



HORST BÜRKLE · STARNBERG

HEILSUNIVERSALISMUS – DIE PROVOKATION ASIENS

Spiegelt sich in den heutigen Wegen ins allgemeine Religiöse etwas wieder von dem Widerspruch, der dem Apostel Paulus in Athen entgegenschlug? Hier – auf dem Markt unbegrenzter Heilsangebote – entzündete sich die Empörung über die *eine* Heilzusage. Einzelne Wortführer werden benannt: Epikureer und Stoiker – Skeptiker gegenüber der Vielfalt des griechischen Götterhimmels. Für sie war der Himmel längst geschlossen. Die Suche nach Heil beantwortete sich für sie in der eigenen Innerlichkeit. Jeder einzelne galt ihnen als Garant für das je eigene Seelenheil. Diesen wie gewordenen der Zeitenwende von damals gewährte der Rückzug auf das Selbst die erstrebte Freiheit. Unabhängig von allen und jeder Art Heilsversprechen der Religionen erlebten sie in der sturmfreien Innenzone den ersehnten Seelenfrieden. In sich selbst zu ruhen (*apatheia*) galt als Hochform menschlicher Selbstverwirklichung. Hier entsprang der von nichts und niemandem mehr abhängige Seelenfrieden (*galänismos*). Sich von dieser Innenachse im ruhenden Pol seiner selbst zu entfernen bedeutete, wieder in die Unruhezonen peripherer Daseinsbezüge zu geraten.

In diese gefährlichen Zonen gerät der noch Abhängige, Außengesteuerte, der sich fremd Orientierende. Es gab sie weiter, die Heil versprechenden Vielfaltangebote des griechischen und des außergriechischen Götterhimmels. Wer jedoch seine Heilsuche nicht da oder dort fortsetzt, wer anspruchsvoll nach der Lösung im Ganzen trachtet, findet die Antwort in sich selbst.

Diese geradezu großzügige «Toleranz»- Haltung galt es, affektfrei auf dem religiösen Supermarkt Athens in Dialogen und in Diskursen zu bezeugen: «Erkenne dich selbst – kehre zu dir und in dich! denn das Ganze in den Teilen findest du in dir selbst.» So oder ähnlich müssen wir uns die Weisheit derer vorstellen, die ihren Unmut gegen die Botschaft des Apostels Paulus wenden. Die Begründung des universalen Heils in der datierbaren Auf-

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.

erstehung Jesu von Nazareth ist die eigentlich Ärgernis erregende Aufkündigung eines allgemein zu erreichenden individuellen Seelenfriedens. Dieses «für Alle» der österlichen neuen Wirklichkeit im «Gott-in-Christus»-Geschehen bleibt der Philosophenweisheit auf dem Areopag verschlossen. Die Sendung Jesu Christi und ihre Bestätigung im Ostergeschehen bedeutet für sie, die Vernunft des *Logos* zu verschleudern, mit ihm beliebig und unkontrollierbar zu verfahren (Act 17,18ff.). Im Mythenhimmel der eigenen Götterkulte erscheint diese Kunde bar jeder Vernünftigkeit. Ihr Spottruf gegenüber dem Osterboten Paulus «Schwätzer» (NTD, 104), «Saatkrähe» (F. Rienecker) und «Lotterbube» (M. Luther) hat diesen Hintergrund. Die apostolische Botschaft von Paulus erscheint als Kunde von einem fremden neuen Gott und damit als Verlust eines vernünftigen Gesamtentwurfs von Mensch und Welt. Die Formel für das Ganze, der Schlüssel zu Dasein und Sein, wird im Menschen selber gesucht. Die umfassende, vermeintlich ganze Wahrheit soll sich einer Perspektive entbergen, die von allen Konditionen dieses Daseins freimacht. Das Tor ins Unbedingte, der Aufbruch in die Unabhängigkeit vom Ganzen, lässt jede andere Orientierung als Rückfall in alte Abhängigkeiten erscheinen. Sie gelten als rückfällige Bindungen an Einzelereignisse im Wechsel geschichtlichen Geschehens. Sie begrenzen die mögliche Freiheit durch Bindungen an Götternamen und Kultheroen. Die eigene Weisheit gewährt philosophische Toleranz gegenüber Bindungen an das religiöse Detail.

