

HORST BÜRKLE · STARNBERG

OST-WESTLICHE WEGWEISUNGEN ZUM GLÜCK

China und die Hoffnung auf Glück (München 1971) lautet der Buchtitel des bekannten Münchner Sinologen Wolfgang Bauer. Unter diesem Schlüsselbegriff wird uns der Zugang zu Inhalten und Wesensmerkmalen chinesischer Denkweisen und Lebenshaltungen erschlossen. Inwieweit es sich in den traditionellen Wegweisungen zu einem gelingenden Leben auch um religiöse Phänomene im uns geläufigen Sinne des Wortes handelt, lassen wir zunächst offen. Interessant ist jedenfalls der Versuch, die Vielfalt und Breite der chinesischen Weisheitsliteratur in ihrer langen Geschichte bis in die Gegenwart unter Verwendung des Glücksbegriffs insgesamt zu erschließen.

Wenn wir mit der Frage nach dem «Glück» einen Zugang zu anderen Religionen suchen, müssen wir uns über das Deutungsrisiko klar sein, dem wir uns damit ausliefern. Wir unterwerfen den Glücksbegriff insgesamt einer Weitung, die man vom Selbstverständnis einer bestimmten Religion aus bestreiten kann. Erst wenn wir die Lebenserfahrungen von Glück und Unglück in ihren Bedingungsbeziehungen, in dem, was über das Erfahrbare hinausweist, ausleuchten, stoßen wir auf die Zusammenhänge, in denen uns beides in den Religionen begegnet. Wie immer die Wege, die hier gewiesen werden, in Lehre, Kult und praktischem Verhalten sich unterscheiden – sie spiegeln Grunderfahrungen menschlichen Lebens wider. Zu ihnen gehört das glücklich Widerfahrene und das unglücklich Erlittene. Menschen fragen nach Antwort. In ihren Religionen erfahren sie Antworten.

Damit bezeugen sie, daß Glück und Unglück über sich hinausweisen in Zusammenhänge über das gegenwärtig Widerfahrende hinaus. Die Perspektive weitet sich. Ursprung und Gegenwart kommen in einen Bezug. Jetziges entbirgt sich im Blick auf das noch zu Erhoffende, Zukünftige. Die Religionen bannen, so könnte man sagen, das Glück und das Unglück an ihren gegenwärtigen Ort, indem sie hinausweisen in die sie verursachenden und bestimmenden großen Zusammenhänge von Mensch, Welt, Kosmos.

HORST BÜRKLE, geb. 1925, Studium der Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeit an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Im Unterschied dazu begrenzt sich die Perspektive von Glück und Unglück des säkularisierten, nach-religiösen Menschen auf die ihm plausiblen Ursachen. Warum Unglück erspart blieb, kann dabei durchaus Gründe gehabt haben, die man selbst nicht herbeiführen konnte. Daß man nicht in die soeben sich ereignende Massenkarambolage auf der Autobahn verwickelt wurde, lag dann vielleicht am Faktor ‹Zeit›. Etwas früher, etwas schneller – das eben entschied über Glück oder Unglück. Die Antwort erschöpft sich in den durchaus zutreffenden am Tage liegenden Umständen.

Dennoch gehen in solchen erklärbaren Zusammenhängen die Erfahrungen von Glück oder Unglück für den Betroffenen keineswegs auf. Das spricht sich aus in Bezeichnungen wie ‹Geschick›, ‹Schicksal› oder gar ‹Bewahrung›.

Im Verlangen nach Glück meldet sich in verborgener Weise die Widerfahrnis des Lebens als dem Unvollständigen, Torsohaften. Das Verlangen selbst ist Ausdruck des noch ausstehenden Heilseins des Menschen. Wenn wir nach einer Antwort in den Religionen auf die Frage nach dem Glück fragen, dann stoßen wir auf die Sehnsucht nach Heilwerdung. Wie unterschiedlich diese Vorstellungen von Glückserwartungen als Sehnsucht nach dem Heil auch sein mögen, in solcher Weitung des menschlichen Horizontes zur Heilssuche liegt ihre kreatürliche, religiöse Gemeinsamkeit.

