

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
HEINRICH FRIES UND RUDOLF SCHNACKENBURG

143

DER EINZIGE WEG ZUM HEIL?



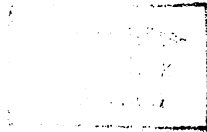
DER EINZIGE WEG ZUM HEIL?

DIE HERAUSFORDERUNG
DES CHRISTLICHEN
ABSOLUTHEITSANSPRUCHS
DURCH PLURALISTISCHE
RELIGIONSTHEOLOGIEN

REINHOLD BERNHARDT
MICHAEL VON BRÜCK
JÜRGEN WERBICK
HANS ZIRKER

HERAUSGEGEBEN VON
MICHAEL VON BRÜCK UND JÜRGEN WERBICK

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN



063224836

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Der **einzig** Weg zum Heil?: Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien / Reinhold Bernhardt ... Hrsg. von Michael von Brück und Jürgen Werbick. – Freiburg im Breisgau ; Basel ; Wien : Herder, 1993

(Quaestiones disputatae ; 143)

ISBN 3-451-02143-9

NE: Brück, Michael von [Hrsg.]; Bernhardt, Reinhold; GT

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1993
Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1993
ISBN 3-451-02143-9

R93/3362

Inhalt

Vorwort	7
I	
<i>Jürgen Werbick</i>	
Heil durch Jesus Christus allein?	
Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege	11
II	
<i>Michael von Brück</i>	
Heil und Heilswege im Hinduismus und Buddhismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständ- nis	62
III	
<i>Hans Zirker</i>	
Wegleitung Gottes oder Erlösung durch Christus? Zum Heilsverständnis und Geltungsanspruch von Chri- stentum und Islam	107
IV	
<i>Reinhold Bernhardt</i>	
Deabsolutierung der Christologie?	144
Auswahlbibliographie	201

Vorwort

Die Debatte um die „pluralistische Theologie der Religionen“ ist – nachdem sie die evangelische Theologie in den Vereinigten Staaten und in Europa schon seit einigen Jahren in Atem hält – nun auch in der katholischen Theologie voll entbrannt. Die Pluralität der Religionen stellt sich in dieser Diskussion nicht nur als altes theologisches Problem im neuen Gewand dar, sondern als existentielles, politisches und wahrheits-hermeneutisches Problem par excellence, wobei die Art der Lösung Konsequenzen für die Plausibilität der Heilszusage in allen betroffenen Religionen hat. Der Diskussionsstand ist unübersichtlich; und dies schon deshalb, weil nicht immer klar ist, auf welcher Ebene und mit welchem theologischem Anspruch jeweils argumentiert wird. So kann es vielleicht zur Klärung beitragen, wenn etwa *Max Seckler* die Diskutanten energisch zur Ordnung ruft und sie davor warnt, an grundlegenden theologischen Zusammenhängen achtlos vorüberzugehen oder sich von schwierig gewordenen fundamentaltheologischen Themen wie dem der „alleinseligmachenden Kirche“, der „universellen Heilsbedeutsamkeit Christi“ und der „Absolutheit des Christentums“ allzu eilig zu verabschieden. Was aber – so wäre hier zurückzufragen – können solche traditionellen Begriffe und Metaphern, die einer ganz bestimmten Tradition und Denkgeschichte eigen sind, im Kontext der Pluralität von Sprachen, Modellen, Heilsangeboten usw. in der *einen* Welt bedeuten?

Eine besondere Rolle spielt in der Diskussion „die neue Einschätzung der nichtchristlichen Religionen im Hinblick auf die Heilsfrage“. Manche Diskussionsteilnehmer scheinen hier eine „generelle, apriorische Zuerkennung der Heils- bzw. Heilswegfunktion“ zumindest an die großen Weltreligionen zu befürwor-

ten.¹ Darf etwa die Frage nach der Wahrheit einer religiösen Tradition zurücktreten hinter der kaum überprüfbaren Bedeutung einer jeden Religion als Heilsweg für all jene, die diesen Weg ernsthaft beschreiten? Darf man sich auf diese Weise von dem so schwierigen, ja vielfach als ausweglos empfundenen Streit um die Wahrheit entlasten? Die Berufung auf einschlägige Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils kann jedenfalls nicht davon entbinden, bei aller notwendigen Unterscheidung von Heils- und Wahrheitsfrage die präzise Zuordnung, vielleicht auch gegenseitige Durchdringung zu denken; sonst verkäme interreligiöser Dialog zum belanglosen Palaver. Was also ist Wahrheit? Kann es mehrere Wahrheiten geben, die relativ zueinander sind?

Secklers Ordnungsruf bezeugt, daß sich die Fundamentaltheologie diesen Fragen noch nicht ernsthaft genug gestellt hat. Aber sein Verdikt „Heilswegunfug“² sollte nicht dazu führen, daß man fundamentaltheologisch die Akten schließt, ehe man überhaupt wahrgenommen hat, wie die Herausforderung anderer Religionen und ihrer Heilserfahrungen für das Christentum und die christliche Theologie bedeutsam werden können.

Die hier vorgelegten, auf ein wissenschaftliches Kolloquium an der Universität – Gesamthochschule – Siegen zurückgehenden Beiträge versuchen, der Brisanz des Themas „Pluralismus der Heilswege und christlicher Heilsuniversalismus“ gerecht zu werden, ohne sie durch eifertige Harmonisierungen zu entschärfen. Die Autoren wissen sich verbunden in dem Anliegen, Heils- und Wahrheitsfrage nicht gegeneinander ausspielen zu wollen. Sie wissen sich aber auch verbunden in der Entschlossenheit, der herkömmlichen Fundamentaltheologie Dialog-Kategorien „abzunötigen“, die über die theologische Ausgrenzung außerchristlicher Heilserfahrungen hinausführen können.

Den Anfang unseres Gesprächs in Siegen machte eine fundamentaltheologische Bestandsaufnahme jener Irritationen, denen die europäische wie die nordamerikanische Theologie durch die vielfältigen Ansätze einer „pluralistischen Theologie“ der Religionen und ihrer Heilswege ausgesetzt ist. Der Autor (Jürgen

¹ M. Seckler, *Wohin triftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation*, in: *Theologische Quartalschrift* 172 (1992), 126–130, hier 127 f.

² Vgl. a. a. O. 128 f.

Werbick) versuchte, verschiedene Ebenen des Pluralismusarguments zu unterscheiden und theologisch zu bewerten. Die Beiträge von Michael von Brück und Hans Zirker gingen – zunächst in religionswissenschaftlicher Perspektive – der Frage nach, ob und inwiefern man, bezogen auf die religiösen Traditionen des Hinduismus bzw. des Buddhismus und des Islam, von „Heilswegen“ sprechen kann, und stellten sich dann der Aufgabe, das religionswissenschaftlich Erarbeitete theologisch zu beurteilen. Reinhold Bernhardt unternahm eine kritische Würdigung verschiedener theologischer Versuche einer „Deabsolutierung der Christologie“. Sein Beitrag machte zusammenfassend deutlich, weshalb christliche Theologie gerade *als christliche* – als Reflexion des in Jesus Christus zu unserem Heil Geschehenen – von einem exklusiven Heilsabsolutismus Abschied nehmen muß. Die spannende und ertragreiche Diskussion in Siegen hat uns freilich auch gezeigt, daß wir noch am Anfang eines vielleicht beispiellosen theologischen Lernprozesses stehen.

München/Siegen im Januar 1993

Die Herausgeber

II

Heil und Heilswege im Hinduismus und Buddhismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis

Von Michael von Brück

A. Heil und Heilswege im Hinduismus und Buddhismus

1. Vorbemerkung

Hinduismus und Buddhismus sind historisch eng miteinander verwandt. Nicht nur, weil der Buddhismus auf religiöse Entwicklungen zurückgeführt werden muß, die in der Trennung von der vedisch-brahmanischen Religion gipfelten, sondern auch weil das, was wir „Hinduismus“ nennen, eine Bündelung religiöser Strömungen ist, die teilweise und zuzeiten so stark vom Buddhismus beeinflusst waren, daß der Buddhismus als konstitutiv für viele klassische hinduistische Erscheinungen in Kult, Philosophie und Kunst erscheint.

In bezug auf die Heilsfrage wird das deutlich. Allerdings kann der Buddhismus als spirituelle, intellektuelle und soziale Reformbewegung innerhalb der indischen Religionswelt begriffen werden, und es sind ganz entscheidende Unterschiede in der Philosophie wie in der sozialen Praxis beider Religionen zu beachten, weshalb ich sie getrennt behandeln werde. Wir können ganz allgemein sagen, daß sich der Unterschied formal zunächst daran beschreiben läßt, daß der Buddhismus zwei Wesenselemente des Hinduismus nicht anerkennt:

a) die Autorität der Vedas als Offenbarung und Quelle der Erkenntnis über das, was wir Heil und Heilswege nennen können;

b) das Kastensystem als göttliche Ordnung, wonach auf Grund karmischer Ursachen die Menschen sozial und kultisch, mithin in bezug auf ihre „Heilsfähigkeit“, nicht gleich sind.

Begriffe wie „Heil“ und Heilswege“ sind hellenistisch-christlich geprägt, wenngleich sie in der hebräischen Bibel und ihrer Geschichts-Offenbarung gründen und in der abendländischen Christentumsgeschichte weit differierende Prägungen erfahren haben. Ein Blick auf den unterschiedlichen Bedeutungsgehalt von hebräisch *shalom* und griechisch *soteria* läßt diese Spannung deutlich werden, ohne daß wir dies hier entfalten könnten. Indem man nun aber versucht, Äquivalente für das Gemeinte in der indischen Religionswelt zu finden, zeigt sich bereits die ganze hermeneutische Problematik des Religionsvergleichs und erst recht jeder Theologie der Religionen: Jeder Begriff hat seine spezifische Bedeutung in einem bestimmten und unaustauschbaren Kontext, so daß davon abstrahierende Verallgemeinerungen das Besondere – und somit Interessante, also auch Kommunikations- und Dialogwürdige – leicht verfehlen können. Der christliche Begriff „Heil“ ist eng verknüpft mit den Vorstellungen von Heil als Heilsgeschichte, Heilung als Gottes Überwindung der Sünde des Menschen durch sein geschichtliches Handeln usw. Für diese vor jeder Konzeptualisierung liegende grundlegende mythische Ebene, die alles daraus abgeleitete philosophisch-theologische Denken informiert, gibt es natürlich keine indischen Äquivalente. Wir müssen die ganze Kosmo-Theologie der hinduistischen wie buddhistischen Schulen betrachten, um vergleichbare Strukturen im Sinne homöomorpher Äquivalente (R. Panikkar) aufzeigen zu können.

Hier sei allgemein vorausgeschickt: Nach hinduistischem wie buddhistischem Verständnis lebt der Mensch im leidvollen *samsara**, dem Kreislauf der Wiedergeburten, der letztlich durch die Unwissenheit (*avidya*) des Menschen auf Grund des karmischen Ursache-Wirkung-Prinzips immer weiter in Bewegung gehalten wird. Die Unwissenheit zu überwinden ist Inbegriff der hinduistischen wie buddhistischen „Heilswege“. Inbegriff dieser Überwindung ist *moksa* oder *mukti*, die Befreiung aus den Fesseln, die sich der Mensch durch eben diese Unwissenheit angelegt hatte. Worin genau die Unwissenheit im einzelnen besteht und wie die Befreiung aus den karmischen Verstrickungen erlangt

* Die diakritischen Zeichen bei Sanskrit-Begriffen können aus technischen Gründen im Druck nicht erscheinen.

werden kann, wird in den einzelnen hinduistischen und buddhistischen Schulen durchaus verschieden interpretiert.

2. Heil und Heilswege im hinduistischen Denken

Der Hinduismus ist nicht eine durch Dogmen oder Institutionen abgrenzbare Religion, sondern eine Vielfalt von unterschiedlichen Religionstypen, die alle im Veda (und nicht-indogermanischen Substraten) gründen und mehr oder minder stark die kosmisch-soziale Ordnung der Kastenschichtung als Grundgesetz der Lebensgestaltung legitimieren und interpretieren. Weltanschaulich-philosophisch ist die Vielfalt und Toleranz so groß, daß neben monistischen, nichtdualistischen und empirizistischen Systemen auch atheistische Strömungen einen Platz haben. Was den Hinduismus als religionsgeschichtlich kohärente Größe zusammenhält, ist eher das religiös-soziale System von Werten und Normen, wie sie mit der aus dem Kastensystem abgeleiteten Lehre von den je spezifischen Pflichten und Rechten der Kasten (svadharma) gegeben sind. Drei Merkmale scheinen mir darüber hinaus für fast alle hinduistischen Religionsformen charakteristisch zu sein:

(a) das Gespür für die Einheit aller Phänomene der Wirklichkeit bzw. die Erkenntnis, daß Gott in allem und alles in Gott ist;

(b) die Gewißheit, daß höchste Seligkeit und das Ziel des Lebens in der Vereinigung mit Gott oder dem Absoluten Wesen zu finden ist,

(c) die alle Gegensätze integrierende spirituelle Erfahrung, die durch Übung und/oder Gnade des Höchsten heranreifen muß, damit eben jene Seligkeit der Vereinigung konkret schon hier und jetzt erfahren werden kann.

In den einzelnen mythischen Traditionen und philosophischen Systemen kehren diese Merkmale je unterschiedlich angeschaut und reflektiert wieder.

Die Vielfalt der Mythen und damit verbundenen Heilswege im Hinduismus ist immens und widersprüchlich. Ich muß mich beschränken und möchte an nur einem Beispiel Grundzüge der hinduistischen Welt- und Heils-Erfahrung vorstellen, und zwar

im Mythos wie in der darauf aufbauenden philosophischen Reflexion: am Beispiel des Gottes Siva.

Von einem Siegel der Induskultur, die im 3./2. vorchristlichen Jahrtausend wohl weite Teile der nordindischen Tiefebene überzogen hat, kennen wir eine menschliche, ithyphallische Figur in *padmasana*, dem späteren Meditationssitz aller Yogis, angetan mit einem gehörnten Kopfschmuck und umgeben von Tieren. Dieser Gott ist Vorläufer des *Siva*, des Gnädigen, einer der zwei wichtigsten Götter – neben *Visnu* – des Hinduismus.¹

In der Gestalt des Siva vereinigen sich größt Spannungen, und in dieser Komplexität spiegelt sich eine *coincidentia oppositorum* als Antwort auf die Heilsfrage im hinduistischen Denken wider: Er ist zugleich Archetyp des asketischen Yogi, der auf dem Berg Kailasa in meditativer Versenkung sitzt, und auch der Liebhaber, aus dessen geschlechtlicher Verbindung mit der Großen Göttin, die als seine Kraft (*Sakti*) erscheint, die Welt hervorgeht, so wie auch der ekstatische Tänzer (*Nataraja*), der den kosmischen Tanz der Schöpfung und Zerstörung des Geschaffenen tanzt, dabei Ordnung erzeugt und das Chaos bezwingt. Als Tänzer ist Siva das schöpferisch-zerstörende Mysterium, das dem manifesten Universum zugrunde liegt, denn Tanz ist die kreative Kraft, die Einheit des Rhythmus in der zeitlich definierten Bewegung, in der die Ordnung, nach der sie abläuft, im Geschehen des Tanzes von Augenblick zu Augenblick neu geschaffen wird. Er ist also weder Schöpfer, der an eine vorherige Ordnung gebunden ist, noch steht er der Welt gegenüber, sondern er ist in seiner Bewegung alles in allem. Und zwar so, daß von vornherein eine Polarität in ihm erkennbar wird, *siva* und *sakti*, das Männliche und das Weibliche, das Statische und das Dynamische. Er, das letzte Prinzip der Welt, ist nicht ein Wesen hinter diesen Gegensätzen, sondern er *ist* diese Polarität, d. h. die Welt ist ein sich selbst erzeugender dynamischer Prozeß, der ständig neue Formen hervorbringt und in sich zurücknimmt. So wird verständlich, daß seine drei Merkmale, die zunächst als Gegensätze erscheinen wollen, nämlich Geschlechtlichkeit, Medita-

¹ J. Gonda, *Visnuism and Sivaism*, London 1970; A. K. Ramanujan, *Speaking of Siva*, Harmondsworth 1973; S. Kramrisch, *The Presence of Siva*, Princeton 1981; W. D. O'Flaherty, *Siva: The Erotic Ascetic*, London 1981; vgl. auch A. Danielou, *Shiva and Dionysus. The Omnipresent Gods of Transcendence and Ecstasy*, New York 1984.

tion und tanzende ekstatische Bewegung, gerade in ihrer Spannung ganz und gar die Einheit der Welt im ewigen Rhythmus des Lebens überhaupt veranschaulichen.

