

## CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes (Frankreich) geboren. Dominikaner. Priesterweihe 1953. Er studierte am Studium Generale der Dominikaner in Leyse (Frankreich), an der Universität Freiburg (Schweiz), an den Fakultäten Le Saulchoir (Frankreich) und an der École Biblique in Jerusalem.

Diplom der École Biblique, Doktor der Theologie. Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Lyon. Er gehört dem Direktionskomitee der Zeitschrift *Lumière et Vie* an. Von seinen Publikationen seien erwähnt: *L'Église et le Progrès* und *Christologie*, Bd. I und II (Paris 1972); *Jésus, homme libre* (Cerf, Paris 1974). Anschrift: Place Gaillon 2, F-69 Lyon 2, Frankreich.

## Information und Pastoralprobleme

John Bowker

## Christliche Theologie und das Verständnis des Leidens in den östlichen Religionen

Vor einigen Jahren wurde im englischen Fernsehen ein Dokumentarbericht von einer Veteranenfahrt zur sogenannten »Todesbahn« gesendet, die von Kriegsgefangenen unter japanischer Bewachung und Aufsicht während des Krieges gebaut worden war. Ein Teil der Linie ist unvollendet geblieben, und am Ende der Linie liegt heute eine blühende Pflanzung, aus dem Dschungel herausgerodet, eine Pflanzung, deren Existenz nur durch die Eisenbahnlinie möglich geworden ist. Der Interviewer fragte den Besitzer, ob er sich in seinem Wohlstand nicht bisweilen unbehaglich fühle beim Gedanken daran, auf wievieler Menschen Leben – oder vielmehr Tod – dieser Wohlstand errichtet sei. Natürlich, antwortete der Befragte, bedauere er sehr, daß so etwas geschehen sei, aber – so fragte er dann seinerseits – warum machten wir überhaupt soviel Aufhebens vom individuellen Erscheinen des Einzelmenschen auf dieser Erde, wo doch ständig Leben komme und gehe?

Wenige Dinge könnten anschaulicher den Unterschied zusammenfassen, der zwischen den Anthropologien (dem Verständnis der menschlichen Natur) besteht, auf die wir in der östlichen und der westlichen Tradition treffen. Die offensichtliche Indifferenz dem Tod gegenüber, der die Amerikaner bei den japanischen Kamikaze-Piloten und später den vietnamesischen Guerillas begegneten, haben sie nicht allein in Erstaunen versetzt, sondern auch viele ihrer militärischen und politischen Entscheidungen zur Sinnlosigkeit verurteilt. Im Falle der Japaner steht hinter diesem Verhalten ein ausgeprägter Sinn für eine enge Verbin-

dung zwischen den Geistern der Toten und dem Boden Japans sowie zwischen den Lebenden und dem Geist der Vorfahren, wie Kunio Yanagida es folgendermaßen formuliert hat:

»Wir wissen nicht, wie alt dieser Glaube sein mag, daß der Geist unsrer Vorfahren in diesem Land weilt, um die Nachkommenschaft zu schützen und ihr Blühen und Gedeihen zu gewähren. Wichtig ist jedoch zu bemerken, daß die kosmopolitische Idee des Buddhismus, der predigte, die abgeschiedene Seele ziehe zu einem weit entfernten Platz, der nicht innerhalb einer nationalen Grenze liege, dem japanischen Volk sehr fremd war. Obwohl es von Völkern umgeben war, die des Glaubens waren, die andere Welt sei weit entfernt von ihnen, und trotz langer Jahre buddhistischen Einflusses hielten die Japaner allein an dem Glauben an die Nähe und Zugänglichkeit der abgeschiedenen Geister ihrer Ahnen fest.«

Derartige Glaubensvorstellungen schufen eine starke Rechtfertigung für Handlungen und Verhaltensweisen im Kriege, die den Angehörigen anderer Glaubenssysteme unverständlich vorkamen oder verwerflich. Als im Jahre 1946 der Internationale Militärgerichtshof zusammentrat, klassifizierte er die Kriegsverbrechen in drei Kategorien: Verbrechen gegen den Frieden; konventionelle Kriegsverbrechen; Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Verbrechen gegen die Menschlichkeit schienen selbstverständlich Verbrechen der Grausamkeit zu sein; das heutige Wort »Menschlichkeit« birgt die echte Problematik, daß Grausamkeit nach den Vorstellungen des einen Menschenbildes nicht notwendig auch nach den Vorstellungen eines anderen Grausamkeit zu sein braucht. Und von den 1068 Gefangenen, die hingerichtet wurden (oder starben), verharrete offenkundig die Mehrzahl bei der Überzeugung, daß ihre Handlungen und der Krieg gerechtfertigt waren. 701 von denen, die als Kriegsverbrecher starben, hinterließen irgendwelche persönlichen schriftlichen Äußerungen. Diese Äußerungen hat man gesammelt und unter dem Titel *Seiki no Isho* (Tokio 1954) veröffentlicht. Kazuko Tsurumis Analyse dieser Äußerungen ergibt, daß 87,4% der Verurteilten es ablehnten, irgendeine Form von Schuld

für sich anzuerkennen, außer daß sie gegen ihren Kaiser und ihre Landsleute gefehlt hätten. Von denen, die eine Schuld bestritten, brachten 30 % ausdrücklich ihren Glauben zum Ausdruck, daß ihr Geist zurückkehren werde, um ihre Familien und ihr Vaterland zu schützen; aus diesem Grund waren sie fähig, unerschüttert dem Tod entgegenzugehen.

