenverkehr‹ im christlichen Dialog mit Menschen anderer Religionen heute zu rechnen ist. Bei der geistigen Elite auch anderer östlicher Religionen begegnen uns Denkweisen, in denen die Begegnung mit christlichen Glaubensinhalten und mit abendländischer Geistesgeschichte deutliche Spuren hinterlassen haben. Sie haben zu einem neuen Auslegungshorizont dieser Religionen geführt, in den sie auch das Christentum und seine Botschaft einbeziehen. Zentrale christliche Begriffe können dabei aufgenommen werden und eine andere, fremde Verwendung finden. Die Vorstellung von Gott als Vater ist dabei eine von ihnen. Insbesondere in der Aktualisierung der Ethik begegnen universale, dem christlichen Menschen- und Gemeinschaftsverständnis entsprechende, in der Begriffsbildung geradezu identische Ausdrucksweisen. Seit Rām Mohan Roy (1772–1833) im Jesus der Bergpredigt den »Führer zu Friede und Glückseligkeit« entdeckte, zieht sich ein breiter Strom der Erneuerung des Hindutums ›im Geiste des Christentums‹ durch Indien. Für den »Buddhismus für die moderne Welt« (G. Rothermund) gilt Gleiches. Bis in die Begrifflichkeit hinein begegnet buddhistisches Gedankengut in einer dem westlichen und insbesondere dem christlichen Leser vertrauten Sprache. Man fühlt sich an die alte Lehre von den Samenkörnern des göttlichen Logos (*logos spermatikos*) erinnert, deren Spuren die frühen Theologen außerhalb der Kirche im Erbe der antiken Geisteswelt wirksam sahen. Darum vermochten sie die Strahlen dieses Logos in seiner Einheit zu sehen und im Blick auf Jesus Christus zu bündeln.

Der interreligiöse Dialog wird auch heute von christlicher Seite nicht anders vonstatten gehen können. Gerade wenn die Begriffe verwechselbar erscheinen, obwohl sie unter einem anderen ›Vorzeichen‹ stehen, müssen sie im Blick auf das unterschiedliche Vorzeichen unterscheidbar bleiben. Das ›Vorzeichen‹, unter dem die Rede von Gott als Vater für den Christen steht, ist die Sendung des Sohnes und das in ihr gründende trinitarische Geheimnis. Für das Zweite Vatikanische Konzil vollzieht sich der Dialog der Religionen in einer »Menschheit, die sich von Tag zu Tag enger zusammenschließt«. Indem die Kirche »vor allem das ins Auge (faßt), was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt«, hat sie auf den Grund solcher Gemeinschaft zu verweisen, »in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat« (a. a. O., I u. 2).