Die sivaitische Mythologie ist immens, und sehr unterschiedliche Mythologeme sind in der Gestalt des Siva – regional nochmals höchst differenziert – integriert worden. Dieser Assimilationsprozeß selbst ist charakteristisch für den Hinduismus, was wiederum seine Auswirkungen auf das Heilsverständnis hat: Es gibt diesbezüglich sehr unterschiedliche Konzeptionen und Deutungsmuster, die allgemein nur formal zusammenzufassen sind unter dem Satz: Heil ist die Vereinigung der Getrennten (bzw. die Überwindung des Trennung vortäuschenden falschen Bewußtseins) oder in moderner Terminologie ausgedrückt – der Integrationsprozeß auf Ganzheit hin.

Ich will mich nun den philosophischen Interpretationen zuwenden, in denen diese Grundvision des Ganzen verdichtet worden ist. Es gibt verschiedene sivaitische Systeme, und ich werde mich hier nur mit dem Kashmir Saivismus befassen.²

Der Kashmir Saivismus gründet in den Siva Sutras und anderen Schriften, die als Offenbarung des Gottes Siva gelten. Er wurde von *Somananda* (ca. 900–950 n.Chr.) erstmals und durch *Abhinavagupta* (um 1000 n.Chr.) umfassend systematisiert.³ Abhinavagupta denkt die gesamte Wirklichkeit als ein System, in dem alles mit allem zusammenhängt, so daß der Makro-Mikrokosmos ein Netz gegenseitiger Abhängigkeiten darstellt:⁴ Alle

² Um den Rahmen dieser Darstellung nicht zu sprengen, kann ich nicht auf die historischen und philosophischen Hintergründe dieses immer noch zu wenig beachteten indischen Systems eingehen, sondern verweise auf einige allgemeinere Einführungen: *B. N. Pandit*, Aspects of Kashmir Saivism, Srinagar 1977; *P. E. Muller-Ortega*, The Triadic Heart of Siva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir, Albany 1979; *N. Rastogi*, The Karma Tantricism of Kashmir Vol I, Delhi 1979; *K. Mishra*, Significance of the Tantric Tradition, Varanasi 1981; *P. E. Murphy*, Triadic Mysticism. The Mystical Theology of the Saivism of Kashmir, Delhi 1986; *M. S.G. Dyczkowski*, The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism, Albany 1987.

³ Abhinavagupta, Tantraloka (ins Italienische übers. v. *R. Gnoli*), Turin 1972; Abhinavagupta, Tantrasara (ins Italienische übers. v. *R. Gnoli*), Turin 1979; Abhinavagupta, Paratrisika-Vivarna (übers. v. *J. Singh*; hrsg. v. *B. Bäumer*), Delhi 1988; *K. C. Pandey*, Abhinavagupta, Varanasi 1963; *B. Bäumer*, Abhinavagupta. Wege ins Licht. Texte des tantrischen Sivaismus aus Kaschmir, Zürich 1992.

⁴ Das Kashmir-Tal war bis zum 13./14. Jh. ein vibrierend kreatives Sammelbecken unterschiedlicher Kulturen und eine Arena philosophischer Dispute. Buddhistische und hinduistische Schulen standen in engem Kontakt, und besonders in den tantrischen Sy-

Phänomene sind letztlich Aspekte des einen universalen Gottes, d. h. die gesamte Wirklichkeit wird nicht-dualistisch zu dem Einen gedeutet, was die absolute Einheit der Wirklichkeit, die sich in relationaler Entfaltung zeitigt, konstituiert. Die kultische Unterscheidung von „rein“ und „unrein“ bzw. deren philosophische Form, die Differenz von „wirklich“ (*sat*) und „unwirklich“ (*asat*), hat keinen Halt in der Realität, sondern ist Projektion eines ungeläuterten Bewußtseins. Alle Kräfte in der Welt und im Menschen können für die Transformation des Geistes in das Gottesbewußtsein genutzt werden, denn alles ist göttliche Potentialität. Diese Anschauung möchte ich als Pan-Sakramentalismus bezeichnen.⁵

Dem Mythos Sivas wie auch den begrifflichen Konstrukten, die ihn zu erläutern suchen, liegt mithin eine Denkform zugrunde, die wir als prinzipiellen Holismus charakterisieren können: Ob man nach außen oder nach innen schaut, das Resultat wird dasselbe sein, denn alles ist die *sakti* Gottes. Das umschließt das Objekt möglichen Schauens, das Subjekt aller Erkenntnis und den Erkenntnisvorgang selbst. Jede mögliche Perspektive des Erkennens ist somit in dieser Nicht-Dualität von Subjekt und Objekt vermittelt.

Die Wirklichkeit im Kashmir Saivismus ist reines Bewußtsein. Das Wesen dieses reinen Bewußtseins ist seine Einheit, die sich in der Vereinigung ihrer in sich differenzierten Momente ständig selbst erzeugt und vollzieht. Die Einheit ist die Bewegung, ein Hin- und Her-Oszillieren zwischen zwei Polen, und dies nennt die Tradition *spanda*, die oszillierende Bewegung. Abhinavagupta macht die interessante Bemerkung, daß *spanda* nicht einfach ein spekulativer Begriff sei, sondern experimentell erfahren werden könne, indem man der Pause zwischen zwei Gedanken gewahr wird. Die Gedanken sind eine Manifestation des feineren energetischen Prozesses, der noch hinter dem Denken liegt, und dieser Prozeß ist *spanda*. Durch Yogapraxis kann die Pause zwischen zwei Gedanken verlängert werden, aber nicht so, daß man die Gedanken unterdrücken würde. Abhinavagupta spricht

stemen beider Religionen ist die Verwurzelung in gemeinsamem geistigem Boden bzw. die gegenseitige Beeinflussung offenkundig.

⁵ Vgl. M. v. Brück, Holistic Vision in Eastern Religions. Reality as Consciousness, in: Indian Theological Studies 22/1 (March), Bangalore 1985, 28–61.

sich im Einklang mit der klassischen Yoga-Tradition nach Patanjali gegen eine solche „gewaltsame Askese“ aus, weil hier durch das Opfer des partikularen Momentes bzw. der konkreten Erscheinung neue Spannungen und Einseitigkeiten verursacht würden. Vielmehr sollen die Gedanken in ihrer Schwingung, in ihrer Einheit im Prozeß, erfahren werden, wobei die Aufmerksamkeit auf *spanda* weniger jenseits als vielmehr im Prozeß der konkreten geistigen Manifestationen ruht und verankert wird. Was dann erfahren werden kann, ist nicht bewegungslose Identität oder ein ungefülltes Nichts, sondern eben diese Oszillation des Einen in sich selbst, aus dem alle Bewegung, alles Werden, die Evolution der Erscheinungswelt, hervorgeht. Denn was für den Prozeß der Bewußtseinserfahrung gilt, hat ebenso Gültigkeit für den Prozeß der kosmischen Evolution.

In der Begrifflichkeit des kashmir-saivitischen Trika-Systems⁶ heißt dies: Der Höchste Siva (*Paramsiva*) ist die Eine Wirklichkeit. Er hat in sich selbst zwei Aspekte: In dem einen ist er ewig, unwandelbar, grenzenlos und reines Bewußtsein,⁷ und dies entspricht der reinen Erkenntnis (*jnana*) jenseits aller Relativität; in dem anderen Aspekt ist er dynamisch, personal wirkende Gottheit, durch die er die unendliche Vielfalt der Welt des Werdens aus sich heraussetzt,⁸ und dies entspricht der Energie (*kriya*) jenseits aller Relativität. Der statische Aspekt ist *Siva* (männlich), der dynamische *Sakti* (weiblich). Um klarzustellen, daß es sich nicht um eine aufeinander bezogene Dualität von zwei Wesen handelt, stellt man diese Eine Wirklichkeit in Indien ikonographisch gern als *ardhanarisvara* dar, eine Figur, die halb männlich, halb weiblich ist und somit Androgynie repräsentiert. Beide Aspekte sind ursprünglich, also ewig gleich real und untrennbar, wobei der Begriff „ewig“ hier aber in die Irre führen könnte, weil diese Einheit ein zeitewiges Kontinuum meint, den Zusammen-

⁶ Trika bedeutet Dreiheit, und der Begriff ist verschieden gedeutet worden. Er kann die drei Triaden der Grundkräfte der Wirklichkeit auf verschiedenen Subtilitätsebenen bezeichnen, nämlich para (Siva, seine Energie, ihre Einheit), apara (Siva, seine Energie, der Mensch) und parapara (alle Kräfte zusammen); ferner die drei Möglichkeiten der Beziehung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, nämlich Identität (*abheda*), Identität in Differenz (*bhedabheda*) und Dualität (*bheda*); außerdem die Triade monistischer Agamas usw. (vgl. *Pandey*, s. Anm. 3, 294 f.).

⁷ Somananda, *Sivadrsti* 7,20 f.

⁸ Somananda, *Sivadrsti* 7,12–14.

fall von Verganem, Gegenwärtigen und Zukünftigen im ewigen Jetzt der oszillierenden Bewegung (*spanda*). Die Einheit beider Aspekte selbst kann nicht begrifflich erfaßt werden, denn es handelt sich um vollkommene Nicht-Dualität, die auch den Subjekt-Objekt-Gegensatz in sich vereint und deshalb einfach *anuttara*, letzte Realität, genannt wird,⁹ mit dem Zusatz allerdings, daß es sich um das Äquilibrium von *jnana* und *kriya*, Bewußtheit und Wirkung durch die Energie der Bewußtheit, wie wir vielleicht sagen könnten, handelt. Den Bewußtheitsaspekt des Einen nennt man auch Licht (*prakasa*), denn er strahlt aus sich selbst und ist selbstevident. Der Energieaspekt heißt auch Selbstbewußtheit (*vimarsa*), die nach freiem Willen zielgerichtete Energie des Erkennens. Die ausgewogene Balance (*samarasya*) zwischen beiden ist das, was man Bewußtsein nennt.¹⁰ Bewußtsein also ist seiner Natur nach Vibration in seinem eigenen energetischen Feld, eben *spanda*,¹¹ eine gleichzeitig nach innen und außen gehende Bewegung,¹² die durch die Pole Siva und Sakti gekennzeichnet ist.

Die gesamte Mannigfaltigkeit der Welt existiert schon in Siva, bevor er sie manifestiert hat, so wie eine Pflanze bereits im Samen und in seiner Struktur vorhanden ist.¹³ Dennoch verändert die Bewegung der Manifestation sein inneres Wesen nicht, denn er *ist* diese Bewegung, die die Vielheit der Formen (einschließlich der Reflexionsgestalten von Form in Philosophien und Religionen) erzeugt. Wenn auch die Welt ganz und gar in ihm ist, so ist er doch gleichzeitig auch immer transzendent, er geht nicht in den Erscheinungsformen auf. Demzufolge vertritt der Kashmir-Saivismus keinen Pantheismus.

Um nun Befreiung, also Heil zu erlangen, kommt alles darauf an, die Unwissenheit (*avidya*) bezüglich dieser Einheit, das heißt die dualistische Einstellung und die fragmentierten Verhaltensweisen des Menschen, zu überwinden. Dies geschieht durch Wie-

⁹ Abhinavagupta, *Tantraloka*, 2,24–28.

¹⁰ Vgl. Somananda, *Sivadṛsti* 1,24. Daß hier Anleihen bei der buddhistischen Psychologie, vor allem der Yogacara-Schule, vorgenommen worden sind, ist offensichtlich; vgl. dazu *R.u.M. Brück*, *Ein Universum voller Gnade. Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus*, Freiburg 1987, 42 ff.

¹¹ *Spanda Karika* (ed. by Jaideva Singh), Delhi/Varanasi 1980.

¹² Abhinavagupta, *Tantraloka*, 4,182 f.

¹³ Utpala, *Isvarapratyabhijna*, 1,5–10.

dererkennen der Einheit mit dem Einen Bewußtsein (*pratyabhijna*). Dazu bedarf es der Yogapraxis, und im Kashmir Saivismus gibt es dafür mehrere Übungssysteme, die wir hier nicht im einzelnen darstellen können.

Allgemein kann man den Heilsweg so beschreiben: Der Yogi geht durch geistige Konzentration (*bhavana*) und mit der Hilfe der Kraftübertragung, die gnadenhaft von Gott kommt (*saktipata*) – oft vermittelt durch den menschlichen Guru – in eine Erfahrung des Zusammenfließens mit dem Grund (*samavesa*) ein. Dabei verschwindet aber das empirische Bewußtsein und die individuelle Differenzierung *nicht*, das heißt das individuelle Bewußtsein wird nicht in einen Ozean des Geistes aufgesogen, sondern bleibt ein Aspekt an der oszillierenden Selbstbewegung des Einen Siva, in dem ja das Einzelne, Besondere enthalten ist. In dieser höchsten Vision koinzidieren empirisches Erkennen und vollkommen transzendente Einheitsschau.¹⁴

Die Erkenntnis der wahren Natur der Wirklichkeit wird mit vier verschiedenen Mitteln (*upaya*) oder in vier Schritten vollzogen: *Anava Upaya* (individuelles Mittel), *Sakta Upaya* (Mittel der Energie), *Sambhava Upaya* (das göttliche oder höchste Mittel) und *Anupaya* (das „Null“-Mittel).¹⁵

Der erste Schritt ist *Anava Upaya* oder *Kriya-yoga*, den diejenigen üben müssen, deren Bewußtsein noch von Dualität beherrscht ist. Es ist der Weg des Handelns, und man benützt äußere Mittel wie Mantras, Rituale, Atemübungen oder Verehrung eines Gottesbildes. Der Zweck dieser Übungen ist, zwischen dem meditierenden Bewußtsein und diesen äußeren Manifestationen der Vibration des göttlichen Geistes (*spanda*) Identifikation herzustellen.

Der zweite Schritt ist *Sakta Upaya* oder *Jnana-Yoga*, also die intuitive Erkenntnis, die auf dem Kriya-Yoga aufbaut, nun aber zu der Einsicht vordringt, daß letztlich außer diesem auf der ersten Stufe gewonnenen Einheitsbewußtsein nichts existiert. Die Übung besteht aus meditativen Praktiken auf der psychologischen Ebene. Das ganze Universum wird als Ausdehnung des ei-

¹⁴ Vgl. A. Padoux, Art. Pratyabhijna, in: Encyclopedia of Religion (ed. by M. Eliade), Bd. 13, 17f.

