

# Die Theologie der Religionen und die Christologie

Von Horst Bürkle

## 1. Christologie als *Locus* einer Theologie der Religionen

Der Begriff einer »Theologie der Religionen« ist schillernd geworden. Jene Unbekümmertheit der ersten Stunde, in der er aufkam<sup>1</sup>, ist inzwischen einer Vielzahl unterschiedlicher und sich auch widersprechender Entwürfe und Deutungen gewichen. Einzelnes scheint das ursprünglich i. S. einer theologischen Fragestellung Gemeinte weit hinter sich gelassen zu haben. Eine theologische Reflektion fremdreligiöser Inhalte, das meint beides zugleich: Das Sicheinlassen auf Themen und Erfahrungsebenen, die als religiöse notwendig ihre Aufnahme und ihre Beantwortung im Evangelium finden. Sodann schließt es die Bereitschaft ein zu unterscheiden, um dem, was das Wesen des Christlichen, aber auch einer anderen Religion ausmacht, überhaupt gerecht werden zu können. Von ihm her sind die verschiedenen Erscheinungsformen einer Religion zu deuten, ihm sind sie zuzuordnen. Die Vergleichbarkeit der Themen und Phänomene in den Religionen gründet in den Grunderfahrungen menschlichen Daseins und im Geheimnis ihrer religiösen Dimension. Dazu gehört das Alltägliche so gut wie die Grenzbereiche des Lebens. Geburt, Alter und Tod sind hier ebenso thematisch wie Schuld und Sühne. Die Weisen in denen Heilsvergewisserung gesucht wird, können in Bezug auf ihre Ausdrucksformen Vergleichbares aufweisen. Gebet und Meditation, Opfer und Askese gehören ebenso dazu wie die durch die Geschichte der Frömmigkeit qualifizierten heiligen Menschen, Orte und Zeiten. Einen theologischen Zugang zu diesen Erscheinungen in den verschiedenen Religionen wählen, setzt voraus, daß ihnen ihr phänomenologischer Eigencharakter belassen wird. Sie als dasjenige, was sie sind und aus sich heraus sein wollen, erscheinen lassen, ist nicht nur eine Forderung der religionsphänomenologischen Methode. Es ist die Voraussetzung für eine theologische Beschäftigung mit ihnen, die Wahrnehmung und unterscheidende Deutung zugleich ist. »Theologie der Religionen« als Konstrukt einer allgemeinen, das in sich wesensmäßig zu Unterscheidende zwischen den Religionen übersehenden Theorie, ist von daher auszuschließen. Eine theologische Forderung nach der inneren Einheit der Religionen läßt sich nicht an der erfüllenden Verheißung des Evangeliums vorbei als neues Postulat einer interreligiösen »Ökumene« in Geltung setzen<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> H. R. Schlette Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen«. *Quaestiones Disputatae*, hrsg. von K. Rahner und H. Schlier, Bd. 22, Freiburg 1964. — J. Heisibetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. Quaestiones Disputatae*, Bd. 33, Freiburg 1967. — H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt 1977.

<sup>2</sup> Zur Diskussion dieser Frage vgl. H. Küng u. a. (Hrsg.), *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, S. 16: »Ökumene darf deshalb heute weniger denn je eng, verengt, ekklesiologisch verstanden werden. Ökumene darf sich nicht auf die Gemeinschaft der christlichen Kirchen beschränken, sie muß die Gemeinschaft der großen Religionen einbeziehen . . .«. S. 621: »Kirchenökumene ist integraler Teil der Weltökumene: Der Ökumenismus ad intra, auf die Christenheit konzentriert, und der Ökumenismus ad extra auf die gesamte bewohnte

Am wenigsten jedoch kann eine »Theologie der Religionen« bedeuten, daß die Menschheitsgeschichte als solche in den Rang einer allgemeinen Heilsgeschichte erhoben wird. »Jede menschliche Geschichte ist Heilsgeschichte. Nicht Israel allein, weder das alte noch das neue, sondern die Geschichte jeder religiösen Gemeinschaft, ja — jeder menschlichen Gemeinschaft, ist es«<sup>3</sup>. Der moderne Entwicklungsgedanke wird hier zum Deutungsprinzip der Religionen im Gegensatz zu ihrem Selbstverständnis in Geltung gesetzt. Das Thema »Auf dem Wege zu einer Welt-Theologie« muß das, was tragender Grund einer Religion ist, als historisches Relikt, geschichtlich überhol- und überhöhbär hinter sich lassen. Es muß zu einer ›Allerweltstheologie‹ werden. In Bezug auf das Christentum wird darum nicht weniger als die Relativierung seines Stiftungsgrundes gefordert: »Ich schlage dementsprechend vor, daß die Theologie den Gebrauch von Vorstellungen fallen läßt, die Anlaß zu Aussagen wie dieser sind: ›Gott hat sich vollständig offenbart‹ oder ›Gott hat sich in Christus offenbart‹. ... Christus ist eine Figur der Historie. Aber ... die Geschichte bewegt sich vorwärts«<sup>4</sup>.

Forderungen wie diese — und sie steht in den bunten Entwürfen zu neuen Theologien der Religionen nicht allein — entziehen dem der Kirche aufgetragenen Dialog des Glaubens mit den anderen Religionen<sup>5</sup> die Grundlage. Die Suche nach dem vermeintlichen gemeinsamen Nenner, auf den die Religionen dann zu bringen wären, ist darum nicht allein aus theologischen Gründen abzuweisen. Im Namen der ›Geschichte‹ wird dabei ihre Geschichtlichkeit geopfert. Was sich als neuer ›Universalismus‹ gegenüber vermeintlichen Absolutheitsansprüchen anbietet, entspringt einem neuen Theorieentwurf. Bei ihm aber wird bei aller Betonung der fortschreitenden Rolle der Geschichte als neuem Offenbarungsträger der Boden eben dieser Geschichte verlassen und durch das Konzept einer zukünftigen Harmonievision ersetzt.

Was religionswissenschaftlich fragwürdig bleibt, weil es den Religionen in ihrer religionsgeschichtlichen Bestimmung nicht mehr gerecht zu werden vermag, bedeutet für die christliche Theologie den Verlust ihres Themas. Auch wenn es sich nicht, wie im obigen Zitat, um eine Meta-Theorie der Religionen handelt, bedarf in der gegenwärtigen Diskussionslage eine ›Theologie der Religionen‹ wieder einer Erinnerung an das ihr Aufgetra-

---

Erde ausgerichtet, sind interdependent! — Ders.: Zu einer ökumenischen Theologie der Religionen. — In: Concilium 22 (1986), S. 76–80. — P. Knitter: Katholische Religionstheologie am Scheidewege. — In: Concilium 22 (1986), S. 63ff. — Ders.: Ein Gott — Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988. — W. C. Smith, Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion, London 1981. — J. Hick, God and the Universe of Faith, London 1988<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> W. C. Smith, a. a. O., S. 172 (eigene Übersetzung).

<sup>4</sup> a. a. O., S. 175 (eigene Übersetzung).

<sup>5</sup> So in »Nostra aetate«, wo die Aufforderung zum Dialog mit den Vertretern der anderen Religionen an das Zeugnis der christlichen Wahrheit gebunden ist: »Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Jo 14, 6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat. Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei Ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.« (K. Rahner u. H. Vorgrimmler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1967, S. 356f).

gene und Zukommende. Jeder theologische Locus würde sich für eine solche Vergewisserung im Gespräch mit den Religionen eignen. In der christologischen Frage sind sie soz. gebündelt. Sie hat den Charakter eines ›Prüfstandes‹ für das, was eine »Theologie der Religionen« vermag, aber auch für das, was verfremdend nicht mehr ihr Thema sein kann.