Zweifellos ist auch in westlichen Kulturbereichen eine solche Todesverachtung möglich (zum Beispiel unter Terroristen oder Stadtguerillas). Daß es aber bestimmte kulturelle und religiöse Zusammenhänge gibt, die eine solche Haltung durch ihre Auffassungen vom Wesen des Menschen noch verstärken, ist unbestreitbar. Vor allem religiöse Glaubensvorstellungen bieten grundlegende Schilderungen dessen an, was den Menschen ausmacht und was zu sein und zu werden der Mensch fähig ist. Daraus folgt, daß es den Religionen notwendig um Wert und Würde des Menschen geht, obwohl ihre konkreten Angaben über diesen Wert und diese Würde in den Einzelheiten weit auseinandergehen, ja, in manchen Fällen unvereinbar sein können in dem, was nach ihrem Verständnis gegeben ist. Nichtsdestoweniger haben, allgemein betrachtet, die Religionen ihren eigenen und eigenständigen Beitrag *sui generis* zu der ewigen menschlichen Frage zu leisten, was die Möglichkeiten und die Fähigkeiten jener seltsamen Architektur von Atomen sind, die den Menschen bilden. Einige davon kennen wir recht gut: Wir wissen, daß wir fähig sind, zu gehen, zu essen, zu sprechen, zu schlafen, zu sterben; wir wissen, daß wir fähig sind, Gefühle zu haben, die wir als Liebe, Haß, Schrecken, Furcht usw. etikettieren; wir wissen, daß wir (oder zumindest die Völker, die sich der nötigen Disziplin und dem erforderlichen Training unterwerfen) fähig sind, verschiedene geistige Zustände, die als *satori*, *samadhi* und dergleichen bezeichnet werden, herbeizuführen; ist es da möglich, daß wir auch fähig sind, in Gottesverehrung, Gebet, Beziehung zu anderen und zum Universum Empfindungen zu erleben, die wir am treffendsten etwa als Gottbezogenheit charakterisieren könnten? Ist es, um es anders zu sagen, möglich, daß wir fähig sind, Gott zu erfassen und »uns seiner Gegenwart zu erfreuen auf ewig«?

Daß das *sui generis* und die Eigenständigkeit der Antworten der Religion auf solche Fragen besonders betont wird, ist deshalb so wichtig, weil – wengleich sich durchaus herausstellen kann, daß, was sie besagen, falsch ist – ihre Behauptungen und Ansprüche auf keine andere Art von Behauptungen oder Ansprüchen zurückgeführt oder auf sie übertragen werden können. Otto hat dies in kantschen Begriffen herausgearbeitet. Wir wollen keineswegs seine innerhalb kantscher Grenzen gemachten Deduktionen verteidigen; und

doch hatte er zweifellos recht mit der von ihm betonten Behauptung, daß, was im religiösen Zusammenhang als Möglichkeit von Erfahrungsgeschehen in Anspruch genommen wird, keineswegs identisch ist mit anderen der Erfahrung zugänglichen Erlebnissen, gleich wie nah dabei sachliches Fundament und selbst erzeugte Vorstellung beieinander liegen und sich gegenseitig durchdringen mögen. Mag man sich bei der Ergriffenheit durch einen Sonnenuntergang und der Vorstellung eines Blumenkelches an Browning erinnern oder bei einem Sonnenuntergang und dem Anblick des Abendsternes an Tennyson – man erinnert sich ihrer nicht innerhalb einer gleichen Erfahrungskomplexität, wie es bei dem Buddhisten geschehen kann, der über den Tautropfen und den Blitzstrahl in der Diamant-Sutra nachsinnt, oder auch bei Traherne inmitten seines Sonnenaufgangs und seines unsterblichen Weizens. Sie durchdringen einander, zumindest im quranischen Sinne, daß die Welt die gleichen grundlegenden Anhaltspunkte und Zeichen für die Interpretation bietet; doch können sie nicht eins in das andere übertragen werden, denn die religiöse Qualität des Erfahrungsvorganges ist unlöslich mit den formulierten oder implizierten anthropologischen Ansprüchen hinsichtlich der Natur und des Wesens des die Erfahrung machenden Subjektes verknüpft.