Das Christentum teilt diese Gemeinsamkeit und führt sie zugleich darüber hinaus. In welcher Weise beides zutrifft, läßt sich dort erkennen, wo das Evangelium auf diese Vorstellungen und Verhaltensweisen der Menschen in ihren unterschiedlichen Religionen trifft.

1. Die indische Dimension vom Glück

Wenn wir die Suche nach dem schicksalserfüllenden ‹Glück› als religiöse Schlüsselfrage auf Indien anwenden, begegnen wir der Mannigfaltigkeit der regionalen Kulte, Lokalgöttheiten und rituellen Verrichtungen. In ihnen haben sich die in undenkbaren Vorzeiten von heiligen Sehern erschauten Geheimnisse rituell verortet und differenziert. Das ‹Unsagbare›, das alles Glück und Unglück bestimmende göttliche Urprinzip (*brahman*), hat viele Namen und Gestalten angenommen. Solche gestaltende und waltende Kraft vom Ursprung her hat den indischen Götterhimmel angereichert.

Wer einer der von seiner Geburtsgemeinschaft (Stamm, Kaste, Sekte) verehrten Gottheit im Tempel ‹vor Ort› seine Opfer und Gebete darbringt, sucht bei ihr die Erfüllung des Lebensglückes. Im je Eigenen seines Kultes (*puja*) findet er sich im göttlichen Ganzen. Das den Kosmos und die Welt Durchwaltende hat für ihn hier Nähe und Namen. Es wird anrufbar und zugänglich.

Die am weitesten verbreitete heilige Schrift Indiens ist der ‹Gesang (*gita*) vom Glück› – die *bhagavadgita*. Solches Glück besingt dieses Epos als Kundgabe einer umfassenden Zusammenschau.

In ihr hat das Schicksal des Einzelnen seinen tröstenden Ort im Erschauen der eigenen Zugehörigkeit zum großen schöpferischen Einssein. Die Eröffnung dieser heilenden Perspektive, die alles Vordergründige durchdringt, geschieht wiederum in belehrender Rede Krisnas. Sie selber ist die in mythischer Gestalt zugängliche Schöpfungs- und Erhaltungskraft der Gottheit Visnu.

Namhaftes und Namenloses treten hier in eine grandiose Synopse für die nach heilemdem Glück Suchenden. Den unsäglichen Kreislauf des Zwanges zu endlosen Wiedergeburten in allen Gestalten zu durchbrechen – allen zeitlichen Folgen der Ursache-Wirkungszusammenhänge zu entgehen – darauf richtet sich das Sehnen alles Kreatürlichen. Geborgenheit im verborgenen Ganzen zu entdecken, darauf zielt diese Anweisung zu einem glücklichen Leben für den indischen Menschen.

«Durch die Erkenntnis des Göttlichen (*brahman*) (erreicht man) das Fallen der Fesseln, mit dem Schwinden der Plagen (das) Aufhören von Geburt und Tod, durch Meditieren über ihn (Gott) als Drittes die All-Herrschaft. Der (so) Erlöste hat keine Wünsche mehr.»

Diese einer frühen heiligen Schrift (*svetasvatara-upanisad*) entnommene Weisung wird in der *Bhagavadgita* ergänzt durch andere Wege zum Glück. Zu ihnen gehören Handlungsanweisungen, rechtes Sich-Verhalten und fromme Übungen. So wird die Lehre über das gelingende Leben, wenn wir im Sinne unseres Themas die Anweisungen zusammenfassen dürfen, zu einer Synthese der verschiedenen indischen religiösen Wegweisungen. Nicht mehr die eine oder die andere Tradition, nicht mehr die lokalen Gottheiten oder die jeder Anschauung bare Versenkung, nicht mehr die Ethik gesellschaftlichen Pflichtverhaltens oder deren asketischer Entzug – sie alle sollen jetzt als das Gesamt indischer Glückswege zusammen gehören.