Gehen wir in dieser Weise die christologische Frage im Gespräch mit anderen Religionen an, wird der vermessene Eindruck ausgeschlossen, daß es sich hier in der Kürze eines Aufsatzes um so etwas wie eine Christologie *in nuce* handele. Worum es hier gehen kann, ist sehr viel bescheidener. Der Horizont, in dem einzelne Aspekte der Christologie angesprochen werden, ist durch eine doppelte Perspektive bestimmt: Sich im Dialog auf Menschen anderer Religionen einlassen, bedeutet, die Grenzen und Bedingungen aber auch die besonderen Möglichkeiten im Verständnis des Christusgeheimnisses unter den Bedingungen der eigenen aktuellen Zeitlage auszumachen. Wie sehr wir in dieser Hinsicht oft Kinder unserer Zeit sind, auch Gefangene der eigenen Biographie, oder an welchen einengenden Aktualisierungen theologische Zugangsarten i. U. zu den christologischen Tiefen und Breiten der biblischen und der Vätertheologie leiden, dieses und anderes vermag der offene Horizont des Religionsgesprächs wieder erkennbar werden zu lassen. Dabei behält das im Begriff Festzuhaltende und Formulierbare seine abgeleitete Bedeutung gegenüber der ihm zugrunde liegenden Erfahrungstiefe und Vollzugsbreite. Gerade in der christologischen Thematik wird dabei wieder deutlich, daß die eigene Beteiligung und die sakramental vermittelte Teilhabe am *Christus praesens* Schlüssel zum Geheimnis seiner selbst und damit bleibende Voraussetzung für jede Aussage über ihn bleibt. Das *legein* über Christus entspringt dem Umgang und der Anteilnahme an ihm selber, dem *logos theou*. Sagen und Sein sind hier auf eine unverwechselbare Weise verbunden. Sie hängt mit dem Geheimnis der Inkarnation selber zusammen. Wo sich aber im Laufe einer Ideengeschichte, die auch ihren theologischen Einfluß bei uns im Westen gehabt hat, diese Einheit nicht nur zu lockern beginnt, sondern auseinanderzufallen droht, vermag die theologische Beschäftigung mit anderen Religionen das Erinnern auf das vom Ursprung her Zusammengehörende neu wachzurufen.

Die dazugehörige, unabdingbare zweite Perspektive, die ein solcher Horizont theologisch freigibt, betrifft Einsichten in verfremdende Zugriffe auf die Christologie. Wir begegnen ihnen heute in neuen, dem Glauben der Kirche gegenübergestellten Jesusbildern und -deutungen. Neue ›Bewußtseinsbewegungen‹ verschiedenster Art, erheben — nicht selten unter Berufung auf Vorgaben aus anderen, meist östlichen Religionen, Anspruch auf ein Verständnis Jesu, das seine Integration in vermeintlich größere Zusammenhänge zuläßt. Trend und Zeitgeist sprechen hier ihre deutliche hermeneutische Sprache. Sie erinnern die Theologie daran, daß es mit dem sich selbst interpretierenden Umgang mit der Bibel nicht getan ist. Er schützt schon lange nicht mehr, und hat es wohl nie getan, vor der pseudo-lehramtlichen Funktion, die »der Herren eigener Geist« dann auszuüben pflegt. Mehr denn je erhält der Glaube der Kirche als Kontext der Christologie und des Verständnisses Jesu — artikuliert in ihrem Lehramt — seine unverzichtbare Funktion als Voraussetzung für den Umgang mit biblischen Texten. Auch darauf weisen uns die Religionen in der Art des Umgangs mit ihrem eigenen heiligen Schrifttum hin. Sie haben dort ihren Ort im Leben der betreffenden Gemeinschaft. Sie sind integraler Teil ihrer gottesdienstlichen Vollzüge, ihrer Liturgien und Anbetungsweisen. Sie werden im Kultspiel ver-

gegenwärtig und gewinnen im heiligen Ritus ihren symbolischen Ausdruck. Gilt doch schon für den Umgang mit den buddhistischen Texten des Pali-Kanon, daß die schriftliche Überlieferung von Leben und Lehre des Buddha eingebettet ist in das gemeinsame liturgische Leben seiner gläubigen, ihm nachfolgenden Gemeinde. Wer Buddha war, erschließt sich nicht einfach in analytischer Betrachtung der schriftgewordenen Aussagen über ihn, sondern schließt nach buddhistischer Lehre ein, daß der Mensch sich auf den von ihm gewiesenen achtfachen Weg begibt. Diese in den verschiedenen Religionen unterschiedliche, aber doch als selbstverständlich vorausgesetzte Einheit von Verstehen und Teilhabe gilt in Bezug auf die Christologie in einer besonderen, einzigartigen Weise. Das Inerinnerungbringen durch das Zeugnis der Schrift setzt bereits nach biblischem Verständnis<sup>6</sup> den Vollzug des Gottesdienstes voraus. In ihm hatte die Lesung der apostolischen Schriften nicht nur ihren selbstverständlichen liturgischen ›Sitz im Leben‹. Die Wiedervergegenwärtigung des Herren in der Botschaft von ihm war nicht nur begleitende Kunde von etwas, sondern gründete zugleich in der eucharistischen Anteilhabe und an seiner sakramentalen Gegenwart<sup>7</sup>.

Die theologischen Schwerpunkte, die in Bezug auf die christologische Frage sich aus der Begegnung mit anderen Religionen heute ergeben, sind darum nicht beliebig zu bestimmen. Sie ergeben sich aus dem mit dem Glauben der Kirche gesetzten Rahmen. Hier gründet die in der Begegnung mit anderen Religionen ausgelöste hermeneutische Fragestellung und gewinnt ihren existentiellen Bezug. Eine Antwort auf die Frage, was heute christologisch im Brennpunkt einer Theologie im Dialog steht, ist damit in dreifacher Hinsicht zu suchen.

1. Welche christologisch rezessiv gewordenen Dimensionen öffnen sich in solchem Dialog wieder eigenem Verstehen? Dabei ist vorausgesetzt, daß die im Glauben der Kirche bewahrte und in ihrer Tradition entfaltete volle Christuserkenntnis jeweils immer auch den Bedingungen bestimmter Situationen und damit eingegrenzten Verstehensvoraussetzungen unterliegt. Eine Epoche, ein zeitgeschichtliches Klima, gesellschaftliche interesseleitende Faktoren, wesentlich aber die Prägung der eigenen hermeneutischen Verstehensvoraussetzungen wie sie in einer völkischen oder kontinentalen Geschichte liegen, sind dabei bestimmend. Ähnlich wie der Rekurs auf den breiten Strom der christlichen Überlieferung vermag sich auch — und dies in noch anderer Hinsicht — in der Begegnung mit anderen Religionen die Perspektive auf das je Eigene des Glaubens zu weiten.
2. Welche Themen in der Christologie treten um des besseren Verständnisses willen für den fremdreligiösen Dialogpartner in den Vordergrund? Dabei handelt es sich nicht nur um Fragen der geeigneteren Übersetzung einzelner christologischer Aussagen und ihrer Deutung in Bezug auf die möglichen Vorgaben in anderen Religionen. Im notwendigen

<sup>6</sup> Vgl. dazu H. Schlier: Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche. — In: Ders. (Hrsg.): Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg 1972<sup>5</sup>, S. 244ff.

<sup>7</sup> »Es ist kein Zweifel, daß nach den Schriften des Neuen Testaments die Gemeinde zentral im Gottesdienst erbaut wird. Wenn sie sich versammelt, versammelt sie sich zum Kult. Und es ist kein Zweifel, daß nach den Schriften des Neuen Testaments die wirksame Mitte des Gottesdienstes, der Versammlung des Volkes Gottes, das Herrenmahl ist, das bald den Namen der Eucharistie empfang« (a. a. O., S. 246).

*aggiornamento* vollzieht sich neue Gewichtung und Korrektur kultur- und zeitbedingter Themen und Schwerpunkte.