Es folgt gleichermaßen, daß die Forderungen, echte Möglichkeiten der menschlichen Fähigkeiten im religiösen Bereich zu identifizieren, nicht allzusehr aufgegeben und diese einander gleichgesetzt werden sollten, so als wären die Erfahrungen von *satori* oder *samadhi* oder *nirvana* oder die Erfahrung der Gegenwart Gottes ein und dasselbe, wenn sie auch auf verschiedene Weise dargestellt werden und man auf verschiedene Weise ihnen gegenübertritt. Die stärkste Stütze für das verbreitete Argument, daß alle identifiziert werden *sollten*, liegt in der Beobachtung, daß alle diese Erlebnisformen und -zustände tatsächlich jenseits jeder Beschreibungsmöglichkeit liegen: Von einem unbeschreibbaren Zustand aber kann man nicht behaupten, daß er mit Gewißheit anders sei als ein anderer ebenfalls unbeschreibbarer Zustand. Auf der anderen Seite aber kann man aus eben demselben Grunde auch nicht mit Sicherheit behaupten, sie seien identisch; und hier wie in anderen Fällen, wo es um Dinge geht, von denen man nichts sagen kann, dürfte es klüger sein, Schweigen zu wahren, zumindest wo es um Identitätsansprüche geht. Trotz der im Sprichwort formulierten Meinung, die das Gegenteil besagt, führen nicht alle Wege nach Rom, nur ganz einfach weil sie Straßen sind, gleichsam ihrem Wesen gemäß – übrigens führen der japanischen Version des Sprichwortes zufolge alle Straßen zum Palast des Mikado –:

»Eine Straße führt nach London  
eine Straße führt nach Wales,  
Meine Straße führt mich meerrwärts  
zu den weißen sinkenden Segeln.«

Man kann nur behaupten, daß die Ziele faktisch dieselben sein müssen unter radikaler Ausschöpfung der Möglichkeiten der *via negativa*.

Die Bedeutung dieser allgemeinen Erwägungen liegt darin, daß es keinen leichten Weg gibt, auf dem die östlichen Formen eines Verständnisses des Leidens sich im Rahmen westlicher Tradition assimilieren lassen ohne Verzerrung oder sonstige Einbuße, solange das Menschenbild, das dahinter steht, nicht ebenso organisch eingegliedert ist – und in seiner Umkehrung wäre der Satz sicherlich ebenso wahr. So haben beispielsweise die westlichen Formen des Theismus alle daran festgehalten, daß jenseits von Leid und Tod eine bleibende Bezogenheit auf Gott vorhanden sein wird oder kann. Doch für den Zen-Buddhismus ist es klar, daß Gottbezogenheit zwar eine der vielen Möglichkeiten ist, die es für den noch nicht Herangereiften in der langen Folge der Wiedererscheinungen gibt, daß sie dennoch vorübergehend und von geringer Bedeutung ist, verglichen mit der Erreichung des *satori*, das diese sowohl einschließt wie transzendiert. Tatsächlich ist, wie Ruth Sasaki es erklärt, Gott in irgendeinem traditionellen Sinne unmöglich:

»Zen glaubt, daß es keinen Gott außerhalb des Universums gibt, der dieses Universum und den Menschen geschaffen hätte. Gott – wenn ich für einen Augenblick dieses Wort ausborgen darf –, das Universum und der Mensch bilden eine unauflöbliche Existenz, ein totales Ganzes. Nur DIES – DIES also in Großbuchstaben – ist... Wenn wir auf diese Weise die Dinge betrachten, können wir natürlich nicht glauben, daß jeder Einzelmensch mit einer speziellen und individuellen Seele, einem speziellen und individuellen Selbst ausgestattet ist. Jeder einzelne von uns ist sozusagen nur eine Zelle im Leib des Großen Selbst, eine Zelle, die ins Dasein tritt, ihre Funktionen vollzieht und dann fortgeht, umgewandelt in eine andere Manifestation... Unser wahres Selbst ist das Große Selbst; unser wahrer Leib ist der Leib der Wirklichkeit, das Dharmakaya, um es mit seiner buddhistischen Fachbezeichnung zu benennen.«

Religionen enthüllen daher eine im System liegende Doppeldeutigkeit: Sie befassen sich mit denselben Realitäten oder Erscheinungsformen von Realität, nämlich dem Universum und dem menschlichen Subjekt; das aber schafft den Eindruck, daß, was sie gemeinsam haben, wesentlich bedeutender ist, als was sie voneinander trennt; doch stellen sie die Natur des Universums und des menschlichen Subjekts in Begrif-

fen dar, die unvermeidliche Divergenzen in der Auswahl dessen andeuten, was im menschlichen Denken und Handeln wertvoll und angemessen ist. Und da diese Darstellungen konkurrierende Aussagen zu vermeintlichen Tatsachen implizieren können (für deren Verifikation oder Falsifikation die Voraussetzungen vorstellbar sind), ist es offenbar, daß hier Divergenzen von wahr und falsch vorliegen können. Nichtsdestoweniger sind die Ähnlichkeiten eindrucksvoll in einer allgemeineren Hinsicht: Die sozialen Formen der Religion haben das gemeinsam, daß sie systematische und begrenzte Kontexte eines Informationsprozesses sind, in und durch den Einzelpersonen Zugang zu einer Informationshilfe für die Gestaltung ihres Lebensweges sowie für die Deutung des Universums und der eigenen Situation darin gewinnen. Religionen schildern und bieten ihren Bekennern Zugang zu Hilfen, die wirksam werden für die Bestimmung von Leben, Geschichte und Universum, die der unmittelbaren Beobachtung und Kontrolle von Fall zu Fall nicht zugänglich sind. Diese sind für gewöhnlich dargestellt worden als Götter, Geister, Teufel, Engel, devas, dschinn usw., doch können sie ebensogut unpersönlich sein.