«Wenn (aber) jemand das Sonder-Sein der Wesen als in dem einen (Sein) wurzelnd und die Ausbreitung (der Welt) von ihm aus (sich vollziehen) sieht, so wird er eins mit dem Brahman.»¹ Einswerden mit dem göttlichen Selbst, Überwindung von Dasein und Sein – hierin gipfelt das Streben des gläubigen Hindu nach seinem vollkommenen Glück.

In diese Gesamtschau seiner Glückserwartungen bezieht der Neuhinduisimus die christliche Botschaft mit ein. Sie gilt ihm als eine der personalen Varianten der in yogischer Praxis noch zu überbietenden Vorstellungen vom beseligenden Glück.

Die alten upanishadischen Bildworte von einer beseligenden Schau der allumfassenden neutralen Brahma-Wirklichkeit werden aktuell ausgelegt in Bezug auf andere Religionen. Ihnen wird eine relative Bedeutung zugesprochen in Bezug auf diesen absoluten Höchstwert. Das Bild vom Aufstieg zum höchsten Gipfel ordnet den Religionen unterschiedlich zu erreichende Höhen zu. Auf der untersten Stufe rangieren die ethnischen Religionen. In

ihnen herrschen Magie, Ahnengottheiten, Blut- und Boden verankerte Lokalkulte. Die dem nächst gelegenen Religionen sind die monotheistischen, unter ihnen wiederum das Christentum seiner hohen Ethik wegen. «Die verstandesgemäßen Darstellungen des religiösen Geheimnisses sind relativ und symbolisch».

Die uns in den Konfessionen Augustins begegnende Gestalt eines Kindes, das mit seiner Muschel spielend Wassertropfen aus der unendlichen Fülle der Ozeane zu schöpfen sich mühte, wird aufgenommen und in einen anderen Sinnzusammenhang übertragen. Menschen in ihren verschiedenen Religionen gleichen solchem Versuch, das Unaussprechliche und Unergründliche in Symbole, Lehren und Glaubensvorstellungen zu fassen.

Vom Gipfel vorstellungsfreier Erleuchtung aus gesehen, erscheinen sie wie noch unerleuchtete Annäherungsversuche. Sie bleiben den geschichtlichen und örtlichen Bedingungen ihrer Stiftungen und Gründungsumstände verhaftet. Beglückende Einswerdung mit dem göttlichen Urgrund allen Seins macht frei von jeglichem Zwang bedingter Vorstellungen.

Ein anderes upanishadisches Gleichnis vergleicht dieses Höchstziel mit dem Verzicht einer Frau auf eine bestimmte Farbwahl ihres Saris. Andere Frauen suchen ihrem Geschmack entsprechend eine bestimmte Farbe. Die wahre Wahl besteht im Verzicht auf den eigenen Farbwunsch. «Die Upanishaden fordern uns auf, an der Wahrheit festzuhalten, welche nur eine ist, welche keinen Unterschied der Klasse oder Farbe kennt, welche durch ihre mannigfaltigen Kräfte das darreicht, was jede Kaste und jeder Mensch benötigt.» «Der Hinduismus ist völlig frei von der eigenartigen Vorstellung, wie sie einige Religionen vertreten, nämlich daß die Annahme einer bestimmten religiösen Metaphysik zum Heil notwendig sei.»²