¹⁵ Vgl. dazu Swami Tejomayananda, Introduction to Kashmir Shaivism, Ganeshpuri 1979, 52f.

genen Bewußtseins meditiert, und allmählich verschmilzt das Bewußtsein mit der Einen Wirklichkeit.

Der dritte Schritt ist *Sambhava Upaya* oder *Ichha-Yoga*, also die Übung des Willens, der konstant auf das Eine Bewußtsein gerichtet ist, ohne in Eigenaktivität die vollkommene Ruhe zu gefährden. Der Zustand des Bewußtseins ist hier eine passive Aufmerksamkeit, gelöste Bewußtheit ohne ein bestimmtes Objekt. Bisher war eine vom Willen zielgerichtete Bewußtseinsaktivität nötig und ein Streben war vorausgesetzt. Hier schwindet nun die bewußte Willensanstrengung und alles kann sich spontan ereignen, weil die hindernden Vorstellungen verschwunden sind. Man hat nichts mehr zu tun, sondern alles ereignet sich für das geöffnete Bewußtsein aus reiner Gnade im Bewußtseinsspiel (*citsakti*) Sivas.

Die vierte Stufe nennt man *Anupaya* oder *Ananda-yoga*, weil hier in *spontaner Bewußtheit der Einheit* reine Seligkeit erlebt und somit die wahre Natur des Bewußtseins erfahren wird. Der Mensch erlebt die Nicht-Dualität seines eigenen Wesens und des Wesens Sivas.¹⁶

Das ist die Erfahrung des Heils, der es nichts hinzuzufügen gibt, weil der Mensch in seiner besonderen Bewußtseinserfahrung vollkommen mit dem göttlichen Grund geeint ist.

Dies war nur ein Beispiel für das Thema „Heil und Heilsweg im Hinduismus“. Ich habe es gewählt, weil der Kashmir-Saivismus weniger bekannt ist und in seiner Philosophie das Grundthema der Nicht-Dualität im ontologischen wie epistemologischen Sinn besonders deutlich wird. In anderen Systemen wie etwa der Philosophie des Advaita Vedanta wird die Frage nach dem Heil und Heilswegen aufgrund des strengen Nicht-Dualismus und anderer epistemologischer Voraussetzungen allerdings etwas anders beantwortet.¹⁷ Wiederum anders, modifiziert sowohl in der weltanschaulichen Grundlage als auch in bezug auf die Mittel zur Erlangung von *moksa*, stellt sich Patanjalis Yoga-sutra dar.¹⁸ Von einer ganz anderen epistemologischen und hermeneutischen Grundlage her argumentieren die ritualistischen

¹⁶ Abhinavagupta, *Tantrasara*, 10.

¹⁷ M.v.Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, München 1987.

¹⁸ *Patanjali*, *Die Wurzeln des Yoga* (übers.v.B. Bäumer), Weilheim 1976; *Harihara-nanda Aranya*, *Yoga Philosophy of Patanjali*, Albany 1983.

Schulen,¹⁹ was wiederum die inhärente Pluralität hinduistischer Denk- und Anbetungsformen verdeutlicht.

In einer abschließenden Bemerkung zum Hinduismus möchte ich die vor allem in der Bhagavadgita verkündete und im späteren (auch heutigen) Hinduismus wichtige Unterscheidung der drei „Heilswege“ als *karma marga*, *bhakti marga*, *jnana marga* erwähnen. Karma-Yoga ist die Heilsgewinnung zunächst durch das vedische Opfer, durch die rituelle Handlung also, durch die Harmonie und Ganzheit in der Welt wiederhergestellt werden. In der Gita allerdings wird dies umgedeutet in ein Verständnis, bei dem *karman* als Handeln entsprechend der eigenen Pflicht (*svadharma*) verstanden wird, um auf diese Weise dem Willen Gottes zu entsprechen. So heißt es:

Deshalb tue ständig das, was zu tun ist,
ohne daran anzuhafte.
Wahrlich, wenn er nicht-anhaftend handelt,
erreicht der Mensch das Höchste.

Allein durch Handeln haben Könige wie Janaka
Vollkommenheit erlangt.
Indem du die Harmonie der Welt im Auge hast,
sollst also auch du handeln.²⁰

Dieses Handeln wird auch verstanden als Opferung aller Taten an den persönlich vorgestellten und verehrten Gott.

Die vollkommene Hingabe an Gott ist *bhakti*. Die *bhakti*-Strömungen haben etwa seit Beginn der christlichen Zeitrechnung viele hinduistische (und auch buddhistische) Religionstypen beeinflusst. Als *bhakti-yoga* hat dieser Heilspfad in weiten Teilen des Hinduismus, auch in der Gita, Dominanz erlangt, insofern er als der höchste gepriesen und gegangen wird.

Die ihr Denken in mir verankert haben,
die mich mit unablässig geeintem Bewußtsein anbeten
und in höchstem Maße mit Glauben erfüllt sind,
die gelten mir als die Besten im Yoga.

¹⁹ Dazu neuerdings vor allem: *W. Halbfass*, Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought, Albany 1991.

²⁰ BG III, 19–20 (Übersetzung von mir, nach: Die Bhagavadgita [übers., komment. und eingeleitet v. M.v.Brück, mit einem spirituellen Kommentar v. Bede Griffiths], München 1993 [im Druck]).

Jene aber, die das zuvor Gesagte ehren,
diesen Unsterblichkeitstrank der Weltordnung,
die Glauben haben, für die ich der Höchste bin,
die sich mir liebend hingeben, sie sind mir ganz besonders lieb.²¹

Von den philosophischen Schulen des Vedanta, die in den Upanisaden gründen, vor allem von Sankara und den späteren Advaitins, wird der Weg der Erkenntnis (*jnana-marga*) in die Nicht-Dualität aller Erscheinungen als höchster und gar einziger Heilsweg beschrieben. Die Bhagavadgita beschreibt ihn in personalistischer Form so:

Wer den höchsten Herrn schaut als
gleichermaßen existierend in allen Wesen,
der nicht zugrunde geht, wenn sie zugrunde gehen,
der schaut richtig.

Denn wer denselben Herrn schaut,
der allem innewohnt,
der verletzt das Selbst nicht durch das Selbst.
Sodann gelangt er zum höchsten Ziel.²²

Der Heilsweg der Erkenntnis (*jnana*) kann in der Form der Gita, wo er mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verbunden ist, oder in der Form eines absoluten Transpersonalismus, wie er für den strengen Advaita Vedanta charakteristisch ist, auftreten. Hier geht es also um die Identität des kosmischen Absoluten (*brahman*) mit dem absoluten Wesensgrund in allen Lebewesen (*atman*), um die Selbstidentifikation jenseits der empirischen Person, die Überwindung aller Dualitäten und somit Heil bewirkt.

3. Heil und Heilswege im Buddhismus

Auch der Buddhismus ist in sich außerordentlich vielgestaltig, zumal er als missionierende Religion in Zentral- und Ostasien Elemente der vorbuddhistischen Religionen aufgenommen hat, die vom südasiatischen Ursprung durchaus verschieden, für die Traditionsbildung aber von herausragender Bedeutung gewesen sind. Vor allem zwischen dem südlichen Buddhismus, wie er im

²¹ BG XII, 2 und 20.

²² BG XIII, 27f.

Kanon des Theravada gründet, und dem Mahayana, das keinen abgeschlossenen Kanon hat, sondern vielmehr Sutras, die jeweils schulspezifisch bevorzugt und interpretiert werden, gibt es in bezug auf unser Thema Unterschiede.

Grundsätzlich können wir sagen: In seiner ersten Predigt von Benares formuliert der Buddha die sogenannten Vier Edlen Wahrheiten, nämlich die Erkenntnis, daß alles leidvoll ist (*duhkha*), daß die Ursachen für das Leiden aufgedeckt werden können und müssen, daß das Leiden beendet werden kann und daß es einen Weg zur Überwindung des Leidens gibt, den achtfachen Pfad. Dieser Weg verdeutlicht die „psychologische Grundhaltung“ (A. Govinda) des frühen Buddhismus als Achtfachen Heilspfad (*astangika marga*):

1. ganzheitliche Anschauung (*samyag-drsti*), bei der in vollkommen nicht-dualistischer Weise die Einheit von Motivation, Handlungen und Wirkungen als wahre Natur des Geistes angeschaut wird;

2. ungeteilter Entschluß (*samyak-samkalpa*), diese Einsicht zu vertiefen und im gesamten Leben anzuwenden;

3. untadelige Rede (*samyag-vak*), die keine ichbezogenen Werturteile auf die Wirklichkeit überträgt;

4. vollkommenes Handeln (*samyak-karmanta*), in dem der ungeteilte Entschluß und die untadelige Rede leiblich konkret werden;

5. gleichgewichtige Anstrengung (*samyag-vyayama*), die sich in nicht nachlassender Geduld übt und im Gleichmaß von Anspannung und Entspannung das Bewußtsein führt, um in der Meditation wie bei allen täglichen Verrichtungen ichfreie Gelassenheit und dadurch projektionsfreie Einsicht in die Wirklichkeit, wie sie ist, zu erreichen;

6. ganzheitliche Lebensführung (*samyag-ajiva*), in der nicht zwischen heilig und profan unterschieden wird, denn alles Handeln – gerade auch das ökonomische und politische – wird durch die geistige Einstellung des Handelnden geformt und somit „geheiligt“ oder auch nicht;

7. unablässige Achtsamkeit (*samyak-smrti*), durch die alle physischen, psychischen und mentalen Vorgänge bewußt und kontrollierbar werden;

8. ganzheitliche Einswerdung (*samyak-samadhi*) aller Be-

wußtseinsprozesse im Geistgrund, aus der die unbeschreibliche Seligkeit der Einheit mit dem Ganzen erwächst.

Der Kreislauf von Geburt und Tod ist nicht leidvoll im trivialen Sinne des Schmerzes angesichts des Todes. Daß alles veränderlich ist (*anitya*), entspricht dem Grundgesetz der Welt. Das Problem und die Unheilssituation der Lebewesen gründet sich vielmehr darauf, daß der unwissende Mensch an etwas Permanentem anhaften möchte, um dem eingebildeten Ich Stabilität zu verleihen. Dies mißlingt, weil es nicht der Wirklichkeit entspricht, und dieses Mißlingen, die Frustration daran, daß das Ich nicht stabil sein kann, ist *duhkha*.

Die buddhistischen Texte unterscheiden drei Arten des Leidens. Das erste ist das Mißvergnügen an allen unerfreulichen Dingen, Ereignissen und Bewußtseinszuständen, die einem Menschen widerfahren können (*dukkhadukkha*). Das zweite ist das Leiden an der Vergänglichkeit aller Dinge, auch und gerade der als erfreulich empfundenen, da sie sich in eine Quelle des Leidens verkehren, weil man daran anhaften möchte, was enttäuscht wird (*viparinamadukkha*). Die dritte Art des Leidens ist die allgemeinste: Alle Dinge sind voneinander abhängig und im Kreislauf der Geburten an eine endlose Kette von Bedingungen gebunden, d. h. sie sind unfrei (*samskaradukkha*). Karman und die sogenannten leidverursachenden Emotionen (*klesa*) sind die Ursache des Leidens, wobei das Karman aus eben diesen Emotionen, Haß, Gier und Unwissenheit, jeweils neu gewoben wird. Haß und Gier entstehen, wenn das Ich an etwas anhaften möchte (Gier) – wenn ihm der Erfolg versagt wird, reagiert es mit Haß. Das Anhaften ist wiederum bedingt durch die Unwissenheit bezüglich der wahren Natur des Ich – es ist nur eingebildet und entspricht nicht der wahren Natur der Wirklichkeit – *anatman*.

Um dies weiter zu erläutern, möchte ich einige spätere Entwicklungen in der Mahayana-Philosophie heranziehen: Der Kerngedanke – zumindest des Mahayana-Buddhismus – ist die Philosophie der Leere (*sunyata*). Sie bedeutet nicht die (metaphysische) Verneinung des Seins, sondern ist zunächst nichts anderes als die Therapie gegen jede metaphysische Begrifflichkeit, d. h. sie ist der intellektuelle Aspekt des buddhistischen Heilsweges: Der Mensch haftet nicht nur an seinem Ego an, sondern gerade auch an Konzeptualisierungen über das Nicht-Ich, das

nirvana und andere Aussagen, die den buddhistischen Heilsweg beschreiben. In einer messerscharf geführten negativen Dialektik weist Nagarjuna (2./3.Jh.) die Unhaltbarkeit jedes metaphysischen Systems nach, um auf diese Weise das Bewußtsein von seinen eigenen Konstrukten zu befreien. Nirvana ist ein Bewußtseinszustand des vollkommenen Nicht-Anhaftens, wodurch alle Begriffe als „leer“ in bezug auf ein ihnen inhärent zukommendes „Wesen“ erscheinen. Insofern aber nun diese Leere mit der für den Buddhismus grundlegenden Kausalitäts-Theorie vom Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (pratityasamutpada) kombiniert wird, ergibt sich in bezug auf die Seins-Elemente der Wirklichkeit (dharma) eine Relativierung der Unterscheidung von Sein und Nichts.

Vor allem auf Grund der philosophischen Entwicklung der chinesischen Hua-Yen-Schule (auf der Basis des Avatamsaka-Sutra) und dann im ganzen ostasiatischen Mahayana-Buddhismus kann gelten: Nicht einzelne in sich existierende Elemente, die in augenblicklichen Situationen Verbindungen eingehen und dadurch impermanent den Eindruck von stabilen Seienden erzeugen, sind die Wirklichkeit, sondern die gegenseitige Durchdringung aller Aspekte, die vielleicht als undefinierter Grund der Ganzheit gelten kann, der nicht ein „Etwas“ ist, sondern die Bedingung, daß relative Prozesse hervortreten können, daß also Welt sein kann. Jede Benennung, jede Abgrenzung, also Definition, ist eine Einseitigkeit oder ein Eingriff, der jeweils relative Gegenpositionen provoziert und somit schon das Ganze zerteilt hat.

Es handelt sich nicht bloß um die in der europäischen Philosophie vollzogene Unterscheidung des Seins vom Seienden, denn auch das Sein wäre hier noch als ein Wesen gegenüber der Bedrohung des Nichts gedacht. Die Leere ist vielmehr die absolute Leere, in der der Gegensatz jeder Bestimmung durch Verneinung von Affirmation wie Negation integriert ist. Diese Leere – und nur sie – kann deshalb vollkommene Fülle sein.

Was ist die heilswirksame Weisheit in diesem philosophischen Gedanken? Es ist die Erkenntnis, daß jede Benennung eine kognitive Aggression ist, die die benannte Wirklichkeit verfügbar machen will, das Anhaften des Ich fördert und damit der Täuschung des Substantialismus Vorschub leistet. Auf der begriffli-

chen Ebene aber kann sich das Denken selbst aufheben, indem es seine Aporien erkennt (Nagarjuna), weshalb im Buddhismus die logische Anstrengung im propädeutischen Sinn heilsrelevant ist. Aus diesem Grunde lehrt der Buddha, argumentiert, debatiert. Auf dieser (der relativen) Ebene des Erkennens sind unterscheidende sprachliche Konzepte vonnöten, und die gesamte Geschichte des Buddhismus verdeutlicht, daß von einem „Beliebigkeitspluralismus der Begriffe“ keine Rede sein kann. Einzelne Lehrformen oder Argumente können in ihrer Widersprüchlichkeit vielmehr als *upaya* (geschicktes Mittel) nebeneinander stehenbleiben, wenn sie nur dem grundlegenden Heilsziel, der Befreiung von der Unwissenheit, d. h. der Anhaftungslosigkeit, dienen.

