

HORST BÜRKLE · MÜNCHEN

AKTUALISIERTE ESCHATOLOGIE

Annäherungen an außerchristliche Erwartungen

Die Toten sind nicht fort.
Sie sind im Schattendämmer
im Wispern der Bäume
im Rauschen der Wälder.
Die Toten sind nicht tot ...
Sie sind:
im Schrei des erschrockenen Kindes
im Busen der Frau
im auflodernden Feuerbrand
im Wald und in der Hütte.
Die Toten sind nicht fort.
Sie sind nicht unter der Erde.
Sie atmeten vom totfreien Tod.¹

Die Menschen suchen in ihren Religionen nach einer Antwort auf die Frage «Was erwartet uns nach dem Tode?» Die Erfahrung seiner Sterblichkeit zwingt den Menschen über sich hinaus nach dem Bleibenden, dem Unsterblichen. Auch in dieser Hinsicht hat der Mensch etwas von seiner ursprünglichen Bestimmung bewahrt. Nach dem Bilde seines Schöpfers erschaffen, meldet sich in seiner Ewigkeitssehnsucht das Verlorene zu Wort. Das «Zu-Ende-Gehen» sucht nach seinem «Danach». «Nein», sagen die Menschen in den unterschiedlichsten Religionen, «mit dem Tode ist nicht alles vorbei».

In solchen Vergewisserungen vernehmen wir die inneren Herzschläge in den Religionen. Vieles in den kultischen Vollzügen und in den heiligen Überlieferungen und Lehren mag sich auf die Sicherung und Bewältigung dieses zeitlichen und befristeten Lebens beziehen. Meist sind es bestimmte Anliegen und Nöte, die den Betenden und den Opfernden, den Menschen in seiner Bedrängnis und in seiner Krankheit, in Schuld und Sühne, in Verzweiflung und Hoffnung, bewegen. Die Ausschau auf und die Zuflucht zur überlegenen göttlichen Kraft offenbart die Grenzen des Kreatürlichen.

Horst Bürkle, geb. 1925, em. Professor für Missions- und Religionswissenschaften an der Universität München, Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Das Opfer, das der Massai – aus Milch und Blut seiner Kühe gemischt – seinen Vorfahren darbringt, gilt der Sicherung seines Lebens hier und jetzt. Darum wird es im morgendlichen Ritual alltäglich neu vollzogen. Die Zukunft beginnt jetzt und sie bezieht sich auf das Absehbare, Überschaubare. Der Segen für die nächste, die erwartete Ernte wird erbeten. Das zeigt sich an der Vorratshaltung. Sie reicht bis zum Einbringen der erwarteten Ernte. Das Danach, die fernere Zukunft, ist eingegangen in die überschaubare, verlängerte Gegenwart.

Das gilt auch für die von der jetzigen Verlaufszeit unterschiedene *samani*-Periode. Sie erstreckt sich auf den Zeithorizont dieser Generation. Darum werden auch die «jenseitigen» Toten im Kult wieder in diesen Zeithorizont «zurückgeholt». Die vergegenwärtigten «Jenseitigen» walten als die «höheren Machtträger» (Placide Tempels). Sie verfügen über Kindersegens und Gesundheit, Sieg und Niederlage. Von ihrer Gunst oder Abwendung hängt das Schicksal heute und morgen ab. Ihrer geistigen Potenz nach können sie überall «zu Hause» sein. Begegnen kann man ihnen nur im Jetzt und im Vorgriff auf das unsichere Morgen.

Die Religionen der Stämme haben ihre eigenen «Naherwartungen». Sie sind die Einforderung des noch Ausstehenden, die Bewahrung beim nächsten Schritt ins Ungesicherte. Als «Suche nach Sicherheit» umschreibt die Studie einer englischen Ethnologin und Psychoanalytikerin diesen Griff nach höheren Garantien. Sie führt Beispiele aus dem alltäglichen Leben in einer Ethnie in Ghana an. «Ich habe Schutz vor jedem Unfall.» Solche und andere werbende Aufschriften beziehen sich nicht auf die Versicherung des Kraftfahrzeuges. Sie sollen Befürchtetes bannen und Erhofftes bringen. Sie sollen Schutz gewähren auf der gefährvollen Fahrt mit dem überladenen Ferntaxi. Aber sie versprechen den Insassen des Wagens auch höheres Geleit: «Mit mir sind die schützenden Ahnen. Du bist begleitet von den Höchsten und ihrer Gunst.» Auch das Wort des Psalms 23 kann in diese Zusage einbezogen werden. «Der Herr ist mein Hirte».²

1. Von der Christen Zukunft

Mit der Botschaft des auferstandenen Christus kommt das Endgültige in den Blick: Das «*eschaton*», das sich nicht mehr in der zeitlich begrenzten Reihe der Ahnengötter erschöpft. Mit ihm bricht das Ewige in die Zeit ein. Inkulturative christliche Theologie in stammesreligiösen Gemeinschaften versuchte immer wieder, Brücken zu schlagen: Christus erscheint als der «Urahne», der den eigenen Ahnenhimmel heimgeholt hat in die wahre Transzendenz des dreieinen Gottes. Diese Vorstellung vom «Urahn» war ein erster Schritt, der schon deshalb notwendig war, weil die eigene Sprache keinen gültigen Zeitmodus dafür kennt. Aber jenseits der alten diesseitigen