Der Geist Indiens wehrt sich gegen die Auflösung seiner einst tiefen religiösen Glückseligkeitserwartungen in die flachen und vordergründigen Glücksziele einer sich säkularisierenden Gesellschaft. Aber wie kann Transzendenz dieses Vordergründige als solches erkenntlich werden lassen? Mit Mitteln neuzeitlicher Transzendentalphilosophie wird der neue Weg in die hinduistischen Grunderfahrungen gewiesen. Der allen Menschen eigene göttliche Ursprung (*brahman*) wird zur «übermental» Kraft- und Wahrheitsquelle. Aus ihren Tiefen zu schöpfen, beschert Glücksempfang für den Einzelnen und für die Menschheit. Alle nur wünschenswerten Werte entstammen diesem Seinsgrund. Freiheit des Geistes, gesellschaftliche Ordnung, Völkerverständigung, aber auch Leistung, Erfolg, Akzeptanzbereitschaft und Toleranz gehören zu den Gaben solch universalen Glückes.

«Die Hauptkraft unseres Lebens darf nicht mehr der niedere, vitale Drang der Natur sein, der in uns schon vollendet ist und der nur noch um unser Ichzentrum kreisen kann, sondern jene geistige Kraft, deren innerstes Geheimnis wir aber noch nicht kennen. Denn dieses liegt noch in den Tiefen

unseres Wesens verborgen und wartet darauf, daß wir unser Ich transzendieren und die wahre Individualität entdecken, in deren Allumfassung wir mit allen anderen vereint sein werden. Von dem vitalen Sein, der wirkenden Realität in uns, zum Geist der zentralen Wirklichkeit zu gelangen, unseren Lebenswillen und unsere Lebenskraft zu diesen Höhen zu erheben, das ist das Geheimnis, das unsere Natur zu entdecken sucht.»³

Die Wertmaßstäbe für solches glückende Leben aber werden nicht der eigenen Hindu-Ethik in ihren differenzierten Kastenvorschriften und Wiedergeburtfolgen entnommen. Vielmehr wird die Botschaft der Bergpredigt – ganz im Sinne liberaler westlicher Theologie auf die moralische Ebene reduziert. Sie dient den heutigen Reformern in Indien und darüber hinaus in Asien zur Verallgemeinerung ihrer ursprünglich partiellen religiösen Botschaften jetzt in Gestalt einer globalen Ethik.

Damit zeichnet sich die folgende Wende in der von Hause aus religiösen Suche nach der Glückseligkeit ab: Die Wende zu einem glücklicheren Leben erwartete der gläubige Inder einst in der Aufbesserung seiner Lebensqualität (*karma*). Sie ist möglich durch die Beachtung der nach Geburt, Alter, Kaste und Geschlecht gegebenen Lebensregeln. Der ersehnte Lastenausgleich vollzog sich langfristig in einer unabsehbaren Folge zukünftiger Wiedergeburtzustände. Das Geschick und das ‚Glück‘ waren ursächlich aufeinander bezogen. Nach dem Vorbild christlich-abendländischer Wertvorstellungen erfolgt jetzt eine Freisetzung der Suche nach dem Glück verheißenden Verhaltensweisen aus ihren gesetzlichen Vorbedingungen. Alle Menschen sind eingeladen, sich an dieser Gemeinschaft aus dem Geiste universaler Wertverpflichtung zu beteiligen. Die lebendigen Religionen mit ihren praktischen und rituellen Verhaltensweisen fallen unter das Urteil noch gesetzlicher Befangenheit. Die letztlich inhaltlose und damit religionsfreie innere Erfahrung einer yogischen Sonderlehre wird zur Verheißung des universalen gemeinsamen Menschheitsglückes. Diese Transformation jedoch wird möglich durch die Inanspruchnahme der ihrem Wesen nach universal gültigen christlichen Ethik. Dazu aber mußte diese ihrer eigentlichen, sie ermöglichenden Voraussetzungen entnommen werden: der im Christusgeschehen eingestifteten und offenbarten göttlichen Wahrheit.