Der «Weise», der in sich ruhend das Ganze an vielfältige Plätze durch die noch Unerleuchteten verwiesen sieht, vermag auch dem noch nicht Weisen gegenüber tolerant zu bleiben. In seiner Einsicht ruhend kann er die vielfältigen Heils- und Orientierungssuchen mit ihren pluralistischen Bindungssuchen tolerieren. So liegen auf dem Areopag Athens Spott und interessierte Neugier nahe beieinander: Die einen trieben mit dem Botschafter des Ostereignisses ihren Spott («Was will dieser Lotterbube sagen?»). Denn sie alle «Athener ... auch die Ausländer und die sich dort gerade aufhaltenden Fremden interessierten sich für nichts anders als Neuigkeiten zu bereden oder zu vernehmen» (Act 17,21). Die anderen relativierten das Gehörte und meinten: «ein andermal mehr darüber».

Was haben Athen und Benares¹ gemeinsam?

Das Lächeln der Athener auf dem Meinungsforum «Areopag» erscheint wie eine westliche Variante der universalen Weisheit des Ostens. Indien hat sich schon sehr früh auf die Suche nach jener Einheitsschau angesichts der Vielfalt und der Gegensätze seiner religiösen Überlieferungen gemacht. Durch seine Geschichte hindurch hat dieser Subkontinent die Frage nicht aufgegeben nach der universalen Mitte, aus der sich seine bunte und spannungs-

volle ethnische und kulturelle Vielfalt speist. In ihr liegt der Mutterschoß für die Entstehung seiner umfassenden und doch so unterschiedlichen und oft gegensätzlichen Religionen: Mythische und kultische Vielfalt in den frühen Zeiten brahmanischer Stifterfiguren und ihrer heiligen Texte. Sie bestimmen bis heute das Bild der religiösen Teilwelten Indiens. Zugleich aber erhebt sich mächtig das «innere Auge», das die universale Formel für alle Teile im eigenen Seelengrunde sucht. Hier von einer allgemeinen «Mystik» des Ostens zu sprechen, verkennt das Spezifische dieser Wege ins Selbst. Inmitten der vielen Lokalheiligtümer und ihrer oft exklusiven Kulte führen sie in die frühen yogischen Disziplinen. Sie begreifen sich als Einübungen in das Ganze. Sie wollen Entdeckungen dessen sein, was das Göttliche (*brahman*) in allen Spielarten seiner äußeren welthaften Erscheinungsformen auf allen Stufen der die Sinne täuschenden Erscheinungswelt im Inneren des Menschen selber ist. Solche Schau in die Tiefe des menschlichen Selbst (*vidiṃya*) wird als «höchste Seligkeit» (*ananda*) erfahren.

Diese kaum zu erreichende Identitätserfahrung «ich bin göttlich» (*brahman*) erscheint wie ein Glückserleben für den, der über die verschiedensten Zwischenstufen den «Gipfel» erklommen hat. Von hier aus lassen sich die unterschiedlichen Höhenlagen als noch vorläufige Gestalten von Religionen und Weltanschauungen ausmachen. Sie alle haben ihre relative Berechtigung auf je unterschiedlichem Niveau. Sie sind bedingte Versuche, sich dem Göttlichen – auch in Gestalt eines Gottes – zu nähern – bedingt durch geschichtliche Entwicklungen, interreligiöse Einflüsse, ethnische kulturelle Traditionen.

Solcher Ausgriff der in ihre eigene Göttlichkeit sich versenkenden Seelenschau auf das Ganze von Wirklichkeit verbindet sich mit dem neuzeitlichen Toleranzverständnis der westlichen Welt. Was in früheren Jahrhunderten der Harmonisierung der gesellschaftlichen und religiösen Unterschiede – ja, Gegensätze – Indiens diente, wird nunmehr auf die Religionen insgesamt unter Einschluss des Christentums ausgedehnt.

