

HORST BÜRKLE · STARNBERG

DIE ENTDECKUNG RELIGIÖSER ALTERNATIVEN IN ASIATISCHEN TRADITIONEN

*Das fremdreligiöse fascinans
auf dem Hintergrund abendländischer Christentumsmüdigkeit*

Die Begegnung mit den religiösen Traditionen Asiens hat ihre eigene Geschichte. Sie vollzieht sich anfänglich im Zusammenhang der Präsenz christlicher Glaubenszeugen in den Heimatländern der großen asiatischen Religionen. Wahrnehmung, Erforschung und Auseinandersetzung mit den fremdreligiösen Traditionen waren seit jeher Teil der missionarischen Zuwendung zu den Menschen außerhalb Europas. Sprachen, Kulturen und Sitten dieser Menschen waren geprägt und durchdrungen von den sie bestimmenden religiösen Inhalten. Darum ist es nicht zufällig, dass wir die ersten Erforschungen nicht nur der Sprachen, sondern auch der Erscheinungsformen dieser Religionen in Praxis und Theorie denjenigen verdanken, die oft in lebenslänglicher Nähe zu diesen Menschen standen. Das Charakteristische dieser Erstbegegnungen bestand darin, dass sie von einem Interesse geleitet waren, das in die Dimension hineinreichte, in der allein Religionen und die durch sie geprägten Kulturen sich zu erschließen vermögen. Wer bereit war weiterzugeben, was er in seinem christlichen Glauben als Wahrheit erkannt und in seinem Christsein erfahren hatte und selber lebte, der begegnete fremder Religion nicht nur äußerlich. Den Fremden zu erreichen bedeutete, ihn in dem zu begegnen, was ihn und seine Gemeinschaft im Tiefsten und Umfassendsten bestimmte: in den Orientierungen, die sich nicht allein in den am Tage liegenden Lebensvollzügen erschöpften, sondern diesen überhaupt erst ihren Sinn und ihre Orientierung verliehen.¹

HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum Katholischen Glauben.

Man hat es diesen frühen missionarischen Entdeckungen gegenüber nicht an Kritik fehlen lassen. Sie galt dem interesseleitenden Motiv, in dem sich solche missionarische Begegnung vollzog. Derartige Kritik jedoch verkennt den doppelten Charakter dieser Begegnungen: Sie führten zum einen – und das war Grund und Anlass christlicher Präsenz – zur Verwurzelung der Kirche in Kulturen, die sich von Hause aus außerchristlichen religiösen Orientierungen verdanken. Zum anderen aber lösten sie eine neue Bewusstwerdung der Menschen in ihren angestammten Religionen aus. Die Begegnung mit dem Christentum bedeutete beides: Einpflanzung von Kirche und christlichem Glauben unter den Bedingungen einer bestimmten religiösen Vorgeschichte und Herausforderung einer anderen Religion zu neuer Selbstdeutung und Aktualisierung, ausgelöst und ermöglicht durch die Begegnung mit christlichem und abendländischem Gedankengut. Die Geschichte der Begegnung Europas mit Asien ist immer auch die Geschichte der Veränderungen der großen asiatischen Religionen, die solche Begegnungen überhaupt erst möglich machten. In Begegnung und Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft und mit der sie vergegenwärtigenden und vermittelnden Kirche entwickeln die großen asiatischen Religionen neue Deutungsmuster und Auslegungshorizonte angesichts der diese Länder ergreifenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Umbrüche. Nationaler Aufbruch und religiöse Renaissance gehen Hand in Hand. Die Begegnung mit der allen Menschen geltenden christlichen Botschaft gibt von nun an den Rahmen für einen universalen Auslegungshorizont für Religionen ab, die bis dahin an ihre ethnischen und regionalen Grenzen gebunden waren.

Diese durch die Begegnung mit dem christlichem Gottes- und Menschenbild veränderten asiatischen Religionen sind es, die sich in einer heute modernen, globalen Zivilisation mit eigenem universalen Geltungsbewusstsein zu Wort melden. Am Maßstab der gesamtgesellschaftlichen Perspektive, wie sie das Christentum und in seiner Folge abendländische Geistesgeschichte vermittelten, vermochten sie universale Deutungen ihrer Religionen zu entwerfen, die es ihnen erlaubten, diesen auch das Christentum nachträglich ein- und zuzuordnen.

Wer heute im Westen in den Religionen Asiens religiöse Alternativen zu einem ihn nicht mehr erfüllenden christlichen Glauben entdeckt, hat es dabei mit in solcher Weise bereits veränderten, reformierten und neu gedeuteten Religionen zu tun. Auf der Suche nach alternativen religiösen Antworten vermag er deren Botschaften zu vernehmen. Sie sind in Sprache, Begrifflichkeit und in ihrem Deutungshorizont langfristig geprägt durch Beschäftigung und Begegnung ihrer besten Denker mit westlich-christlichem Gedankengut.