Diese Aspekte allgemeiner und formaler Ähnlichkeit verstärken sich noch, wenn man anerkennt, daß Religionen sich als erkennbare Kontinuen von Glaubensinhalt, Ritual, Institution usw. entwickelt haben durch ihre Beziehung zu den Begrenzungen, die die Lebenswege des Menschen bedrohen. Es ist unmöglich, etwas Sicheres über die Ursprünge der Religionen in Erfahrung zu bringen (nicht zuletzt, wie J.Z. Young erklärt, weil Rituale und Tänze, Furcht vor Teufeln und Sehnsucht nach den Göttern wenige oder gar keine Spuren hinterlassen). Dennoch kann man sich un schwer vorstellen, wie das, was man heute als »religiös« anspricht, aufgetaucht ist als undifferenzierter Bestandteil der Bemühungen des Menschen um die Erforschung seiner Umwelt sowie seines Versuches, angesichts der vielfältigen Begrenzungen, die ihn umgeben und ihm bedrohlich werden, die Kontinuität und eine erfolgreiche Bewältigung des Lebensweges zu gewährleisten. Wenn eine Dürre eintrat und der Regen ausblieb, wird der Mensch versucht haben, die Jahreszeiten durch Gebet und Opfer unter seine Kontrolle zu bringen, oder gelernt haben, Dämme zu bauen und Wasser in Reservoirs zu speichern – oder beides. Reduktionistische Religionskritiker haben den letzten Punkt nicht genügend berücksichtigt: Aus der Überlegung heraus, daß der Bau von Dämmen und Reservoirs zu technologischen Ergebnissen führt, mit denen Gebet und Opfer nicht konkurrieren können, tendieren sie dazu, Religion in die Zeit der Kindheit und Unreife der Menschheit zu verweisen, ohne zu erkennen,

daß es durchaus möglich ist, *beide* Wege zur Bewältigung der Umwelt zu kombinieren, um sowohl eine angemessene persönliche Äußerung als auch die Möglichkeit eines erfolgreichen Ergebnisses zu ermitteln.

Das gilt vor allem deshalb, weil Religionen ihre Aufmerksamkeit stets auf die unüberwindlichsten Begrenzungen gerichtet gehalten haben, die einen erfolgreichen Aufbau menschlichen Lebens bedrohen. Eine von diesen ist, wie Marx und Freud festgestellt haben, zweifellos das Ereignis des Todes. Und Religionen bieten ihren Bekennern Schilderungen des Wesens und der Natur dieser Begrenzung und der Wege, auf denen ein Lebensweg über diese hinweg und jenseits dieser Grenzen ins Auge gefaßt und projiziert werden kann. Doch gibt es noch viele andere Beispiele unüberwindlicher Begrenzung, die in religiösen Ritualen und Glaubensvorstellungen identifizierbar sind und durch die Religionen irgendeinen Weg anbieten, den man gehen kann: die Irreversibilität der Zeit (es ist weder möglich, die Zukunft zu sehen oder zu kontrollieren, noch ist es möglich, die Vergangenheit zurückzurufen); Religionen bieten vielerlei verschiedene Wege an, die den Anspruch erheben, daß einiges Wissen oder eine gewisse Kontrolle über die Zukunft gewonnen werden kann und auf denen der Mensch geläutert werden kann im Hinblick auf Vergangenes durch Absolution, Wiedergutmachung, Sühne und dergleichen); die Indifferenz und Unabhängigkeit der Umwelt (zum Beispiel die Tatsache, daß Naturkatastrophen nicht immer vorhergesagt oder unter Kontrolle gebracht werden können); die Unüberwindlichkeit moralischen Übels (nicht zuletzt im Hinblick auf die eigene Persönlichkeit) und das Problem der Beherrschung eigener Gefühle und Emotionen; die Erfahrung körperlichen wie seelischen Schmerzes. In all diesen und vielen anderen Begrenztheitserfahrungen bieten Religionen den Menschen Wege an, die sie beschreiten können. Doch sind diese Wege nicht notwendig dieselben.