Das «Du sollst» der christlichen Ethik entspringt zutiefst einem «Du bist». Sein Glück findet er in einem neuen «Schöpfungsakt» des dreieinigen Gottes, in der sich der Mensch in dessen ursprüngliches Ebenbild verwandeln läßt. Daß diese neue Wirklichkeit eine im Glauben vorweggenommene, jetzt noch unter den Bedingungen des geschichtlichen Lebens stehende «Glückseligkeit» ist, entspricht ihrem Wahrheitscharakter. Sie ist beglückende Annahme des Lebens im Glauben und damit Vorwegnahme eines Endgültigen, das noch unter seinem «eschatologischen Vorbehalt» steht. Der platte Zugang zu einem vor aller Augen Liegenden zu dieser Wahrheit ist ver-

wehrt. Ihr Ausweis liegt in der lebensgeschichtlich sich vollziehenden beglückenden und gnädigen Bestätigung im Leben der glaubend Vertrauenden.

Gerade darin aber gründet die Ethik der unbegrenzten, beglückenden Liebe. Sie braucht den Maßstab nicht mehr bei sich selber zu suchen. Die Frage «Was macht mich glücklich?» beantwortet sich im neuen Erfahrungshorizont des in Christus von Gott Geliebten, Verwandelten, Begnadeten.

Diesem durch und durch «religiösen» Zusammenhang ist das Modell der neuen «Menschheitsethik» entnommen. Sie von diesem Wurzelboden abzulösen, sie für sich, nur noch als reife Frucht abendländischer Aufklärung auf dem Markt pluraler Orientierungsangebote auf dem Weltanschauungsmarkt zu behandeln, raubt ihr ihren Wahrheit begründenden Zusammenhang.

Was im Westen zu einer neuen säkularen Wertorientierung geführt hat, steht in den Reformbewegungen unter einem anderen Vorzeichen: Es geht um die Aktualisierung der je eigenen religiösen Botschaft. Sie ist Glückseligkeit verheißende Einweisung in die vorstellungsfreie Praxis yogischer Erleuchtungswege. Was von Hause aus der Befreiung von allen gesetzlichen und moralischen Vorgaben diene, tritt unter Bezug auf das neue Weltethikmodell in den Dienst der übrigen Gesellschaft. Nächstenliebe, Bürgergeist, soziale Verantwortung – diese und andere das Glück der Vielen ausmachenden Verhaltensweisen, sind die neuen Verheißungen der ursprünglich das Glück in der mystischen Entnahme aus diesen Bezügen ermöglichenden Versenkungstechnik.

2. Die buddhistische Dimension des Glücks

Auch im Buddhismus der Gegenwart begegnen uns vergleichbare Veränderungen. Sie spiegeln die radikalen gesellschaftlichen Entwicklungen wider. Das betrifft beide der großen Richtungen, in denen sich diese Tradition entwickelt hat: den Buddhismus des «kleinen Fahrzeuges» (*hinayana*) und den des «großen» (*mahayana*). Die Wegweisungen des Gründers waren ursprünglich allein für die in seiner Nachfolge stehenden Mönche (*bhikku*) gedacht. Sie galten weder Frauen noch Männern in den Gesetzen ihrer Kasten und Berufsgruppierungen. Der auf seinem Bettelgang auf Almosen Angewiesene erfüllte die erste Voraussetzung der neuen Wegweisung zur Glückserwartung totaler Freiheit. Selbst das Leben in der Gestalt eines klösterlichen Zusammenschlusses erscheint in der Tradition der Reden des Erleuchteten als eine nachträgliche Konzession.

Aus der radikalen Glückssuche des Stifters wird in den heutigen Neudeutungen der Wert einer «inneren Unabhängigkeit» der Person. Sie soll nicht mehr abhängen von glücklichen oder widerwärtigen Umständen, von Erfolg oder von Misserfolg, von Gesundheit oder von Krankheit. Aus dem Weg für die nur wenigen «Berufenen» wird der beglückende Zustand

individueller Autonomie. Darüber hinaus wird ein neues Verständnis des Einzelnen entwickelt, wie es eine interaktive und integrierte Volksgemeinschaft heute benötigen.