3. Im Dialog des Glaubens schält sich auch in der Christologie das wesentlich und bleibend zu Unterscheidende gegenüber anderen Religionen heraus. Die Bemühung um ›Inkulturation‹ verschärft diese Einsicht. Was im paulinischen Sinne den Charakter eines bleibenden *skandalon* für den Glauben der Christen trägt, behauptet sich in neuer und anderer Weise im Auslegungshorizont fremder Kulturen und Religionen. Die Christologie bedarf der Deutungshilfen aus dem Verstehensreservoir anderer Religionen. Die Christuswirklichkeit selber aber widersteht jedem Integrationsversuch. Darum sind im Dialog die Grenzen für die heute nicht selten unternommenen Bemühungen um ›Beheimatungen‹ der Gestalt Jesu in den vermeintlich größeren ›Vaterhäusern‹ anderer Religionen zu markieren<sup>8</sup>.

Die im folgenden aufgeführten Beispiele sind in keiner Hinsicht erschöpfend. Sie dienen der Verdeutlichung der oben genannten hermeneutischen Notwendigkeiten, die in einer theologischen Deutung der Religionen mit Blick auf die Christologie zu berücksichtigen sind.

## 2. Die Wiederentdeckung rezssiver Dimensionen des Christusgeheimnisses

### 2.1 Die kosmischen Bezüge

Die Geschichte der Begegnung Indiens mit dem Christentum ist auf hinduistischer Seite auch gekennzeichnet durch Deutungen der Erscheinung Jesu, die dem indischen Weltbild eigen sind. Im Rahmen des unendlichen kosmischen Geschehens von Weltauf- und Weltuntergängen im Zyklus kosmischer Wiedergeburten liegt für indisches Verständnis letzte Wirklichkeit in jenem verborgenen Gesamtzusammenhang eines göttlichen Brahman und dem allem Wiederholungsgeschehen zugrundeliegenden universalen kosmischen Dharma-Gesetz. Nach ihm liegen auch die Herabkünfte gottmenschlicher Erscheinungen fest, die zu gegebener Zeit und an gegebenem Ort als Verkörperungen des ewigen Brahman in die Geschichte eintreten. Angesichts der zeitlich unvorstellbaren Ausmaße, in denen sich die Weltzeitalter hier ablösen, scheint Geschichte in dem dem Menschen überschaubaren Sinne zu einer Momentaufnahme zu schrumpfen. Entsprechend droht die Geschichte des Heils, wie sie in Bezug auf die Christologie grundlegend ist, in ihrer Besonderheit und Einmaligkeit zu verblassen. Die meisten Versuche, die Erscheinung des Christus unter indischen Voraussetzungen zu verstehen, finden darum ihre Grenze an der Frage der Geschichtlichkeit. Umgangen wurde diese Grenze dabei meistens in einer zweifachen Weise. Zum einen begegnen wir dem Versuch eines inklusivistischen Verständnisses: In der Gestalt Jesu begegnet ein Prototyp mystischer Einung mit dem göttlichen Grund allen Seins. Die Sohn-Vater-Beziehung erscheint dabei lediglich als die personalistische Variante jener

---

<sup>8</sup> Zur Geschichte der Deutung Jesu aus indischer Sicht: O. Wolff, *Christus unter den Hindus*, Gütersloh 1965.

umfassenderen Brahman-Atman-Beziehung, die allem Sein als verborgene Einheit zugrundeliegt. Zum anderen reduziert sich der verstehende Zugang auf die Ethik Jesu, wie sie als ›art-verwandt‹ dem neuhinduistischen Ideal der *ahimsā*, des Nichtverletzens eines anderen Lebens, an die Seite gestellt wird. So hatte bereits Ram Mohan Roy, der ›Vater des modernen Indiens‹, sein Jesusbild gezeichnet und damit die Motivation für alle nachfolgenden Reformen Indiens geliefert.

Über beide ›Grenzumgehungen‹ sind die Deutungen im Hindu-christlichen Dialog seitens des Hinduismus kaum hinausgekommen. Sie signalisieren aber für den christlichen Theologen einen Tatbestand, der nicht übersehen werden darf. Beide entsprechen sie dem christologisch gar nicht erreichten und darum gegenüber dem Christusverständnis weiterhin dominant bleibenden indischen Dharma-Verständnis. Diesen ewigen Gesetzen kosmischer Abläufe und Geschehenszwänge bleibt dabei auch das Christusgeschehen unterworfen. Sie setzen den Rahmen und erzwingen die beiden genannten Deutungsmodelle. Dies aber wird bestärkt durch eine Tendenz europäischer Theologie, den hermeneutischen Deutungshorizont einzuengen auf die Belange des Individuums und der Gesellschaft. Theologische Tendenzen, die sich in einer anthropozentrischen Konzentration erschöpfen, erweisen sich unter diesem Gesichtspunkt trotz aller ›Zeitgemäßheit‹ als dialogfeindlich. Sie befördern das Mißverständnis und erleichtern die inklusivistische Deutung im Horizont einer ungebrochenen östlichen Dominanz kosmischer Gesetzlichkeit. Gleiches gilt auch für den chinesischen »Universismus« (de Groot), wie er im Taoismus seinen weltbildlichen Rahmen hat. Auch hier liegt die Bestimmung alles zeitlichen und geschichtlichen Geschehens in einem umgreifenden kosmischen Gesetz, das die spannungsvollen Gegensätze in sich aufhebt.

Soll diese Dominanz eines Alleinen durch den Einen, den in der Zeit erschienenen Sohn des Vaters, überwunden werden, so bedarf es wieder jener kosmisch ausgelegten Christologie, die dem Neuen Testament vertraut ist. Der Begriff des *ta panta* bezeichnet hier<sup>9</sup> neben dem des *logos*<sup>10</sup> die universale Wirklichkeit. Ihr gegenüber aber ist der im Fleisch Erschienene vorrangig und überdauernd. Die Sprache der Apokalypse faßt dies in Bildaussagen, die auch die kosmischen Elemente und Himmelskörper zu Interpretamenten der Christologie machen. Die Gesetze des Kosmos gehorchen hier dem Christus *pantokrator* als ihrem eigentlichen Gesetzgeber. 1 Kor 15,24ff bringt jene universistische Dimension ins Blickfeld, die das Allsein Gottes durch die Person des Sohnes vermittelt und versöhnt sein läßt. Als Haupt aller kosmischen Mächte und Gewalten (*archai; exousiai*), aller das All bewegenden Kräfte (*dynameis*) und als Herr alles Beherrschenden überschreitet die neutestamentliche Christologie deutlich die Grenze des geschichtlich Personalen in Richtung auf eine kosmische Christologie. Sie gilt es, entgegen allen auf die unmittelbaren Belange des Humanum bezogenen Schwerpunkte und Eingrenzungen der Christologie — nicht nur um der theologischen Hermeneutik für die östlichen Denk- und Glaubensweisen willen — ungekürzt in Geltung zu setzen.

<sup>9</sup> Kol 1, 16 und 17.

<sup>10</sup> Art. *logos*. Abschnitt B. Der Logos in Griechenland und Hellenismus (Kleinknecht). ThWNT. Bd. IV, S. 76–89.

## 2.2 Christusgegenwart

Im theologischen Gespräch mit Vertretern anderer Religionen spielt die Frage nach der eigenen und unmittelbaren Erfahrung eine wichtige Rolle. Vor allem der Hinduismus und der Buddhismus verstehen sich in ihren führenden Interpreten der Gegenwart als Religionen, in denen der Mensch auf dem Wege praktischer Vollzüge des in ihnen verheißenen Heils gewiß zu werden vermag.