Das Phänomen der Ähnlichkeit und des gemeinsamen Fundaments der Religionen wird somit dadurch geschaffen, daß sie dieselben unüberwindlichen Begrenzungen identifizieren, die in dem und für das menschliche Subjekt auftreten. Es scheint daher, als sei es möglich, die Reaktionen auf Begrenzungen (wie zum Beispiel die Todesverachtung oder meditative Techniken, die zur Überwindung von Schmerz und Leiden führen) aus einem religiösen Zusammenhang auf einen anderen zu übertragen. Oder konkreter gesagt: Religionen sind systematische und begrenzte Gefüge eines Informationsprozesses, aber ihre Abgrenzungen sind durchlässig; und es kann kein absolutes Verbot geben, Informationsübermittlungen von außerhalb der Grenzen aufzugreifen oder aus anderen re-

ligiösen Zusammenhängen desselben Informationsprozesses – und das gerade, obwohl einzelne religiöse Traditionen gelegentlich versucht haben, speziell ein solches Verbot zu verhängen.

Berechtigte Auseinandersetzungen ergeben sich jedoch zweifellos dann, wenn das neu Eingeführte die vorhandenen Komplexe von Zwängen und Einsichten derart sprengt, daß kein echter Ausgleich zwischen den Grundlagen, die eine bestimmte Tradition charakterisieren, und dem neuen Angebot mehr erkennbar ist. Yoga für Christen ist gewiß möglich, und wer es praktiziert, wird nicht von den Kräften getrennt, die bis dahin zu authentisch christlichen Äußerungen beigetragen haben. Doch etwa die manichäischen Behauptungen über das Verhältnis zwischen Mani und dem Heiligen Geist und über den Widerstreit zwischen Geist und Materie konnten zu den Grundlagen, die bis zu diesem Zeitpunkt authentisches Christentum charakterisiert hatten, nicht in eine auf Gleichwertigkeit beruhende Beziehung gesetzt werden. So wurde der Manichäismus eine eigene Religion, wenngleich die Manichäer den Anspruch erhoben, Christen zu sein, und Hymnen auf Jesus sangen.

Aus dem Gesagten folgt, daß zwar Einzelheiten aus Glaubensinhalten und Praxis von einem Kontext in den andern übertragen werden können und nicht selten auch übertragen werden, echte Adaptationen aber in dem Prozeß nur soweit eintreten können, wie die mit ihnen zusammenhängenden und sie begleitenden anthropologischen Voraussetzungen nicht gleichfalls übertragen werden. In einem früheren Artikel zum Dialog zwischen den Religionen habe ich dasselbe zum Ausdruck gebracht durch die Feststellung, es sei leichter für einen Christen, in sein *Bemühen, sich Gott zu nähern*, gewisse buddhistische Meditationstechniken zu übernehmen, als für einen Buddhisten, die Heilige Kommunion zu empfangen. Die Eucharistie enthält Implikationen von Opfer und Erlösung, in denen das Verhältnis zwischen Gott und Menschen erneuert und wiederhergestellt wird. Die meisten Buddhisten (abgesehen in der Regel von Apologeten des Buddhismus bei uns im Westen) bestreiten keineswegs, daß es Beziehungen zwischen menschlichen und göttlichen Erscheinungsformen gibt und daß die Abfolgen der Wiedererscheinungen zu einem Wiedererscheinen im Himmel oder selbst in der Gestalt eines Gottes hinführen kann. Doch ist das nur eine vorübergehende Beziehung in den langen Ketten des Wiedererscheinens und weit entfernt von der Reise, auf die die christliche Seele ihre Hoffnung setzt und die das Gebet meint: «Hodie sit in pace locus tuus et habitatio tua in Sion (Heute soll im Frieden sein der Ort, an dem Du weilst, und Deine Wohnung soll sein auf Sion).»

Umgekehrt dürfte der Buddhist den Eindruck gewinnen, daß die Adaptation von Techniken der Meditation und zur Erlangung des rechten Geisteszustandes von christlicher Seite falsch verstanden oder auch falsch angeeignet worden ist, wenn sie nicht zur Erlangung des *anatta*, des »Nicht-Selbst« hinführen. *Anatta* bezeichnet die große Erkenntnis Buddhas, daß *dukkha* (Unbeständigkeit und Leid) daher rühren, daß der Mensch sich an etwas anklammert: In dem ständig wechselnden Kaleidoskop der Zeit, wo ein Muster augenblicklich dem nächsten weicht, besteht der grundlegende Irrtum darin, daß man versucht, ein unwandelbares Element in dem jeweiligen Muster zu finden – eine Seele oder einen Gott vielleicht, die die Zerstörung überleben könnten. Der Buddha erkannte, daß nichts dergleichen zu finden ist: Es gibt nichts als den ständigen Fluß, in dem ein Moment augenblicklich dem nächsten den Platz räumt, in dem eine Erscheinungsform ihre unmittelbare Nachfolgerin schafft und ihr weicht. Doch glaubte er auch, daß dieser Fluß der Dinge von innen her gelenkt werden kann, wenngleich natürlich nicht von einem unabhängigen Subjekt oder Geist innerhalb dieses Flusses. Die fließende Folge des Wiedererscheinens durch die ständig wiederholten Tode und Geburten *kann* in einen Zustand vollkommenen Gleichgewichtes gebracht werden, in dem *dukkha*, Wandel und Unbeständigkeit ihr Ende finden – mit anderen Worten: das *nirvana*. Die Disziplinen und Strukturen, die im Buddhismus – und hier muß unbedingt auch der Zen-Buddhismus eingeschlossen werden, wenngleich in diesem Falle eine »Weitergabe außerhalb der Schriften« vorliegt – die Weitergabe der Information gewährleisten, führen zur Verwirklichung des *anatta* und hängen von dieser ab; so hat Christmas Humphreys hinsichtlich des *satori* den Schluß gezogen: »Es ist im höchsten Maße unpersönlich... Es genügt sich in sich selbst, ist seine eigene Autorität... Da keinerlei Sinn für Gesondertheit vorhanden ist, bedarf es auch keines Wohlwollens und keiner Liebe zum Mitmenschen. Wenn ich und mein Vater eins sind, warum dann das Eine suchen?« Er würde es wahrscheinlich ablehnen, wenn man ihm sagen würde, er spreche hier über die Vereinigung der Seele mit Gott und er bediene sich nur der unvollkommenen menschlichen Sprache, um genau dasselbe zu sagen.