Wie sah diese indische «Weltanschauung» aus, die dem späteren klassischen Systemdenken und dessen Ausgriff auf das Universale zugrunde liegt? Schon in den ältesten vedischen Texten geben mythische Überlieferungen von «heiligen Sehern» Antwort auf die Frage der Ursprünge: Woher kommen wir? Was hat diesen Kreislauf eines immerwährenden «Stirb und Werde» in Bewegung gesetzt? Dabei zeigen sich zwei charakteristische Tendenzen: Die evolutionistischen Prozesse der Gestaltwerdung gehen auf ein Prinzip zurück, das hinter den Namen der gestaltenden Götter wirksam ist. Dieses «Es» in der Vorstellung von einem sich stets bewegenden, alles Sein verändernden und bestimmenden Potential ist der bleibende Bezug. Dieses «von selbst gewordene Brahman» vereinigt in sich Entstehung und Wandel der Erscheinungswirklichkeiten. Es ist das «Universale» schlechthin. Es ist

ursprünglich; denn auch die Götter unterliegen seiner Gestaltungskraft. Der Mensch ist in seiner jetzigen Existenzweise (*atman*) ‚Produkt‘ dieser anonymen Gestaltungskraft. Ihr schreibt er zu, was sein gegenwärtiges Lebensschicksal bedingt. Sein jetziger Zustand ist die konsequente Folgeerscheinung vorangegangener ‚Inkarnationen‘. Im eigenen *atman* liegt die ‚Identität‘, die das neutrale göttliche Urprinzip über alle Stufen von Wiedergeburten bewirkt. In dieser auf einander bezogenen Funktion von Einzelseele und Allprinzip – von *atman* und von *brahman* – liegt der Universalismus Indiens begründet. Von hier aus können auch die lokalen und ethnischen oft gegensätzlichen Götterkulte – ja mit dem sich weitenden Welthorizont alle Religionen – auf diesen ihren universalen Zusammenhang zurückgeführt werden: Sie alle bleiben vordergründiger Ausdruck der unter ihrem *atman*-Zustand leidenden Seele.

Deswegen überbieten die ‚mystischen‘ Wege die Heilssuche im lokalen Tempeldienst. Der Blick wendet sich vom partikularen Opfer und Gebet vor diesem oder jenem Altar hin in das dem nach Vereinigung mit dem universalen Urprinzip sich sehnenenden eigenen Selbst.

Was heute im Neuhinduismus als interreligiöse Toleranz im Dialog der Religionen verstanden wird, hat seine Wurzeln in dieser indischen Supervision konkreter Götterdienste und ihrer regionalen Kultradiationen. Sie erscheinen als die noch unerleuchteten Vorstufen im Prozess einer Selbstvervollkommnung, der ihrer nicht mehr bedarf. «Der Atman ... ist die subtile Essenz von allem Existierenden. Dabei wird betont, dass alle wichtigen Größen und Potenzen in der phänomenalen Welt einschließlich der Götter wesentlich Manifestationen des einen großen Weltatmans sind.»² Menschliches Ich und das Wesen des Universums sind im Grunde eines. Trennendes und Unterschiedenes gilt es in einem körperlichen, geistigen und seelischen Exerzitium in solche Universalschau einzuüben. Sich selbst im Zusammenhang des großen Ganzen zu entdecken, darin gipfelt indische «Erlösungslehre». Schon dieser Begriff ist eine Lehnbezeichnung, die von Hause aus die christliche Heilsgeschichte voraussetzt. Er wird aber durchgängig in den Auslegungen der neuhinduistischen Denker für diese in der Beziehung von Atman und Brahman zu entdeckende Perspektivenkorrektur eingesetzt. Wenn in diesem Zusammenhang von «Glauben», von «Gnadenakten» oder von «Befreiung» gesprochen wird, handelt es sich um eine Übertragung von in der trinitarischen Gottesoffenbarung beheimateten personalen Begriffen auf ein diese Personenbezüge gerade aufhebendes Identitätserleben. Eben das ist der Fall in den heute den Menschen des Westens einladenden Darlegungen hinduistisch-religiöser Wegweisungen.

Mit diesem ‚Paradigmenwechsel‘ haben wir den Schritt von den vedischen und upanischadischen Quellen und ihren indischen religiösen Grunderfahrungen hin zu unseren modernen Gesprächspartnern im Dialog mit dem Osten vollzogen. Ihre Einflussbereiche sind in unserer Gesellschaft deutlich.