Man muss nicht in einer hinduistischen Subkaste geboren sein, um sich mit den einer bestimmten Kaste geltenden Aussagen der Bhagavadgītā identifizieren zu können. Auslegungen im Sinne von universal gültigen Bedeutungsgehalten richten sich als ‚Botschaft für alle‘ an Menschen von heute schlechthin. Begriffe, die von Hause aus ihren ganz bestimmten Sinn im Zusammenhang brahmanischer Kult- und Danktraditionen hatten, erfahren in der modernen Übersetzung aus dem Sanskrit oder aus dem Pāli ihre westliche und christliche Umformung. Sie klingen vertraut und verwechselbar. So vermag aus einer verwandtschaftsorientierten Nächstenpflicht nunmehr eine i.S. christlicher *caritas* gedeutete universale Menschenliebe zu werden. Die eine ursprüngliche Kastenordnung garantierenden Gebote erscheinen jetzt als Hinweise auf eine moderne arbeitsteilige und sozialetisch orientierte Gesellschaftsordnung. Das buddhistische Ideal der Selbstbefreiung des Menschen aus den Bindungen an die Leiden verursachenden Daseinsbedingungen mutiert durch Rezeption christlicher Vorstellungen zur Überwindung von Egoismus und Selbstsucht.

Die Sehnsucht der Menschheit nach Frieden erscheint jetzt als Frucht einer ursprünglichen asketischen Meidehaltung: *ahiṃsā*, das Vermeiden fremdes *karma* zu verletzen um des eigenen *karma* willen, wird bei Gandhi zur Quelle einer *pax universalis*.

Wer den Religionen Asiens heute begegnet, sieht sich als Adressat ihrer Botschaften mit seinen Fragestellungen und Problemen berücksichtigt. Er ist Teil einer Weltgemeinschaft, die sich als globale Wertegemeinschaft versteht. Menschenrechte, Werte der Person, ihre freiheitliche Selbstbestimmung, Rechte des Individuums, gesellschaftliche Interdependenzen i.S. sozialer Subsidiarität und demokratische Verfassungsideale – diese und andere Wertvorstellungen finden heute bis dahin unbekannte Ableitungen aus asiatischen religiösen Traditionen. Sie werden zum Interpretationsmaßstab für religiöse Inhalte, die von Hause aus ganz andere, oft gegenläufige Orientierungen für die Menschen bedeuteten.

Solche Entdeckungen religiöser Alternativen in asiatischen Religionen vollziehen sich auf dem Hintergrund eines mehr und mehr in Vergessenheit geratenden Bewusstseins von den ursprünglich christlichen Wurzeln dieser nun weltweit angestrebten Werte. Ohne ihre Verwurzelung im ursprünglichen Stiftungsgrund christlicher Offenbarung stehen sie neuen, alternativen religiösen Begründungen offen. Ja – sie verlangen geradezu nach neuen religiösen Fundamenten und Beweggründen. Für den seiner christlichen Beheimatung verlustig gegangenen westlichen Menschen bietet der Blick nach Asien die Möglichkeit, das Verlorene, aber eben doch Unentbehrliche neu und anders zu ersetzen.

Vernommen werden dabei vornehmlich alternative religiöse Antworten, die den offenen Fragen einer nunmehr nachchristlichen Lebenssituation

notwendig entspringen. Solcher Offenheit der neuen und anderen religiösen Orientierung gegenüber geht die Verslossenheit gegenüber der verlorenen christlichen Sinnggebung voraus. Angesichts dieser Lage setzt «Neuevangelisierung» im Blick auf den sich in solcher Weise fremdreligiös orientierenden Menschen ein Doppeltes voraus: Zu fragen ist nach der seiner «Entdeckung» zugrundeliegenden religiösen Mangelenerfahrung. Welche seiner heutigen Existenz entspringende Frage lässt ihn Ausschau halten nach Antworten, die er in den Botschaften asiatischer Religionen zu finden meint? Sodann: Entspricht die alternative Entdeckung lediglich den Rahmenbedingungen seiner säkularen Daseinserfahrung, und welche Dimensionen christlicher Wahrheit sind wieder in den Blick zu nehmen, um diese Grenzen einer nachchristlichen Suche nach Alternativen zu sprengen?

Mit dieser doppelten Fragestellung sollen anhand einzelner Beispiele die Bedingungen für die Entdeckung religiöser Alternativen in asiatischen Religionen untersucht werden.

Der Manifestationen gibt es viele

Die Botschaft der Lessing'schen Ringparabel in Nathan der Weisen gilt vielen heute als gültige Entschlüsselung des Rätsels der Religionen. Die eine Wahrheit kann es nicht geben: «Der echte Ring vermutlich ging verloren». Die ganze Wahrheit bleibt dem Menschen vorenthalten. Weil der Glaube an den sie offenbarenden Gott nicht mehr trägt, kommt es nunmehr auf den Menschen selber an². Die Intensität, mit der er auf je unterschiedliche Weise seinen eigenen religiösen Interessen, Überzeugungen und Ansichten entsprechend handelt und lebt, bleibt einziges Kriterium für die ansonsten abwesende göttliche Wahrheit. Dem autonomen zeitgenössischen Selbstverständnis entspricht es, in selektiver Auswahl auch einzelne, dem eigenen Interesse entsprechende Teile aus verschiedenen religiösen Überlieferungen sich zu eigen zu machen. Dabei kann es sich um einen bestimmten Aspekt handeln, der dem Gesamtzusammenhang in einer anderen Religion entnommen und ausgesondert angeeignet wird. Solche Versatzstücke asiatischer Religiosität können dann auch neu mit christlichen Glaubensinhalten kombiniert werden. Synthesen dieser Art nehmen für sich den Rang höherer Einsichten und eines überlegenen Weltanschauungsniveaus in Anspruch.