So besteht eine unvermeidliche Doppeldeutigkeit im Verhältnis zwischen verschiedenen Religionen: Auf der einen Seite sprechen sie unbestreitbar über dieselben Dinge – dasselbe menschliche Subjekt (wenngleich in unterschiedlicher Weise dargestellt) und dieselben Begrenzungen auf seinen geplanten Lebenswegen. Überdies ist es, da »niemand je Gott gesehen hat«, möglich, daß sie *tatsächlich* dasselbe Ziel und Ergebnis

meinen, aber in einer annäherungsweise und inadäquaten sprachlichen Ausdrucksform.

Auf der andern Seite enthält diese annäherungsweise sprachliche Ausdrucksform feste Aussagen über das Wesen des menschlichen Subjekts und das Wesen zumindest einiger seiner Begrenzungen (zum Beispiel der Zeit), die miteinander unvereinbar sind in dem Sinne, daß sie von mutmaßlichen Tatsachen handeln. Sie können zwar alle falsch sein, aber sie können nicht alle richtig sein. Sollte die indische Lösung, die Doppeldeutigkeit der Doppeldeutigkeit geltend zu machen, die einzig richtige sein? Die indischen Traditionen, die erst vor kurzem unter dem Namen »Hinduismus« zusammengefaßt worden sind, haben schon lange angenommen, daß es eine Vielzahl von Modalitäten der Erlösung gibt, und sie sind nicht allzu ängstlich gewesen bei der Definition des undefinierbaren und dem Bemühen, ein allgemein anerkanntes Verständnis vom Wesen des Endzieles zu erreichen. Doch auch so gesehen macht die indische Anthropologie feste Aussagen über die Wiedergeburt, über das Leid als Folge des *karma*, der in früheren Existenzen angesammelten Fehler und Sünden. Da diese Behauptung die Kontinuität des *atman* von einer Geburt zur andern impliziert, wird es klar, daß hier Streitfragen liegen zwischen der indischen Tradition und dem Buddhismus, Streitfragen von so großer Unvereinbarkeit, daß Buddha mit starkem Nachdruck auf dem Selbstverlust bestanden hat. Es läßt sich unschwer erkennen, wie die indischen Behauptungen entmythologisiert und mit dem christlichen Verständnis der Erbsünde vereinbar gemacht werden können, wenn diese ihrerseits entmythologisiert und im Sinne der Zwänge von Erbmasse und sozialen Zusammenhängen formuliert werden, die wir weder selbst verursacht noch ausgewählt haben. Doch ob ein Inder das als adäquate Darstellung seines eigenen Glaubens an *karma* und *samsara* akzeptieren würde, ist eine andere Frage. Und selbst wenn er dies täte, würden die teleologischen Probleme (die Probleme des *telos* oder Zieles) bestehen bleiben.

Auf jeden Fall wird deutlich, daß der Weg eines Austausches zwischen verschiedenen Religionen keineswegs so unkompliziert ist, wie man bisweilen behauptet. So ist beispielsweise der Entschluß, eine alt hergebrachte und weiter beibehaltene Philosophie von den sie ergänzenden Kontexten zu trennen, eine praktische Entscheidung, die Frage nach menschlicher Verständnissfähigkeit auf diese Weise eher als auf jene zu beantworten. Doch sind damit die in diesem Kontext enthaltenen Aussagen nicht automatisch falsch geworden durch die vermeintlich höhere eklektische Weisheit.