Das Schweigen des Buddha ist etwas anderes. Das, was das „Heil“ ausmacht, entzieht sich empirischer Methodik, die in Begriffen vollzogen werden könnte. Sprache operiert in Dualitäten, die vermittelt werden durch die ich-projizierenden Anhaftungs-Strategien des Ich, das sich in existentieller wie kongnitiver Weise durch Attraktion oder Aversion zu Objekten verhält und damit Erkenntnis verdunkelt. Ein anhaftungsfreies „geeintes“ Bewußtsein kann darum seinen eigenen Zustand nicht in Worte fassen, sondern nur eine negativ gefaßte Grenzaussage machen: *nir-vana*, das Verlöschen (der Ich-Anhaftung). *Nirvana* ist im Buddhismus niemals ein der Welt entrückter Ort, sondern eben dieser Bewußtseinszustand der Anhaftungslosigkeit mitten in jeder möglichen Örtlichkeit und Zeitlichkeit. Das Schweigen des Buddha hat aber noch eine andere Dimension: Es entspricht dem Staunen, dem *thaumàzein* Platos. Die Leere ist schöpferisch. Sie schafft aber nicht Substanzen und Hierarchien, die Eigenexistenz hätten, sondern ein Gewebe von Vernetzungen, die vollkommene Interrelationalität. Diese Grunderfahrung bleibt aber im Buddhismus wiederum nicht nebulös, sondern sie wirkt sich begriffsprägend aus im buddhistischen Kausalitätsverständnis, das als die „zentrale Philosophie“ des Buddhismus bezeichnet werden kann.²³ Es geht dabei nicht um die eindimensionale Kausalität, bei der eine Ursache in der Vergangenheit eine Wirkung erzeugt hat, die gegenwärtig ist und als solche wieder Ursache

²³ D. Kalupahana, *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*, Honolulu 1975.

für Zukünftiges wird, wobei auf diese Weise die eindimensionale Richtung der Zeit, der Zeitpfeil, hervorgebracht würde. Nein, in der buddhistischen Leere erscheinen die Phänomene als im Grunde, ursächlich, an der Wurzel ihres Sein miteinander verknüpft. Ich möchte dies – in einem ganz anderen Sprachspiel – als die primäre Struktur der Kommunion oder der Liebe bezeichnen, die der Grund von allem ist.

Liebe – im Sinne von Wohlwollen gegenüber allen Lebewesen (*maitri*) und aktiver heilender Hinwendung zu ihnen, um ihnen zum Heil zu verhelfen (*karuna*) kann im buddhistischen Sinne durchaus als Heilsziel und Inbegriff des Heils betrachtet werden, aber nicht nur anders begründet als etwa im Christentum,²⁴ sondern auch in eine andere Grundkonstruktion der Realitätserfahrung eingebettet. Dies wird am deutlichsten, wenn wir die mahayanistische Vorstellung vom *bodhisattva*, die dieser Religion zentral ist, heranziehen.

Der Bodhisattva²⁵ (wörtl. Erleuchtungswesen) ist entweder (im Theravada) ein Wesen auf dem Weg zur Erleuchtung (*bodhi*), oder (im Mahayana) auch ein erleuchtetes Wesen, das gelobt hat, so lange nicht im *nirvana* zu verlöschen, bis alle lebenden Wesen Befreiung gefunden haben. Bodhi hat dann folgerichtig zwei Aspekte: Erleuchtete nicht-dualistische Erkenntnis (*prajna*) und heilende Hinwendung zu allen Wesen (*karuna*). Diese Doppelgestalt des buddhistischen Heilsziels wird bereits in der Ursprungsgeschichte des Buddhismus deutlich: das zentrale Ereignis ist die Erleuchtung bzw. das Erwachen Gautama Sakyamunis zum Buddha (der Erwachte), was aber nur dadurch heilsrelevanten Charakter hat, daß der Buddha entgegen allen Versuchungen durch Mara, den Bösen und Verhinderer, den Heils-Weg in Benares zu predigen beginnt. Nach mahayanistischer Vorstellung ist dies keine zur Erleuchtung hinzukommende sekundäre Tat, sondern ein im Bodhisattva-Ideal selbst angelegter Vollzug der Erleuchtung. Denn das vom Buddha erlangte *nirvana* ist, wie wir sahen, ein Bewußtseinszustand mitten in der zeitlichen Widersprüchlichkeit der Welt. Seine Weisung für den Heilsweg auf

²⁴ Vgl. P. Schmidt-Leukel, „Den Löwen brüllen hören“. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, 688 ff.

²⁵ Vgl. dazu D. Lopez/S. Rockefeller (Hg.), *The Christ and the Bodhisattva*, Albany 1987, darin bes. die Beiträge von R. Thurman und L. Gomez.

Grund von *karuna* ist die Einsicht in die ursprüngliche Nicht-Dualität aller Existenz: Wenn der Buddha predigt, predigt er nicht einfach „anderen“, sondern expliziert das universal-zeitewige Buddhabewußtsein auf je verschiedenen Subtilitätsebenen der Realität, d. h. wer und was der Buddha ist, wird auf verschiedenen Realitätsebenen, die nicht-dual einander durchdringen, differenziert interpretiert: Als historische Gestalt Gautama Sakyamuni, der in Bodhgaya zur Wahrheit erwachte, ist er der Lehrer und Maßstab des buddhistischen Heilsweges. Darum sammelten die frühen Buddhisten gleich nach dem Tod des Meisters die Buddhaworte (*buddhavacana*), um sie detailgetreu aufzuschreiben, damit zukünftige Generationen nicht in die Irre gehen könnten. Jede neue Entwicklung (jedes später geschriebene Sutra ebenso wie die späteren Mahayana- oder Tantrayana-Schulen) geht aus der früheren Tradition hervor und beruft sich auf diese – die zweite (Mahayana) und dritte (Tantrayana) Drehung des Rades der Lehre sind Zusätze zur ersten, kein Ersatz. Der Buddhismus stellt insofern eine „kumulative Tradition“ (W. C. Smith) dar, die sich ihrer eigenen Historizität wohl bewußt ist. Der historische Buddha ist aber auch Ursprung verschiedener Initiations- und Überlieferungsketten, die vor allem im Tantrayana wichtig sind. Hier vermittelt der unmittelbare Lehrer (Guru bzw. Lama) die Lehre nicht bloß im Sinne intellektueller Weitergabe des Wissens, sondern als Kraftübertragung von Bewußtsein zu Bewußtsein, die den Schüler inspiriert, d. h. mit dem Geist erfüllt, der der Buddha-Geist selbst ist. Die Authentizität des Heilsweges hängt dann an ununterbrochenen Initiationsketten. Der Heils-Lehrer ist auch hier der Buddha, aber nicht in seiner menschlich-historischen Form als Gautama Sakyamuni, sondern in einer spirituell-energetisch-feinstofflichen Weise, in einer Manifestation seines „Seligkeitskörpers“. Der Buddha kann daher sowohl im menschlichen Emanationskörper (*nirmakaya*) als auch im feinstofflich-subtilen und nur meditativ zu schauenden Seligkeitskörper (*sambhogakaya*), der nicht an die grobstofflichen Kategorien von Raum und Zeit gebunden ist, lehren. Dieses Lehren ist in beiden Fällen Austrahlung des ewigen Wahrheitskörpers (*dharmakaya*), der Inbegriff der universalen Buddha-Natur ist.

Die Buddha-Natur ist der unermeßliche Grund der Wirklich-

keit schlechthin, der ursprüngliche Geist vor jeder Verunreinigung; aber genau dies ist der ursprüngliche Geist eines jeden Menschen. Der Buddha ist das wahre oder ursprüngliche Selbst des Menschen. Der Buddha (als Lehrer oder himmlische Rettergestalt oder ursprüngliche absolute Wirklichkeit der Buddhatur) ist also einerseits eine dem unerleuchteten Bewußtsein „außerhalb“ stehende Realität, andererseits aber die „innere“ wahre Identität jedes Lebewesens selbst, zu der der Mensch erwachen muß. Solange allerdings noch von außen und innen gesprochen wird, ist das Erleuchtungsbewußtsein, also das Heilsziel, nicht erreicht. „Heil“ besteht gerade in der existentiellen Erkenntnis, die die Nicht-Dualität solcher Gegensätze vollzogen hat.

Um dem Menschen zu diesem Erwachen zu verhelfen, können die bereits vollkommen erwachten Wesen als Bodhisattvas ihren „unermesslichen Schatz der Verdienste“, besser: ihre gereinigten Bewußtseinsformungen, auf andere übertragen (*parinama*) – wobei diese Perspektive nur wieder äußerlich ist, denn „andere“ sind sie unter der absoluten Perspektive des Erleuchtungsbewußtseins eben nicht. Bodhisattvas setzen demnach also nicht das *karman*-Gesetz von Ursache und Wirkung außer Kraft, sondern wirken innerhalb seiner Gesetzmäßigkeit auf Grund ihrer *bodhi*-Qualität, die nicht-dualistisch die alle Wesen durchdringende *bodhi*-Kraft bzw. Buddha-Natur durch gnadenhafte Zuwendung in jedem Wesen erweckt, das sich auf sie verläßt.

Ein locus classicus für die Heils-Helfer-Figur (was von der christlichen Vorstellung des Heilsmittlers zu unterscheiden ist) des Bodhisattva ist das 24. Kapitel des Lotos-Sutra:²⁶ Der Bodhisattva befreit alle aus dem Leiden, die seinen Namen auch nur hören. Er ist Retter, Zuflucht und Ruhestätte.²⁷ Die Gläubigen sollen seinen Namen ergreifen, im Bewußtsein bewegen, ihn anrufen und anflehen, ihn verehren und beständig in Erinnerung behalten. Bodhisattvas können als gewöhnliche Menschen, au-

²⁶ E. Conze, *Buddhist Saviours*, in: *Thirty Years of Buddhist Studies*, Univ. of South Carolina Press 1968, 34.

²⁷ Es ist interessant, daß hier der Begriff *tratur* auftaucht, mit dem bereits auf bhaktischen Münzen das griechische Wort *soter* übersetzt wurde und das auch die Übersetzung des Neuen Testaments der Baptisten von Serampore (1808) kennzeichnet. Vgl. Conze, s. Anm. 26, 34.

Bergewöhnliche Wundertäter, als Tiere oder gar in unbelebter Gestalt auftreten, wenn dies für andere von spirituellem Nutzen ist. Vor allem aber sind sie geistige universale Wesen, die als Aspekte des Buddha-Bewußtseins gelten können. In dieser Gestalt vor allem inspirieren sie die Frömmigkeit der Buddhisten in den Mahayana-Ländern. Solche universalen Emanationen der Barmherzigkeit und rettenden Liebe des Buddha sind dann die großen Bodhisattvas des Mahayana-Buddhismus, allen voran *Avalokitesvara*, der barmherzig auf die Welt herabblickt und z. B. das berühmte Herz-Sutra lehrt. Er wird in sehr unterschiedlichen Sutras erwähnt und hat mindestens 108 ikonographische Gestalten. Er kann in Süd- und Zentralasien auch in weiblicher Gestalt als *Tara* erscheinen (die aus den Tränen entsteht, die *Avalokitesvara* über das Leid in der Welt vergießt), in Ostasien wird er als *Kuan-yin* (chin.) oder *Kannon* (jap.) ohnehin meist weiblich vorgestellt. Die Bodhisattvas greifen helfend ein, wenn nötig durchaus auch im materiellen Sinne, ja, sie opfern sich nicht selten stellvertretend selbst für andere Wesen, damit diese zur Erleuchtung (Heil) gelangen. Ihr Gelübde (*pranidhana*), das sie gesprochen haben, erfüllt sich selbst, denn es ist der aktive Aspekt der Erleuchtungsweisheit von der Nicht-Dualität bzw. gegenseitigen Durchdringung aller Wesen, was wir auch Liebe nennen können.²⁸ Die typische Frage, ob hier nicht eine ursprüngliche Religion der Selbsterlösung zu einer Religion des Vertrauens in die „andere Kraft“ (jap. *jiriki* und *tarik*) mutiert wäre, geht von den Voraussetzungen eines dualistischen Horizontes aus, die der Buddhismus gerade nicht teilt bzw. hinter sich lassen will. Denn die manifeste Barmherzigkeit des Buddha, der Bodhisattva also, ist ein Aspektes des universalen und transtemporalen Buddha-Geistes selbst, der gleichwohl in jedem geistigen Wesen jederzeit präsent ist und als eigentliches „Subjekt“ des Erleuchtungsgeistes (*bodhicitta*) gelten muß.

Es gibt viele Formen des Weges, die mit unterschiedlichen Meditationspraktiken verbunden sind. Das Grundschema im Mahayana ist dies:²⁹ Der Buddhist nimmt zuerst Zuflucht zu den

²⁸ Vgl. besonders den Hymnus über die Liebe im Vimalakirti-nirdesa-sutra (*M. v. Brück*, Weisheit der Leere. Sutra-Texte des indischen Mahayana-Buddhismus, Zürich 1989, 258).

²⁹ Dazu z. B. *Tai Situpa Rinpoche*, *Profound Motivation, Profound Action*, in: S. Wal-

„Drei Juwelen“ Buddha, Dharma und Samgha – der Buddha ist der unübertreffliche Lehrer, der die ewige Wahrheit (*dharma*) lehrt, der in der Gemeinschaft der Praktizierenden (*samgha*) verwirklicht wird. Dies ist ein Akt des vertrauenden Glaubens. Danach wird die Motivation für den spirituellen Pfad durch das schon erwähnte Bodhisattva-Gelübde deutlich vor Augen gestellt, nämlich die Erleuchtung nicht nur um seiner selbst, sondern um aller lebenden Wesen willen zu suchen. Konkret heißt dies, um nur ein Beispiel zu geben, die „Vier Unermeßlichkeiten“ zu praktizieren, nämlich

a) unermeßliche liebende Zuwendung (*maitri*) konkret zu allen Wesen (bis hin zum ärgsten Feind) in meditativer Konzentration auszustrahlen (oft zu visualisieren), wobei dies mit der Liebe der Mutter zum Kind verglichen wird;

b) heilende Hinwendung zu allen Wesen oder Barmherzigkeit (*karuna*) in gleicher Weise zu entwickeln und auszustrahlen, wobei in diesem Aspekt besonders die Leiden der Lebewesen mit heilender Bewußtseinskraft durchdrungen werden;

c) die Bewußtseinqualität großer Freude (*mudita*) zu entwickeln und im Universum zu verbreiten;

d) in völligem Gleichgewicht ohne Bevorzugung oder Zurückweisung von irgendetwas/irgendjemandem (*upeksa*) diese Bewußtseinsqualitäten für alle Wesen hinzugeben.