«Jenseitigkeit» öffnete sich nicht nur die Zukunft. Mit ihr wurde Neues im umfassenden Sinne gläubig erschlossen: neue Heimat in der Reich-Gottes-Zugehörigkeit, neue Verwandtschaft jenseits der Blutsverwandtschaft, Gemeinschaft mit den Anderen und Fremden, die in Christus zu den neuen Nächsten wurden. Das änderte auch das Verhältnis zum fremden Überbringer dieser Botschaft. Dieser «Andere» wurde zum Verwandten, wurde Bruder und Schwester. In der Gegenwart des Auferstandenen wurden die alten Bindungen an Blut und Boden zu etwas Vorläufigem. Die gläubige Ausschau auf die Wiederkehr des gekommenen Christus vermochte die Bindungen an die Macht der Wiederkehrenden aus der Ahnenwelt zu lösen. In den zum Vorläufigen Gewordenen hat der Blick auf das Ende jetzt schon sichtbare Spuren hinterlassen: In der neuen Gemeinschaft der «Herausgerufenen» leben die Menschen inmitten der zum Vorläufigen Gewordenen anders. Ermächtigt in der Liebe des schon gegenwärtigen Christus entbirgt sich dem schauend Gewordenen schon hier Endgültiges. Versöhnung statt Trennung, Liebe statt Feindschaft, Sich-nahe-sein im Anders-sein, Leben statt Tod, geglaubt, geschaut und erfahren unter den Bedingungen der nun zum Vorläufigen gewordenen Zeit und Diesseitigkeit.³

In der Konkurrenz mit den neuen gesellschaftlichen «Entgrenzungen» muss diese Zukunftserfahrung des christlichen Glaubens ihre eigene Gegenwart und Gültigkeit erst bewähren. Die Vision eines klassenlosen und seine Einheit findenden sozialistischen Afrikas, wie sie dem Befreier der Goldküste, Kwahme Nkrumah, vorschwebte, unterlag der Vorläufigkeit ihres geschichtlichen Horizontes. Sie blieb eine Fremdanleihe an ein importiertes westliches Ideal. In den Aufbruchsbewegungen zu den neuen unabhängigen Nationalstaaten fand die marxistische Vision Kwahme Nkrumhas «*Africa must unite*» ihre ernüchternden Grenzen. Aber auch die aus der Kolonialzeit vorgegebenen staatlichen neuen «Nationen» stoßen wieder auf die trennenden Kräfte vitaler Gegensätze. Sie finden ihre Grenzen in der Wiederkehr ethnischer Identitäten und ihrer Abstammungsbindungen.

«Ihr seid meine Brüder und Schwestern». Diese in der endgültigen Gemeinschaft der von ihm Herausgerufenen und in seiner *ekklesia* Beheimateten schenkt Ewigkeit in der Zeit. In ihr wird das endgültig Bleibende aktuell erfahrbar. Wo Menschen aus anderen Religionen und Kulturen mit dieser Botschaft in Berührung kommen, setzen sie das eigene Denken in einen neuen, eschatologischen Zusammenhang. Das gilt in doppelter Weise. Lebendige Christuserfahrung bringt die alten Denkweisen aufs Neue zur Sprache. Was in seinen von Hause aus anderen, sich wiederholenden Kreislaufvorstellungen beheimatet war, sprengt jetzt diesen Zeitrahmen. Frühere, vorchristliche Erfahrungen werden dabei nicht einfach abgelegt. Sie rücken ein in den neuen eschatologischen Hoffnungshorizont des jetzt schon gegenwärtigen, dann aber die Menschheit und die Geschichte

vollendenden Christus. Als Beispiel für eine solche «inkulturierte» Eschatologie wähle ich die Denkweise des in Südindien beheimateten A.J. Appasamy. Für die umgekehrte Einbeziehung des eschatologischen Denkens zugunsten einer Aktualisierung der eigenen nichtchristlichen Religion und Denkweise stehen die folgenden Beispiele aus dem Neuhinduisimus (S. Radhakrishnan, 1888–1975), aus dem japanischen ZEN (K. Nishitani, 1900–1990) und Sri Lankas (K. N. Jayatilleke, 1920–1970).

2. Orientierung vom Ende her

Der Blick in die Zukunft ist in der indischen Tradition ausgerichtet auf ein Schicksal, das Vergangenen entspringt. Der ewige Kreislauf von «Stirb und Werde» umschließt mein schon vorprogrammiertes erneutes Ins-Dasein-Treten. Das einzig in sich Beständige ist das namenlose göttliche ES, das Sein an sich – das *brahman*. Es verströmt sich auf allen Ebenen des Alls in Gestalten und Erscheinungsweisen. Die menschliche ist eine unter ihnen. Dieses «Spiel» (*lila*) des verborgenen göttlichen Wesens vollzieht sich in Abfolgen, die aus dem jeweils Vorgegangenen erfolgen. Das gilt für die kosmischen Abläufe von Weltaufgängen und Weltuntergängen (*Yugas*) in ihren uns chronologisch nicht mehr denkbaren Ausmaßen in Milliarden von Jahresfolgen. Es gilt ebenso für die Lebensjahre eines Menschen wie für Menschen wie die befristeten Daseinsweisen in Tier- und Pflanzenwelt.