Die Arten und Weisen, wie der Osten das Leid ver-

steht, sind unlöslich mit den begleitenden Anthropologien verknüpft. In einigen wichtigen Hinsichten stehen sie in Widerstreit zu dem Verständnis der menschlichen Natur und ihrer Fähigkeit, die ihrerseits von dem Glauben abgeleitet ist, daß Gott in Christus eine Initiative ergriffen hat, sich in menschlichem Leben selbst auszudrücken. Je mehr die Bedingungen, unter denen der Informationsprozeß verläuft, verstandesmäßig erfaßt sind, desto einsichtiger wird dieser Anspruch. Markus stellt Jesus immer wieder dar als jemanden, der die *dynamis* Gottes der Welt gegenüber erneuert hat und so tatsächlich ein Kanal der Selbstäußerung Gottes geworden ist. Das aber ist nur deshalb der Fall, weil Jesus eine außerhalb seiner selbst liegende Wirkmacht identifiziert hat, die bereits für sein eigenes Leben in einem totalen Sinne konstituierend war – ein Thema, das im vierten Evangelium explizit behandelt ist, bei Markus zweifellos implizit, von der bei der Taufe zutage tretenden Spannung an. Das bedeutet, daß, vom Standpunkt des Informationsprozesses aus gesehen, nichts unmöglich ist, wenn man Jesus als total gottinformierte Person betrachtet, die den Anspruch erhob, Gottes Kraftfülle andern mitzuteilen durch Vermittlung seiner eigenen Person. In dem *'oth*, der prophetischen Handlung des Letzten Abendmahles, erklärte er, das werde weitergehen auch über seinen eigenen Tod hinaus. In all dem kann er vollkommen mißverstanden worden sein. Doch das ändert nichts an dem Wesen seines Anspruches. Dieser Anspruch aber schafft die idiographische Vielfalt der Möglichkeiten im christlichen Leben – das Idiophon eines Kreuzes und des Brotes und Weines.

Aus alledem folgt, daß ein ekklesiologisches Urteil darüber, was aus anderen religiösen Quellen eingegliedert werden kann oder nicht, immer einer Kontrolle durch ein theologisches Urteil darüber bedarf, wie Gott die Kenntnis seiner selbst in Christus schuf und erneuerte. Das schließt Besonderheiten aus Praxis und Glauben ein, deren Folgerung, wie Paulus und Johannes wiederholt erklärt haben, in der Charakterisierung des Lebens als Liebe liegen sollte. Aber schließt diese Besonderheit in den Mitteln und Fähigkeiten, die das christliche Leben ausmachen, die Möglichkeit aus, daß der Christ wertvolle Reichtümer in anderen religiösen Traditionen entdeckt? Die Antwort lautet eindeutig: nein. In *den christlichen Grundlagen selbst* findet sich kein Grund, weshalb die Gottbegegnung in Frömmigkeitsform und Gebet nicht zum Beispiel an der Tantra orientiert sein könnte zumindest auf der Ebene der *sthula-dhyana*, aber möglicherweise ebensogut auch auf weiteren Ebenen. Es gibt keinen Grund, weshalb die Selbstkontrolle und die Erkenntnis der Unbeständigkeit keine Bestärkung erfahren sollte aus der in den

östlichen Religionen betonten Unmöglichkeit, Substanz aus der Zeit zu retten. Es besteht kein Grund, weshalb die Unmöglichkeit, einen Turm von Babel zu bauen, nicht veranschaulicht werden sollte aus der Demonstration der Schranken für die menschliche Erfahrung an den Grenzen der Vernunft im Zen.

Es gibt nicht nur keinen Grund, weshalb es nicht so sein sollte, vielmehr gibt es jede Art von Gründen, weshalb es tatsächlich so sein sollte. Der Christ wurzelt in den von Gott in Christus geschaffenen Fundamenten und Kraftquellen. Diese gewinnen für sein Leben eine Kontroll- und Inspirationsfunktion, oder – in der Terminologie der Kybernetik ausgedrückt –: sie werden zur konstanten Regelgröße. Doch die Möglichkeiten für das Resultat werden dadurch keineswegs eingengt. Sie werden dadurch vielmehr unbegrenzt. Die Grenze ist nur da gesetzt, wo die gemachte Äußerung die fundamentale Kraftquelle bedroht oder zerstört. Doch kann christliches Leben sich zweifellos in vielen unterschiedlichen Formen dartun, indem es seine Quellen aus den verschiedensten Erforschungen des eigenen Selbst und der Welt, die einmal angestellt worden sind, nimmt; dabei kann der einzelne durchaus Christ bleiben, vorausgesetzt natürlich, daß die grundlegende Fülle christlichen Lebensausdrucks nicht aufgegeben oder verraten wird.

Doch wer soll darüber urteilen? Letztlich Gott. Aber für die Zwischenzeit bietet die Kirche in aller Klarheit sowohl die Mittel zur Wahrung der Kontinuität wie die Möglichkeit für den einzelnen, sich von seinen privaten Torheiten zurückrufen zu lassen. Doch scheint die Rolle eines *defensor fidei* zur Verteidigung des überlieferten Gutes fast regelmäßig zu einem Mangel an Vertrauen auf die Zukunft zu führen. Sie scheint mit einem zwanghaften Verlangen behaftet, die Grenzen des Erlaubbaren und Nichterlaubbaren mit einer über die Notwendigkeit hinausgehenden Präzision und einem übereifrigen Sicherheitsbedürfnis zu ziehen. Doch vorausgesetzt, dem Fehlen oder Vorhandensein des rechten Verhältnisses zwischen der vorgesehenen Äußerung und der angegebenen Grundlage wird eine ernste Aufmerksamkeit gewidmet, ist die Vergangenheit gesichert und die Zukunft offen und frei.

