

Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 60 (1963) 335–348; ders., Die protestantische Theologie und der Atheismus: aaO. 68 (1971) 376–380, hier 378.

¹³ R. Bultmann, Die prot. Theol., aaO.

¹⁴ Hierzu zählt vor allem auch W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 361–398; ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit (Göttingen 1972) 29–47.

¹⁵ R. Bultmann, Die prot. Theol. 379 f.

¹⁶ H. Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (Tübingen ²1967) 324–341, hier 341.

¹⁷ Die Theologie D. Sölles erschöpft sich nicht in Negation und Destruktion, sondern verdient in ihrer Sensibilität für das Leiden alle Aufmerksamkeit; vgl. jetzt die Gesamtdarstellung: S. Loersch, Die Theologie Dorothee Sölles – Darstellung und Kritik. Diss. fotoprint (Münster 1975).

¹⁸ D. Sölle, Das Recht, ein anderer zu werden (Neuwied 1971) 47.

¹⁹ U. Hedinger, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend (Zürich 1972).

²⁰ H. Gollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes (München 1967) 132–140, hier 135; ähnlich auch H. Graß, Die Gottesfrage in der gegenwärtigen Theologie: Theol. Rundschau 35 (1970) 231–269; S. Hausamann, Atheistisch zu Gott beten?: Ev. Theol. 31 (1971) 414–436.

²¹ H. Ott, Gott (Stuttgart 1971) 10–16.

²² H. Ott, Wirklichkeit und Glaube I 23.

²³ AaO. II, 178. Dieser ganze Band hat den Untertitel: «Der persönliche Gott».

²⁴ H. Ott, Gott 12; ders., Wirklichkeit und Glaube I 294, 307–310 unter Berufung auf den Artikel «Gottesbeweis» im Kleinen theol. Wörterbuch von K. Rahner und H. Vorgrimler.

²⁵ J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft (München 1970) 32, 41, 140 u.ö.; ders., Der gekreuzigte Gott (München 1972) 182.

²⁶ Umkehr zur Zukunft 151 f.

²⁷ Der gekreuzigte Gott 199 ff.

²⁸ AaO. 207 f, 214 u.ö.; vgl. auch den japanischen Theologen K. Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes (Göttingen 1972).

²⁹ K. Rahners Hinweis auf die Leidensfähigkeit Gottes (indem Gott am andern seiner selbst leidet und stirbt) in Schriften IV 145–149 ist der einzige konstruktive Beitrag zur Aporie der Unveränderlichkeit Gottes in diesem Jahrhundert, während H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg i.Br. 1970) 622–631, 637–670, und W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (Paderborn 1974), eine bloße Darstellung der bekannten Aporien bieten. Vgl. zum nordamerikanischen Beitrag: P.A.M. Schoonenberg, Process or history in God?: Louvain Studies 1974, 303–319.

³⁰ Vgl. zur Theo-logie Rahners: K.P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis (Freiburg i.Br. 1974).

³¹ W. Kern, A-theistisches Christentum; ferner auch H. Ogiermann, «Existiert» Gott?, in: K. Rahner – O. Semmelroth (Hrsg.), Theologische Akademie VII (Frankfurt 1970) 25–45.

³² E. Kunz, Christentum ohne Gott? (Frankfurt 1971).

³³ H. Mühlen, Die abendländische Seinsfrage.

³⁴ Ebd. 28; vgl. auch R. Lay, Zukunft ohne Religion? (Olten – Freiburg i.Br. 1970).

³⁵ W. Kern, A-theistisches Christentum 163 f.

³⁶ R. Lay, ebd.

³⁷ Theol. Wörterbuch zum NT III 913 f.

HERBERT VORGRIMLER

1929 in Freiburg i.Br. geboren. Studium der Theologie und Philosophie an den Universitäten Freiburg i.Br. und Innsbruck, 1958 Doktor der Theologie bei K. Rahner. Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte im Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Münster. Neuere Veröffentlichungen: Buße und Bußsakrament: Mysterium Salutis V (1976), Eschatologie (1977). Anschrift: Dorbaumstraße 86, D-44 Münster.