Im tibetischen Buddhismus wird dies alles konkret z. B. in der Übung von *tonglen* (Geben und Nehmen), wobei man zuerst einem nahe stehenden Menschen, dann Fremden, schließlich den Gegnern, alles Guten und Schöne, was man in sich findet, übereignet, und umgekehrt alle Schmerzen und Unreinheiten der anderen in meditativer Visualisierung auf sich nimmt. Durch diese Übung geht der ernsthaft praktizierende Buddhist mehrmals am Tage hindurch.³⁰

Wie wir aber oben gezeigt haben, wäre Liebe nach buddhistischem Verständnis nicht die Beziehung, die voneinander unabhängig existierende Dinge oder Personen sekundär miteinander eingehen, sondern Liebe ist die Grundstruktur, die Existenz erst

ker (Hg.), *Speaking of Silence. Christians and Buddhists on the Contemplative Way*, Mahwah, New York 1987, 81 f.

³⁰ *XIV. Dalai Lama*, *The Practices of Bodhisattvas*, in: Lopez/Rockefeller (Hg.), *The Christ and the Bodhisattva*, s. Anm. 25, 217 ff.

möglich macht. Oder in anderen Worten: Unter der Einsicht der buddhistischen Leere (*sunyata*) ist die Wirklichkeit nicht eine Anhäufung von Substanzen, sondern ein Netz von Beziehungen. Substanzen sind sekundär. Dieses Netz oder die gegenseitige Durchdringung ist – in geistig bewußter Wahrnehmung aktualisiert – die Liebe.

Das hat erhebliche theologische und ethische Konsequenzen: Die Existenz des einzelnen ist nur im Horizont des Ganzen möglich. Die einzelne Handlung kann nur unter diesem Aspekt sinnvoll sein. Alles, was ist, ist Resonanz von allem. Dies ist (jedenfalls idealiter) für die meisten Buddhisten nicht das Ergebnis philosophischer Begriffsbildung allein, sondern direkte Meditationserfahrung. Inbegriff dieser Erfahrung, die eintritt, wenn sich das Bewußtsein bündelt und eint, ist die Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit. Dies ist die Befreiung, das *nirvana*, der Inbegriff des Erlöschens aller substantiellen Konzepte von „Ich“ und „mein“. Die Wirklichkeit zeigt sich hier, wie sie ist, ohne Verzerrung durch die Ich-Projektion.

Der Buddha hat es vermieden, diesen Heilszustand – *nirvana* – zu beschreiben,³¹ wie er auch jede Spekulation über Gott bzw. die Existenz oder Nicht-Existenz Gottes als unfruchtbar ablehnte, denn dies wären bloße Gedankenkonstruktionen, die auf Grund des anhaftenden Bewußtseins nur fehlerhafte Resultate zeitigen könnten und gerade das verhindern, was zum Heil führe: die Loslösung von ich-fabrizierten Konstrukten (philosophischer, religiöser, gesellschaftlicher Art). Er hat vielmehr den Befreiungsweg gezeigt, den jeder Mensch gehen kann: den Achtfachen Pfad, bzw. die vollkommene Achtsamkeit oder geeinte Bewußtheit, in der die befreiende Soheit (*tathata*) der Wirklichkeit hier und jetzt aufleuchtet. Das *nirvana* ist, wie wir schon sagten, kein Zustand jenseits dieser Welt, sondern die Transzendierung von Deisseits und Jenseits; kein anderer Bereich, sondern ein anderer nicht-dualistischer Bewußtseinszustand mitten im Bereich der phänomenalen Vielheit.

Der japanische Zen-Meister Dogen (1200–1252) hat diese Schau der Einheit-in-Differenzierung eindrucksvoll dargestellt

³¹ Allerdings verzichtet die kanonische und nicht-kanonische Literatur durchaus nicht auf eine entsprechende Metaphorik.

im Bilde der kosmischen Resonanz:³² Der Mensch ist erleuchtet und die Wahrheit ist allezeit in ihm, aber er ist nicht richtig „eingestimmt“. Dieses Einstimmen bedeutet, mit dem einen-allumfassenden Einheitsgrund in Resonanz zu treten. Meditation ist nichts anderes als diese Einstimmung in einen tieferen Grund der Wirklichkeit. Da es viele Ebenen gibt, gibt es Grade der Resonanz. Schließlich ist es ein Einstimmen in den Bewußtseinsgrund selbst, in dem das Bewußtsein alle Wirklichkeitsebenen geeint hat. Der japanische Begriff für kosmische Resonanz – *kanno doko* – kann auch mit spiritueller Kommunion übersetzt werden, eine Kommunion aller Wesen auf Grund ihrer ontologischen Einheit. Die Interdependenz und gegenseitige Durchdringung aller Phänomene und individueller Reflexionen bringt die Wirklichkeit hervor, die in der alten buddhistischen Geschichte von Indras Netz oder Fa-tsang's (643–712) Spiegelsaal veranschaulicht wird.³³

Was Dogen letztlich sagen möchte, ist sehr wichtig, denn es führt ihn zu einer holistischen Sicht, die man vielleicht als empathische Identifikation bezeichnen kann: Man identifiziert sich mit allem, nicht durch einen Willensakt, sondern durch eine verwandelnde Einsicht in die Natur des Bewußtseins.

Ich möchte darauf verzichten, eine Zusammenfassung sowie Vergleiche anzubieten. Hinduismus und Buddhismus sind wesentlich komplexer, als es hier dargestellt werden kann. Grundstrukturen in beiden Religionen sind deutlich geworden, aber besonders der Buddhismus als Weltreligion hat in Zentralasien, Ostasien und neuerdings in Amerika und Europa Interpretationen seines Heilsweges zugelassen, die Gedankengut und Praxisformen der jeweiligen Kulturen aufgenommen haben. Das Grundmotiv der Befreiung von der Ich-Verhaftung „nur“ psychologisch zu deuten, wäre ein Kategorienfehler, weil die europäisch-christliche Dualität von Gott und Mensch bzw. Theologie und Psychologie für den Buddhismus (wie auch für weite Teile

³² M.v.Brück, *Zeitlichkeit und mystische Einheitserfahrung*, in: H.-P. Dürr/W. Zimmerli (Hg.), *Geist und Natur*, München 1989, 269; vgl. auch *Hee-Jin Kim*, *Dogen Kigen – Mystical Realist*, Tucson 1980.

³³ Der Philosoph wurde von der Kaiserin Wu gebeten, das Wesen des Buddhismus zu erläutern. Er ließ einen Saal an allen Seiten verspiegeln und setzte eine Buddhastatue in die Mitte, hinter der eine Lichtquelle strahlte. Jede Spiegelung reflektierte jede Spiegelung ad infinitum.

des Hinduismus) unzutreffend wäre. Andererseits aber für den Buddhismus eine sich verselbständigende metaphysisch Ontologie in Anspruch zu nehmen, wäre ebenfalls verfehlt. Der Buddhismus ist tatsächlich primär ein Heilsweg.

Damit stellt sich die Frage nach der Übersetzbarkeit der jeweiligen Kategorien in die religiöse oder philosophische Sprache einer jeweils anderen Tradition. Wohlgemerkt: Das Problem ergibt sich bereits im Bereich der religionswissenschaftlichen Deskription, nicht erst bei der Frage nach der theologischen Deutung der Bedeutung von hinduistischen und buddhistischen Heilswegen für das Christentum, die eine Theologie der Religionen in bezug auf das Wahrheits- und Heilsverständnis zu geben vermag.

B. Nichtchristliche „Soteriologien“ als Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis

I. Zum interreligiösen Verstehen

Wir haben Aspekte einiger hinduistischer und buddhistischer Vorstellungen von der Befreiung des Menschen zu einem letztgültigen Zustand des Heils beschrieben. Es ergeben sich an die christliche Theologie, die sich im heutigen interkulturellen Kontext formen und formulieren möchte, einige wichtige Fragen, vor allem die Frage, ob und wie hinduistische und buddhistische Erfahrungen und Denkmodelle integriert werden können. Ich möchte nur einige Gesichtspunkte nennen, ohne ein umfassendes Modell vorlegen zu wollen:

1. Es muß gefragt werden, ob wir nicht Elemente des im Hinduismus und Buddhismus grundlegenden Ansatzes in anderer Sprachgestalt auch in der christlichen Tradition finden könnten. Aber in welcher Sprache soll diese Frage gestellt werden, und nach welchen Kriterien könnte sie positiv oder negativ beantwortet werden? Alle der hier vorgestellten Religionen haben den Anspruch, die Wirklichkeit universal und unzweideutig zu deuten. Aber alle diese Versuche sind geschichtlich, sprachlich, kulturell

bedingt. Das christliche Denken hat sich auf Grund seiner Geschichte vor allem in griechischen Kategorien formuliert und dabei konstitutive Einsichten gewonnen, zum Beispiel die Trinitätslehre geschaffen. Das hinduistische und buddhistische Denken hat sich in Pali und Sanskrit vollzogen. Der Buddhismus konnte dann aber vor allem durch den Übergang in die völlig andere Sprache und Mentalität der Chinesen eine epochale Neugestaltung gewinnen, bei der Kontinuität in Diskontinuität und umgekehrt anzeigen, daß es einer Religion offensichtlich gelingen kann, sich in einem ganz anderen Religions- und Kulturraum so verständlich zu machen, daß sie in die kulturell-religiösen Grundströmungen der „missionierten“ Kultur durch Akkulturation einzugehen vermag. Was hermeneutisch-theoretisch zunächst unwahrscheinlich zu sein scheint, belegt die Geschichte hinreichend: daß sehr unterschiedliche Religionen einander nicht nur mißverstehen, sondern auch verstehen können.

Die gegenwärtige Epoche ist einerseits vom interreligiösen Dialog gezeichnet, andererseits davon, daß der Buddhismus in Amerika und Europa heimisch wird und auch das Evangelium so auf andere Kulturen/Religionen trifft, daß Theologien und Praxismodelle entstehen, die nicht mehr an der griechisch-lateinischen Tradition der Hermeneutik, des Kultes, der Sozialisation usw. allein orientiert sind und gemessen werden können. Beide Prozesse hängen miteinander zusammen. Angesichts dieses Befundes erscheint ein religionsphilosophischer Rigorismus, der aus sprachanalytischen und hermeneutischen Erwägungen heraus die prinzipielle Inkompatibilität der Religionen meint behaupten zu müssen, was konsequent zu pluralistischen Wahrheitsmodellen führen muß, zumindest übertrieben und empirisch fragwürdig. Wollte man die durch Begegnung, Übersetzung und Verstehensprozesse ausgelösten Vermischungen von Mythen und Theoremen der Religionen als „religiösen Imperialismus“ verdächtigen, so fiel wohl die gesamte Religionsgeschichte unter dieses Verdikt. Kommunikation führt zu Assimilations- und Dissimilationsprozessen auch bei der religiösen Konzeptualisierung, zu Theo- bzw. Buddho-Logik. Allerdings ist es notwendig, die Faktoren zu beschreiben, die zu Dominanzen und Unterjochungen des jeweils Fremden führen können. Solche Faktoren hängen nicht nur mit dem Machtgefüge und den

Herrschaftsstrukturen in historischen Religionsbegegnungen zusammen, sondern sie sind auch mit den jeweiligen religiösen Wahrheitsansprüchen gegeben, wie sich z. B. im Wandel des Begriffs der „Absolutheit“ zeigt.³⁴

Die gegenwärtige Diskussion um die pluralistische Religions-
theologie ist zentral in dem eben beschriebenen religionsge-
schichtlichen Prozeß angesiedelt. Die pluralistische Option ist
der Ausdruck des Ungenügens an der inklusivistischen Position:
Die Gefahr, den anderen (oder das andere System) vorschnell
nach den eigenen Kategorien zu verstehen, zu vereinnahmen und
damit einerseits den anderen zu verletzen und andererseits die
Chance der Begegnung mit dem wirklich Anderen und Neuen zu
versäumen, ist in der Tat groß. Aber sie ist ein Problem jeder
Kommunikation, das nicht prinzipiell, sondern nur im kritischen
intersubjektiven Diskurs/Dialog selbst überwunden werden
kann.

Der Prozeß interreligiösen Verstehens ist ein Integrationspro-
zeß das jeweils Neuen/Fremden in Strukturen der Intelligibilität
und Plausibilität, die sich aus einer bestimmten und historisch
einmalig geprägten Konstellation ergeben. Der Übergang von
traditionsimmanenter zu interreligiöser Hermeneutik ist dabei
fließend, wengleich gewöhnlich das Andersartige als Fremdes
eine größere Bandbreite von Optionen der Deutung zuläßt, inso-
fern reflexive Deutungsmuster auf Grund bereits vollzogener
Präzedenzfälle nicht verfügbar sind. Daß sie dennoch gesucht
werden, zeigt die Theologiegeschichte zur Genüge. Ein neueres
Beispiel ist der Gnosisverdacht gegenüber buddhistischer Medi-
tationspraxis und ihrer Deutung. Daß eine solche Form von In-
klusivismus inakzeptabel ist, sollte selbstverständlich sein.

Damit ist aber noch nicht der prinzipiell inklusive Charakter
jedes Verstehensprozesses hinreichend verstanden.

Die Relation von Eigenem und Fremden bedarf angesicht des
interkulturellen Diskurses der Neubestimmung. Es handelt sich
bei der interkulturellen Kommunikation nicht darum, daß stati-
sche Identitäten aufeinanderträfen, die vergleichbar oder auch
nicht vergleichbar wären. Das Eigene wird das Eigene durch das
Fremde, aber damit verliert das Fremde seine Fremdheit, so wie

³⁴ Vgl. die Bemerkungen von *J. Werbick* in diesem Band, S. 54 ff.

auch das angeeignete Eigene nicht den Modus des Vergangenen wiederholt. Verstehen des Fremden ist ein Assimilationsprozeß, aber in diesem Prozeß verändert sich das Subjekt des Verstehens dahingehend, daß seine Kategorien durch das Angeeignete auf dieses hin verändert werden. Wer etwa in mehreren Sprachen zu denken gewohnt ist, weiß, daß eine Vorstellung, ein Gefühl, ein Zusammenhang durchaus auch in der anderen Sprache ausdrückbar ist. Aber der Ausdruck hat Rückwirkungen auf das Verständnis des vormaligen „eigenen“ muttersprachlichen Ausdrucks. Die Fähigkeit zum Übergang in das Andere macht das Eigene bewußt – damit ist es aber nicht mehr das Vorausgesetzte, sondern das in der anderen Sprache durchreflektierte Neuvollzogene. Kriterium für die Authentizität des Übergangs, also des Ausgreifens in das Andere und des assimilierenden Zurückkehrens, ist die wahrhaftige Präsentation des Phänomens, die im kritischen Diskurs allmählich und zunehmend besser möglich wird.

Nach „Heilswegen“ im Buddhismus und Hinduismus zu fragen, ohne von vornherein den christlichen Glauben an die Heilvermittlung und – wirklichkeit zum Maßstab zu machen, ist dann möglich und legitim, wenn:

a) die prinzipielle Heilsmöglichkeit in anderen Religionen aus innerchristlich-theologischen Gründen erkannt ist;

b) die Kriterien für „Heil“ im Buddhismus nach einem von den Dialogpartnern gemeinsam akzeptierten hermeneutischen Schlüssel gefunden sind (also eine Seite nicht den Vergleichsmodus durch ihren Begriff von Gott, Transzendenz oder der Ursprungserfahrung des Menschen usw. vorschreibt);

c) die aus (a) resultierende inklusivistische Position auch reziprok zugelassen wird, d. h. daß sich der christliche Partner auch nach buddhistisch-inklusive Kriterien beurteilen läßt und die Erkenntnis daraus zu seinem theologischen Erkenntnisgewinn beiträgt.