Eine solche Geisteshaltung bietet eine ideale Voraussetzung für die Entdeckung religiöser Alternativen in den pluralen Erscheinungsformen indischer Religionen.

Dem indischen Weltbild entspricht die Vielfalt von Gestalten und Erscheinungsweisen, durch die das verborgene Göttliche (*brahma*) sich in

Göttern, Menschen, Tieren, ja – letztlich in allen Wesen und Erscheinungen dieser Welt kundzugeben vermag. Im kosmischen Weltenverlaufsplan ist es festgelegt, in welchen Perioden Kṛṣṇa, Viṣṇu oder einer der zahlreichen anderen Manifestationen des Göttlichen ihre welterhaltende oder zerstörende Funktion auszuüben haben. Die Anfänge der Götter und der Welt liegen im Dunkel. Darum wissen nach den frühen vedischen Schriften auch die Götter nicht um das Geheimnis des Ursprungs kosmischen Seins («Von wannen diese Welt ist ...»). Ein uranfängliches «Es» entfaltet sich in die unendliche Vielfalt der Erscheinungswelt. Nicht schöpferisches Wirken eines Gottes bringt aus dem Nichts ins Sein. Das allem Seienden zugrundeliegende Urprinzip eines namenlosen Göttlichen entfaltet sich auch später immer wieder in neuen Weltanfängen in die wechselnde Vielfalt Gestalten gewinnender Scheinwirklichkeiten (*maya*). Solchem nie endenden Stirb und Werde sind auch die namhaften Göttererscheinungen unterworfen.

Im Pluralismus der Kulte und Verehrungstraditionen vermag der nach Erleuchtung Suchende solches Neben- und Miteinander zu relativieren und auf das verborgene Eine hin zu durchschauen. Indische Weisheit hat immer wieder nach dem einenden Ganzen in dieser Vielfalt Ausschau gehalten. Dabei verweist sie die personhaft vorgestellten Götter- und Göttinnengestalten in die Vorläufigkeit menschlicher Vorstellungen.

Der indische Mythos hat diesem Wandel in Vielfalt Ausdruck verliehen. Dass Gott Kṛṣṇa in unterschiedlichen Gestalten und Situationen den Menschen zu begegnen vermag, ist Teil des großen Verstellspiels einer letztlich verschleierte Wirklichkeit. Diesen *māyā*-Charakter alles Seienden zu durchschauen, gilt als Frucht einer erleuchteten Schau (*vidyā*). Sie ist der Gipfel aller dem Menschen möglichen religiösen Erfahrung. Moderne Hindudenker haben sie in den Rang einer «Mystik» erhoben. Für einen solcher Weise sehend Gewordenen erscheinen nicht nur die Götterkulte Indiens als bedingt und vorläufig. Die solchem indischen Denken entsprungene Relativierung wird in der Neuzeit auf jede Religion ausgedehnt. Das betrifft insbesondere das geschichtliche Verständnis christlicher Offenbarung. Jesus Christus gilt als eine, wenn auch herausragende, Gestalt eines indisch gedeuteten «Mystikers». In ihm sieht der moderne Hindu-Apologet eine exemplarische Erscheinung, die in ihrer Person jene unmittelbare Einswerdung mit dem Göttlichen manifestierte. An ihr sollen wir lernen, wie die Höchsthform des sich mit Gott Einswissens jenseits von Glaubenslehren und deren Bekenntnissen zu verwirklichen ist. Alle biblischen Aussagen, die sich auf sein Erlösungswerk, auf seine Gottessohnschaft, seinen Opfertod, seine Auferstehung und Wiederkehr beziehen, gelten als spätere Missverständnisse und vordergründige Umdeutungen seiner Rolle als Lehrer (*guru*) auf dem Wege, der ihn selber zur reinen Gottesschau geführt hat.

In dieser hinduistisch begründeten Relativierung der Inhalte der Offenbarung liegt für die indische Erleuchtungslehre zugleich der Grund für eine Toleranz zwischen den Religionen. Wer sich von allen Vorstellungen des Göttlichen gelöst hat, vermag die an bestimmte Inhalte von Offenbarung Glaubenden zu tolerieren. Er hat Verständnis für ihre noch bedingten Vorstellungen und Bekenntnisse. Er selber bedarf ihrer nicht mehr.³

Diese Verallgemeinerung des hinduistischen *vidya*-Prinzips auf Menschen anderer Religionen kommt einem heute verbreiteten Indifferentismus in westlichen Gesellschaften entgegen. Die Verkündigung christlichen Glaubens stößt für viele Zeitgenossen nicht auf Ablehnung, sondern erscheint als eine Variante im vielschichtigen Spektrum anderer religiöser Optionen. Der verlorene eigene Glaube entdeckt in den aus Indien vernommenen Botschaften eine Alternative, die dem Bewusstsein autonom zu treffender Wahl religiöser Orientierung entspricht.

Sehnsucht nach Wiederkehr – Erwartungshorizonte für Lebensoptimierung

Wo der Glaube an die Neugeburt des Menschen in Jesus Christus nicht mehr trägt und aus der Lebensperspektive entfällt, wächst das Interesse an asiatischen Wiedergeburtstheorien. Sie werden aus dem ursprünglichen religiösen Zusammenhang, in den sie gehören, herausgelöst und dem Wunschdenken eines säkularen Lebensentwurfes angepasst.