Indische Weisheit und Frömmigkeit weist Auswege aus diesen *circuli vitiosi* der Zwänge zur Wiederkehr. Sie sind eher Anlass zur Furcht als zu freudiger Erwartung. Die modernen Lüste in der nachchristlichen Welt auf Wiedergeburt kennt das alte Indien in keiner Weise. Sie gehören zu den beschönigenden Abziehbildern, mit der sich zukunftslos gewordene Seelen nach einem bleibenden Danach sehnen. Ursprüngliche indische Frömmigkeit hat einen anderen Weg zur Freiheit vom Zwang ewiger Wiederkehr gewiesen. Yogisch soll dieser Weg gegangen werden. Das Schicksal dieser meiner begrenzten und bedingten Existenz kann von mir «unterlaufen» werden. Indem ich mich allem Anschaulichen entziehe und mit dem unsichtbaren namenlosen All-Einen eins werde, wird Wiederkehr außer Kraft gesetzt. Menschliches Teil-Sein geht in einem Ganzen auf, wird wieder namenlos und seines Individuellen ledig. In Ermangelung eigener Vokabeln wird dafür der Begriff «mystisch» verwendet. Damit werden alle Begleiterscheinungen, die wir mit dem Wort «mystisch» verbinden, mit einbezogen: das Eintauchen und Einswerden, das unsagbare Geheimnis, das Unvorstellbare.

Indische christliche Theologie versucht eine Brücke zu schlagen zu diesen ursprünglichen hinduistischen Frömmigkeitspraktiken. A. J. Appasami ist eine dieser Stimmen. Er wollte Brücken bauen zwischen zeitloser indischer

bhakti-Frömmigkeit und der in der Zeit sich erschließenden Gegenwart des erhöhten Christus im Glauben des Einzelnen. Zugute kam ihm seine hervorragende Kenntnis christlicher Theologie aus der Zeit seiner Studien in Harvard und in Oxford. «Die Mystik in der hinduistischen *bhakti*-Literatur und ihre besondere Beziehung zur Mystik des Vierten Evangeliums» war das Thema seiner Dissertation.⁴

Die Wiederkehr des geschichtlich erschienenen Christus in seiner erfahrbaren Gegenwart – dafür bot sich ihm die johanneische Botschaft besonders an. Sein Meister und Freund Sadhu Sundar Singh, der wandernd seine Christusverbundenheit in Gestalt indischer asketischer Heimatlosigkeit bezeugte, erschien ihm darin als Vorbild.⁵

Die Wiederkehr des Herrn in geschichtlicher Endzeit fand in dieser indisch vorgeprägten Zeitlosigkeit keinen Raum mehr. Die Offenbarung des erhöhten Jesus von Nazareth galt es in die Jetztzeit einzuholen. Die neue «Gnadenreligion» (R. Otto) sollte den Indern indisch bezeugt werden. Die Kritik, die sich dagegen richtete, bezog sich auf die fehlende Eschatologie des wiederkehrenden Christus. Sie ist in der indischen Weltanschauung einer zeitlosen mystischen *bhakti*-Erfahrung nicht unterzubringen. Im Glauben nachzuvollziehen war, dass der ins Fleisch gekommene Gottessohn aus Nazareth den Menschen an seiner Ewigkeit hier und jetzt teilhaben lässt. Das ist für den aus dem Hinduismus kommenden Menschen viel. Aber kann seine Gegenwart auf den am Ende der Zeiten Wiederkehrenden zugunsten eines Einswerdens in diesem Leben verzichten? Hier zeigen sich Grenzen einer Theologie, deren Maßstäbe allein dem vermeintlich «Inkulturativen» entnommen werden. Bleibt der eschatologische endzeitliche Ausblick also einem «europäischen» geschichtsorientierten Denken überlassen?

Die Stimmen, die sich auch unter indischen Theologen dazu gemeldet haben, machen auf das Problem aufmerksam, das sich auch heute stellt. Wenn wir in der Christologie «ökumenisch» miteinander denken wollen – wie könnte es anders sein –, müssen wir auch die Grenzen einer notwendig kulturell verwurzelten Glaubenslehre im Auge behalten. Die endzeitliche Wiederkehr des gegenwärtigen Erhöhten als des Herrn über Geschichte und Kosmos bleibt auch für die ihm in ihrer Nachfolge hier Zugehörenden unverzichtbar. Sie ist wesentlicher Teil ihrer Gegenwart. Auch für eine asiatische «einheimische» Denkweise kann sie nicht ausgespart bleiben. Auch eine «zeitlose» mystische Christuserfahrung muss den Wiederkommenden im Blick behalten. Nur dann bewahrt eine johanneisch bezogene Gegenwartserfahrung ihren Geschichtsbezug. Das Bekenntnis «Von dort wird er kommen ...» gehört auch zu einer Christologie radikaler Jetzt-Erfahrung hinzu. Sie lässt sich nicht als partieller Glauben eines westlichen Geschichtsdenkens einklammern.