Dem Christentum wird in solchen apologetischen Entwürfen nicht selten entgegengehalten, daß es den Glauben mit Lehrinhalten verwechsle und zur bloßen Theoriebildung verleite. In dem achtfachen Pfad des Gautama Buddha wird dagegen eine Anweisung zu einer *praxis pietatis* gesehen, die den Menschen die Wirkungen an sich selbst spüren läßt. Ähnlich legt Mircea Eliade die verschiedenen Yogatraditionen Indiens als Wege im Dienste der Verwandlung des Menschen aus. »Unsterblichkeit« und »Freiheit« sind die zentralen Begriffe, mit denen den yogischen Praktiken die Qualität der Vermittlung einer neuen Qualität von Sein zugesprochen wird<sup>11</sup>. Sie besteht vor allem darin, daß sich der Mensch den Grenzen und Bedingtheiten seiner Existenz zu entwinden vermag. Die meditativen und yogischen Praktiken sollen dazu verhelfen, daß von innen heraus eine Korrektur der Bezüge und Perspektiven erfolgt, in denen sich der einzelne als »Abhängiger« erfährt. Geschichtliche Existenz in Raum und Zeit erscheint jetzt überhaupt als ein Mangelzustand, den der Mensch aus sich und in sich zu überwinden vermag. Der Begriff, mit dem das Schlüsselerleben umrissen wird, heißt nicht zufällig »Zeugen-Bewußtsein« (*conscience-témoin*). Bezeugt aber wird nicht eine ihn betreffende Botschaft, ein Anruf und eine diesem entsprechende Antwort gläubigen Sich-Anvertrauens. In dieser Sicht muß die für die Christologie entscheidende Hinwendung an das göttliche *extra me* in Gestalt des dem Menschen zugewandten Heils als eine andere, nunmehr religiös überhöhte und intensivierte Bedingtheit des Menschen erscheinen. Darum rückt der ganze Nachdruck auf den sich selbst verwandelnden, dem Gesetz seiner welthaften (*māyā*) Abhängigkeiten entwindenden Heilsucher. Erfahrung bedeutet hier, daß das im Zuge der religiösen Praxis zu gewinnende neue Bewußtsein sich »seiner psychophysischen Strukturen und ihrer zeitlichen Bedingtheit entledigt«. Der so »Befreite« — präziser müßte man sagen: der sich auf diese Weise Befreiende — ist der Mensch, »dem es gelungen ist, sich von der Zeitlichkeit frei zu machen und der deshalb die wahre, unaussprechliche Freiheit kennt. Der Erwerb dieser absoluten Freiheit, der vollkommenen Spontaneität, bildet das Ziel aller indischen Philosophien und mystischen Techniken ...«<sup>12</sup>.

Es kann nicht überraschen, daß Selbstverwandlungsprozesse dieser und anderer Art Faszination und Anziehung auf Menschen auch in den Ländern Europas und Amerikas ausüben, deren Erfahrungspotential an erlebter Christologie geschrumpft ist oder vielleicht niemals bestanden hat. Der erfolgreiche Einbruch wesentlich tiefenpsychologischer Interpretationen christologischer Bezüge und ihr Anspruch auf theologische Gültigkeit (E. Drewermann u. a.), hat hier ihren Erklärungsgrund. Man wird sich in diesem Zusammenhang die integrative Behandlung von Teilen der Christologie und ihre Inanspruch-

<sup>11</sup> So auch der Untertitel seines Werkes »Yoga«, Zürich 1960.

<sup>12</sup> M. Eliade, a. a. O., S. 8.

nahme als symbolischer Ausdruck für neue Bewußtseinsprozesse vor Augen halten müssen, wie sie sich in unterschiedlicher, oft widersprüchlicher Weise in sog. neuen Bewußtseinsbewegungen (*New Age*) in der Gegenwart abzeichnen. Sie erheben gegenüber dem Christusglauben der Kirche den Vorwurf falscher Objektivierung und einseitiger Rationalisierung. Demgegenüber erscheinen bestimmte Praktiken östlicher Religionen, besonders des Hinduismus und des Buddhismus, als Heilswege, die sich positiv vom Christentum unterscheiden. Ihnen wird ganzheitliche Erfahrungsqualität gegenüber lehrhafter oder bloß ›verkündigter‹ Theoriebildung auf christlicher Seite bescheinigt.

Der Anstoß, der von dieser Seite kommt, weist eindeutig in eine Richtung, in der die Christologie ihren Gegenwartsbezug für den Gläubigen als Erfahrung zugänglich werden läßt. Es ist jene Dimension, in der das Mysterium der Gegenwart Jesu Christi seine ekklesiologische Vergegenwärtigung erfährt. Nicht allein die im sprachlichen Geschehen im Sinne einer Rede von oder einer Belehrung über sich aussprechende ›Botschaft‹ rückt so in den Vordergrund. Gerade ihr wird ja in ihrer dominanten Form der Vorwurf gemacht, daß die Vermittlung dabei auf die rationale Ebene verkürzt wird. Das hier vorausgesetzte Interesse an einem argumentativ und deutend sich vollziehenden Erfassen erweist sich heute eher als rezessiv. Wo die im Symbol und in Gestalt mythischer Sprache übermittelte Christuskunde nicht im Vollzug des Ritus Gestalt gewinnt und als solche den Menschen unmittelbar beteiligt und einbezieht, verschließt sich letztlich auch die sprachliche Übermittlung einem tieferen Verstehen. Das Ärgernis, das der Umgang mit dem Mythos manchen Theologen bereitet hat, war weniger begründet in einer widersprechenden sog. ›modernen‹ Welterfahrung<sup>13</sup>. Der längst vorangegangene Verlust der sakramentalen Dimension, in der sich tiefe und ganzheitliche Widerfahrnis der Gegenwart Jesu Christi ereignet, läßt dann auch die sprachlichen Möglichkeiten kommunikationslos erscheinen, in denen sich symbolisch und mythisch das Übernatürliche allein umschreiben läßt. Mit dem Verlust der Gegenwärtigkeitserfahrung nimmt aber zugleich das spekulative Interesse an der Historie zu. Die der christlichen Theologie vorgehaltene rationale Objektivierung des Heilsverständnisses gewinnt dabei die Variante eines historisch nachzuweisenden Tatbestandes. Der Ausfall der Evidenz an gegenwärtiger Christuserfahrung läßt aus den biblischen Texten, die von ihren Anfängen an in die gottesdienstliche Feier seiner Gegenwart gehören, ›archäologische Grabungsstätten‹ werden. In ihnen wird nach jenen frühesten Schichten gesucht, deren vermeintlich ›objektiver‹ Fundort die nicht mehr zugängliche Wirklichkeit des erhöhten und in seiner Kirche gegenwärtigen Herren zu ersetzen hat.

### 2.3 Die korporative Dimension

Das Wesen einer Stammesreligion kulminiert in dem Zeit und Raum übergreifenden Mysterium der ihr zugehörigen Gemeinschaft. Die hier und jetzt Lebenden sind darin

<sup>13</sup> So bei R. Bultmann, wenn er die mythische Rede in ausschließlichen Gegensatz zum *logon didonai* des wissenschaftlich begründeten Wirklichkeitsverständnisses setzt: »Mythisches Denken ist der Gegenbegriff zum wissenschaftlichen Denken. ... Der Einheit der Welt im wissenschaftlichen Denken entspricht die Einheit des wissenschaftlichen Denkens selbst, das durch das *logon didonai*, durch die Begründung, die für jeden Satz gegeben werden muß, bestimmt ist gegenüber der Zusammenhanglosigkeit der mythischen Erzählungen« (H.-W. Bartsch, Hrsg., *Kerygma und Mythos*, Bd. 11, Hamburg 1954, S. 180f).