Die von den Pluralisten beklagten Begleiterscheinungen der inklusivistischen Position lassen sich m.E. durch einen reziproken Inklusivismus, der im dialogischen Diskurs zumindest als heuristisches Prinzip gilt, das theologisch bzw. buddhologisch gerechtfertigt ist, weitgehend vermeiden. Ein in diesem Sinne selbstkritischer Inklusivismus erscheint mir bei allen Problemen immer noch der tragfähigere heuristisch-hermeneutische Rah-

men zu sein, weil bei radikal-pluralistischen Modellen die Gefahr besteht, daß der *Wahrheitshorizont* fragmentiert wird, was Kommunikation erschwert und Kommunion verhindert, ganz zu schweigen von der theologisch (und buddhologisch) kaum haltbaren Pluralisierung des *Wahrheitssymbols* selbst.

Das bedeutet: Die hiermit vorgeschlagene hermeneutische Position gründet weder in der Suche nach einem gemeinsam formulierbaren Begriff des Transzendenten noch in einer geschichtlich abstrahierten gemeinsamen Menschlichkeit – oder der Suche nach Befreiung auf sie hin –, sondern im jetzigen *kairos* des Dialoggeschehens selbst.

Der Dialogprozeß selbst geht nicht von Begriffen oder Positionen aus, sondern von semantischen Feldern, die durch die Klärung von Ähnlichkeiten und Unterschieden im sprachlichen Prozeß selbst entstehen. Die Sprache des Dialogs entsteht im Dialog. Sie ist keine einfache Reduplikation der „Binnensprache“ der Partner, bleibt aber vor der jeweiligen traditionsimmanenten Kritik zu verantworten. Die Spannung zwischen beiden Bezugsrichtungen auszuhalten und zu gestalten, ist die Dramatik (Werbick) des Dialogischen. Damit wäre auch der Pragmatismus des Ethischen eingebunden in die Frage nach der Wahrheit – denn ethische Prinzipien bedürfen in der Konkretion eines Welt-, Menschen- und Gottesbildes, das in den Religionen jeweils sehr unterschiedlich entworfen worden ist. Ein dialogisches Ringen um Ethik, das „dogmatische“ Begründungen und Fallstricke ausklammern zu können meint, kann sich nicht als tragfähig erweisen, weil Konsistenz des gesamten Weltbildes notwendig ist, um einzelnen Begriffen und Handlungsweisen Plausibilität zu verleihen.

2. Ich möchte nun diese allgemeinen Erörterungen auf die Frage nach dem Heil in der Begegnung von Hinduismus und Buddhismus mit dem Christentum zurückbeziehen.

Unter der Methodik des reziproken Inklusivismus, der gleichwohl durch die faktische Pluralität religiöser Aussage- und Praxisformen konstituiert ist, lassen sich Dimensionen des Christlichen erfahren, die in der bisherigen Geschichte des Christentums nicht oder nur sehr verhalten angeklungen sind. Denn die christliche Geschichte erschöpft nicht die Deutung der Geschichte vom Christus-Ereignis her. Dies umso mehr, wenn es

uns gelänge, die Intention und geistige Substanz des befreienden Evangeliums in Sprachen auszudrücken, die dem Griechischen und damit der christlichen Tradition gewiß fremd sind, die aber eben ein neues Kapitel in der Geschichte christlichen Denkens aufschlagen könnten. So wie einst die Synthese mit griechischem Geist fruchtbar gewesen ist, so kann es heute die Synthese mit indischem oder ostasiatischem Geist und indischer oder zentral- bzw. ostasiatischer Praxis sein.³⁵

Aber was ist das Kriterium der Unterscheidung von dem, was traditionsimmanent als legitim bezeichnet werden könnte oder nicht? Hierzu möchte ich folgendes bemerken:

a) Alle Religionen (auch das Christentum) sind in gewissem Sinne synkretistisch, denn sie haben im Verlaufe ihrer Geschichte Elemente aus den Kulturen aufgenommen, mit denen sie in Berührung gekommen sind. Religionen sind Sprachen, in denen sich grundlegende Erfahrungen relativ zur Umwelt ausdrücken. Als solche sind sie geschichtlich, dem Wandel unterworfen.

b) Es gibt einen oberflächlichen Synkretismus, der beliebig und wahllos Phänomene sammelt und sie zu einem scheinbaren Neuen verschmilzt. Er ist nicht wünschenswert. Daneben gibt es kreative Synthesen, die nicht in der Beliebigkeit, sondern in der am Leben erprobten Wirkungskraft von Ideen und Praktiken wurzeln. Kriterium für die Unterscheidung scheint mir die *durchlittene Praxis* zu sein. Nur wer sich einer Sache unterzogen hat, kann ihre Bedeutung ermessen und ihre Eignung für die angesprochene Synthese erwägen.

Eine oberflächlich-eklektische Haltung verdrängt meist die dunklen Seiten, sie setzt sich dem Leiden und Mit-Leiden nicht aus. Das letztgültige Schweigen vor der Unerforschlichkeit der Welt darf nicht überspielt werden, andernfalls jede Religion zur belanglosen Pose herabsinkt.

3. An wenigen Beispielen habe ich darzustellen versucht, daß im indischen Denken (a) ein Gespür für die Einheit der Wirklichkeit, (b) die Gewißheit, daß höchste Seligkeit Vereinigung mit Gott oder

³⁵ Ich beschränke mich in diesem Beitrag auf die Begegnung mit Hinduismus und Buddhismus. Die schriftlosen Völker und Religionen haben hier selbstverständlich prinzipiell gleiche Rechte.

dem Absoluten bedeutet, und (c) der Wille, diese Seligkeit durch disziplinierte spirituelle Praxis zu erfahren, prägend ist. Es gibt in Indien auch dualistische Denkformen, aber das nicht-dualistische Denken ist offenkundig dominierend gewesen.

Sind hier Impulse für eine integrale christliche Praxis zu gewinnen? Zunächst müssen wir beobachten, daß das christliche spirituelle Leben weithin verflacht ist – es ist vereinseitigtem Intellektualismus oder Moralismus zum Opfer gefallen, es fehlt in zunehmendem Maße die innige Vertrautheit mit den Symbolen, der selbstverständliche „Kinderglaube“ wird kaum noch tradiert. Manche mögen das im Zuge der Emanzipation des Individuums feiern, andere als Werteverlust beklagen. Eins ist deutlich: Sehr viele Menschen suchen nach systematischer spiritueller Praxis, und sie finden sie in östlichen Wegen. Der Gründe dafür mag es viele geben, aber mir scheinen zwei Aspekte wichtig zu sein:

a) Die im indischen holistischen Denken vorgetragene Meditationspraxis stützt sich auf ein Welt- und Menschenbild, das Leib und Geist, Welt und Gott *primär* zusammendenkt, und dies ist Voraussetzung, Fragmentierung in der Welt wie im eigenen Denken und Fühlen zu überwinden.

b) Dieses Weltbild ist nicht anti-rational oder esoterisch-elitär, sondern es verantwortet sich vor der Logik und empirischer Kritik. *Abhinavagupta* etwa war Mystiker, Ästhetiker, Psychologe und analytischer Philosoph in einem.

Ich möchte den ersten Gesichtspunkt näher ausführen, indem ich auf einen der letzten Aufsätze von Karl Rahner verweise. Er überschreibt ihn „Welt in Gott“ und bemerkt, man müsse „nicht ein Pantheist sein, um sich glaubend und denkerisch die Einheit von Gott und Welt radikaler und inniger denken zu dürfen, als es in der durchschnittlichen abendländischen Frömmigkeit geschieht“.³⁶ An der hypostatischen Einheit des Logos mit der menschlichen Natur wird dies ablesbar, wobei Rahner zusätzlich auf die Lehre von der ungeschaffenen Gnade verweist. Die gegenseitige Durchdringung von Gott und Welt wird als dynamisches freies Handeln Gottes verstanden, darum nicht als Notwendigkeit

³⁶ K. Rahner, Welt in Gott. Zum christlichen Schöpfungsbegriff, in: A. Bsteh (Hg.), Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus, Mödling 1984, 82.

und Identität von Gott und Welt, sondern als Einheit. Diese Einheit, so habe ich andernorts zu zeigen versucht, ist durch den Prozeß des trinitarischen Geschehens konstituiert.

Ich kann hier nicht auf die Einzelheiten meines Versuchs einer nicht-dualistischen Interpretation der Trinitätslehre mittels der Intuition des indischen Nicht-Dualismus eingehen. Mir scheint aber je länger je mehr, daß damit ein vertieftes Verständnis der trinitarischen Wirklichkeitserfahrung erreicht werden kann, daß vor allem die verhängnisvolle Trennung von Schöpfung und Erlösung aufgehoben wird – was übrigens altkirchlich theoretisch klar, aber existentiell schwer nachvollziehbar war: Nicht der Vater ist Schöpfer, sondern die gesamte Trinität, nicht der Sohn ist Erlöser, sondern die gesamte Trinität usw.

Ich möchte hier nur einen Gedanken aufgreifen und wiederholen.³⁷

Den trinitarischen Prozeß (oder die Geschichte Gottes in der trinitarischen Selbstmanifestation) kann man in den drei Momenten des Ursprungs (Vater), der Verwirklichung (Sohn) und der ewigen Erneuerung der Verwirklichung aus dem Ursprung (Geist) erfassen. Im Sohn als dem Logos ist die Struktur der gesamten Wirklichkeit eingezeichnet, d. h. die verwirklichte Pluriformität der Wirklichkeit ist nur ein Aspekt, der in der Ganzheit des Ursprungs und der sich kontinuierlich erneuernden Wirklichkeit (die Idee der *creatio continua*) wurzelt. Aus dem trinitarischen Charakter der Wirklichkeit folgt also ihre Interrelationalität. Die eine Wirklichkeit ist ja nichts anderes als die Verwirklichungsebene des trinitarischen Gottes. Sie bezeichnet den integralen Begriff, der auch noch den Gegensatz von Gott und Welt nicht-dualistisch aufhebt (wie von Paulus in 1. Kor 15,28 angedeutet).

Damit ist gesagt, daß freie Selbstbewegung und Unveränderlichkeit in der Dynamik der einen Wirklichkeit ständig ineinander übergehen und sich neu konstituieren.

Das heißt also: Menschliche Freiheit ist nicht bloß die Einsicht in eine determinierende Notwendigkeit oder die Akzeptanz des Pluralen in einem nicht-absoluten Pluralismus der Wahrheiten. Sie ist gleich gar nicht die ungezügelt individualistische

³⁷ M.v.Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, München 1987, 297 ff.

Handlungsweise, die im individuellen Bereich sozial-zerstörerisch und auf kollektiver Ebene ökologisch-zerstörerisch wirkt. Freiheit ist vielmehr das Gewährwerden des Lebensgrundes und das Leben im Rhythmus mit dem Einen. Freiheit ist die Überwindung der aus dem Ich aufsteigenden Dualismen (der Begierden, Zwänge, Projektionen usw.), etwas poetisch gesprochen: das Sich-Einschwingen in die perichoretische Liebe Gottes.

Menschliche Freiheit ist damit Teilhabe an Gottes Freiheit. Der aus der Geistwirklichkeit und in der Einheit der Wirklichkeit verwurzelte frei handelnde Mensch steht ja in einer nicht-dualistischen Beziehung zum Universum. Er weiß sich als Moment an dessen Geschichte und kann darum bewußt, d. h. in höchstmöglicher integraler Zielsetzung, Verwirklichungsgestalt der Einheit der Wirklichkeit werden. Seine Identität gründet im Ganzen, und sein Handeln ist darum natürlich auf *kosmische Solidarität* hin ausgerichtet – nicht als Imperativ, sondern *als Vollzug des Indikativs seines Seins*.³⁸ Er bildet nicht mehr einen „kleinen Gegenkosmos“ seiner Egozentrizität, die er dann durch Mißbrauch der Freiheit *gegen* den universalen Zusammenhang beständig neu erproben und stärken müßte. Jede Erkenntnis oder jede Tat wäre dann nicht ihrer einmaligen Eigengestalt beraubt, wenn sie in diesem dynamischen Geschehen, das sowohl die Absolutheit als auch die Nicht-Absolutheit der Konkretion transzendiert, auf das Ganze verweist. Man könnte diesen Gedanken im Sinne einer Applikation des buddhistischen *sunyata*-Begriffs auf die Pluralismus-Debatte hin entwickeln.

4. Der nicht-dualistische oder ganzheitliche Zusammenhang verlangt, daß die transformative Erfahrung nicht individuell beschränkt bleibt, sondern sich im gemeinschaftlichen Leben mit allen Lebewesen, also im kosmischen Horizont, verwirklicht. So ist auch für Jesus das Reich Gottes eine Wirklichkeit *in und unter uns (en hymin)*.³⁹

Der Egozentrismus, den die Bibel als Sünde bezeichnet, ist die

³⁸ Diesen Gesichtspunkt zu betonen und im interreligiösen Dialog zur Sprache zu bringen entspricht nicht nur einer traditionsimmanenten existentiellen Auslegung der Rechtfertigungslehre, sondern ist sowohl für den individuellen Vollzug der Meditation wie auch den intersubjektiven Dialog entscheidend wichtig. Die Andeutung muß hier genügen.

³⁹ Lk 17, 21.

grundlegende menschliche Fehlhaltung, aus der Disharmonie erwächst: Der Mensch setzt sein Ego, das durch Aus- und Abgrenzung nach Selbstbehauptung strebt, an die Stelle Gottes, anstatt in dem Einen zentriert zu sein und Identität durch Integration zu finden. Dies verhindert im individuellen Erfahrungsbereich die Rezeptivität für tiefere Bewußtseinsstufen und im sozialen Bereich die Bereitschaft zu Liebe und kosmischer Solidarität.

Die christliche Theologie hat oft argumentiert, dies sei unausweichlich, denn der Mensch sei in seinem Sündersein zwar Empfänger, aber nicht Täter des Heils. Man kann dabei aber leicht übersehen, daß der Zwang zur Sünde nur dann besteht, wenn das Ich den Irrtum seiner eingebildeten Eigenexistenz durch Selbstbehauptung ständig neu wiederholen muß, um seine Identität zu wahren. Das Ich hingegen, das sich als Moment an der trinitarischen Perichorese oder der Liebe Gottes begreift, ist im Ganzheitsgrund verwurzelt und hat die Maskerade der Egozentrität nicht nötig. Damit wäre die Wurzel der Fehlhaltung überwunden. Der christliche Realismus gebietet es zwar, diese Überwindung unter den Bedingungen der Existenz nie als endgültig vollzogen zu behaupten. Aber sie ist ein Weg, der möglich ist, gerade auch indem er immer wieder angefochten wird. Genau dies ist die Neuexistenz im Horizont der Gnade.

Was die Begegnung sowohl mit Hinduismus als auch Buddhismus für das Christentum zuallererst bedeutet, ist die Begegnung mit diesem Weg der Überwindung, mit direkter Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit durch gezielte Übung auf vielfältigen Wegen der Meditation. Diese Übung verändert unsere Wahrnehmung von Wirklichkeit wie die Selbstwahrnehmung. Sie kann den Rahmen für ein Leben in kosmischer Solidarität abgeben, das allmählich im Leben des einzelnen wie ganzer Gruppen Gestalt gewinnen kann.