Die ideologische Besetzung einer marxistisch okkupierten Endzeit hat Indien im Unterschied zu anderen asiatischen Ländern nicht erfassen können.

Ob eine «mystische» Verinnerlichung der christlichen Botschaft Menschen heute vor dem Zugriff zunehmender Diesseitsorientierung zu bewahren vermag, bleibt zu fragen. Auch nach brahmanischer Zeitrechnung entwickelt dieses «Säkulum» seine eigenen Einbußen an Lebensqualität.⁶ Im Wechsel der Weltzeitalter findet Hoffnung auf den Sinn der Geschichte in ihr keine Antwort. Um die Gegenwart nicht zu verlieren, bedarf es dieser Hoffnung.

3. *Buddhistisches <Heil> im Spiegel von Golgatha*

Verzichte auf eine endzeitliche eschatologische Christologie kennzeichnet auch die für den Dialog mit dem Christentum herausragende neu-buddhistische Schule der Universität Kyoto. Ihrem letzten großen Vertreter Keiji Nishitani (1900-1990) konnte ich in seinen späten Jahren noch begegnen. Er lebte einen auffallend anderen Stil als andere Professoren Japans. Das einfache, ebenerdige Haus, mit Riedgrass abgedeckt, erinnerte mich an meinen Besuch viele Jahre früher im Hause Vinoba Bhaves. Er hatte die Botschaft Gandhis umgesetzt in die Praxis gelebter Nächstenliebe. In seinem Heimatdorf im ländlichen Indien fand ich ihn fastend und schweigend in Vorbereitung auf einen seiner in Indien und darüber hinaus bekannten Landschenkungs-märsche. Auf diesen Märschen wurde von den Großgrundbesitzern um Land für die besitzlosen Landarbeiter geworben. Wie Gandhis an der Bergpredigt ausgerichtete Ethik lebte auch Vinoba Bahve eine neue Mitmenschlichkeit vor.

Keiji Nishitani und sein Haus waren Ausdruck seiner buddhistischen Lebenseinstellung. Der Geist des ZEN findet seinen Ausdruck auf eine eigene Weise: In der verhaltenen Art einer Gesprächsführung, in nahezu leer anmutenden Räumen, in der Kunst. Worte und Bilder verweisen weiter in das nicht Aussagbare, in das, was sich nicht in Sprache und Bild fassen lässt – in das Nichtige, das «Nichts».

In seinem Werk «Religion – was ist das?» (1961) wird die für den ZEN-Buddhismus zentrale Erfahrung dieses *nirvana* auf den christlichen Glauben bezogen. Keiji Nishitani deutet das Sterben Jesu von Nazareth als eine westliche Variante dieser für ihn universalen Botschaft Gautama Buddhas. Das Leiden und das Kreuz Jesu (*kenosis*) wird zum deutlichsten Zeichen dessen, was buddhistische «Befreiung» meint. Das *nirvana* ist kein noch ausstehender, für den Menschen kaum zu erreichender Zustand, kein fernes Ziel eigener Bemühungen. So aber hatte der Gautama Buddha es in seiner Lehre seinen ihm nachfolgenden Mönchen (*bhikkhuni*) hinterlassen.

Die dem Buddha zugeschriebenen Reden, die Verkündigung seiner Lehre, zielen auf die Überwindung des Leidens. Dem dienen die Einübungen in die Selbstablösung von allen das Ich bestimmenden Abhängigkeiten. Letztlich ist es dieses mein Ich selber, das sich in seinem Selbst- und Person-

sein aufzugeben hat. Der in diesem Leben kaum erreichbare Freiheitszustand im Nicht-mehr-Ich ist zugleich das Ende von Leid und Vergänglichkeit. Die Reden an seine Mönche bewegen sich um die Einsicht in diesen nicht vorstellbaren neuen Zustand. In Bildreden und in Metaphern wird er umschrieben und verdeutlicht. Der «Glaube» an mein Personsein ist das eigentliche Hindernis. Gewohnte Selbstwahrnehmung lässt solchen Blick in die Selbstlosigkeit nicht zu.

Wie aber ist er zu überwinden? Wie, so wird gefragt, kann dieser «Glaube» an meine Person überwunden werden? Wie kommt er überhaupt zustande? Wer sich noch als «Person» erfährt, hat nach Buddha noch nichts begriffen. «Da hat einer, Mönch, nichts erfahren, ist ein gewöhnlicher Mensch, ohne Sinn für das Heilige, der heiligen Lehre unkundig, der heiligen Lehre unzugänglich, ohne Sinn für das Edle [...] und betrachtet die Form als sich selbst.» Was aber ist die Voraussetzung dafür, dass solcher falscher «Glaube» nicht aufkommen kann? «Da hat einer, Mönch, als erfahrener heiliger Jünger das Heilige gemerkt [...] betrachtet die Form nicht als sich selbst [...] das Gefühl, die Wahrnehmung, die Unterscheidungen, das Bewusstsein nicht als sich selbst [...] noch in diesen sich selbst. So kann, Mönch, der Glaube an Persönlichkeit nicht aufkommen.»⁷