allein der in die Erscheinung tretende sichtbare Teil einer größeren Einheit. Sie umfaßt alle Generationen und geht zu jenen uranfänglichen göttlichen Ureltern zurück, von denen sich alle später Geborenen ableiten. Von ihnen weiß der Mythos zu berichten. Erlebt aber wird und seinen Ausdruck findet dieses verborgene, geheimnisvolle Miteinander in seiner gelebten Zusammengehörigkeit als Ganzes in den vielfältigen Riten und Begehungen dieser Religionen. Auf diesem Hintergrund gewinnt für die Christologie ihre korporative Dimension, wie sie paulinisch vorgebildet ist, neues Gewicht: Das Geheimnis der Gliedschaft im mystischen Christusleib als ein lebendiges organisches Ganzes als die entscheidende Definition der Kirche. Die alttestamentlich vorgeprägte Vorstellung vom 'am Jahves als dem ihm zugehörenden, erwählten Volke Gottes, wird im Neuen Testament wohl aufgenommen<sup>14</sup>, zugleich aber über seine bundespartnerschaftliche Bestimmung hinausgeführt. Dem Geheimnis der Inkarnation des eingeborenen Sohnes vom Vater entspricht damit auch eine neue Qualität des durch ihn konstituierten Volkes Gottes. Es bekommt selber Teil an der Sendung des Sohnes. Als die ›herausgerufene‹, ekklesiale Gemeinschaft wird sie zur Gestalt des Neuen Seins, das im Christusgeschehen im Sinne einer neuen Schöpfung gewirkt wurde. Diese, den einzelnen und die Gemeinschaft als ganze umschließende neue Wirklichkeit wird als organische Einheit mit dem erhöhten Herrn erfahren und in ihren gliedschaftlichen Bezügen gelebt. In dieser Hinsicht steht sie nicht hinter den in den Stammesreligionen zum Ausdruck kommenden ganzheitlichen Bezügen im Blick auf deren raum-zeitliche Transzendenz zurück, sondern bringt sie weiterführend zu ihrer Erfüllung in Christus. Das auf die eigenen Abstammungssysteme eingegrenzte *corpus mysticum* der natürlichen Gemeinschaften dieser ethnisch bezogenen Religionen erfährt durch Christus als dem neuen, die übernatürliche Gemeinschaft stiftenden ›Ahnherren‹ eine doppelte Wesenveränderung. Die ›Vollendung‹ des Daseins vollzieht sich nicht mehr als rituell begleiteter natürlicher Übergang in die Gemeinschaft der ›Lebend-Toten‹ (J. Mbiti), der Ahnengötter und Geister. Das postmortale neue Sein ist vollendete Teilhabe am Sein des erhöhten Christus und steht als solches nicht mehr unter den Bedingungen irdischen und zeitlichen Daseins. An Stelle der in den vorchristlichen Todesriten vollzogenen Passage und Verwandlung in einen höheren Seinsmodus ist das Sterben für den Christen das Offenkundigwerden der mit der Taufe initiierten und im Leben in und mit der Kirche in umfassender Weise gelebten Einheit mit Christus. Das ›Mit-Ihm-Gestorben und Auferstanden-Sein‹, das ›neue Leben‹, die im Glauben schon gelebte neue Identität, die das Ich in Ihm findet<sup>15</sup>, wird den Einschränkungen raum-zeitlichen Daseins entnommen. In der Symbolsprache des Apostels ausgedrückt, ist es der Übergang vom Glauben zum Schauen, ist es unmittelbare Wahrnehmung, die den daseinsbedingten ›optischen‹ Brechungen eines getrübbten »Spiegels« nicht mehr bedarf<sup>16</sup>.

Die Zugehörigkeit zu dieser neuen Gemeinschaft und die Anteilhabe an der Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus sind, und darin liegt ein Wesenunterschied sowohl

<sup>14</sup> 1 Petr 2,9f u. a. N. Lohfink, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks יהוה ים. — In: Festschrift G. von Rad, 1971, S. 275—305 (Lit.).

<sup>15</sup> Rö 6, 8; 1 Kor 15,22; 2 Kor 5,14; Kol 3,3 u. a.

<sup>16</sup> 1 Kor 13,12.

gegenüber dem alttestamentlichen Bundesvolk als auch gegenüber den Religionen der Stämme, nicht mehr an die Geschlechterfolge gebunden. Es ist die universale Erfüllung, die in der in Gestalt der Kirche noch verborgenen Leibeinheit mit dem erhöhten Herrn ihre geschichtliche Erscheinungsform hat. Die Begegnung mit den volkhaft geprägten, alle Bezüge des Lebens in seinen unterschiedlichen Phasen, Altersstufen und Erfahrungsebenen umfassenden Stammesreligionen — das alttestamentliche Bundesvolk muß hier im weiteren Sinne mitbedacht werden — verweist auf eine wichtige Perspektive für die Christologie. Was sich auf der ›kognitiven‹ Ebene eines Bekenntnisses, der Unterweisung oder auch der gepredigten Auslegung eines Textes vollzieht, verlangt nach den die Erlebnisbreiten und Tiefenschichten des Menschen ausfüllenden, Gestalt werdenden Ausdrucks dieser ›Christusförmigkeit‹. Aufnahme und Wiederbelebung all derjenigen vielfältigen Begehungen, Feiern und symbolischen Handlungen ist damit angezeigt, die in der Kirche gewachsen sind, um dieser Teilhabe nicht nur lebendigen Ausdruck zu verleihen, sondern sie zur immer neuen und sich wiederholenden Erfahrung werden zu lassen. Eine Christologie der ganzheitlichen Partizipation steht im Gegensatz zu allen Minimalisierungstendenzen, die unter Berufung auf den vermeintlich ›modernen‹ Menschen die ungeschmälerten ›Bandbreiten‹ kirchlichen Lebensausdrucks zu reduzieren trachten. Die Begegnung mit anderen Religionen, und dies gilt nicht nur in Bezug auf den Bereich der hier erwähnten Stammesreligionen, mahnt theologisch eine Christologie an, die in der Breite und Tiefe ekklesialer Erfahrung das Neue Sein in und mit Christus in der leib-seelisch-geistigen Einheit manifest werden läßt.

### 3. Das Christusgeheimnis im Spannungsfeld fremdreligiöser Interpretationshorizonte

Eine theologische Gewichtung der Begegnung mit anderen Religionen macht nicht allein aufmerksam auf rezessiv gewordene Aspekte des christlichen Glaubens und seiner Verwirklichung. Stets, und dies gilt primär für die Christologie, stellt sich dabei die Frage nach der notwendigen Korrektur, die sich in bezug auf diejenigen Voraussetzungen stellt, unter denen eine andere Religion Inhalte des christlichen Glaubens zu verstehen sucht und deutet.

Was sich in der frühen Rezeption der Gestalt Jesu am Beispiel Ram Mohan Roys in Indien zeigt, wiederholt sich in anderer Weise in Bezug auf andere Religionen und ihre spezifischen Verstehensvoraussetzungen. Dabei bleibt es nicht allein bei einem partiellen Verständnis nach dem Maßstab, den die betreffende Religion an die Hand gibt. Im Horizont der eigenen Religiosität wird jeweils dasjenige an der Gestalt Jesu und in den Zeugnissen des Neuen Testaments wahrgenommen, was ihr zu entsprechen scheint und was als bekannt angesehen wird. Alles andere bleibt dabei außer Betracht. Das als der eigenen religiösen Erfahrung verwandt Empfundene aber gewinnt den Rang eines überlegenen, vertieften Verständnisses. Als solches wird es dem Bekenntnis der Kirche und der christlichen Theologie gegenüber kritisch in Geltung gesetzt. Mit der inklusivistischen Betrachtung verbindet sich zugleich ein neuer Anspruch. Nach ihm erscheint das theologische Verständnis als das noch Vorläufige und Partielle, insofern es sich dem hermeneutischen Rahmen der eigenen Religiosität verweigert. Sie soll die weiterführende Deutung auch

christlicher Bekenntnisinhalte gewährleisten und beansprucht damit, das geschichtlich Vorläufige und Besondere zu seiner integralen Bestimmung zu führen. Diese ›Kehre‹ muß theologisch in der dialogischen Begegnung mit Vertretern anderer Religionen im Bewußtsein bleiben.