Von Hause aus gehören die Reinkarnationen für den asiatischen Menschen zu den eher gefürchteten Zwangsfolgen vorangegangener Existenzen. Sie beinhalten keineswegs nur die Aussicht auf eine verbesserte neue Lebenschance.

Die Heilswege, die im Hinduismus und im Buddhismus gewiesen werden, sind wesentlich Auswege aus diesem nicht absehbaren Zyklus postmortalen Wiederkehrzwanges. Auf diesem Hintergrund bieten sie befreiende Ausstiegsbotschaften an. Sie werden getragen von der Sehnsucht nach einer Aufhebung des kausalen Nexus von Ursachen und deren Folgerscheinungen.

Dem modernen, christentumsfernen Menschen dagegen erscheinen sie als die religiöse Variante seiner auf allen Gebieten praktizierten Lebensverbesserungen. Unterstützt wird diese verfremdende Anleihe an asiatische Vorstellungen durch eine Verharmlosung der Todeserfahrung. Dem Tod wird auf autonome Weise die Macht genommen. Er verliert seine Endgültigkeit und erscheint als Metamorphose. Mit ihr verbindet sich die Aussicht fortsetzen zu können, was in diesem Leben unvollendet bleiben muss. Die dem Menschen nach biblischem Verständnis gesetzte Grenze erscheint aufgehoben. «Ewiges» Leben erschließt sich als eine immanente Möglichkeit. Der Mensch bleibt über das Sterben hinaus seines eigenen

Glückes Schmied. Mit dem Anspruch zukünftiger Lebensgestaltung erfährt der den Tod verursachende Anspruch des *eritis sicut Deus* (Gen 3,5) eine neue Qualität. Die in der Trennung vom Schöpfer gründende Todeswiderfahrnis erfährt damit ihre eigenmächtige Korrektur. Mit dem verlorenen Gottesbezug verliert auch das Sterbenmüssen seine letzte Realität. «Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg?» In der Aussonderung aus dem Zusammenhang indischer Reinkarnationszwänge gewinnt das Leben in Fortsetzung seine durch nichts mehr zu überbietende Autonomie.

Die Umdeutung des Sterbens in eine *passage glorieux* verbindet sich darüber hinaus mit vermeintlichen naturwissenschaftlichen Einsichten. Sie wird zu einem Sonderfall der im Bereich alles Lebendigen in Geltung gesetzten Evolutionsvorstellung. Die Entwicklung zu höheren Organisationsformen im Bereich der Natur scheint sich noch einmal zu bestätigen in der verbesserten Fortsetzung der eigenen Lebenskurve.

Der eigentliche Grund für diese Anleihe an alternative religiöse Vorstellungen aus den asiatischen religiösen Traditionen liegt im Verlust der biblischen Wahrheit über den Menschen. Wo die Überwindung der Todesgrenze nicht mehr im Lichte österlicher Auferstehungsgewissheit erfahren wird, bleibt diese Grenze nicht mehr in ihrer Unausweichlichkeit bestehen. Wo in der Sendung des Sohnes Gottes die Aufhebung dieser Grenze nicht mehr geglaubt wird, verliert der Mensch die Möglichkeit die Todesrealität wahrzunehmen. Der Verlust österlicher Gewissheit, lässt ihn nach Deutungen des Todeserlebens Ausschau halten, die ihm Ersatz für das Verlorene gewähren sollen. Wer sonntäglich begangenen Geschehens in der Feier des gegenwärtigen auferstandenen und erhöhten Gottessohnes nicht mehr teilhaftig zu werden vermag, der muss nach alternativen Grenzüberschreitungen Ausschau halten. Die Antwort, die er unter Berufung auf asiatische Religiosität sucht, muss er jedoch zuvor dem religiösen Gesamtzusammenhang entfremden, in den sie gehören und dem sie sich verdanken. Die asiatischen Religionen aber lassen sich nicht bloß selektiv als Ersatzteillager für christlichen Glaubensschwund verwenden.

Der Weg ist das Ziel

In seinem Buch *Der Herr* spricht Romano Guardini dem Buddhismus eine entscheidende Bedeutung in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Christentum zu. Das Interesse, das buddhistische Gedanken, insbesondere aber die dem Buddhismus eigene Zen-Praxis in einer glaubensmüden Zeit auch unter Christen finden, gibt dieser Vorausschau Guardinis Recht. «Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. ... Ein Einziger hat ernsthaft versucht, Hand ans Sein selbst zu legen:

Buddha. ... Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein».⁴

Worin besteht dieses Geheimnisvolle, Menschen an der Wende ins dritte Jahrtausend Herausfordernde?

Der Gautama hatte Schluss gemacht mit den theoretischen Spekulationen der brahmanischen «Theologen» seiner Zeit. Die Götterwelt Indiens interessierte ihn nicht mehr. Ihre Streitigkeiten über Schulrichtungen und Weltanschauungssysteme, über Kultgesetze und *dharma*-bedingte Pflichtenkataloge hielt er für Symptomtherapien, die am eigentlichen Dilemma menschlichen Daseins vorbeigingen. Er wollte mit seiner Botschaft menschlicher Existenznot an die Wurzel gehen. Darum erklang sein «Löwenruf» in der Wüste des Daseins in bis dahin ungekannter Radikalität. Er selber hatte die traditionellen Wege, die Indien vor ihm zu bieten hatte, bis zur letzten Konsequenz durchschritten. Seine Suche nach erlösenden Botschaften hatte ihn von Meister zu Meister geführt, bis ihn die Götter – so umschreibt die ins Mythische erhobene Buddhalegende seine Suche – aus der letzten Stufe weltentsagender Askese in Form der Selbstauslöschung zurückreißen mussten.