Wie aber versucht der ZEN-Philosoph Nishitani aus dieser ursprünglichen buddhistischen Absage Anschluss an die Person Jesu von Nazareth zu gewinnen? «Ohne Zweifel ist der Begriff des Menschen als Person der höchste Begriff vom Menschen, den es bisher gegeben hat. Das gleiche kann vom Begriff Gottes als eines personalen Wesens gesagt werden. Seitdem in der Neuzeit die Subjektivität mit ihrem Selbstbewusstsein in den Vordergrund rückte, wurde der Begriff des Menschen als Person nahezu selbsteinsichtig. Ist aber die Art und Weise, über «Person» zu denken, wie sie bis heute allgemein vorgeherrscht hat, wirklich der einzig mögliche Weg, über «Person» zu denken?»⁸

An einer einseitigen Bestimmung Gottes als «Person» ist auch seitens christlicher Theologen Kritik geübt worden. Ich entsinne mich der Bedenken, die Paul Tillich gegen einen allzu intimen persönlichen Umgang mit ihm geltend machte. Wir stehen mit Gott nicht auf Du und Du wie mit einer anderen Person. Auch der in menschlicher Gestalt als Person erscheinene Jesus von Nazareth gehört in die überzeitliche und überpersonale Einheit mit dem Vater. Fleischgeworden ist der Sohn des Vaters von Ewigkeit her. Das Einzigartige und Besondere seiner Inkarnation bleibt nur auf diesem Hintergrund gewahrt. Darin unterscheidet sich sein Personsein von jedem menschlichen. Seiner Präexistenz von Anfang an entspricht seine diese Geschichte erfüllende und beendende Wiederkehr. Als solchen werden sie ihn wiedererkennen, den sie gekreuzigt haben. In der dem Buddhismus eigenen Überwindung von Zeit und Geschichte im *nirvana* ist dieses

zur Person Jesu gehörende «Überpersönliche» nicht unterzubringen. Es kann nur wieder eine Einbindung in die Fesseln noch weitergehender «Abhängigkeiten» bedeuten.

Dagegen erscheint für Nishitani Leiden und Kreuz Jesu als äußerster Ausdruck menschlicher Selbstentäußerung. Die jesajanische Gestalt des leidenden und sterbenden Gottesknechtes verkörpert für ihn die buddhistische Verneinung des Selbstseins, des Ich und seiner Individualität – des *atman*. Das stellvertretende Leiden des Gottesknechtes für die Vielen geht dabei auf in seiner Vorbildfunktion: Das Nicht-mehr-Ich ist das selbstlose Ich. Es wird zum idealen Beispiel überwundener Ich-Bezogenheit. Die christliche Erlösungslehre geht damit auf in einer neuen Ethik der Selbstlosigkeit. Nun versuchen in der Tat die neuen Entwürfe einer *nirvana*-begründeten Ethik daraus eine Grundlage für eine neue Mitmenschlichkeit abzuleiten. Sie nehmen in vieler Hinsicht die Züge christlicher Nächstenliebe an. Sie kennen dieses aber nur als ein moralisches «Du sollst». Die Gnade und die Gabe, die sich dem Kreuzesopfer des Gottesknechtes verdanken, können dafür ursächlich nicht in Anspruch genommen werden. Das Vorbild vermag den Weg zu einem Ziel zu weisen. Die Kraft dazu kann es nicht gewähren.

Im buddhistischen *anatman*-Streben ist das Wesentliche der Sendung Christi nicht auszusagen. Es bleibt beim Nachvollzug einer vom Tode gezeichneten Existenz. Darum bewegt sich dieser buddhistische Dialog mit dem Christentum in den bevorzugten Denkweisen der Existenzphilosophie. Die frühen Heidegger'schen Kategorien des «Geworfen-Seins», der Grenzerfahrungen des Lebens werden zu buddhistischen Deutungsmustern. Für zeitgemäße Umschreibungen buddhistischer Inhalte bieten sich Begriffe für existenzielle Verhaltensweisen wie «Entscheidung», Erfahrung des «Geworfenseins», «Eigentlichkeit» im Dasein geradezu an. Die «Kehre» zur Metaphysik, die der spätere Heidegger dann doch vollzog, erscheint den Neubuddhistischen Denkern dagegen nicht mehr brauchbar.

Für den christlichen Dialog mit ihnen liegt darin eine Erinnerung: Allein auf unsere Existenz bezogen lässt sich das Wesen des christlichen Glaubens nicht erfassen. Ohne den Blick auf den Sohn, der vom Anfang der Welt und des Seins beim Vater war, bleibt auch der Menschgewordene nur Vorbild und «Vorläufer». Die Erhöhung des Auferstandenen, sein Herr-Sein über Zeit, Welt und Kosmos eröffnen sich dem Glauben, der seine Wiederkehr in Herrlichkeit erwartet.