Buddhistische ‚Gesinnung‘ erweist sich als Glück für alle. Sie wird zur Gestaltungskraft für das gesellschaftliche Miteinander. Toleranz und Bereitschaft zum Dienen gehören zur Glückseligkeit der neuen buddhistischen Lebensverwirklichung. Der Weg, von Hause aus die innere und äußere Entsagung durch die Aufhebung aller Lebensklammern, wird jetzt zur Kraftquelle für eine moderne Lebensweise. Das Glück des Einzelnen wird zu einer beglückenden Form des Lebens mit und unter anderen.

Darum kann es nicht überraschen, daß dieses neue gesellschaftsbezogene Glücksstreben zu mannigfachen sozialen Hilfswerken und karitativen Unternehmen führt. Sie gelten als ‚Vororte‘ für das Zeugnis der den Menschen erneuernden Buddhaschaft. Um sie geht es letztlich in den Aktivitäten, die in ihr stattfinden.

Die Programme der neuen buddhistischen Bewegungen dienen der Ausrüstung, der Belehrung und der Sorge um die innere Glückssuche der Einzelnen. Die Vereinzelung und Vereinsamung im modernen Alltagsleben wird aufgefangen durch Umsorgung und innere ‚Bergung‘ in Seelsorgekreisen und im gemeinsamen Anbetungsritual vor dem in seiner Lehre und in seiner Statue sich vergegenwärtigenden Buddha. Praxis und Kult fallen in eins.

3. Dialogpotentiale zwischen Christentum, Hinduismus und Buddhismus

Damit ist ein neuer Ansatz im Dialog über die Suche nach dem Glück zwischen Asien und den Christen vorgegeben. Der Christuszeuge begegnet Menschen, die sich Wertmaßstäben und Zielen verpflichtet sehen, die ihm nicht nur bekannt sind, sondern für ihn ebenfalls erstrebenswert sind. Das Gebot unbedingter Nächstenliebe erscheint im Zusammenhang indischer Weltanschauung dabei wie ein Vorverständnis. Es sieht den Partner im Dialog bereits auf dem Wege zu einem Einverständnis jenseits des Unterscheidenden oder Trennenden. Dabei wird es nicht darauf ankommen, allein die Einflüsse geltend zu machen, die indisches Denken aus seiner abendländischen Begegnungsgeschichte auf diesen Weg geführt haben. Sie reichen von der Antike über die vom Christentum geprägte abendländische Geistesgeschichte bis in die Gegenwart. Das sich hier als schon gemeinsames «Weltethos» abzeichnende Angestrebte aber wirft umso dringender die Frage nach seiner Ermöglichung auf. Das christliche Ethos verdankt sich dem mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus offenbar gewordenen neuen Menschen. Es ist eingebunden in eine Teilhabe an dieser das Glück des Menschen begründenden Neusetzung Gottes. Durch sie hat der Mensch

seine Würde als Person im Sinne des wieder hergestellten ganzen Menschseins zurückerhalten für sein Leben und Handeln, für seine Vorstellungen von einem gelingendem «glücklichen» Leben bleibt dieser Ermöglichungsgrund unverzichtbar.