Sie betreffen das ganze Spektrum der Werbungen von den verschiedenen Yoga- und Zen-Kursen bis zu den unterschiedlichsten auf östliche Grundlagen sich berufenden autogenen Eigentlastungen und Fitnessübungen. Einkehr in die Tiefenschichten des Selbst und Ausblendung aller die Person betreffenden Außenbeziehungen stehen im Zentrum dieser unter sich wieder unterschiedlichen Praktiken. In der bunten Weltanschauungspalette eines «neuen Zeitalters» (*new age*) meldet sich der nachchristliche, seines Gottesbezuges verlustig gegangene Mensch zu Wort. Beziehungslos auf sich selbst zurückgeworfen hält er als der neu Suchende Ausschau nach dem größeren Zusammenhang. Das Universale in sich selbst entdecken, Integration in «das Ganze» erscheint jetzt als neue Geborgenheit und Beheimatung. Die eigene Stillstellung ist Teil einer universalen «Harmonie». In dieser Art «Transzendenz»-Erfahrung wird erkennbar, dass die neuen Befreiungswege nicht allein methodisch ihre Wurzeln in den Religionen des Ostens haben: Die Wege, die ins autonome Selbst weisen, führen zugleich in die heteronomen Abhängigkeiten kosmischer, universaler Kausalitäten. Es bleibt nicht bei der Einkehr in die eigene Tiefe in letzter Unabhängigkeit von allen Außenbezügen. Ohne seinen Schöpfer kennen zu wollen, kehrt sich die ungeteilte Sehnsucht nach letzter Zugehörigkeit und Beheimatung meines Ichs zur namenlosen Alleinheit des Kreatürlichen. Der abhanden gekommene, dann auch aufgekündigte natürliche Bezug zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer sucht sich die neue Geborgenheit in der Unendlichkeit alles Geschaffenen.

Das sich selbst im tiefsten Seelengrunde als «frei» erfahrende Individuum sucht neue Bezüge und «Geborgenheit» in einem es umfassenden Ganzen des Seins. Dieses Ganze jedoch bleibt mächtig als ein universales Regelwerk. Hier walten das Schicksal bestimmende umgreifende Gesetze.

Die Wurzeln solchen modernen «kosmischen Bewusstseins» lassen sich in die indischen und asiatischen Weltanschauungssysteme verfolgen. In ihnen sucht die meditative Einkehr des eigenen Atman in seine göttliche Brahman-Natur Zuflucht in der Mitte als dem ruhendem Pol aller peripheren Kreisbewegungen. Dafür steht das Symbol des unendlich sich bewegenden *samsara*-Rades und seiner Achse als Zielpunkt des Zur-Ruhe-Kommens.

Was verbindet die beiden Anschauungen – das individuelle Schicksal und das universale kosmische Geschehen? Es ist die «Geschlossenheit des Geschehens», das als eine kausale universale Vernetzung beides umfasst. Es geht nicht um die Würde und die Einzigartigkeit der menschlichen Person, sondern um eine notwendige Daseinsweise, die sich aus dem Regelsystem des Wiedergeborenwerdens ergibt. Annahme und Bewährung dieser meiner Daseinsweise sind gefordert. Der geregelten individuellen Wiederkehr entspricht der nach kosmischen Wiederkehrgesetzen sich gestaltende endlose universale Kreislauf (*samsara*).

In diesem universalistischen Deutungsrahmen bleibt für ein einmaliges geschichtliches Geschehen und für personale Einzigartigkeit kein Raum.³ Weil ich meines Ursprungs als dieses bestimmte Geschöpf nicht gewiss bin und die Zukunft als zyklische Wiederkehr keine Endgültigkeit kennt, entbehrt auch die Geschichte einer letzten Sinngebung. «Nach so vielen Perioden einer Entwicklung durch Weltzeitalter hindurch ist es schwierig, noch Platz zu schaffen für einen Fortschritt des Ganzen. Wir sind versucht, die Vorstellung eines Fortschritts überhaupt fallen zu lassen, wenn uns gesagt wird, dass dieser Fortschritt lediglich innerhalb einer sich wiederholenden Bewegung geschieht und bloß der Auftakt ist zu einer letztlich unausweichlichen Abwärtskurve. Denn es ist schwer gegen das Gefühl anzugehen, dass letztlich doch alles umsonst ist, wenn dieses Gefühl der Vorstellung entspringt, dass du nach allem, was geschehen ist, wieder dorthin zurückkehrst, wo du angefangen hast. Das gilt auch dann, wenn es erst nach einigen Millionen Jahren soweit ist.»⁴