Die Annäherungen, die die buddhistische Würdigung der Gestalt Jesu in Bezug auf seine *kenosis* vollzogen hat, bleiben erstaunlich und eindrucksvoll. Solange sie Interpretamente bleiben für eine sie umfassende *nirvana*-Erwartung, müssen sie im Vorfeld christlicher Offenbarungswahrheit verharren. Sie mögen uns daran erinnern, dass auch lebendiger christlicher Glaube, wenn er sich nicht bloß theoretisch abhebt, diese Grenzen durch-

lebt. Der angefochtene Glaube und der Zweifel kennt sie. Aber er rechtfertigt sie nicht durch Verweis auf eine diese Grenzen aufhebende *anatman*-Lehre, die sie mit einschließt. Er wendet sich vielmehr – und dieses sehr personhaft – an den Begründer und Helfer dieses Glaubens: «Herr – ich glaube. Hilf meinem Unglauben!» Diese Sehnsucht nach einem Ganzen, Ungeteilten menschlicher Gewissheit kennt der Buddhist wohl. Die Antwort des Helfers allerdings kennt er nicht: «Lass dir an meiner Gnade genug sein!»

Einer anderen «eingegrenzten» Annäherung begegnen wir bei dem in Sri Lanka beheimateten neobuddhistischen Denker K.N. Jayatilleke (1920–1970). Auch sein akademischer Weg ist gekennzeichnet durch Studien und Aufenthalte an westlichen Universitäten: 1946–1949 in Cambridge, 1961 Abschluss mit einer Promotion in London. Ab 1963 ist er Professor und Vorstand der Philosophischen Fakultät der Universität von Ceylon. Sein Buddhismus ist geprägt von der Lehre des Empirismus. Er ist für ihn in Einklang zu bringen mit heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen: seine wesentlichen Inhalte seien frei von Weltanschauung und Weltbildern. Für eine heutige Ethik der Menschenwürde, der Gleichheit und der Freiheit, wie sie ihm im Westen begegnete, findet er Grundlagen in buddhistischen Vorgaben. Dasselbe gilt für ihn auch für die demokratische Staatsform, deren Strukturen er aus buddhistischen Grundideen abzuleiten sucht.

Ein von westlichen Zielsetzungen beeindruckter Buddhist sucht nach Grundlegungen für sie in der eigenen Tradition. Anders als der ZEN-Philosoph Nishitani will er nicht buddhistische Beheimatung für die Gestalt Jesu. Ihn bewegt die Begegnung mit der nachreligiösen säkularen Situation. Er will einen «Buddhismus für die moderne Welt»⁹. Um den Menschen für diese seine «moderne» Welt handlungsfähig zu machen, deutet Jayatilleke die buddhistische Lehre von der durch vorangegangene Daseinsweisen festgelegten Lebensqualität um. Das unerbittliche Gesetz der eigenen Vorexistenzen, das *karma*, soll nicht mehr für ein selbstverantwortliches Dasein gültig sein. Für die neue Eigenverantwortlichkeit des Menschen für sein jetziges Schicksal müssen freiheitliche Handlungsräume erschlossen werden. Dazu dient eine neue Deutung der traditionellen Buddha-Lehre vom Weg in die Freiheit vom Wiedergeburtenszwang und seinen Festlegungen. Dieser von Buddha immer nur annäherungsweise und auch wieder rückläufig anzustrebende Zustand totaler Freiheit wird zum bestimmenden Verhalten im Leben.

Diese Wegweisung zu einem «glücklichen» Dasein wird begleitet von höchstem ethischen Verhalten. Die Einübung in dieses neue *nirvana* übernimmt die radikalen Forderungen des Buddha. Ihre Weltflüchtigkeit wird zur Welttüchtigkeit. Aus asketischen Regeln werden erfolgsversprechende Disziplinen. Aus den vier edlen Wahrheiten Buddhas, maßgebend für den Weg zum *nirvana*, werden Erfolgsstrategien für ein glückliches, ein erfolg-

versprechendes Leben. «Jayatilleke will nicht nur die Handlungsfreiheit gegen einen anthropologisch-ethischen Determinismus sichern, die den Menschen auf Gegebenheiten festlegt, die außerhalb seiner selbst liegen [...] Die Freiheit, die die Kraft hat, den Geburtenkreislauf zu durchbrechen, gründet allein im ethischen «Subjekt». Sie bedarf keiner Unterstützung einer höheren Macht. Der Mensch, der sein eigenes Schicksal zu besorgen hat, vertraut auf sich allein. Darum ist er im vollen Sinne «Meister seines Schicksals.»¹⁰

Für Jayatilleke sind die Freiheitsutopien einer nachchristlichen westlichen Welt bestimmend geworden für seine Umdeutung traditioneller buddhistischer Heilslehre. Er verbindet sie mit den Mustern individueller Erfolgsstrategien. Auch die Vorstellung einer Soziallehre für die Gesellschaft insgesamt gründet für ihn im harmonischen Zusammenspiel dieser Freiheit der einzelnen. «In seiner Lehre von der «fundamentalen Gleichheit» aller Menschen besitzt der Buddha-Dharma nämlich ein Prinzip der Integration für die von Gruppen- und Interessenkonflikten gezeichnete Welt: Alle Menschen gehören einer und derselben Species an. Dieses Grunddatum bedeutet, dass jeder nationale Stolz, jeder Kasten- und Rassendünkel der realen Basis entbehrt und darum eine irriige Vorstellung ist. Trotz aller nicht zu bestreitenden Unterschiede gibt es «einen hinreichenden Grad von Homogenität unter den Menschen hinsichtlich ihrer Kapazitäten und Potentialitäten», um die Forderung ihrer «Gleichbehandlung» mit Rücksicht auf ihre «Menschenwürde» zu fordern.»¹¹