Die zur Erleuchtung führende Wende besteht in einer als heilsam erfahrenen Perspektivenkorrektur.

Den «Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier», «ihn» gilt es «fahren zu lassen», «sich von ihm zu lösen», «ihm keine Stätte mehr zu gewähren». Der Mensch ist aufgerufen zum Aufbruch und Ausbruch aus den falschen Bindungen an das Leben. Prometheisch vermag er die Ketten immer wieder abzuschütteln, die ihn an dieses leidvolle, dem Tode geweihte Dasein fesseln. «Seid ihr, Ananda, eure eigene Leuchte! Seid eure eigene Zuflucht! Sucht keine andere Zuflucht!» Diese Zuflucht zu sich selbst muss immer wieder neu vollzogen werden. Sie ist kein endgültiges Ziel. Das Ziel liegt auf dem Wege selber und ist in einem nicht endenden Annäherungsprozess einzuholen. Wer es erreicht, würde selber zum Buddha. So wird der Weg zum Ziel, der Mensch zum Garanten seines erfolgreichen Beschreitens.⁵

Im Zen wird solche «Flucht» in die «Leere» immer neu eingeübt. Der Weg nach innen lässt Abschied nehmen von allen Abhängigkeiten des Außen. Und der sich solcher Weise auf den Weg macht, will sich selbst loswerden, will sein Ego ausliefern. Die Kunst des Zen ist nicht mehr das Werk von einem, der etwas malt. Der Pinselstrich geschieht aus sich selbst heraus. Der ihn führt, ist identisch geworden mit dem personlosen Vor-

gang. Er ist sich losgeworden im Akt des Malens selber. Die Dichtung des Zen nimmt im *Haiku* Abschied von der inneren Logik sprachlicher Aussage. Wenn man «das Klatschen der rechten Hand» vernehmen soll, bricht das Widersprüchliche den letzten Anspruch des Vorstellbaren. Das Ziel auf dem Wege ist, sich selbst loszuwerden. «Person ist eine Erscheinung, hinter der nichts ist, was in Erscheinung treten könnte. Hinter der Person ist überhaupt nichts, will sagen, dahinter liegt das absolute Nichts.»⁶

Der Buddhismus hat das Leidensmotiv unter den nichtchristlichen Religionen am tiefsten ausgelotet. Dem Menschen wird das Äußerste an Verzichthaltung und an Bereitschaft, sich von den Leid verursachenden Bindungen an dieses Leben zu lösen, zugemutet. In dieser heroischen Haltung verkörpert der Buddhismus jenes «radikale Ungenügen» und die Sehnsucht nach «vollkommener Befreiung», von der das Zweite Vatikanische Konzil in *Nostra Aetate* (2) spricht: «In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder ... zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen». Ohne die Wende des Menschheitsgeschickes im Heilsereignis Jesu Christi zu kennen, steigert er die Heilssehnsucht zu jener letzten Möglichkeit, auf die er den Menschen mit seiner Lehre verweist.⁷

Religiös – aber in autonomer Verwirklichung

Menschen in unserer Zeit vernehmen, wenn sie den lebendigen Gottesbezug verloren haben und sich in dieser Hinsicht einer «nachchristlichen» Situation ausgeliefert sehen, im Buddhismus als einer «atheistischen Religion»⁸ Antworten auf ihrer Suche nach Sinn und Wegführung. Er, der als der «verlorene Sohn» die Adresse des Vaterhauses gar nicht mehr kennt, will und kann sich nicht mehr auf den Weg zum vergessenen Vater aufmachen. Der Ruf des Buddha auf den Weg zu sich selber erreicht ihn genau dort, wo der heimatlos Gewordene sich selbst überlassen findet. Ihm wird kein sich anvertrauendes kreatürliches Verlassen auf den Grund und Ursprung seines Seins in Gott mehr zugemutet. Schon gar nicht braucht er zur Rückgewinnung seines verlorenen Kindschaftsverhältnisses die gläubige Aneignung solcher Vermittlung durch den von Ewigkeit her eingeborenen Sohn des Vaters. Der Anruf an das mir einzig gewisse eigene Ego findet hier sein Echo im Selbst, das sich in seinem ausgelieferten Zustand loswerden muss. Damit geht der Appell tiefer und weiter, als jener Kant'sche Imperativ an den Willen («Du kannst, denn du sollst»), dem der Mensch ohne Christus sich nur noch mit dem Postulat einer Gottesidee

als Hilfskonstruktion für sein moralisches Wollen unterwarf. Die Versuche des neunzehnten Jahrhunderts im Westen, sich die Lehre des Buddha über diese Schiene des moralischen Wollens zugänglich zu machen, haben die für sie charakteristische Tiefendimension verkannt. Die sittlichen Werte empfangen für Buddha ihre Gültigkeit ausschließlich aus ihrer Zuordnung zum buddhistisch verstandenen Heilsgut. Weil «im Erlösten die Erlösung» liegt, darum muss er das Mysterium des Heils in sich selbst finden. «Was für zehn Dinge aber, Baumeister, sag' ich, lassen den Menschen gut, begabt sein, höchstes Gut, besten Gewinn gewonnen, den Asketenkampf bestanden haben? Da eignet, Baumeister, einem Mönche untrüglich rechte Erkenntnis, untrüglich rechte Gesinnung, untrüglich rechte Rede, untrüglich rechtes Handeln, untrüglich rechtes Wandeln, untrüglich rechtes Mühen, untrüglich rechte Einsicht, untrüglich rechte Einigung, untrüglich rechte Weisheit, untrüglich rechte Erlösung.»⁹ Nicht nur die moralischen Wertmaßstäbe, sondern die Möglichkeit selber für das richtige («rechte») Sich-verhalten haben in dem erst in der Erleuchtung sich erschließenden Unanschaulichen ihren Quellort. Das Leben erfährt seine Bestimmung und Orientierung aus der Tiefe der im Verborgenen liegenden neuen Erkenntnis.