Peter Nemeshegyi

Gottesbegriffe und Gotteserfahrungen in Asien

«Wer kurz im Osten weilt, versteht alles. Wer länger weilt, versteht nichts mehr. Wer sehr lange weilt, versteht einiges.»¹ Ein wahrhaft treffendes Wort! Der Verfasser dieses Beitrages lebt nun schon seit zwanzig Jahren in Asien. Fällt er schon in die dritte Kategorie der «sehr lange» Weilenden? Wie dem auch sei, er bildet sich durchaus nicht ein, alles zu verstehen. Höch-

stens einiges. Dieses Einige erfüllt ihn aber mit Staunen und Bewunderung. Asien ist eine Welt für sich, groß, tief, ungeheuer vielfältig; eine Welt, in der Menschen seit Jahrtausenden um die tiefsten Fragen der Existenz ringen. Freilich ist auch in Asien nicht alles zu bewundern. Aber Großes gibt es in der asiatischen Suche nach Gott sicher, und diese Suche verdient unsere größte Aufmerksamkeit.

Einen einheitlichen asiatischen Gottesbegriff gibt es nicht. Das ausgezeichnete, auch ins Englische übersetzte Werk des bedeutenden japanischen Buddhologen H. Nakamura¹ beweist mit einer Fülle von Material, daß zwischen der Denkart der großen asiatischen Kulturkreise grundsätzliche Gegensätze bestehen. Man kann z.B. die Eigenart des indischen und des chinesischen Denkens folgendermaßen charakterisieren:

Der Inder

1. betont das Allgemeine, Geistige;
2. hat eine Vorliebe für abstrakte und negative Ausdrücke;
3. ist von der letztlichen Einheit alles Seins überzeugt;
4. betrachtet das Sein statisch;

Der Chinese

1. betont das einzelne, das Materiale;
2. liebt konkrete Bildersprache, Diagramme;
3. ergötzt sich am einzelnen und dessen Mannigfaltigkeit;
4. ist an der Geschichte interessiert;

- | | |
|--|--|
| 5. verachtet die sinnliche Welt ; | 5. liebt die Natur und die Eleganz des gesellschaftlichen Umganges ; |
| 6. ist an inneren, seelischen Vorgängen interessiert ; | 6. ist an der guten Ordnung der Gesellschaft interessiert ; |
| 7. ist spekulativ und religiös veranlagt ; | 7. ist praktisch und utilitaristisch veranlagt. |

Indien und China sind also grundverschieden ; und Japan ist wieder eine andere Welt. Wir wollen also diese drei Welten durchwandern auf der Suche nach Gott.

Die beglückende Erfahrung des Einen

Indien ist auch heute ein tief religiöses Land. Tägliche Gebete, unzählige Riten, große religiöse Festlichkeiten, Wallfahrten, usw. durchwalten das ganze Leben des Einzelnen und der Gesellschaft. Allem entsagende Gottsucher wohnen auch jetzt noch zu Hunderttausenden in den Tempeln, Einsiedeleien und Wäldern oder durchwandern das Land. «Im Hause des Hinduismus wohnen nebeneinander Fetischisten, Verehrer von Dorfgöttern, ...Anhänger eines Dämonenglaubens, Verehrer von Geräten und Werkzeugen, bzw. der in diesen hausenden Mächte, Vollzieher roher Riten... ; andererseits konsequente Asketen, Menschen, die mit glühender Liebe und inbrünstiger Hingabe ihr Leben einem geistig-persönlichen Gott widmen oder ihr Heil in Meditation und Versenkung oder in erhabenen philosophischen oder theologischen Systemen suchen.»³

Den tiefsten Quell dieser übersprudelnden Religiosität bildet ein mystisches Einheitserlebnis. Dieses Erlebnis ist, obwohl es im Hinduismus einen besonders wichtigen Platz einnimmt, keineswegs auf diese Religion begrenzt. Unzählige Männer und Frauen aller Zeiten haben ähnliches erlebt. Mögen hier einige Beschreibungen solcher Erlebnisse folgen. Ich zitiere zuerst zwei Texte der indischen Klassiker, die, wie es scheint, unter dem Eindruck solch einer Erfahrung geschrieben wurden.

«Kleiner als das Kleine, jedoch größer als das Große,

Versteckt sich Ātman in der Tiefe des Geschöpfes. Derjenige, der seinen Willen aufgegeben hat, wird Ihn betrachten ;

alles Weh, es verschwindet dann.