Mit welcher totalen Umdeutung der Buddha-Lehre haben wir es hier zu tun? Für Buddha gehörte die jenseits von Zeit und Raum angezielte Zielvorstellung des *nirvana* in ein Nichts außerhalb des geschichtlichen Daseins. Ihr eignete eine quasi «eschatologische» Qualität in Bezug auf unsere Existenz hier und jetzt. Nun aber soll sie dazu dienen, die individuelle und gesellschaftliche Qualität der Gegenwart zu verändern. Das buddhistische «Ende» ist von Haus aus die Beendigung des Zwanges der Wiedergeburten. Hier wird sie zur Ermöglichung der Gestaltung meiner Gegenwart. Damit usurpiert sie eine ursprünglich christliche Orientierung: eine Geschichtsschau, die von ihrem Ende her, von der «Wiederkunft» des endzeitlichen Christus, bestimmt war. In einer nach-christlichen, auf die reine Gegenwart verkürzten Geschichtsschau hatte der Westen vorgearbeitet. Mit ihrer Hilfe wird nun auch die ursprüngliche Endzeitorientierung in die Existenz verlegt. Damit aber verliert auch der christlich-buddhistische Dialog seine religiöse Dimension. Er wird eingeebnet in eine endzeitlose totale Jetzt-Zeit.

Moderne Weltanschauung ersetzt das echte Religionsgespräch um das gültige «Ende der Geschichte». In der reinen existenzbezogenen Daseinsorientierung verlieren die christliche und die buddhistische «Endzeitorientierung» ihre sie unterscheidenden, gegensätzlichen Inhalte. Die neu-buddhistische Umdeutung gleicht der nach-christlichen, säkularen

Existenz. Sie beansprucht jetzt, im Gegensatz zur christlichen Endzeit-orientierung, im Einklang mit moderner Naturwissenschaft die konfliktfreie Weltanschauung zu sein. Das aber kann sie nur mit Hilfe einer der westlichen «Moderne» entlehnten Diesseitigkeit. Das Glaubensgespräch ist damit nicht nur ärmer, es ist gegenstandslos geworden. Mit dem Verlust der Wiederkehr des kommenden Christus verliert auch der christlich-buddhistische Glaubensdialog seinen eigentlichen Inhalt.

4. Die neue Dharma-Welt heute

Der Mahayana-Buddhismus entwickelte im Unterschied zum ursprünglichen Buddhismus des Stifters einen Weg für die Vielen. Statt der im «Kleinen Fahrzeug» (Hinayana) in der jetzigen Existenz nur annäherungsweise zu erreichenden Selbsterlösung entfaltet sich im Mahayana eine neue hoffnungsorientierte Jenseitsvorstellung. Buddha bleibt nicht länger Kündler der Möglichkeit der Befreiung von allen Unfreiheiten eines Lebens in Abhängigkeit. Jetzt wird er zu dem sich erbarmenden Retter in ein unvergängliches Jenseits. In der «Schule des reinen Landes» (sukhavati, japanisch: jo-do) ist es die Gestalt des sich erbarmenden Buddha, durch dessen Kraft der Einzelne seine endgültige Befreiung vom Leid der Wiedergeburten ersehnt. Rudolf Otto hat von dieser Richtung des Buddhismus als Religion der Gnade gesprochen. Diese «Gnadenreligion» hat im 16. Jahrhundert auch Japan erreicht. Die neue buddhistische Laienbewegung Rissho-Kosei-kai legt wie alle Sonderentwicklungen in den Religionen Wert darauf, mit ihrer Ausdeutung die «ursprüngliche» Botschaft Buddhas wiederentdeckt zu haben. «Im dreizehnten Jahrhundert brachte der Priester Nichiren (1222–82) neues Leben in das Lotus-Sutra und erklärte, dass nur in der Ausübung seiner Lehren ein Weg zur Errettung der Gesellschaft und Nation sowie des Einzelmenschen gefunden werden könne. Fast siebenhundert Jahre nach seinem Tode hatte der Geist der Lehren Nichirens jedoch den größten Teil seiner Kraft verloren, und der wahre Geist des Lotus-Sutras war in Vergessenheit geraten.»¹²

Es ist diese Form der Gnadenreligion, aus der sich in der modernen japanischen Gesellschaft neue große Laienbewegungen entwickelten. Die von jedem mitzuvollziehende Verehrung des Amida stiftet neue Gemeinschaft. In der 1938 von zwei Laien gegründeten Rissho-Kosei-kai-Bewegung haben wir ein Beispiel für eine japanische buddhistische «aktualisierte Eschatologie». Die Orientierung auf die verheißene Erfüllung in der Endzeit des «reinen Landes» wird zur gestaltenden Kraft in diesem Leben. Die mahayanistische Lotus-Sutra-Schrift gilt als Leitfaden für ein gelingendes Leben des Einzelnen und zur Grundlage für die Gesellschaft heute. Der «achtfache Pfad» buddhistischer Lehre gewinnt die Gestalt einer heute wegweisenden

Individual- und Sozialethik. «Richtiger Blick» ist die Weisheit des Buddha. Sie durchblickt und begreift die wahre Realität aller Existenz. Aus der Sehnsucht nach dem «Reinen Land» des Buddhismus im Großen Fahrzeug (Mahayana) ist im modernen Japan des 20. Jahrhunderts eine im Hier und Heute sich erschöpfende Kraft der individuellen und gesellschaftlichen Lebensgestaltung geworden.