Nicht selten wird heute dem Dialog mit Menschen anderer Religionen seine ihm notwendig innewohnende missionarische Dimension abgesprochen. Das Verstehen dieser Religionen soll soz. chemisch rein von jedem Rekurs auf die dem christlichen Glauben eigene Perspektive hinsichtlich seiner Bedeutung für andere bleiben. Verstehen soll ohne jedes Bezeugen geschehen. Wer meint, in solcher, vom Glauben und Leben der Kirche abgelösten Weise liege der ›sachgemäße‹ Zugang zu einem theologischen Verständnis anderer Religionen und zu dem geforderten Dialog, wird sich von solcher ›Kehre‹ seitens seiner Dialogpartner eines anderen belehren lassen müssen. Mit ihr begegnet ihm ein Gesprächspartner, für den das wesentlich Christliche — oder in Bezug auf die Christologie: der Gestalt Jesu — untrennbar mit den Grunderfahrungen und -überzeugungen in dessen eigener Religion verbunden ist, ja — ihrem Kriterium als dem letztlich Gültigen zugeordnet wird. Dieser Zirkel soll im folgenden an drei Beispielen in Bezug auf die Christologie erläutert werden. Dabei zeigt sich, daß die betreffende religiöse Grunderfahrung, die die Mitte einer fremden Religion ausmacht, zugleich als Deutungsprinzip für die Christologie dient.

### 3.1 Das Charisma der lebenserhaltenden Macht.

Placide Tempels hat im Zentrum der afrikanischen traditionellen Religionen die elementare Frage nach dem gesehen, was als *force vitale* auf allen Ebenen des Daseins des einzelnen und seiner Gemeinschaft wirksam ist. Die in seiner »Bantu-Philosophie«<sup>17</sup> mit geradezu scholastischer Präzision durchgeführte Analyse bestätigt sich trotz der gegen ihn vorgetragenen Kritik, wenn man unter diesem Gesichtspunkt bestimmte Sonderentwicklungen in den separatistischen christlichen Gemeinschaften Schwarzafrikas zu verstehen versucht. In den meist aus protestantischen Missionskirchen entstandenen Bewegungen vollzieht sich nach traditionellem Religionsverständnis eine Wiederkehr der heilenden und wunderwirkenden Macht Jesu im charismatischen Sektenhaupt. Die der Stammesreligion geläufige Einwohnung des wiederkehrenden Ahnen im Medium gewinnt im charismatischen Gründer der Gemeinschaft geradezu messianische Züge. Da die kirchlich unbesetzte sakramentale Dimension die Vergegenwärtigung Christi und Partizipation an seiner eucharistischen Gestalt nicht gewährt, findet hier Gegenwart Jesu in Gestalt der von einem Charismatiker gewirkten Wunder statt. Er kann Wunderheiler, Prophet und Mittler zwischen Gott und den Menschen in einer Person sein. Seit B. Sundklers klassischer Bantu-Studie zu diesen Erscheinungen<sup>18</sup> ist die Forschungsliteratur darüber breit angewachsen, sodaß wir heute ein umfassendes Bild dieser immer weiter sich ausbreitenden Entwicklung vor Augen haben.

<sup>17</sup> P. Tempels, *Bantu-Philosophie*, Heidelberg 1956.

<sup>18</sup> *Bantupropheten in Südafrika*, Stuttgart 1964.

Wir sehen hier von den im einzelnen nicht darzustellenden mannigfachen Erscheinungsformen dieser Integration der Gestalt Jesu in die traditionelle religiöse Erfahrungswelt des Stammes ab und beschränken uns auf die Hinweise, die in ihnen für unsere Fragestellung liegen. Die vor- und außerchristliche religiöse Erfahrung bleibt dabei dominant. Sie gibt den hermeneutischen Horizont ab für den Zugang zur Christologie. Die Heilsgeschichte ereignet sich danach neu und wiederholt sich in den wunderhaften Begebnissen in der eigenen Gemeinde durch die Person des gegenwärtigen Oberhauptes. Das spiegelt sich bis in die Namensgebungen und Ortsbezeichnungen wieder. Der Berg Zion, das alte und das neue Jerusalem, der Teich Bethesda und andere biblische Stätten werden im heutigen Lebensraum der Gemeinschaft lokalisiert. Die gegenwärtige Erfahrung löst dabei die Geschichte Jesu ab und läßt sie auf- und übergehen in die Unmittelbarkeit des eigenen Erlebens. Dieses aber trägt die Züge der im Umkreis der eigenen Ahnenwelt und ihrer göttlich verehrten ›Höheren Machträger‹ immer schon zentralen erfahrenen, lebenerhaltenden Kräfte.

Das Problem, das sich angesichts dieser sog. »Unabhängigkeitsbewegungen« stellt, ist darum nicht allein ein christologisches, sondern zugleich ein ekklesiologisches. Ohne die Tiefe sakramentaler Vergegenwärtigung und Teilhabe am gegenwärtigen Herrn im Mysterium der Leibeinheit mit ihm in Gestalt der Kirche behauptet sich die traditionelle Art und Weise des Zugangs zum Christusgeheimnis: Es wird seiner trinitarischen Einheit entnommen, seiner heilsgeschichtlichen, inkarnatorischen Fundamente entkleidet und im Medium einer gegenwärtigen charismatischen Erscheinung personifiziert. Die Welt des Stammes mit ihrer elementaren Frage nach dem, was dieses Leben erhält und garantiert, hat sich auf diese Weise die Wirklichkeit des Neuen Seins in Christus integriert und dienstbar gemacht. An die Stelle einer Heimholung der afrikanischen Stammeswelt und ihrer kulturellen Werte ist damit das Umgekehrte getreten: Statt der Erfüllung der vor- und außerchristlichen religiösen Wege auf der Suche nach Heil in der Einheit des Leibes Christi wird die Gestalt Jesu in den Erscheinungsformen der afrikanischen Väterreligion beheimatet.

### *3.2 Die Aufhebung der Christologie in eine allgemeine ›Mystik‹*

Hinduistische und buddhistische Beiträge zum Dialog mit dem Christentum weisen zwei entscheidende Barrieren auf. Zum einen ist es die geschichtliche Verankerung im inkarnatorischen Geschehen. Zum anderen ist es die damit zusammenhängende Bedeutung der personalen Vermittlung des Heils durch Christus. In beidem sieht asiatischer Geist eine Begrenzung auf eine besondere Manifestation eines Absoluten, das zwar in bestimmten Erscheinungen und durch Menschen als ›Offenbarungsträger‹ zugänglich wird, mit ihnen jedoch nicht identifiziert werden darf. Paul Hacker und in seiner Nachfolge andere, vor allem G. Oberhammer und W. Halbfass, haben unter dem Begriff des »Inklusivismus« auf diese prinzipielle Offenheit des indischen Geistes anderen Kulturen, Vorstellungen und Denksystemen gegenüber hingewiesen, die es ihm erlaubt, sie überbietend im eigenen Überlieferungszusammenhang zu beheimaten. Vor allem zwei Metaphern dienen in der indischen Tradition dazu, diesen Inklusivismus zu illustrieren. Die verschiedenen religiösen Richtungen gleichen den mancherlei Flüssen, die in den einen Ozean münden,

oder den verschiedenen Tierspuren, die von der einen Elefantenspur ausgelöscht werden. Dahinter verbirgt sich die dem indischen Denken eigene Zuordnung des Teiles zum Ganzen, der einzelnen Erscheinungsweisen der verschleierte *māyā*-Welt zur zugrundeliegenden verborgenen Einheit im göttlichen *brahma*. Aber erst der neuere Hinduismus wendet in seiner Begegnung und Auseinandersetzung mit der universal geltenden christlichen Botschaft dieses Modell auch auf die anderen Religionen und im besonderen auf die Person Jesu Christi an. Dabei braucht »das Eigene, dem das Andere im Verfahren des ›Inklusivismus‹ zugeordnet, einverleibt oder untergeordnet wird«, keineswegs als »ein statisch-vorreflexiv gegebenes Eigenes erscheinen«. »Es kann seinerseits schon das Verhältnis zum Anderen reflektieren, kann implizit oder auch explizit im Hinblick darauf konzipiert sein, daß es Anderes aufzunehmen, Verschiedenes zu akkomodieren, Konflikte auszugleichen vermag. Der ›eigene‹ Standpunkt und Kontext, dem man andere Standpunkte unterordnet, fungiert in solchen Fällen zugleich auch als Schema der Konkordanz sowie der Erklärung und Legitimierung religiöser oder weltanschaulicher Pluralität«<sup>19</sup>.