Könnte hier der Ort liegen, an dem der sich selbst überlassene, ungläubig gewordene Mensch unserer Tage aufzuspüren und abzuholen ist? Er ist bereit, sich auf den Weg ins Unanschauliche weisen zu lassen. Das *fascinans*, das im gnostischen Element zu allen Zeiten zu finden ist, ist auch ihm eigen. Dieser so in den Augenblick gebannte, auf die Beherrschung der sichtbaren Dinge ausgerichtete Mensch ist anscheinend bereit, die östlichen Wege *contra speciem* – gegen allen Augenschein – zu gehen. Hier also müsste die Botschaft von der verborgenen, wahren Existenz des Christen neu ansetzen; denn auch sein Leben «ist mit Christus in Gott verborgen» (Kol 3,3). «Verborgen» ist auch die «heimliche Weisheit» (1 Kor 2,7). Die Weisheit des Kreuzes Jesu Christi ist nicht eine «Weisheit dieser Welt» (V. 6). Sie steht im Gegensatz zu dem, was Menschen von sich aus zu sehen und zu wissen meinen. Darum ist sie nicht «Menschenweisheit» (V. 5). Vielmehr war dieses «Geheimnis ... seit Weltzeitaltern (Äonen) in dem Gott, der das All erschaffen hat, verborgen» (Eph 3,9).

Wo von diesem «Geheimnis» die Rede ist, müsste zugleich das noch Vorläufige und Uneigentliche solcher Rede wieder deutlich werden. Dass die *fides* die *ratio* vernünftiger Rede fordert, darf nicht verschließen, dass der Glaube ein Akt im Sein selber ist, der die innersten Tiefen des Menschen voll «ausleuchtet». «Er erleuchte die Augen eures Herzens, damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid» (Eph 1,18). Die «Augen des Herzens» bezeichnen einen Erkenntnisakt des Vertrauens und der persönlichen Hingabe.

Die Entdeckung des wahren Mysteriums

Liegen hier die Barrieren, die den Menschen im nachchristlichen Missverständnis von dieser Wahrheit in Christus trennen? Die Kirche als Hüterin dieses Geheimnisses ist ihm nicht mehr zugänglich. Statt der Teilhabe an den Begehungen und Feiern, an den Segnungen und der Befreiung durch die Gnadenerweise dieses Mysteriums, vernimmt er nur Hörbares, Sichtbares, Äußerliches.

Hier nun liegt der «garstige Graben», durch den sich G.E. Lessing von der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth getrennt sah. «Dieses ist ein tiefes Geheimnis. Ich beziehe es auf Christus und die Kirche», kann der Apostel Paulus (Eph 5, 32) in Analogie zum Geheimnis der ehelichen Verbindung sagen. Es ist Gott selber, der dem Menschen das Auge des Glaubens öffnet und ihn zum Entdecker und Teilhaber an diesem Geheimnis, zum «Mystagogen» werden lässt. «Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben» (1 Kor 3,9). Gott ist es, der das Auge öffnet für die Erkenntnis seines Sohnes Jesus Christus. Solcher Art Erleuchtung ist dann anderer Art als die buddhistische «Wahnüberwindung» mit ihrem methodischen Übergang von der Erscheinungswelt zur befreienden Erleuchtung im *nirvāna*. Sie ist geradezu gegenläufig zur Einkehr in das eigene Selbst des Buddha. Sie zielt nicht auf die Aufhebung dieses Selbst, um es in einer letzten, nicht mehr vorstellbaren «Selbstlosigkeit» (*anātman*) nichtig werden zu lassen. Sie zieht dieses Selbst wieder zu dem, dem es von seinem Ursprung her bereits zugehört. Es findet seine Identität in der Wiedervereinigung durch den Menschgewordenen mit dem, dem es sich immer schon verdankt. Das Ego kennt sich nicht mehr von sich her und aus sich heraus, sondern auf Grund seines Einswerdens mit Christus. Es ist der Mensch «in Christus», der sich «als eine neue Kreatur» entdeckt (2 Kor 5, 17). Dieses neue Sein in Christus ist kein Erstorbensein in radikaler Beziehungslosigkeit, wie es das Ideal des buddhistischen in sich selbst Ruhens und Erlöschens voraussetzt. Es ist ganz im Gegenteil gefüllt von der Liebe dessen, der «uns zuerst geliebt hat». Es ist ein anderes «Erwachen». Es ist ein zu sich selbst Kommen, das sich wieder empfängt, weil es sich nicht an ein Nichts ausliefert, sondern an den, der sich in seiner Hingabe für uns als die Liebe selbst erwiesen hat.