Abschiede und neue Deutungen

Auf diesem Hintergrund erst wird deutlich, welche Umbrüche in den neuzeitlichen Ausdeutungen der östlichen Weltanschauungen und Religionen Platz gegriffen haben. Das geistige Erbe wird dabei nach Maßgabe der neuen, ganz anderen Erfahrungen von moderner Welt und eigener Existenz radikal umgedeutet. Bei diesen hochbeachtlichen Leistungen «moderner» Vordenker Asiens hat die Begegnung mit dem Christentum und die Auseinandersetzung mit den von ihm mitbestimmten Denkweisen eine entscheidende Rolle gespielt. Die Impulse aus dieser Begegnung werden voll aufgenommen und im Sinne eigener Identitätswahrung fruchtbar gemacht. Hier vernehmen wir den durchgehenden *cantus firmus*, der die veränderten Botschaften neuhinduistischer und neobuddhistischer aber auch anderer asiatischer Religionen bestimmt. Am deutlichsten wird der daraus abgeleitete multireligiöse Universalanspruch des heutigen Hinduismus bei dem Begründer der weltweit vertretenen Ramakrishna-Mission Swami Niklihananda. In diesem Gesamtsystem erscheinen die Weltreligionen insgesamt als Derivate der monistisch-mystischen Einheitsschau: «Der Hinduismus ... ist ein wachsender Organismus, der ständig durch neue Wahrheiten und Erfahrungen lebender Männer und Frauen bereichert, in seiner Lebendigkeit erhalten und vor der Erstarrung in leblose Dogmen bewahrt wird.» – «Der Hinduismus hat diese Unterschiede in ein einziges, umfassendes religiös-philosophisches System gebracht, dessen Grundprinzip die Einheit in der Vielfalt ist ... eine Synthese vieler Religionen.» – «Krishna, Buddha, Christus und die anderen Inkarnationen Gottes sind Wellen in dem Meer Sein-Erkenntnis-Seligkeit ... Alle empfangen ihre Botschaft aus *einer* Quelle.»⁵

Den Startschuss für diese Entwicklungen gab das Auftreten des Hindumönches Svami Vivekananda (1862-1902) auf der Gründungsversammlung des Parlaments der Religionen 1893 im Zusammenhang der Weltausstellung in Chicago. Er übernimmt die bei Artur Schopenhauer zuerst sich findende Umdeutung der alten upanischadischen Einheitsformel (*tat tvam asi* – «Du bist Es») als Begründung einer universalen Ethik der Mitmenschlichkeit. Aus der mystischen Entzugsformel des sich Versenkens in das namenlose All-Eine wird jetzt die umfassendere Begründung für die Nächstenliebe. Was der deutsche Philosoph in seiner Vorliebe für den hinduistischen Monismus als Voraussetzung für eine universal gültige Ethik des gemeinsamen Wollens umdeutet, inspiriert fortan die Reformdenker in Indien und in anderen asiatischen Traditionen. Paul Hacker, dem Münsteraner Indologen, kommt das Verdienst zu, diesen Zusammenhang untersucht und seine Berechtigung widerlegt zu haben.⁶