Durch die Gnade des Schöpfers betrachtet er die Größe des Ātman.»⁴

«Wenn der Mensch sein Selbst verleugnet, wenn er Gewalt, Hochmut, Gelüste, Zorn und Habgier aufgibt, wenn er nicht mehr an das ›Mein‹ denkt, wenn er im Frieden ist, dann ist er fähig mit

Brahman eins zu werden. Brahman geworden ist seine Seele still ; er trauert nicht, er begehrt nicht mehr. In Eintracht mit allen Dingen empfängt er die höchste Liebe zu Mir. Durch seine Liebe erkennt er Mich, wie ich bin ; er erkennt, wie groß Ich bin, und wer Ich bin. Und sobald er Mich erkennt, wie Ich bin, geht er in Mich ein.»⁵

Die folgenden beiden Texte stammen von zwei Japanerinnen unserer Tage. Beide wurden ohne Religion erzogen, wurden aber durch das hier geschilderte Erlebnis schließlich zum christlichen Glauben geführt. Den ersten Bericht entnehme ich einem an mich gerichteten Brief. Das hier geschilderte Erlebnis fand vor ungefähr fünfzig Jahren statt. «Eines Tags, als ich zehn Jahr alt war, ging ich, des Puppenspieles müde, in unseren Garten und setzte mich auf eine Bank. Da, auf einmal, umgab mich ein großes Licht, ein Licht aus einer anderen Welt. Es war strahlend und doch sanft. Nicht nur ich, sondern auch die Bäume und der Berg waren in dieses Licht getaucht. Ich begriff plötzlich, daß ein wunderbares, die ganze Welt übersteigendes Wesen existiert. Ich verstand auch, daß dieses Wesen unendliche Liebe sei. Es zog mein kleines Herz gänzlich an sich. Wie lange die Ekstase dauerte, weiß ich nicht. Aber als ich wieder zu mir kam, erschienen mir meine lieben Puppen und alles andere in dieser Welt wie Asche und Spreu. Zehn Jahre nach diesem Erlebnis hörte ich zum ersten Mal einen christlichen Glaubensunterricht über Gott und wußte sogleich, daß er Derjenige war, den ich damals erlebt habe. Freilich gibt es kein Wort, um Ihn würdig zu beschreiben.»

Der zweite Bericht stammt von einer meiner Studentinnen. Ohne jede Religion erzogen, hatte sie viel zu leiden. Eines Abends war sie schon nahe am Verzweifeln. Da, als sie müde den Weg zu ihrer Wohnung aufstieg, fiel ihr Blick auf den nächtlichen Sternenhimmel. Da geschah es. «Mir war – schreibt sie –, als ob der ganze Himmel auf mich zu käme. Als ob der ganze Himmel nur für mich allein da wäre ! Jeder Stern leuchtete, licht und groß, unglaublich hell. Und durch alle Sterne raunte es mir zu : «Ja, du darfst leben ! So wie du bist, bist du des Lebens wert. So wie du bist, liebe ich dich.» Das Erlebnis war überwältigend. Ein halbes Jahr später bat sie um die Taufe.

Von diesen und unzähligen anderen Texten her könnte man das mystische Grunderlebnis folgendermaßen charakterisieren :

1. Das Erlebnis ist ein plötzliches und wird als Gnade erfahren.
2. Es ist eine Erfahrung der Einheit mit dem Numinosen.
3. Das Bewußtsein von Zeit und Raum verschwindet; man rührt an die Ewigkeit.
4. Die Erfahrung bringt tiefe Freude und unendlichen Frieden. Alle Probleme und Zweifel verschwinden. Man fühlt sich befreit.
5. Man fühlt sich geborgen in einer unendlichen, erbarmenden Liebe.
6. Das Erlebnis ist unaussagbar.
7. Das Erlebnis verursacht einen grundsätzlichen Wandel der Lebensart: der Mensch wird freundlich, demütig, selbstlos, friedfertig, geduldig; er liebt alle und alles mit der Liebe, die er erfahren hat.

Eine solche sich in unzähligen Fällen erneuernde Erfahrung ist der lebendige Born des Hinduismus. Von den oben angeführten Eigenschaften dieser Erfahrung sind besonders zwei Aspekte wichtig: 1. das Erlebnis der Einheit, 2. das Erlebnis der gütigen, bergenden Huld. Bei den indischen Mystikern ist das Einheitserlebnis besonders stark. Aber das Erlebnis der Huld fehlt keineswegs in der indischen Tradition. Schon das

Der Prophet

1. begegnet dem lebendigen, allmächtigen, befehlenden, «ganz anderen» Gott;
2. betet zu Gott und verkündet ihn;
3. glaubt an den Wert der geschaffenen Welt;
4. brennt von heiligem Zorn gegen die Sünde, besonders gegen den Götzendienst;
5. lebt aus dem vertrauenden Glauben;
6. strebt der von Gott verheißenen Zukunft entgegen;
7. weiß sich unter dem Richterspruch Gottes;

Diese Theologen betrachten die beiden obigen Grundformen der Religion als völlig unvereinbar; man muß wählen: entweder Glaube oder Mystik. Denn der Mystiker begehrt ja – in seiner sublimen Art – die Ursünde: er will Gott sein.