5. Die Wiederkehr Jesu Christi im Religionsgespräch

Warum ist die Wiederkehr Jesu Christi ein entscheidender Topos im Dialog mit Menschen anderer Religionen?

Er ermöglicht echtes Verständnis der Geschichte. Denn die Parusie Christi unterliegt nicht kosmischen Zyklen und individuellen Wiederkehr- und Abgeltungszwängen. Der Blick auf das Ende bewahrt allem geschichtlichen Geschehen seine Einmaligkeit. Damit erfährt auch das Personsein des Menschen seine Würde als das einmalige, von Gott gewollte Individuum. Ohne den wiederkehrenden Christus wird die Geschichte der Inkarnation zu einer reinen «Erinnerungskultur». Die Theologie gibt dann ihr Thema ab an eine allgemeine Religions- und Kulturgeschichte. Der wiederkehrende Gottessohn wird die «Wahrheit» offenlegen in Bezug auf das Unbegreifliche der Geschichte und des eigenen Lebens. Sein Urteilspruch bleibt darum zu erhoffen und zu fürchten. Das Gespräch der Religionen kommt hier zu seinem Ziel. Damit gewinnen die Themen im Vorfeld des Dialogs ihren eigentlichen Stellenwert, beispielsweise «Diskurse» über kulturelle Werte, über den Menschen und seine Würde, über Hoffnungen über den Tod hinaus. Nur das ungekürzte Christuszeugnis ist dialogfähig. Tragfähige Erneuerungen in der Kirche schließen den «Blick aufs Ende» mit ein (Dritter Artikel des Christlichen Credo).

Die Begegnungen mit den Menschen der Religionen des Ostens fordern den Christen heute ein Doppeltes ab: die Bewährung ihres christlichen Glaubens angesichts der mit uns um den «neuen Menschen» und seine Gesellschaft ringenden religiösen «Anderen» und die Bewahrung der Kraft, die der Wachsamkeit des Glaubens im Blick aufs Ende eigen ist. Dieser Blick der allezeit Wachenden und Wartenden richtet sich auf IHN, dessen zweites Kommen – nicht mehr in seiner Niedrigkeit, sondern in seiner Herrlichkeit – von Gott, dem Vater, für uns bestimmt ist. Christsein ist darum Teilhabe an der Situation der Jünger: «Damit er die Jünger davon abhalte, ihn über den Zeitpunkt seiner Wiederkehr (*adventus*) auszufragen, sagte er: «Über jene Stunde weiß niemand Bescheid, weder die Engel noch der Sohn. Es kommt euch nicht zu, über Zeiten und den Augenblick Bescheid zu wissen.» Das hat er uns verheimlicht, damit wir wachsam bleiben, und jeder von uns glaubt, dass jenes zu seiner Zeit noch geschehen wird.»¹³

ANMERKUNGEN

¹ J. REED/C. WAKE (Hg.): *A Book of African Verse*, London 1964, 25f

² Reichhaltiges Material und dessen psychoanalytische Deutungen bietet: Margret FIELD, *Search for Security. An ethno-psychiatric Study of rural Ghana*, London 1996.

³ Theologische Deutungen entsprechender Traditionen in Transvaal enthält die Münchner Dissertation von Hans HÄSELBARTH, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*, Gütersloh 1972. Bezüge und Unterscheidungen zur Eschatologie im Neuen Testament untersuchte der aus Kenya gebürtige Theologe John S. MBITI, *Eschatologie und Jenseitsglaube*, in: H. BÜRKLE (Hg), *Theologie und Kirche in Afrika*, Stuttgart 1968, 211–235.

⁴ A. J. APPASAMY, *Christianity as Bhakti Marga. A Study in the Mysticism of the Johannine Writings*, Madras ²1930.

⁵ F. HEILER, *Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und des Westens*, München 1926.

⁶ Entsprechend den zyklisch sich wiederholenden Weltzeitaltern (*mahayugas*) befinden wir uns in der ersten Phase des letzten Zeitalters. Mit seinen negativen Qualitäten läuft es auf einen neuen Weltuntergang zu. Ihm folgt, dem Weltgesetz entsprechend, periodisch eine neue Weltentstehung.

⁷ K. NISHITANI, *Die Reden Gotamo Buddhos*. Bd. I, Zürich-Wien 1956, 831f.

⁸ Zitiert bei H. WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus*, Mainz 1982, 45.

⁹ So der Titel der Münchner Dissertation von G. ROTHERMUNDT, Bd. 4, Calwer Theologische Monographien, Stuttgart 1979.

¹⁰ ROTHERMUNDT, *Buddhismus für die moderne Welt* (s. Anm. 9), 87.

¹¹ ROTHERMUNDT, *Buddhismus für die moderne Welt* (s. Anm. 9), 105.

¹² *Rissho-kosei-kai, Eine buddhistische Laienvereinigung*, Tokyo, o.J., 3.

¹³ Hl. EPHRAIM VON SYRIEN (Diatessaron).