5.) Entsprechende Bewußtseinsverfahren werden seit Jahrtausenden und in allen Kulturen gemacht. Ihnen zum gesellschaftlich wirksamen Durchbruch zu verhelfen, verlangt den Willen zum Einsatz, auch den Schmerz derer, die Verantwortung verspüren. Willensbildung geschieht in der personalen Bewußtseinsformung wie in der politischen Auseinandersetzung.

Einer der spezifischen Aspekte jüdisch-christlicher Geschichte

und Deutung von Geschichte ist die prophetische Tradition.⁴⁰ Sie hat bestehende Strukturen, die als sündig und korrupt erkannt wurden, im Lichte des Willens Gottes kritisiert und Partei für die Unterdrückten und Schwachen ergriffen. Hier, so scheint mir, hat christlicher Glaube auf Grund seines heils-theologischen Geschichtsrealismus Entscheidendes in den Dialog mit Hinduismus und Buddhismus einzubringen: Die Erfahrung der letztgültigen Einheit der Wirklichkeit darf nicht vergessen machen, daß die Unwissenheit und Schuldverstrickung der Menschen außerordentlich wirk-lich ist, was zum Beispiel in Indien, aber nicht nur dort, erschreckend häufig verdrängt wird.

Im Sinne der nicht-dualistischen Erkenntnis ist die daraus abzuleitende „kosmische Solidarität“ eine tatsächliche Aufgabe für den individuellen wie politischen Alltag.⁴¹ Das mystisch-ganzheitliche wie das prophetisch-politische Bewußtsein werden unter den Bedingungen geschichtlicher Existenz nie ineinander aufgehoben werden können. Wenn alle Phänomene der Welt in Gott gründen und von ihm durchdrungen sind, wie das trinitarische Denken lehrt, muß der Aufschrei des Schmerzes über die faktische Zerrissenheit umso selbstvergessener sein. Wenn das Bewußtsein der Einheit der Wirklichkeit uns prägt, muß die Tat für die Einigung umso mutiger sein. Dieser Realismus ist unaufgebbar. An ihm entscheidet sich die Wahrhaftigkeit des Denkens, sei sie christlich, hinduistisch, buddhistisch oder aus einer Übung der Synthese verschiedener Traditionen inspiriert.

Dies führt uns schließlich auf ein Grundproblem der Spiritualität überhaupt zurück: auf den Primat des Seins vor dem Tun oder des Indikativs vor dem Imperativ. Das Problem tritt in *allen* Religionen (selbstverständlich auch der christlichen) auf, wird aber vom Evangelium her deutlich erkennbar: der *Zwang zur Vollkommenheit*, der immer dann besonders zutage tritt, wenn eine Religion das Geistestraining, die Meditation oder Vervollkommnung des Menschen, mithin die evolutionäre Aufgabe, nur

⁴⁰ Damit möchte ich mich allerdings nicht dem auf F. Heiler zurückgehenden und von M. Eliade und anderen ausgearbeiteten Urteil von der klaren Abgrenzung in mystische und prophetische Religion anschließen. Gerade im Blick auf den Buddhismus wird deutlich, daß beide Elemente in unterschiedlichen Phasen der Geschichte und unter verschiedenen Bedingungen religionsprägend waren und sind.

⁴¹ Vgl. M.v. Brück, Einheit der Wirklichkeit, 377f.

einseitig betont. Was ich hier Zwang nenne, kann sich psychologisch oder im sozialen Bereich sehr verschieden äußern, aber immer wird dadurch genau die Gelassenheit unmöglich werden, die notwendig ist, damit der Mensch ganz Empfangender wird und so erst in den Bereich eintreten kann, der den Namen *meditative Versenkung* in die Einheit der Wirklichkeit verdient. Denn Meditation kann man nicht selbst herbeizwingen oder „machen“. Die Gelassenheit des bereits Erlösten ist jedenfalls für christliche Spiritualität ein deutliches Kriterium, das gerade auch angesichts der Krisensituation nicht an Bedeutung verliert. Es ist das, was Paulus den Indikativ nennt, der dem Imperativ vorausgeht: Wir *sind* erlöst, und erst auf dieser Grundlage können in uns nicht-egozentrische Motivationen und Handlungsweisen erwachen, nicht umgekehrt. Es ist das alte Problem der Rechtfertigungslehre in hochaktuellem Gewand.

II. Die christologische Frage angesichts der Wahrheitsfrage

Auf der einen Seite hat christliche Theologie die Konkretheit des Christusereignisses, d. h. seine Einmaligkeit in räumlichen und zeitlichen Kategorien zu reflektieren. Auf der anderen Seite hat dieses Ereignis als Heilszusage und -erfahrung universale Bedeutung, woraus folgt, daß es räumlicher und zeitlicher Koordinaten entstränkt sein muß.

Die Tragweite des Heilsangebotes in Christus muß in dem heutigen Horizont der Suche nach ganzheitlichen Lebensmodellen im weltweiten Rahmen neu durchdacht werden. Der universale Heilswille Gottes in Christus kann dabei für die christliche Theologie nicht zur Disposition stehen, denn er folgt aus seiner universalen und bedingungslosen Liebe. Diese Liebe äußert sich konkret, wenn sie wirken will, d. h. für Christen in Jesus Christus und der mit ihm beginnenden Geschichte. Daß sie sich nicht erst dann und nicht nur dort äußert, hat der christliche Glaube schon immer zu denken versucht (z. B. in bezug auf Abraham). Angesichts unserer heutigen erweiterten Wahrnehmung der anderen Religionen, kann und muß dies ausgeweitet werden.

Der Satz *extra ecclesiam nulla salus est* bedarf der Interpretation. Wenn *ecclesia* auf ihre historisch bedingte und bedingende

Dimension reduziert wird, ist er falsch, denn *salus* wurzelt in der transhistorischen Dimension des Heilswirkens Gottes, das inkarnatorisch vermittelt ist und somit Heilsgewißheit verbürgt, aber nie geschichtlich verfügbar wird – trinitätstheologisch gesprochen: der Vater geht nicht im Sohn auf. Der Heilswille wird zwar historisch greifbar, aber in *kenosis*. Im Namen Jesu ist Heil, aber es ist ein Name, der „über alle Namen ist“ (Phil 2,5 ff.), der sich vollkommen des partikularen Anspruchs entäußert hat und nur darum universal sein kann. Im Namen Jesu stirbt das Individuelle den Tod, um zur personalen Kommunion, die in trinitarischer Ganzheit giftet, auferweckt zu werden (Joh 16,7).

Deshalb dürfen christologische Aussagen wie etwa der Satz „Jesus ist Herr“ nicht exklusiv interpretiert werden, schon gar nicht in Verbindung mit einer triumphalistischen Ekklesiologie. Dieser Herr ist ja der Gekreuzigte (1 Kor 1,23), der den Weg der Selbstentäußerung geht, damit die universale Macht des Geistes über alle Völker offenbar werden kann (Act 2), und zwar so, daß ein jeder die Heilswirklichkeit in seinem je eigenen kulturellen und religiösen Bezug unter seinen jeweils konkreten Sprachbezügen und Namen erfährt. Wenn der Geist – als dritte Person der Trinität – die Konkretheit Jesu entschärkt und universal wirkt, d. h. weht, wo er will, stellt sich aber die Frage nach den Kriterien für die Wahrheit oder Unwahrheit einer spezifischen religiösen Erfahrung und einer entsprechenden Aussage.

Um Klärung in die Wahrheitsfrage zu bringen, müssen wir den philosophisch-erkenntnistheoretischen und den religiösen Wahrheitshorizont unterscheiden. Beide Begriffe spielen für eine interkulturelle Theologie im Dialog der Religionen eine Rolle, aber die beiden Aspekte sind nicht identisch.⁴² Ich möchte hier nur auf die religiöse Dimension eingehen.

Die Formulierung der Frage nach der Wahrheit wie auch von Aussagen, die wahr sein sollen, ist an Sprache gebunden. Sprachen treten im Plural auf, Übersetzungen schaffen keine dekungs-gleichen Wahrnehmungs- und Aussage-Situationen. Darüber hinaus sind Sprachen historisch bedingt. Wahrheit ist diesen Bedingungen unterworfen. Darum ist die Unterscheidung

⁴² Für Einzelheiten verweise ich auf: *M.v.Brück*, Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen, in: *Dialog der Religionen* 1/1993, München 1993 (im Druck).

wahrer und unwahrer Aussagen auch ein hermeneutisches Problem, das sich im Konsensus einer hermeneutischen Gemeinschaft stellt. Diese Gemeinschaft wandelt sich. Heute ist sie im Prinzip weltweit interkulturell und umgreift mehrere hermeneutische Subzusammenhänge. Es gibt keine interkulturelle Sprache, die konsensfähig wäre, es sei denn man reduziert das Auszusagende für eingegrenzte Zwecke auf abstrahierende Formeln, wie z. B. in der Mathematik oder in den Naturwissenschaften. Damit läßt sich aber nicht die Komplexität des Lebens und gleich gar nicht die Frage nach dem Sinn und/oder Heil des Menschen beantworten. Die menschliche – und zugespitzt – religiöse Frage nach der Wahrheit ist geschichtlich vermittelt, weil der Mensch ein geschichtliches Wesen ist. Sie kann sich also nur an einem geschichtlich-relativen Bezugshorizont kristallisieren, der traditionsimmanent absolut gesetzt werden kann (indem man z. B. Offenbarung als Erkenntnismittel einführt), was aber auf Grund eben der Geschichtlichkeit, die die Verlässlichkeit verbürgen soll, nicht über den jeweiligen geschichtlichen Rahmen hinaus vermittelbar ist. Eine in bestimmter Wahrheit lebende und wahre Formulierungen verbürgende Traditionsgemeinschaft wird gerade dadurch zur relativ kohärenten Gemeinschaft, daß sie geschichtlich partikular ist. Das ist das Dilemma. Wie läßt sich dann aber die Dimension der Verlässlichkeit bei der Erkenntnis von Wahrheit durchhalten, wenn andere Wahrheitsmodelle am eigenen Erkenntnishorizont auftauchen?

Die religiöse Dimension der Wahrheit betrifft nicht einen theoretischen Sachverhalt, sondern die Treue und Verlässlichkeit der Wirklichkeit, die Gewißheit, daß es so ist, wie es ist, und daß eben dieses Sosein gut ist. Christlich gesprochen: „Wahrheit Gottes“ ist nicht zuerst eine adäquate Aussage über das gegenständlich vorgestellte Wesen Gottes, sondern – als *genitivus subjectivus* – die Selbstäußerung Gottes, in Beständigkeit und Treue sich so zu äußern, wie er selbst ist. Die Treue und Verlässlichkeit Gottes ist seine Wahrheit. Sich in Beständigkeit und Treue wahrhaftig zu äußern, also sich anderem unverhüllt zuzuwenden, ist aber das Charakteristikum der Liebe. So hängen Wahrheit und Liebe miteinander zusammen.

Interessant ist ein sprachlicher Vergleich zwischen dem Grie-

chischen und dem Sanskrit.⁴³ Griechisch heißt Wahrheit *aletheia*, das von *lanthano*, verbergen, kommt und mit dem a-privativum verneint ist. Aletheia ist also das Aufdecken, das Entbergen: da ist ein Bewußtsein, das die Dinge enthüllt. Das Bewußtsein spiegelt die Dinge in sich selbst. Gelingt die Spiegelung, besteht also Kongruenz zwischen der Wirklichkeit und dem Abbild im Denken, herrscht Wahrheit. Die vielen einzelnen Gedanken und Begriffe, die seienden Dinge, haben Anteil an der Wahrheit des Einen, am zugrundeliegenden Sein. Das Sein selbst (*einai*) und die Seinenden (*onta*) gehen sprachlich auf dieselbe Wurzel zurück. Nicht so im Sanskrit. Wahrheit ist *satya*, eine Ableitung von *sat*, Sein. Das eine Sein ist, wie es ist, und dieses So-sein ist Wahrheit. Vollkommene Einheit herrscht hier. Die Vielheit der Dinge, die einzelnen Wesen und auch deren Reflektion in Begriffen und Gedanken, werden mit einer ganz anderen Sprachwurzel benannt, sie sind die *bhutani*, abgeleitet von der Wurzel *bhu*. Wahrheit ist das So-Sein, das Sein-lassen des einen Seins. Und das ist eine ganz andere Erkenntnisebene als die Ansammlung von Wissen über die einzelnen Dinge der Welt. Wenn wir dies beziehen auf das oben dargestellte System des indischen Kashmir-Saivismus, so heißt dies: Nur Gott *Siva* ist wahr, die Welt der Vielheit ist nur wahr, indem sie ein Aspekt der Dynamik Sivas ist.

Wahrheit wird im religiösen Sinne also nicht nur eine Frage nach der Kongruenz von einer beschreibbaren Wahrnehmung und einer Behauptung über diese Wahrnehmung oder Aspekte derselben sein, sondern Wahrheit auf dem Hintergrund und nach Maßgaben einer religiösen Tradition existentiell verwirklicht. Dazu gehört die Anschauung im Symbol, das Wahrnehmungen in einem einheitlichen Zusammenhang deutet so wie die Vergegenwärtigung dieses Sinnzusammenhanges im Kult. Im sittlichen Handeln nach absoluten Kriterien bindet sich der Mensch individuell wie in der Gemeinschaft in diesen Zusammenhang ein, d. h. ein bestimmtes Handeln wird im Gegensatz zu anderem Handeln „wahr“. Im Dialog mit Hinduismus und Buddhismus ist aber diese Realisierung noch auf einer anderen

⁴³ Vgl. R. Panikkar, Kultmysterium in Hinduismus und Christentum, München 1964, 127 f.

Ebene als dem primären Bezugsrahmen für jede Unterscheidung von wahr/unwahr angesiedelt: *dem Erwachen zu einem das Ich transzendierenden Bewußtsein*. Beide Religionen gebrauchen für diesen Sachverhalt je nach spezifischer Tradition oder um bestimmte Aspekte hervorzuheben unterschiedliche Begriffe: Einsicht, Klarblick, Durchbruch, Befreiung (*moksa*), Wesensschau usw. Entscheidend ist, daß Wahrheit in diesem Zusammenhang nicht bedeutet, irgendetwas zu wissen, sondern etwas zu *werden*. So heißt es in den Upanisaden wiederholt: Wer *brahman* erkennt, wird *brahman*. Erkennen, wahre *gnosis*, ist ein Schöpfungsakt; Erkennen und Liebesvereinigung sind wesenseins.

Für diese Dimension der Realisierung von Wahrheit möchte ich nur ein Beispiel aus der christlichen Tradition anführen, das „Büchlein von der Wahrheit“ des Konstanzer Mystikers Heinrich Seuse von 1327.⁴⁴ Die Wahrheit erscheint ihm als himmlische Stimme, als Person und belehrende Partnerin, in die der Mystiker schließlich eingeht. Das Sich-lassen ist ein Verlieren des Ich, ein Loslassen also auch der konventionellen intellektuellen Unterscheidungen. Die äußere Schale verschwindet, aber das Wesen des Menschen bleibt. Die Wahrheit kann in Begriffen nicht erkannt werden, denn in ihr fallen die Gegensätze zusammen. Gott *ist* die Wahrheit, und da in Gott – wie Nikolaus von Kues formuliert – die Gegensätze zusammenfallen (*coincidentia oppositorum*), kann Wahrheit nicht gleichbedeutend mit menschlichem Erkennen sein. Sie gipfelt im Nichtwissen, das aber nicht die Abwesenheit von Wissen ist, sondern die Transzendierung der Relativität von Nichtwissen und Wissen, d. h. nichts anderes als die höchste Erfahrung des seligen Seins in voller Bewußtheit. Wollte man den letzten Satz in Sanskrit-Kategorien ausdrücken, hätte man die berühmte *saccidananda*-Formel (Sein-Bewußtsein-Seligkeit), in der für den Hindu die Wahrheit (*satya*) und verlässliche Seligkeit der Wirklichkeit zusammengefaßt ist.