Denker wie Sarvepalli Radhakrishnan, Mahatma Gandhi, Sri Aurobindo, um nur die bekanntesten zu nennen, verstärken diesen Chor der neuen Botschaften aus dem Osten. «Die Hinduphilosophie glaubt an eine Entfaltung unserer Gotteserkenntnis. Wir müssen unsere Begriffe von Gott beständig verändern, bis wir alle Begriffe überwinden ... Der Weise findet Gott in der Tiefe seines Selbst».⁷ Was war geschehen? Der universale Deutungsanspruch der indischen Weltanschauung wird mit Hilfe christlich-westlicher Inhalte aktualisiert und als die eigentliche und umfassendere *philosophia perennis* in Geltung gesetzt. An die Stelle der zyklischen Wiederkehr rückt die ethisch verpflichtende geschichtliche Verantwortung. Der einzelne erhält seine Würde als diese einzigartige Person.⁸ Das alte *ahimsa*-Gebot der Meidung fremder *karman*-Verletzungen jedweden Seins wird in den Rang eines höchsten ethischen Verhaltens erhoben. Von jetzt ab gilt es als die Grundlage auch für das christliche Liebesgebot. «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst» erscheint nur noch als eine ins Persönliche verkürzte Beziehung dieser alles Sein verbindenden Zusammengehörigkeit. Aus der neuen, umgedeuteten Beinhaltung des von Hause aus quietistischen Rückzuges auf den individuellen *atman* werden jetzt Tugenden wie Opferbereitschaft und allgemeine mitmenschliche Pflichten abgeleitet. Das soziale Verhalten wird seiner Begrenzung auf die Verwandtschaft und auf die Abstammung (Kasten, Subkasten, Großfamilien) enthoben. In den von westlicher Vorherrschaft freien Nationalstaaten wird es ausgelegt für die *Great Society* und in den Rang eines weltweiten Humanitätsethos erhoben. Die Botschaft der Bergpredigt, ihrem Christusbezug entzogen, wird zum Maßstab einer neuen hinduistischen Universalethik.

In den sich säkular orientierenden Gesellschaften des Westens finden diese Botschaften jetzt Gehör. Sie bieten sich an als eine neue Orientierung für eine universale Ethik der Menschheit, die keiner bestimmten religiösen

Glaubensinhalte mehr bedarf. Die Nächstenschaft stiftende Offenbarung im Sohne Gottes, aus der Bruderschaft und darüber hinaus Nächstensein erwächst, erscheint integriert in einen davon abgelösten größeren Zusammenhang. Von der Begegnung mit dem Bild vom neuen Menschen in Christus ausgelöst, wird dieses nun als ein hochwertiger Beitrag betrachtet und der eigenen umfassenderen Universalschau eingegliedert.

Wie aber kann sich unter diesen Umständen die weitere geistig-geistliche Begegnung und Auseinandersetzung von christlicher Wahrheit und diesem neuen östlichen Deutungsanspruch vollziehen? Es wird nicht anders gehen können, als dass die wahre Universalität des Christuserignisses gegen alle sie relativierende Einbeziehung neu in den Blick kommt. Wahrheitsfeindlich ist nicht allein der Widerspruch, sondern Platzanweisungen und Denkweisen, die sie ihrer universalen Geltung entheben. So ermutigend die neuen Themenkataloge sind, die Ost und West heute auf ihren Agenden zusammenführen, so deutlich muss danach gefragt werden, was dieser Suche nach der neuen Menschheit als ihre Bestimmung und Berufung zugrunde liegt. Die bleibende Wahrheit der Christusbotschaft «für Alle» lässt sich nicht als das Partikulare im Spektrum sich mit ihrer Hilfe universal orientierender fremder religiöser Botschaften unter einen falschen «Scheffel» stellen. Die Geschichte der Begegnungen zwischen der westlichen und der östlichen Welt zeigt, welche Dynamik und verändernde neue Wirklichkeit von ihr auszugehen vermag. Nun gilt es, sie aus den «babylonischen Knechtschaften» der sie verortenden und relativierenden neuen Universalansprüche wieder frei zu setzen.

«Die Fülle alles Göttlichen leibhaft»

In dieser Hinsicht befinden wir uns auf einem neuen «Areopag». Auf ihm wiederholt sich bei allen Erweiterungen und inhaltlich anders begründeten Universalansprüchen die alte paulinische Herausforderung.

Jetzt stellt es sich heraus: Die nach Weisheit strebenden Philosophen in Athen verkennen und verspotten die Botschaft vom fleischgewordenen Logos Gottes. Sie bleiben damit selber solche, die sich mit abkünftigen Teilwahrheiten des ganzen göttlichen Logos bescheiden. Die an den Apostel dieser Botschaft sich richtende Geringschätzung («Logosverschleuderer») – ziehen sie damit selber auf sich.