Diesen »Inklusivismus«, der sich in anderer Weise auch in den Entwürfen heutiger buddhistischer Denker findet, gilt es in Bezug auf unsere christologische Frage am Beispiel zweier bedeutender fremdreligiöser Partner im Dialog zu verdeutlichen. In beiden Fällen handelt es sich darum, daß dem auf die Person Jesu Christi bezogenen Bekenntnis ein Verständnis von Religion entgegen gehalten wird, das den Anspruch erhebt, dieses Bekenntnis als eine spezielle Variante einer allgemeinen und umfassenderen religiösen Erfahrung zu integrieren und damit zu relativieren. In beiden Beispielen wird das Verständnis der Person Jesu auf eine mystische Deutung seiner Gestalt reduziert und um diesen Preis dem vermeintlich umfassenderen und universal verstandenen eigenen Religionsverständnis zugeordnet.

Der bislang anspruchsvollste und reflektierteste Versuch, Jesus auf diese Weise zu einer Erscheinung des Ostens zu machen, liegt im Werk des indischen Religionsphilosophen Sarvepalli Radhakrishnan vor. Bei ihm findet eine in der indischen Geschichte beheimatete, spezielle Denktradition ihre Anwendung auf die Bestimmung einer alle Besonderheiten der Religionen umfassende Gemeinsamkeit. Śankaras (788–820 n. Chr.) *advaita*-Philosophie, die systematisch in der Vielfalt der Erscheinungen die innere Einheit zu definieren versuchte, gewinnt im Verständnis des neuen Hinduismus ihre universale Aktualisierung in Bezug auf alle anderen Religionen. Diese ›Religion‹ in den unterschiedlichen Religionen, wird bei Radhakrishnan als eine mystische Erfahrung beschrieben. In ihr sind Unterschiede in den Erscheinungsformen, in der Lehre und in den sich unterscheidenden Inhalten der Religionen der Menschheit aufgehoben. Was sich dieser Allgemeinheit einer nicht mehr auf Namen, Bekenntnisse und Glaubensdefinitionen festzulegenden Religiosität nicht zuordnen läßt, gehört noch einer Vorstufe, einer noch nicht voll entwickelten Gestalt von Religion an. »Alle Religionen gründen sich auf die persönlichen Erfahrungen der Seher, auf deren unmittelbares Bewußtsein von einer unendlichen geistigen Gegenwart jenseits und innerhalb dieser Welt des Wandels und der Zeit«<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> W. Halbfass, ›Inklusivismus‹ und ›Toleranz‹ im Kontext der indisch-europäischen Begegnung. — In: G. Oberhammer (Hrsg.), *Inklusivismus. Eine Indische Denkform*, Wien 1983, S. 53.

<sup>20</sup> S. Radhakrishnan, *Erneuerung des Glaubens aus dem Geiste*, Frankfurt 1959, S. 95.

Jesus wird für Radhakrishnan zu einer diese Voraussetzung in besonderer Weise erfüllenden Gestalt. Was am neutestamentlichen Christuszeugnis dieser mystischen Deutung Jesu sich nicht fügen oder ihr gar widerspricht, wird darum unter zwei Gesichtspunkten eliminiert: Entweder es erscheint als Relikt eines noch nicht überwundenen jüdischen Erbes oder es wird einer späteren Interpretation durch die Kirche zugeschrieben, in der diese mystische Urreligion Jesu in Form von Dogmenbildung überfremdet wird. Den Rahmen für die Deutung gibt die hermeneutische Transponierung der Christusgestalt in die indischen Kategorien ab. Dabei zeichnen sich drei Notwendigkeiten ab: Die exemplarische Religion Jesu muß diejenigen Züge annehmen, die Radhakrishnans eigenem, indisch bestimmten Verständnis von Religion entsprechen. Diesem als mystische Ursprungsfrömmigkeit des ›historischen‹ Jesus definierten Religionsverständnis wird die Christologie des christlichen Dogmas als eine spätere Entfremdung gegenübergestellt. Damit aber nimmt die den vermeintlich mystischen Erscheinungsformen entsprechende ›Religion Jesu‹ nicht nur indische Züge an. Sie gilt als dem indischen religionsgeschichtlichen Mutterboden entsprungen. Dem dient der Versuch, vage west-östliche Querverbindungen und durch sie indische Einflüsse auf die Ausgestaltung des neutestamentlichen Bildes Jesu in Anspruch zu nehmen.

Worauf es uns in unserem Zusammenhang ankommt, ist nicht, die Tragfähigkeit einzelner Argumente zu untersuchen und sie auf Grund der historischen Forschungslage zu widerlegen. Sie dienen uns vielmehr dazu, am Beispiel dieses bis heute maßgeblichen indischen Versuchs die Grenzen einer inklusivistischen Behandlung der Christologie zu verdeutlichen. Der Versuch, einen gemeinsamen Nenner für die Religionen zu finden, entbirgt sich dabei als eine Universalisierung des je eigenen Verständnisses von Religion. Der Begriff ›Mystik‹ steht in diesem Falle für eine der eigenen indischen Tradition entnommene Grunderfahrung. Sie zum Muster und Maßstab dessen zu nehmen, was das Urtypische in den Religionen der Menschheit sein soll, erfordert zugleich, die geschichtlichen Züge und die spezifischen Profile im christlichen Offenbarungsgeschehen abzustreifen. So steht am Ende dieses Versuchs ein den echten Dialog aufkündigendes Urteil. Nach ihm bildet die »Theorie der Inkarnation« den bedauerlichen Abschluß eines Prozesses, der den ›östlichen Christus‹ dem westlichen Geist opferte: »Das intuitive Verstehen, die undogmatische Toleranz, das Betonen friedlicher Tugend und allgemeingültiger Ethik kennzeichnen Jesus als einen typischen östlichen Seher. Andererseits wird das westliche Christentum gekennzeichnet durch bestimmte Glaubensbekenntnisse und durch einen absoluten Dogmatismus mit seiner Intoleranz, seinem Ausschließlichkeitsanspruch . . .«<sup>21</sup>.

Das zweite Beispiel für einen Versuch, die universale Bedeutung der christlichen Botschaft durch Interpretation mit Hilfe von Kategorien einer anderen Religion zu relativieren, entnehmen wir dem Werk des japanischen buddhistischen Denkers Keiji Nishitani. In der Kyotoer Tradition seines Lehrers Nishida stehend, geht es auch für ihn darum, mit Hilfe einer neuen Deutung buddhistischer Grundanschauungen die Kategorien zu gewinnen, die es möglich machen sollen, das Wesen des Christentums diesen zuzuordnen. Dazu dient die buddhistische Lehre von der Nichtwirklichkeit des Selbst und von der Erfahrung

<sup>21</sup> Ders., *Religion in Ost und West*, Gütersloh 1961, S. 22.

des Nichts als der letzten Wirklichkeit als Urgrund vollkommener Freiheit. Dabei kann die Vorstellung des Menschen als Person durchaus als »die höchste Idee vom Menschen, die bisher konzipiert wurde« gelten. »Dies gilt auch für die Idee von Gott als ›Person‹«<sup>22</sup>. Aber diese höchste ›Idee‹ gilt eben immer noch als vom Menschen in seiner unerleuchteten Perspektivenlosigkeit konzipiert. Nur unter der Voraussetzung, daß es bei ihr bleiben müßte, gilt der Superlativ. Die buddhistische Erfahrung des absoluten Nichts aber eröffnet jene Stufe der Erkenntnis, auf der auch diese »höchste Idee« ihre Bedingtheit und eben damit ihre ›Vorläufigkeit‹ enthüllt. Nach buddhistischem Verständnis ereignet sich solcher Wandel in einem »Umschlag« des Bewußtseins: Aus der personzentrierten Selbst-Auffassung wird die »Selbst-Öffnung« als die »Realisation des absoluten Nichts«, ein »›existentieller‹ Wendepunkt, eine Art Konversion innerhalb des Menschen selber«<sup>23</sup>.