Wahrheit ist unaussprechlich. Für den Mystiker Seuse bedeutet das gerade nicht, daß sie unzugänglich wäre. Der Glaubende ist vielmehr in seinem Lebensvollzug von ihr umfungen, er ist *in* der Wahrheit:

⁴⁴ H. Seuse, Deutsche mystische Schriften (Hg. Georg Hofmann), Düsseldorf 1966, 331–362.

„Er übt Gemeinschaft mit den Leuten, ohne ihr Bild in sich zu prägen, erweist Liebe, ohne an ihnen zu hängen, und Mitleiden, ohne sich zu sorgen in rechter Freiheit.“ (361)

Die Frage, ob es dann keine theologischen Lehrmeinungen mehr geben könne, d. h. keine theoretisch formulierbaren Unterschiede im Meinen und Glauben, beantwortet Seuse so:

„Solange der Mensch Mensch bleibt, gelangt er nicht über Meinen und Glauben hinaus; ist er aber, losgelöst von sich, versunken in das, was da ist, so besitzt er ein Wissen aller Wahrheit, denn seiner selbst entsunken, steht er dann in der Wahrheit selbst.“ (362)

Das ist jetzt schon möglich, in selbstvergessener Gelassenheit, im Sich-Lassen in Gott. Das bedeutet auch, seine Lehrmeinungen und Hilfsvorstellungen letztlich in Gott zu lassen, nicht aus ängstlichem Verzicht, sondern aus wahrer Erfahrung.

Wer in der Wahrheit ist, streitet also nicht, noch ist er rechthaberisch, noch muß er seine Identität behaupten. Er liebt ohne Bedingung.

Die von Seuse beschriebene Erfahrung kann als letztgültiger Horizont der Wahrheit gelten, von dem ein relativer Horizont der Wahrheitsfindung unter den Bedingungen menschlicher Existenz unterschieden werden muß. Die hinduistische wie buddhistische Unterscheidung zweier Wahrheitsebenen, der absoluten (*paramartha*) und der relativen (*vyavaharika* bzw. *samvrti*) ist hier hilfreich. Unter dem absoluten Gesichtspunkt der vollkommenen Einheit, also des vollzogenen Heilsweges, fallen alle Gegensätze zusammen (*coincidentia oppositorum*), weshalb auf dieser Ebene propositionale Wahrheitskriterien oder -elemente transzendiert sind. Unter dem relativen Gesichtspunkt der relativen Unterscheidungen, die auf dem zu gehenden Heilsweg notwendig sind, ist die Trennung von „wahr“ und „falsch“ unerläßlich, und im Dialog darf und muß apologetisch zumindest um das jeweils Bessere oder Tragfähigere gerungen werden. Dies führt nicht notwendig zu verhärtender Abgrenzung oder Fragmentierung, wenn die möglichen relativen Entscheidungen und Wahrheitshorizonte immer unter der Klammer der Unverfügbarkeit der absoluten Ebene stehen.

Was folgt daraus konkret, und was ist im Dialog das benennbare Kriterium für Wahrheit? Es kann zunächst nur traditionsim-

manent bestimmt werden: Für einen Christen ist Jesus Christus der letztgültige Maßstab seiner Orientierung, für einen Hindu – je nach Tradition – der jeweilige Offenbarungstext, für einen Buddhisten der Buddha bzw. der von ihm gewiesene Heilsweg, der durch eigene Erfahrung Bestätigung findet. Angesichts der Relativität, die unter dem Horizont der transzendierenden Erfahrung des Ganzen, die alle Traditionen in verschiedener Weise als Überschreitung letzter Gültigkeit jeder möglichen menschlichen Kategorialität beschreiben, in Relationalität übergeht, bedeutet dies aber nicht Abgrenzung, sondern gemeinsames Gehen auf dem Weg der Wahrheitssuche. Dies ist nicht nur möglich, sondern geboten auf dem Hintergrund der gemeinsamen Menschlichkeit (Geschöpflichkeit, Buddha-Natur usw.) aller Menschen.

Wie beziehen wir nun Wahrheit, Wahrhaftigkeit und die unterschiedlichen Heilserfahrungen und Heilswege, die wir beschrieben hatten, so aufeinander, daß der christliche Weg und Heilshorizont durch die hinduistischen wie buddhistischen Dimensionen erhellt, vielleicht auch vertieft werden kann? Ich möchte dies nicht abstrakt erörtern, sondern zwei Problemkreise ansprechen: die Praxis östlicher Wege (Yoga, Zen usw.) durch Christen im besonderen und die Frage der Inkulturation traditionsgeprägter Begriffe, Werte und Strukturen im allgemeinen.

III. Die Praxis östlicher Wege durch Christen

Die interreligiöse Begegnung, vor allem mit Asien, hat unbestreitbar zu einem neuen Interesse an christlicher Mystik geführt. Das ist zu begrüßen, weil damit eine einseitig intellektualistische Rezeption des christlichen Erbes korrigiert werden kann. Dennoch ist ein Problem damit verbunden: Die Kenntnis mystischer Schriften ist nicht die Praxis der mystischen Dimension, die Meinung, man selbst habe dies auch in der eigenen Geschichte, ersetzt nicht die eigene Übung und Erfahrung.

Den christlichen Meistern begegnen wir oft nur in Büchern, den asiatischen Übungswegen (hoffentlich) in authentisch gelebter Tradition, deren Fremdheit aus verschiedenen Gründen die Motivation zur Praxis nicht selten verstärkt. Die mündliche spirituelle Überlieferung ist gegenüber der schriftlichen primär. Die

östlichen Religionen treten also, wo sie transformativ wirken und nicht nur intellektuelle Neugier erwecken, in Gestalt von Personen auf. Das will nicht heißen, daß es keine kompetenten christlichen Lehrer gebe, die nicht nur in Meditations- sondern in Lebensübung einführen könnten. Sie werden aber als solche kaum wahrgenommen, und die Aggressionen gegen das eigene Glaubenssystem, die oft aus Kindheitstraumata stammen (Heuchelei im Elternhaus, in der Kirche usw.), sind so gravierend, daß der notwendige Vertrauensvorschuß oft nicht erbracht werden kann. Der Weg über die Begegnung mit dem Fremden, das unzureichend bekannt ist und selektiv wahrgenommen wird, oft auch nur als Projektionswand dient, hat in diesem Sinne eine sehr wichtige kathartische Funktion. Das ist ein nicht zu unterschätzender Aspekt der interreligiösen Begegnung überhaupt.

Zwei Grundhaltungen durchdringen offenbar mehr oder weniger Lebensbezüge: die Haltung des Seins und die des Habens (Erich Fromm). Auch und gerade in der Spiritualität ist das ein Problem, das im Buddhismus unter dem Stichwort des Nicht-Anhaftens, im Christentum vor allem im Zusammenhang mit der Gnade erörtert wird.

Die spirituelle Erfahrung kann, was auch immer ihr Inhalt ist, zum Besitz werden, den das Ich für sich reklamiert. Um hier einen Riegel vorzuschieben, spricht das Christentum von Gnade und der Buddhismus von Nicht-Ich. Natürlich sind beide Begriffe in einem metaphysisch völlig unterschiedlichen Beziehungsfeld entstanden. Ihre psychologische Bedeutung für die Übungspraxis ist aber durchaus vergleichbar. Auf Grund der Praxis kann somit der Dialog zweier unterschiedlicher Begriffssysteme in Gang kommen, während eine rein begriffsgeschichtliche Analyse nur die Unvergleichbarkeit der beiden Vorstellungen verbuchen könnte. Hier wird der Dialog konkret und die oben entwickelte Hermeneutik der im Prozeß der gegenseitigen Wahrnehmung entstehenden Sprache des Dialogs wird wichtig.

Gelegentlich hat man eine Typologisierung vorgeschlagen, in der vor allem der buddhistische Heilsweg auf die erlösende *Erkenntnis* (die Einsicht in die Nicht-Substantialität als Inbegriff des *nirvana*) abziele, während die abrahamitischen Religionen an den *Willen* des Menschen (der Dekalog als Inbegriff des Bundes zwischen Gott und Mensch) appellierten. Auf dem hier zu

beschreibenden Weg der Praxis ist es aber unergiebig, die östlichen Wege als Erfahrungswege zu beschreiben, die im Sich-Lassen gipfeln, während die abrahamitischen Religionen an den Willen appellierten, der im Gehorsam gegenüber Gott seine Bestimmung fände. Man muß ja viel genauer fragen, *was* gelassen wird und *inwiefern* Gehorsam möglich ist. Was wäre das Subjekt des Gehorsams, auch des Glaubens? Die christliche Mystik eines Eckart oder Seuse jedenfalls findet hier zu einer zweifelsfrei nicht-dualistischen Sprache, die ohne allzu große Schwierigkeit in hinduistische oder buddhistische Begrifflichkeit übersetzt werden kann, wobei auch das Umgekehrte gilt. Die Anspannung und das Loslassen, die Aktivität und die Passivität, das Streben und das Geschehenlassen sind Kräfte, die in Harmonie gebracht werden müssen, damit sich wahres Loslassen ereignet. Das weiß der Zen-Übende ebenso wie der erfahrene Beter.

IV. Probleme der Inkulturation

1. Spirituelle Wege sind nicht abgeschlossen. Die Übung hört nicht auf, sonst ist der geistige Tod vorgezeichnet, der sich dann meist in Ich-Inflation ausdrückt. Es besteht eine Gefahr, daß dies nicht hinreichend beachtet wird. Meditationsübungen erscheinen dann entweder als zweckgebundene Therapieform oder als Variante olympischer Selbstglorifizierung. Statt „schneller, weiter, höher“ heißt es dann nur „vollkommener, erfahrener, tiefer“, und der Ehrgeiz, den anderen übertrumpfen zu wollen, macht sich in spirituellem Konsum bzw. „spirituellem Materialismus“ (Chögyam Trungpa) Luft.

2. Buddhistische und hinduistische Spiritualität strebt nach Erfahrung des letzten Grundes. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es vor-letztgültige Ebenen der psychischen und sozialen Beziehungen gibt, die ebenfalls der Läuterung bedürfen. Probleme des Herzens, emotionale Verspannungen, menschliches Leid können und dürfen nicht einfach ausgeatmet werden. Hier werden die westlichen und letztlich durch die christliche Tradition vermittelten Menschenbilder und Therapiemodelle auch für die Übung östlicher Wege relevant. Auch im Zen gibt es subtile Übungen, mit diesen Bereichen – etwa im Klosteralltag in der Ar-

beit, in der Kunst – umzugehen, was bei der Inkulturation des Zen in europäische Verhältnisse selten Beachtung findet. Wir müssen entsprechende Äquivalente für die Übung der psychosozialen und emotionalen Bereiche aus und in unserem Alltag finden.

Denn wenn nicht nur für den Christen, sondern etwa auch für den Buddhisten auf der Grundlage von *prajna* und *karuna* Wahrheit und Liebe identisch sind, dann ist die authentische Wahrheitssuche diejenige, die das Wohlsein des anderen erlaubt und fördert. Die authentische Form der Suche nach Wahrheit wäre dann ein Festhalten an der Wahrheit in der individuellen wie gesellschaftlichen Lebenspraxis, *satyagraha* (Gandhi) also, die jeweils traditionsspezifisch begründet ist, jeden anderen Wahrheitshorizont aber unbedingt liebend mit einschließt. Die nach Wahrheit im Konsens suchende Gruppe, also die hermeneutische Gemeinschaft, kann heute nur die gesamte eine Menschheit sein, dazu zählen Hindus, Buddhisten und Christen in gleicher Weise. Die Identität, die sich traditionsimmanent bildet und immer wieder neu an daraus abgeleiteten Wahrheitskriterien in Frage stellt, wird nicht abgelöst, sondern ergänzt durch eine Identität, die im Vollzug der Gemeinschaft mit Menschen, die ihre religiöse Identität primär aus anderen Traditionslinien ableiten, in Lebenspraxis, spiritueller Übung und philosophischem Diskurs jeweils neu gefunden wird. Identitäten sind nicht statisch, sondern bilden sich ständig neu. Verschiedene Identitätsebenen – wie die der traditionsimmanenten und der interreligiös-dialogischen – durchdringen einander, aber sie sind nicht identisch. Toleranz aus Wissen und Gewißheit, nicht aus Gleichgültigkeit, Unwissen und Ungewißheit, ist für die dialogische gegenseitige Befruchtung der Heilswege, -kriterien und -erfahrungen notwendig. Und diese demütige Toleranz hat ihre Wurzel in der spirituellen Erfahrung selbst, nirgends sonst.

Aus diesen Erwägungen legt sich die Konsequenz nahe, daß es keine vereinheitlichte spirituelle Kultur der Menschheit geben kann. Religionen als Heilswege werden auch in Zukunft unterschiedlich bleiben, so wie die Sprachen der Menschheit nicht einfach ineinander aufgelöst werden können. Jede Sprache und Religion erzeugt ihr eigenes Spektrum der Wahrnehmung, das die Frage nach dem Menschsein, mithin also auch die Frage

nach der religiösen Dimension der Wahrheit, aus je unterschiedlicher Perspektive in den Blick nimmt. Religionen sind Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit. Im dialogischen Geschehen sich vollziehende Synthesen – und jedes gelungene Verstehen ist bereits eine solche – können neue, vertiefte, andere Wahrnehmungsweisen ergeben, aber sie reproduzieren nicht einfach den Modus der Vergangenheit.

In der Vergangenheit haben Kulturen, Sprachen, Religionen, Methoden einander durchdrungen und kreative Synthesen erzeugt. So ist es auch heute. Erfahrungen können einander spiegeln oder gegenseitig einen Resonanzraum eröffnen, in dem neue und noch nie gehörte Obertöne hörbar werden. Das ist eine Erfahrung von Vertiefung. Vertiefung bedeutet, in der Vertiefung das immer wieder Festgehaltene, die Position des Habens, loszulassen und in die Bewegung des Gehens zu kommen. Das ist Ursprung, Ziel und Weg der interreligiösen Begegnung, ein Weg des unbedingten Vertrauens, der kein Ende hat.

Ich möchte dies unterstreichen und schließen mit einigen Versen aus der Kena Upanisad II,1–3:⁴⁵

Wenn du meinst, du kennst es gut,
so kennst du nur einen kleinen Teil,
einen Aspekt des *brahman*,
was in dir und in den Göttern ist.
Das, was du zu wissen meinst,
mußt du noch erforschen!

...

Von wem es nicht gedacht ist, der denkt es,
wer darüber nachdenkt, der kennt es nicht!
Nicht verstanden von den Wissenden,
verstanden von den Nichtwissenden!

Wer es durch Erleuchtung kennt, weiß es,
und wahrlich, er findet die Unsterblichkeit...

⁴⁵ Übersetzung von B. Bäumer, Upanishaden. Befreiung zum Sein, Zürich 1986.