An dieser Gegenüberstellung ist sicher etwas Wahres. Es muß uns aber bedenklich stimmen, wenn wir sehen, daß sie auch von Repräsentanten der östlichen Religiosität mit entgegengesetzter Wertsetzung vorgenommen wird. Es wird dann der fanatische, selbstgerechte, arrogante Monotheist mit seiner alles verdammen Besserwisserei, Intoleranz, Inquisition, Kreuzzügen und Religionskriegen dem toleranten, friedlichen, alles Leben schonenden, alles bergenden

die Ureinheit am meisten betonende System des *Śāṅkara* heißt nicht «Einheits-Lehre» (Monismus), sondern *advaita*, d.h. «Nicht-Zweiheit-Lehre». Brahman und der Mensch sind nicht zwei, aber daraus folgt nicht, daß sie einfach ein und dasselbe wären. Ein beliebter Ausdruck des Buddhismus für die Beziehung zwischen dem Ur-*Daß* (*tathatā*) und der phänomenalen Welt ist: «nicht-zwei, nicht-eins». Noch mehr betont der «Weg der Liebe» (*bhakti-marga*), dem die große Mehrzahl der Hindus folgt, die anbetende, sich in Liebesekstase vergessende Begegnung mit dem uns liebenden Gott. Zum Beispiel der große Dichter und Mystiker Rabindranāth Tagore (1861–1941) sieht «Gott durch Menschengesicht, als eine liebende, gnadenreiche und barmherzige Person, die ständig mit der hilfsbedürftigen Menschheit in Verbindung tritt»⁶.

Es bleibt aber wahr, daß in der indischen Gotteserfahrung, auch in deren theistisch gefärbten Formen der *bhakti* und vor allem in der stillen Versenkung der *jnāna* (Weisheit), die Einheitserfahrung besonders stark hervortritt. Dieses Faktum hat viele, vor allem protestantische Theologen wie A. Ritschl, N. Söderblom, E. Brunner, H. Kraemer usw., dazu veranlaßt, die «prophetische Religion» der Bibel der «mystischen Religion» des Ostens gegenüberzustellen:

Der Mystiker

1. erfährt seine Einheit mit dem schweigenden Absolutum;
2. weiß, daß nur das Schweigen den Unaussagbaren würdig lobt;
3. betrachtet die Welt als Illusion;
4. betrachtet gelassen alle Wesen als sich auf verschiedenen Stufen der Selbstverwirklichung befindend und ist tolerant gegenüber allen Formen der Religiosität;
5. lebt aus der selbstevidenten Erfahrung;
6. ruht in der beglückenden Gegenwart;
7. ist seiner schon erfolgten Befreiung sicher.

und erklärenden mystischen Orient gegenüberstellt.

Solche Gegenüberstellungen sind nützlich, um zu zeigen, zu welchen Extremen jeder der beiden Typen der Religion gelangen kann, wenn er sich exklusiv setzt. Deshalb sind sie unseres Erachtens nicht ein Beweis dafür, daß prophetischer Glaube und mystische Erfahrung einander ausschließen, sondern, im Gegenteil, daß sie einander nötig haben und ergänzen. Die große katholische Tradition des Christentums, besonders in der Ostkirche, hat stets die gnädig-beglückende mystische Erfahrung hochgeschätzt. Aus Paulus und Johannes schöpfend und durch den mit dem indischen Typ der Religion verwandten Neuplatonismus be-

fruchtet, hat sie das Christentum wesentlich mitgeformt. Wo sie blüht, zeitigt sie Früchte der Demut, des Gespürs für das Ungenügen jeder menschlichen Formel, der stillen Freude, der Ruhe in Gott, des Sich-Verschmelzens mit jener ewigen Liebe, welche «Sonne und Sterne bewegt» (Dante) und alles mit ihrem Glanz verklärt. Fehlt sie, so wird der Monotheismus zu der von Comte bedauerten «westlichen Krankheit».