Mit der Forderung einer solchen ›existentiellen‹ Wende aus buddhistischer Sicht bezieht sich Nishitani auf das Selbstverständnis vieler heutiger Menschen. Dieser ganz bei sich selbst verharrende, transzendenzlos gewordene autonome Mensch, wird für ihn zum Adressaten seiner buddhistischen Botschaft. Sie erfüllt nach seiner Überzeugung die Bedingungen für eine notwendige Orientierung, deren dieser Mensch nach dem ›Tode Gottes‹ bedarf. Es ist der Mensch, der »sich seiner Subjektivität bewußt wird«. Der Verlust des göttlichen Gegenübers wird so zur verheißungsvollen Ausgangslage für eine neue Disposition zur Erneuerung des Menschen im buddhistischen Sinne: »Das *nihilum*, das den Tod Gottes anzeigt, taucht aus dem Untergrund der materiellen, mechanischen Welt auf und wird vom modernen Menschen als ein Abgrund erkannt, in dem er zur ›ekstatischen‹ Transzendenz seines Selbstseins gelangt. . . . Er wird seiner selbst als wahrhaft frei und unabhängig gewahr«<sup>24</sup>. Mit der Negation der Voraussetzung, die den Menschen in der personalen Gottesbeziehung zur Person werden läßt, wird die *splendid isolation* des Individuums zum Geburtsort wahrer Subjektivität. Der Mensch ohne Gott wird dabei nicht nur in seiner Aseitigkeit belassen, sondern diese wird ihm zum Quell des Heils. Worauf es ankommt, ist eine Bewußtseinsänderung, die er in autonomer Zuständigkeit an sich selber und für sich zu vollziehen hat. Welche Botschaft wäre wohl geeigneter, zur Selbstbestätigung der anthropologischen Ausgangslage, die, seit Nietzsche trefflich beschrieben, in den Aufbruchsbewegungen der Gegenwart zu neuem Bewußtsein ihre passenden Soteriologien entwickelt? Von daher liegt es nahe, daß sich die verschiedenen ›Vordenker‹ eines neuen Weltzeitalters (*New Age*) bevorzugt auf idealtypische Deutungen des Buddhismus als der diesem neuen Menschen entsprechenden religiösen Selbstverwirklichung beziehen.

In Bezug auf die Christologie wird dieses buddhistische Verständnis des Umschlags von der Selbstheit des Menschen zur Nicht-selbstheit als *Kenosis* gedeutet. Das Wesen Gottes, das sich in der Erscheinung des Sohnes für die Christen darstellt, wird nach diesem buddhistischen Vorverständnis als wesentliches »Sich-schon-entäußert-Haben« beschrieben. Allen Aussagen über Gott als Person kommt von daher nur eine abgeleitete, uneigentliche

<sup>22</sup> K. Nishitani, Was ist Religion?, Frankfurt 1982, S. 130.

<sup>23</sup> a. a. O., S. 133.

<sup>24</sup> a. a. O., S. 115.

Bedeutung zu. Die »Idee« eines Gottes geht auf in der vom Buddhisten selber zu vollziehenden Nichtselbstheit, ist soz. die nach außen gedachte personifizierte Gestalt der allein wirklichen *nirvāṇa*-Erfahrung als Preisgabe des *Ego*. Diese Preisgabe aber kann nicht an einen Anderen erfolgen; denn nach buddhistischem Verständnis bedeutet dies eine neue, ja — die fundamentalste Bindung des Selbst durch ein Anderes. Was aber bedeutet es, wenn der zentrale buddhistische Begriff des *anātman* mit dieser Apersonalität Gottes, die jetzt dialektisch auch als eine »personale Impersonalität« bezeichnet werden kann, identifiziert wird? Mit Recht stößt sich diese inklusivistische Interpretation des christologischen Geheimnisses für den Buddhisten Nishitani mit der Aussage des christlichen Dogmas. »Ich glaube nicht, daß die Geschichte der christlichen Dogmatik eine Gottesvorstellung bereithält, die diesem Problem gewachsen ist«<sup>25</sup>. Das eigentlich Inkarnatorische in der Christologie muß in den inneren Menschen verlegt werden als den ›Ort‹, an dem sich letzte Wirklichkeit dessen, was für den Christen der Gott in Christus ist, als »absolutes Nichts« erfahren läßt.

Der Versuch, sich für diese Umdeutung auf die Sprache der Mystik bei Meister Eckhart zu beziehen, verkennt einen wesentlichen Unterschied. Für Eckhart ist ›die Geburt Gottes in der Seele‹ die höchste Möglichkeit der Vergegenwärtigung des Inkarnationsgeheimnisses. Der ›iterative‹ Charakter dieser Seelengeburt setzt das *homo-factus-est* des ewigen Logos voraus, gibt ihm seine unüberbietbare geheimnisvolle, weil verborgene Präsenz und ist darin christliche Mystik. Das Umgekehrte vollzieht sich in der buddhistischen Interpretation. Die eigentliche (›göttliche‹) Wirklichkeit des »absoluten Nichts« nimmt selber die Züge dessen an, was das inkarnatorische Prinzip in der Christologie ausmacht. Die Entselbstung des menschlichen Selbst ist dann die wesentliche ›Fleischwerdung‹. Sie kennt keinen Bezug auf ein *extra hominem*. Christus wird zum Symbol einer zeitlos gültigen, vom Menschen nachvollziehbaren Konversion ins existentiell erfahrbare Nichts. Der Verweis auf die christliche Mystik und ihre Gottesgeburt in der Seele trägt nicht, was er für die buddhistische Deutung gewährleisten soll. Für die buddhistische Sicht muß die Personalität wie eine ›Maske‹ fallen; denn »Person ist eine Erscheinung, hinter der nichts ist, was in Erscheinung treten könnte. Hinter der Person ist überhaupt nichts, will sagen, dahinter liegt das absolute Nichts«<sup>26</sup>.

Das Beispiel des Inklusivismus der Christologie bei S. Radhakrishnan in den hinduistischen Monismus und ihrer Identifizierung der Christologie mit dem buddhistischen *anātman*-Prinzip bei K. Nishitani sollten die Grenzen markieren, die dem Versuch gesetzt sind, die Christologie mit Hilfe einer fremdreligiösen Hermeneutik zu interpretieren. Sich solcher Barriersituation bewußt zu bleiben und sie bewußt zu machen, gehört ebenso zu einer Theologie der Religionen wie die Bereitschaft, den Verstehenszugängen aus der Sicht einer anderen Religion notwendige Hinweise und Erinnerungen in bezug auf Verkürzungen in der eigenen Auslegungssituation abzugewinnen. Beide Beispiele stehen für eine Herausforderung, der sich eine dem Gespräch mit den Religionen verpflichtete Theologie heute bereits und in Zukunft zunehmend gegenüberstellt. Das undifferenzierte

<sup>25</sup> a. a. O., S. 120.

<sup>26</sup> a. a. O., S. 132.

Spektrum der weltanschaulichen neuen Aufbruchsbewegungen und deren Bewußtseinsprozesse (*New Age*-Bewegungen) mit ihren selektiven Anleihen an östliche Religiosität ist hier mit zu berücksichtigen. In der Christologie wichtige Aspekte werden dabei angesprochen. Zugleich jedoch wird in ihnen das geschichtlich Einmalige und die in der Kirche erfahrene mystische Leibeinheit mit dem erhöhten und gegenwärtigen Christus einem anderen universalen Prinzip unterworfen. Die Christologie in der Begegnung mit den Vertretern der anderen Religionen sowohl wie auch mit den sie in Anspruch nehmenden neuen Bewußtseinsbewegungen stellt die Theologie der Religionen vor die Aufgabe, um der Weite des sich dabei eröffnenden Auslegungshorizontes willen den *Logos Christou* als das unaufgebbare Eigene und mit keinem anderen religiösen Erkenntnisprinzip Identifizierbare zu bewahren.