Dringend erforderlich ist die Wiederherstellung und Erneuerung des Vertrauens: des Vertrauens auf den Wert dessen, was von Gott in Christus enthüllt worden ist – und solange das nicht folgerichtig und verständlich artikuliert werden kann, ist es kaum von Bedeutung, wie man sich die Beziehung zu anderen Traditionen vorstellt; und des Vertrauens, sich zusammen mit Paulus hinzusetzen und zu erkennen, daß es eine Vielzahl verschiedener Lebensausdrücke geben kann,

die alle aus derselben Quelle hergeleitet sind. Nicht jeder ist Christ, der wünschen möchte, an der Hand geführt zu werden, um zu lernen, wie man Halt gewinnt angesichts eines leeren Raumes; dennoch besteht kein Grund, weshalb man nicht entsprechend handeln sollte. Nicht jeder ist Christ, der Gott seine Dankbarkeit ausdrücken möchte in einer Haltung des *islam*, der totalen Ergebenheit, die sich in einer eigenen Sprache der Worte und Handlungen äußert; doch besteht kein Grund, weshalb ein Christ nicht mit einer muslimischen *qibla* sein Leben führen sollte. Dadurch wäre keineswegs mit Notwendigkeit ein Verrat geübt an dem Reichtum christlichen Lebens. Und es ist durchaus möglich, daß es dabei eine Verbindung und Gemeinsamkeit dieser Grundlagen mit anderen gibt:

Denn schaute Gott aus seinem Fenster  
und sah die Welt vorüberziehen  
und hatte keine Freude, auf sie zu schauen  
oder auf der Welten Lauf, daß alle Menschen  
sterben –

Schloß er da sanft sein Fenster  
mit einem düster seufzenden Kehrreim  
oder machte er lieber selbst Erfahrung  
in menschlichen Bahnen?

Zweifellos erfordert es einigen Mut und allerhand Vertrauen auf die Zukunft, die fremde und wenig verheißungsvolle Rolle eines Knechtes auf sich zu nehmen

#### JOHN BOWKER

Professor der Religionswissenschaft an der Universität Lancaster in England. Seine hauptsächlichsten Arbeitsbereiche sind die Beziehungen unter den Religionen, die Anwendung des Informationsprozesses und »systems behaviour« auf die Religionswissenschaft sowie die Ursprünge des Christentums und die Neuformulierung der Christologie.

(vgl. Phil 2,7); doch die Überzeugungskraft, die daraus erwuchs, war derart, daß sie heute noch in unser aller Leben vernehmbar ist. Ein ganz ähnliches Vertrauen wird heute gefordert, um die Ausdrucksmöglichkeiten der verschiedenen Sprachen zu erfassen und sich zu vergegenwärtigen, in denen Menschen bemüht gewesen sind, ihr Bewußtsein von sich selbst, von der Welt und von Gott zu artikulieren. Doch wenn dies geschieht, so muß unbedingt gewährleistet sein, daß das Ganze miteinbezogen ist und bleibt, daß dieses Leben weiter spricht innerhalb des christlichen Ganzen. So etwas geschieht jedoch nicht zufällig; es erfordert die institutionellen und strukturellen Mittel, damit es eintritt. Die Bande der Einheit sind besser aus Spinnfäden gesponnen als aus Eisen geschmiedet; aber Bande sind sie alle gleich. Das Erste und Größte aber ist dies: daß wir genügend Vertrauen auf unsre Mit-Christen aufbringen, und das bedeutet nichts anderes als genügend Liebe zu ihnen, um die verwirrende Vielfalt des Lebens, die sich wahrscheinlich einstellen wird, nicht als Bedrohung oder Störung zu betrachten, sondern als Folge der überströmenden Fülle der Schöpfung, die in ihrer offenbaren Verschwendung Wurzel aller unsrer Sorge, aber in ihrer ständigen Fähigkeit zur Erneuerung und Ablösung des einen durch das andere auch Grund unsrer Hoffnung und Freude ist.

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

Veröffentlichungen u.a.: *Problems and Suffering in Religions of the World* (Cambridge 1970); *Jesus and the Pharisees* (Cambridge 1973); *The Sense of God: Sociological, Anthropological and Psychological Understandings of the Origin of the Sense of God* (Oxford 1973). Sein Kinderbuch *Uncle Bolpenny Tries Things Out* ist ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel: *Onkel Bolpenny*. Anschrift: University of Lancaster, Dept. of Religious Studies, Bailrigg, Lancaster, Großbritannien.