Aber auch der mystische Typ der Religion braucht den prophetischen. Die Forschungen der Tiefenpsychologie sowie die durch Rauschmittel erzeugten Erlebnisse haben erwiesen, daß dem mystischen Einheitserlebnis sehr ähnliche psychologische Erfahrungen entstehen können, ohne daß jenen ein religiöser Wahrheitsgehalt und Wert zukäme. Aldous Huxley, dessen glühender Bericht über seine durch Meskalin erzeugte «mystische» Erfahrung so viel Aufsehen erregt hat, hat auf seinem Sterbebett über diese Erfahrung folgendes beachtenswerte Geständnis gemacht: «Es war eine Einsicht. Aber zugleich war es auch die gefährlichste Täuschung. Man betete sich selber an!»⁷

Solche Selbstanbetung zeugt von Hochmut und führt nur zu leicht zu moralischer Unverantwortlichkeit und Indifferenz den Nöten des Nächsten gegenüber. Die subjektive Einzelerfahrung ist keineswegs ein genügendes Kriterium ihrer religiösen Authentizität. Letztlich trifft hier wohl das Wort Jesu zu: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.» Was aber solche guten Früchte sind, zeigt autoritativ die prophetische Religion, wie sie in Jesus ihren Höhepunkt erreicht hat, mit ihrer Unzertrennlichkeit der ganzheitlichen Gottesliebe von der dienenden, konkreten, universalen Menschenliebe. Die göttliche Offenbarung, bezeugt durch die «Wolke der Zeugen» (Hebr 12,1) und getragen durch den Glauben des wandernden Gottesvolkes, bietet in der Vieldeutigkeit der subjektiven Erfahrungen einen sicheren Halt.

Mir scheinen also alle Schematisierungen, die den persönlichen Gott und ein unpersönliches Absolutum, den transzendenten Gott und ein immanentes Prinzip gegeneinander ausspielen, als ungebührende Vereinfachungen. Die in den mystischen Religionen gebrauchten Nicht-Unterscheidungs-Formeln sind oft ethisch orientiert (wie das deutsche Wort «selbst-lo»), oder sie sind zu negierende Negationen, die das Mysterium des Unendlichen, welches für ein Denken, das Subjekt und Objekt gegenüberstellt, unfaßbar ist, andeuten wollen. Nur wenn diese Formeln eine monistische Identität ausdrücken wollen, müßten sie abgewiesen werden, und dies nicht nur im Namen der prophetischen Religionen, die auch in Asien, sowohl in der Form des Mohammedanismus wie auch im uralten und auch heute vielerorts sehr lebendigen Christentum

blühen, sondern auch im Namen der *bhakti*-Frömmigkeit des Hinduismus und der *bodhisattva*-Frömmigkeit des Buddhismus. Eine einseitige Einheitsmystik würde auch zur exklusiven Betonung der am Anfang unseres Artikels genannten Eigentümlichkeiten der indischen Denkart führen und dadurch die gesamt menschlichen Werte der chinesischen Denkart vernachlässigen.

Andererseits ist die Betonung des Einheitsaspektes in der östlichen Mystik sicher ein hochwichtiger Antrieb zur besseren Berücksichtigung dieses Aspektes in allen Religionen. Gott ist transzendent, aber er ist auch immanent. Er ist unsagbar erhaben, und doch «leben wir, bewegen wir uns und sind wir in Ihm» (Apg 17,28). Er ist immanent durch die Schöpfung; er ist noch gründlicher immanent durch seine freie, gnadenvolle Selbstmitteilung. Ist der Mensch nicht in Gott getaucht, so wird seine Religiosität zum heiseren Geschrei, zum unruhigen Aktivismus, zur Verbrämung weltlicher Ziele durch religiöse Slogans, zum hohlen Gefäß ohne Substanz, zur dünnen Wasserader, die sich alsbald im Sand verläuft. Der Mensch findet sich nur dann, wenn er sich in den durch ihn fließenden Strömen der unendlichen, göttlichen Liebe verliert.