Dann aber geht es bei der Antwort auf die Entdeckung östlicher Heilswege, insbesondere des buddhistischen, bei den Menschen unserer Zeit um ein Zweifaches. Zum einen geht es darum, wie wir es im ersten Teil versucht haben, das Ensemble der Motive zu bestimmen, die in einer sich immer deutlicher nachchristlich bestimmten Geisteslage die Menschen nach den solcher Situation entsprechenden Elementen östlicher Spirituali-

tät ausschauen lässt. Dabei stellt sich heraus, dass es sich z.T. um Einzelphänomene und «Ausbau»-elemente handelt, die geeignet sind, in selektiver Form in den religiös entleerten säkularen Horizont übernommen zu werden. In zum Teil westlichem Denken und christlicher Terminologie angepassten Deutungen erfüllen sie dabei die Bedingungen, die dieser Verstehensrahmen vorgibt. In dieser höchsten Form autonomer Subjektbestimmung fühlt sich der Suchende auf neue Weise religiös bestätigt. Hier liegt der Widerspruch, in dem er sich bewegt: Auf der Suche nach neuer Transzendenzerfahrung dennoch die Grenze nicht überschreitend, die seine autonome Selbstbestimmung garantiert. In solcher Lage ist es notwendig, die christliche Wahrheit als diejenige Antwort an den Menschen zu bezeugen, die in solchem Horizont beliebiger Selbstauswahl nicht aufgeht. Sie lässt sich nicht i.S. östlicher Spielarten des Göttlichen in seine wechselnden und sich ergänzenden Manifestationsweisen einbeziehen. Ebenso wenig beschränkt sich diese Wahrheit auf methodische Wegführungen, die sich innerhalb dieses religiösen Pluralismus wie im Falle des Buddhismus auf den Weg zum Selbst beschränken. Sie trägt vielmehr den Namen dessen, der die Wahrheit in Person ist.¹⁰ In seiner Menschwerdung in Jesus Christus vollendet Gott die Geschichte seiner eigenen Namhaftmachung. Der sich seinem Volk als der «Ich bin, der ich bin» (*JAHWE*) bekannt gemacht hat, lässt im Sohn seine Wahrheit Mensch werden. Das «Absolute» ist in ihm konkret geworden, das Ewige in die Zeit eingegangen, der Unsichtbare für uns ansichtig geworden. Die Entdeckung dieses Mysteriums liegt nicht schon im Innenraum der Seelentiefen, in denen der Mensch seine Göttlichkeit wie im Hinduismus als Teil des göttlichen *brahma* zu erschauen vermag. Es erschließt sich dem Christen nicht länger in einer nur streckenweise zu erreichenden Einübung auf einem Weg inneren Abschiednehmens auf dem Weg zu sich selbst gemäß der Zumutung des Buddha, sein eigener Erlöser zu sein. Christen werden sich darum einem religiösen Pluralismus versagen, der die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der in Christus offenbarten Wahrheit unter Hinweis auf die verschiedenen kulturellen Ursprünge der Religionen relativiert.¹¹ In der Bejahung eines solchen Pluralismus liegt in sich bereits eine Option für das oben dargestellte asiatische Religionsverständnis. In ihm erscheint die Gestalt Jesu als eine der vielen möglichen Erscheinungsweisen eines Unpersönlichen, das mit keiner seiner vielfältigen Manifestationen verwechselt werden darf. Die Verlockungen, sich um diesen Preis und auf dieser Grundlage in eine «Ökumene der Religionen» einzureihen, nehmen in unserer Zeit deutlich zu. Sie kommen dem Bedürfnis entgegen, das unverbindliche, auswahlweise *surfen* in den vielfältigen Sinnangeboten unserer Tage auf den Markt religiöser Angebote auszuweiten. Gegenüber solchen «Entdeckungen» bedarf es eines Glaubens, der sich am Glauben

der Kirche ausrichtet und sich damit den Verlockungen subjektiver Wahlverwandtschaften entzieht.¹²

ANMERKUNGEN

¹ «Freilich, die Missionare wollen die christliche Botschaft verkünden, wollen lehren; das setzt voraus, dass sie sich verständlich machen können, und der Schlüssel dazu liegt in der Beherrschung der landesüblichen Sprachen. Dies wird vor allem von den Jesuiten mit großer Entschiedenheit und Konsequenz akzeptiert und zum Prinzip ihrer Missionstätigkeit erhoben. Um die Mitte des 16. Jh. werden von Goa aus auch bereits erste Versuche unternommen, Zugang zu hinduistischen Texten zu gewinnen. Einige Textproben, namentlich Teile der Jñanesvari, einer Paraphrase der Bhagavadgita in Marathi, werden ins Lateinische bzw. Portugiesische übersetzt. ... Eine ganz neue Dimension, sowohl hinsichtlich der sprachlichen Meisterschaft wie auch hinsichtlich der Radikalität des missionarischen Verständigungswillens gewinnen diese Bemühungen bei dem als «christlicher Brahmane» bekannt gewordenen italienischen Jesuiten Roberto de' Nobili» (W. Halbfass: Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, St 1981, S. 53 f.). Dazu insbesondere die Übersicht bei R. Garbe, Indien und das Christentum, Tü 1914.