Diesen Rückbezug darf der Christ als Partner im Dialog mit Menschen in dem von ihnen neu verstandenen Hinduismus nicht ausklammern. Vielmehr wird er dazu einladen, den Weg miteinander fortzusetzen. Er weist weiter von dem bereits als gemeinsam erkannten Menschenbild und seinem Ethos zu der Wahrheit seiner Stiftung und Verwirklichung, die ihr vorausliegt. Solche Zuwendung zur ganzen Wahrheit über den Menschen und seine Bestimmung zum Glück macht der veränderte Dialog nicht überflüssig, sondern geradezu zwingend. Darin ist der fortgeschrittene Dialog nicht einfacher, sondern tiefer und präziser geworden. Mit der Glücksorientierung an der für die Menschheit gültigen Zielansprache hat die neue Orientierung im Hinduismus die Schranken seiner traditionellen religiösen Eingrenzungen in die *karma*-bedingten menschlichen Verfassungen hinter sich gelassen. Die Lokalkulte und ihre nativistischen Göttervorstellungen toleriert er dabei als vorläufige religiöse Erscheinungsformen. Sein neues Verständnis der Person und ihrer Würde bleibt jedoch ein nur partielles und unvollständiges, solange es die in Christus gründende Voraussetzung für solches uneingeschränkte ganze Person-Sein den Relativierungen seiner eigenen «Götterdämmerung» unterwirft.

Die Wahrheit über den Menschen und sein wahres Glück läßt sich nicht teilen: Der in Jesus Christus sich uns kundtuende Gott und die Früchte dieser Offenbarung in einem neuen Menschheitsethos.

Im Hinduismus und im Buddhismus wissen die Menschen darum, daß das Glück verheißende Verhalten keineswegs in die von der Religion geräumte Autonomie führt. Darum ist ihnen der Mensch des christlichen Evangeliums näher als manche ihrer säkularisierten Zeitgenossen mit ihren begrenzten Glückserwartungen.

Die vom nachchristlichen Westen beförderte Entwicklung hat die Suche nach dem Glück auf gemeinsame Wertorientierungen hin geöffnet: Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Nächstenliebe, Würde des einzelnen, die Frage nach dem Guten und Bösen. Wird die säkulare Entwicklung in diesen Ländern wie im Westen die religiösen Quellen für diese Suche nach dem ganzen Glück weiter versiegen lassen ?

Das gelebte Zeugnis der christlichen Wahrheit, für die Gott und Mensch in einzigartiger Weise zusammengehören, begegnet heute den Reformen des Buddhismus und des Hinduismus. Sie weisen auf ihre Weise Wege zur Erfüllung der Sehnsucht nach dem ganzen Glück für den Menschen.

Sendung und Botschaft Jesu Christi sprengen diesen Erwartungshorizont. Seine Geburt, Leben, Passion, Auferstehung und Wiederkehr eröff-

nen der Frage nach dem Glück des Menschen eine andere Dimension. Sie begründen eine Glückseligkeit, die nicht von dieser Welt und nicht von diesen Menschen stammt. Beide aber hat diese Wahrheit gründlich verändert. In ihren Auswirkungen auf das glückbezogene Leben begegnen sich Ost und West heute auf neue Weise. Der Dialog um das wahre Glück der Menschen ist dringender geworden, die «Spurensuche» auf den Wegen, die dorthin führen, umfangreicher.

«So muss Verkündigung notwendig ein dialogischer Vorgang werden. Dem Anderen wird nicht das gänzlich Unbekannte gesagt, sondern die verborgene Tiefe dessen erschlossen, was er in seinem Glauben schon berührt. Und umgekehrt ist der Verkündiger nicht nur der Gebende, sondern auch Empfangender. In diesem Sinn sollte im Dialog der Religionen geschehen, was der Kusaner (Anm. v.V.: Nikolaus von Kues – 1401-1464) in seiner Vision des Himmelskonzils als Wunsch und Hoffnung ausgedrückt hat: Der Dialog der Religionen sollte immer mehr zu einem Zuhören auf den Logos werden, der uns die Einheit mitten in unseren Trennungen und Widersprüchen zeigt».⁴

ANMERKUNGEN

¹ Alfred BERTHOLET u.a. (Hg.), *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Bd. 14, Tübingen 1930, 4 u. 22.

² Sarvepalli RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden 1961, 35. 41.

³ Sri AUROBINDO, *Der Zyklus der menschlichen Entwicklung*, München 1955, 365f.

⁴ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Gerhard Ludwig Müller, Bd. 8/2: *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, Freiburg 2010, 1136.