Die asiatischen Hoffnungshorizonte sind auf andere Weise Wege des Selbst zu sich und über sich hinaus. So begegnen sie sich beide je auf ihre Weise als die nach einem neuen Menschsein Strebenden: als die nach der Wahrheit im Logos suchenden Griechen oder als die im Allsein sich beheimatenden Inder. Auf Wegen ins Geschöpfliche bewegen sie sich damit beide. An der universale Gültigkeit begründenden Botschaft von Ostern

scheiden sich darum die Geister: Der Menschen Sehnsucht nach der Überwindung von Leiden, Vergänglichkeit und Tod bedarf nicht länger mehr einer Zuflucht zu sich selbst und seiner Aufhebung in einem verborgenen Ganzen. Die Suche nach Erlösung aus den Bedingungen, denen dieses Leben unterliegt, braucht nicht mehr in dem neuen Bewußtsein aufgehoben zu werden, selber Teil eines größeren Ganzen zu sein. An die Stelle einer Heilssuche in der Anonymität alles Geschaffenen, tritt das Heil in der Zuwendung des Schöpfers im Mensch gewordenen Sohn.

Das Unendliche im Endlichen, das Zeitlose in der Geschichte, das Anonyme in einem einzigen Namen, der Ursprung als Gegenwart – Gott als Mensch. Nicht mehr Sein an sich, sondern der Schöpfer in der Gestalt des erlösenden Sohnes lässt individuelles Sein zur Person werden. Der mein Personsein begründende Menschgewordene ist der wahrhaft «Universale». In diese seine Nähe wird von ihm auch das Ferne eingeholt, durch ihn, den Gott «zum Erben des Alls (*panton*)» eingesetzt und durch den er die Welt (die Weltzeitalter, die Äonen) geschaffen hat,⁹ Das Universum und sein Ursprungsgeheimnis gründen in ihm. Der Chor der ersten Zeugen der mit Ostern und Pfingsten angebrochenen neuen Weltzeit (*aion*) ist darin eindeutig. In ihm, dem «vor allem Erschaffenen Erstgeborenen», ist der unsichtbare Gott wahrnehmbar und ansichtig geworden.¹⁰ In ihm, seinem «Ebenbild» (*eikon*), ist «das All (*ta panta*) in den Himmeln und auf der Erde» erschaffen worden. Gott hat sich darin als Gott erwiesen und «seine Kraft (*energeia*) und seine mächtige Stärke» bezeugt, indem er «Christus von den Toten erweckt hat», und «ihm alles (*panta*) unter seine Füße gelegt hat.»¹¹ Nicht das Umgekehrte gilt mehr: als ob die Vielfalt göttlicher Namen und Wegsuchen in einem für immer Namenlosen enden.¹² Die Ausdehnung religiöser Perspektiven in die kosmische, universale Dimension haben Griechenland und Asien jeweils auf ihre Weise vorbereitet. Damit sich aber das Menschsein in seiner Einzigartigkeit und in seinem geschöpflichen Personenwert darin nicht auflöste, dazu bedurfte es der göttlichen Selbstkundgabe in der Sendung des Sohnes. Das «für alle» und das «in allem» hat darin seinen Zusammenhang gefunden. Die Person und der Kosmos werden versöhnt. Sie gehören von nun an zusammen. Unser «Ich» verliert seine gefährliche individualistische Isolation. Die Ausflucht ins Kosmische muss nicht mehr die Würde des Menschen, dieses bestimmten und einzigartigen aufheben.

Mit ihren Ausblicken auf das «Ganze» haben Athen und Benares Auslegungshilfen bereit gestellt für das in Jesus Christus Offenbargewordene. Der Nazarener und der Pantokrator gehören zusammen. Die Enthüllung des Geheimnisses des alles Umfassenden trägt diesen bestimmten Namen Jesus Christus. Durch ihn wird auch der Mensch zum Namensträger. Als solcher vermag er zu lieben und geliebt zu werden; denn er ist Teil dessen,

der ihn zuerst geliebt hat. So verliert sich die Liebe nicht im Universalen. Das Universale entlässt den neuen, wahren Menschen nicht mehr in ein namenloses All-Eins-Sein. Er bleibt «Mensch im Kosmos». Auf welche Weise sind sie beide geeint worden?