² Zu G.E. Lessings subjektivem Verständnis des religiösen Glaubens vgl. H. Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit, Tü 1983, S. 121 ff. «Die Theologie und Philosophie der Neuzeit, ganz besonders die des 19. Jahrhunderts, haben ... zwei verschiedene Ausprägungen dieses Begriffs (Anm.: der Subjektivität) vollzogen. ... Der erste Begriff der Subjektivität ergibt sich aus der Frage: Wer bin ich – und wie muss infolgedessen die Wahrheit aussehen, die ich mir anzueignen vermag? Die Antwort darauf lautet bei Lessing: Ich bin ein Vernunftwesen und kann mich darum weder auf Autoritäten noch auf außervernünftige Zufälligkeiten gründen. Der Gegensatz zur Autorität ist das autonome Verstehen und die eigene Einsicht. ... Der zweite Begriff der Subjektivität ist völlig anderer Art. ... Die Antwort auf diese Frage lässt sich mit Hilfe der Ringparabel aus dem *Nathan* geben: Die Gewissheit darüber, welches der echte unter den drei Ringen sei, lässt sich auf Grund des exakten Befundes nicht objektivieren ... Es geht nicht um eine objektive, sondern um eine existentielle Wahrheit» (S. 130 f.).

³ «In diesem Rahmen lässt sich eine Religion also als Weg verstehen, der verspricht, zum Gipfel zu führen – gleich ob dieser transzendent oder immanent ist, ob das Ziel aufgrund persönlicher Anstrengung erreicht wird oder mit Unterstützung oder ein als Geschenk der Gnade usw. Der Gipfel selbst hat viele Namen. Doch wie treffend und angemessen diese Namen auch sein mögen, sie beschreiben den Weg nur unvollkommen und annäherungsweise, denn der eigentliche Gipfel gilt als unaussprechlich und unerreichbar, solange die gegenwärtigen menschlich-irdischen Bedingungen andauern. Es gibt also in der Tat viele Wege, die von sich behaupten, zum Gipfel zu führen ...» (R. Panikkar, Der neue religiöse Weg, M 1990, S. 31).

⁴ R. Guardini, Der Herr, Wü 1961, S. 360 f.

⁵ Der katholische Theologe und Buddhismusforscher Kakichi Kadowaki hat seinem Werk über die theologische Begegnung mit den buddhistischen Traditionen Japans den Titel gegeben «Erleuchtung auf dem Weg – Zur Theologie des Weges» (Mü 1993). In Aufnahme und Auseinandersetzung mit der buddhistischen Bedeutung der Metapher «Weg» ist Jesus Christus der Weg und der Wegbegleiter in einer Person. «Wenn wir es so betrachten, dann verstehen wir, dass das Wirken von Jesus als der Weg, verglichen mit der Dynamik des grundlegenden Prinzips Dōgens (Dō-moto-en tsu), eine persönliche Qualität hat und durch die Überwindung der Polaritäten von Licht und Finsternis, von Leben und Tod, von Freiheit und Knechtschaft eher in der Lage ist, den glorreichen Weg zur transzendenten Liebe und zum Zusammenleben mit dem Vater zu eröffnen» (S. 283).

⁶ K. Nishitani, Was ist Religion?, F 1982, S. 132. – Auch der christliche Glaube ist im Blick auf seine eschatologische Letzterfüllung noch ein «Unterwegssein». Aber die Metapher des Weges

ist für ihn identisch mit der Person gewordenen Wahrheit Jesu Christi («Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben» – Joh 14, 6). Darum ist er mit ihm in seiner Leibeinheit mit der Kirche auf dem Wege.

⁷ Unter den namhaften Theologen der Gegenwart hat sich Henry de Lubac mit buddhistischer Frömmigkeit und mit buddhistischem Gedankengut beschäftigt.

⁸ H. von Glasenapp, *Der Buddhismus – eine atheistische Religion*. M 1966.

⁹ Die Reden Gotamo Boddhos. Mittlere Sammlung. Übersetzt von K.E. Neumann, Bd. I, Zü 1956, S. 584.

¹⁰ «Zu den augenscheinlichen Differenzen zwischen Buddhisten und Christen gehört die Frage nach Gott. Bekennen sich Christen zu einem persönlichen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, Gott der Toten und der Lebenden, Ursprung und Ziel aller Dinge, so wird Buddhisten bis heute der Glaube an einen persönlichen Gott abgesprochen, ja sie selbst scheinen dem in der Regel durch ihre eigenen Feststellungen Vorschub zu leisten.» (H. Waldenfels. *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mz 1982, S. 42)

¹¹ «Der neue religiöse Weg», wie ihn R. Panikkar beschreibt, versteht sich in Äquidistance zu allen Religionen unter Einschluß des christlichen Bekenntnisses: «Ich persönlich vermag keiner Meinung zuzustimmen, die auf Gott, *logos*, Christus oder sogar Jesus einen Monopolanspruch erhebt und die Regeln festlegt, nach denen das Reich Gottes sich zu entfalten habe. Ich stimme, was das betrifft, weder mit rein humanistischen noch mit wissenschaftlichen, theologischen oder christlichen Ansichten überein» (op.cit., S. 133).

¹² Dem will die jüngste lehramtliche Verlautbarung *Dominus Jesus* dienen: «Es ist deshalb als Wahrheit des katholischen Glaubens fest zu glauben, dass der universale Heilswille des einen und dreifaltigen Gottes ein für allemal im Mysterium der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung des Sohnes Gottes angeboten und Wirklichkeit geworden ist. Unter Beachtung dieses Glaubenssatzes ist die Theologie heute eingeladen, über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können.»