«Als Prinzip universeller Lebenskraft hat Christus, indem er als Mensch unter Menschen erstanden ist, seine Stellung eingenommen ... Durch eine immerwährende Aktion von Kommunion und Sublimation sammelt er die gesamte Seelenkraft der Erde in sich ... Wirklich ist das Christentum in erster Linie durch die Weite der spontanen Bewegung, die es innerhalb der Menschheit hervorbringen konnte.»¹³

Der österliche Sieg weist ihn aus: «In ihm ist die Fülle alles Göttlichen leibhaft geworden.»¹⁴ Er macht den wahren Universalismus der «umfassenden Ganzheit Gottes»¹⁵ und damit auch das Verborgene eines jeden Monismus offenkundig.

So stehen sie alle noch im Vorraum dieser österlichen Kundgabe seiner umfassenden göttlichen Seinsfülle: die nach Weisheit suchenden Denker Athens und die in das Namenlose sich aufhebenden Frommen von Benares.

ANMERKUNGEN

¹ Benares, Pilgerort am heiligen Fluss Ganges («Mutter Indiens»), ist bis heute das Ziel von Anhängern verschiedener indischer Kulte und Heilswege. In seinem «Wildpark» erfuhr Gautama seine Erleuchtung als Buddha.

² J. GONDA, *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart 1960, S. 202.

³ «Geschichtliche Bestandsaufnahmen ... hat die indische Tradition nicht hervorgebracht. ... Diese ungeschichtliche Weise der Selbstdarstellung wirkt ... auch im modernen hinduistischen Denken und Selbstverständnis noch nach. Der geschichtlichen Herausforderung durch Europa begegnet Indien mit seinen ins Zeit- und Geschichtslose projizierten Schemata der Konkurrenz und des Inklusivismus, in der Weise freilich, dass diese Schemata, die von der Tradition durchweg innerhalb des indischen Bezugsfeldes entwickelt und angewandt wurden, nunmehr extrapoliert und *universalisiert* (Sp. v. m.) werden.» (W. HALBFASS, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981, S. 426f.)

⁴ P. DEVANANDAN, *The Concept of Maya*, London 1950. Calcutta 1954, S. 221.

⁵ *Der Hinduismus*, Berlin 1960, S. 17, 20, 177.

⁶ P. HACKER, *Schopenhauer und die Ethik der Neuhinduismus*. In: «Saeculum» XII, H. 4, Jrg. 1961, S. 366–399. «Die Anerkennung einer relativen Gültigkeit in den fremden Weltanschauungen bedeutet nicht nur, dass man diese abwertet, sondern indem man sie in Beziehung zum eigenen Standpunkt setzt, will man sie in dessen Licht rücken, damit sie wie spiegelnde Körper den Glanz des im Mittelpunkt gedachten monistischen Dogmas zurückstrahlend erhöhen» (P. HACKER, *Kleine Schriften*. Hg. v. L. Schmithausen. Wiesbaden 1978, S. 386).

⁷ S. RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden 1961, S. 29f.

⁸ So undefinierbar der Vorgang der «zweiten Geburt» (*dvitiam janma*) auch ist, er bewirkt die «vollkommene Erneuerung der ganzen Natur des Menschen» (S. RADHAKRISHNAN, *Erneuerung des Glaubens aus dem Geist*, Frankfurt 1959, S. 147. Dazu das Kapitel «Der neue Mensch» in H. BÜRKLE, *Dialog mit dem Osten – S. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Welt-sendung*, Stuttgart 1965, S. 211ff.)



⁹ Hebr 1,2.

¹⁰ Kol 1,15ff.

¹¹ Eph 1,20, 22.

¹² Solche universale Wegsuche in den Grenzbereichen des Geschöpflichen hat H. SCHLIER in Bezug auf die antike Gnosis auf den Punkt gebracht. Er spricht von einer «Apotheose des Menschen», bei der der Mensch «sein Gottsein in seinem Selbstbewusstsein hat und gewinnt.» (*Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1967, S. 111).

¹³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, S. 290f.

¹⁴ Kol 2,9.

¹⁵ Eph 3,19.