Gott, Urgrund sozialer Menschlichkeit

Wer von den Gottesbegriffen Asiens redet, darf nicht vergessen, daß große Menschenmengen in Asien noch einem recht primitiven Polytheismus huldigen. In den Volksreligionen wimmelt es von Göttern und Geistern. Nur zu oft werden sie als böswillige, neidische, rachsüchtige, launische Wesen betrachtet. Kennt man das Gefühl der Unsicherheit und Furcht, das der Glauben an solche Wesen einflößt, versteht man nur zu gut, warum z.B. einer der bedeutendsten japanischen Christen der Meiji-Zeit, K. Uchimura, mit solch bewegten Worten das Befreiungserlebnis seiner Bekehrung schildert: er fühle sich endlich von den lähmenden, ängstigenden, die ungerechte Gesellschaftsordnung fixierenden und unsinnige Pflichten auferlegenden Götterscharen befreit. Solch eine Befreiung von «Göttern», die nur Projektionen menschlicher Furcht, Begierde, Unwissenheit usw. sind, ist die große Tat der Offenbarungsreligion. Aber auch eine andere Form der Religion hat in Asien – wenn auch nicht so wirkungsvoll wie die Offenbarungsreligion – zu solch einer Reinigung der Religiosität beigetragen: dies ist die chinesische Himmelsreligion.

Die Chinesen haben ein feines Gespür für die Schönheit und weise Ordnung der Natur, wie auch für Gerechtigkeit, Sauberkeit, Vernünftigkeit in der ge-

sellschaftlichen Ordnung. Die große Leistung der chinesischen Religiosität ist die Verbindung dieser beiden Bereiche durch ihre Verankerung in einem höchsten Urprinzip.

Die Moral des K'ung-tzū (Konfuzius) ist dafür ein gutes Beispiel. K'ung-tzū fordert eine sehr hochstehende Moral, wenn er sagt: «Meine ganze Lehre läßt sich in einen einzigen Punkt zusammenfassen: Strebe nach Vollkommenheit und liebe die anderen Menschen wie dich selbst» (Analekten IV, 15); «Behandle andere Menschen so, wie du von ihnen behandelt zu werden wünschst» (VI, 28); «Der edle Mensch betrachtet alle Menschen, die zwischen den vier Meeren wohnen, als seine Brüder» (XII, 5); «Ein vollkommener Mensch oder einer, der nach Vollkommenheit strebt, wird nie um den Preis der Verletzung des Guten sein Leben retten. In gewissen Umständen wird er sein Leben zum Preis geben, um so das Gute zu befolgen» (XV, 8).

Diese Ethik fußt für K'ung-tzū auf dem «Willen des Himmels» (XVI, 8). «Der Himmel belohnt die Menschen, die der rechten Vernunft folgen; er bestraft hingegen jene, die gegen die rechte Vernunft handeln» (III, 13). Gutsein ist Nachahmen des Himmels.

Der «Himmel» ist Grund der alles umfassenden, gütigen Naturordnung; er ist auch Grund der Gesellschaftsordnung, die nicht durch Gelüste, Begierden, Streiterei, Gewalt, Ungerechtigkeit, usw. verunstaltet, sondern durch Ordnung, gegenseitige Hilfe, Wohlwollen, gute Manieren, Ehrerbietung, Kunst, Wissenschaft, usw. regiert und veredelt werden soll. Daß nicht brutale Militärgewalt, nicht erblicher Adelstand oder Priesterschaft, noch Plutokratie, sondern ein durch rigorose Prüfungen als fähig erwiesener Gelehrtenstand Jahrhunderte lang den Regierungsapparat des chinesischen Reiches bildete, ist eine einzigartige und bewunderswerte Folge dieser Weltanschauung.

Es ist bekannt, daß die Interpretation des «Himmels» in der chinesischen Geistesgeschichte nicht einheitlich ist. Die von den Indern grundverschiedene chinesische Denkart neigt sicherlich zu einer diesseitigen und in etwa materialistischen Auffassung. Doch auch bei denen, die den Himmel mit dem materiellen Himmelszelt identifizierten, blieb er – um M. Eliades Ausdruck zu gebrauchen – eine Hierophanie. Bei anderen chinesischen Denkern aber wird der «Himmel» als ein persönliches Wesen betrachtet, unter dessen gnädigem Willen die Welt steht und dem der Mensch sich zu schicken hat. Nicht nur Matteo Ricci meinte diese Auffassung als die ursprünglichere den chinesischen Klassikern entnehmen zu können, sondern auch heutige Gelehrte, wie z.B. Seung-Kook Lew, Professor an der konfuzianistischen Sung Kyun Kwan Universität in Seoul, sind derselben Ansicht. Man muß

freilich zugeben, daß der chinesische Himmelsgott nie so tatkräftig in das Geschick des Menschen eingreift, wie der Offenbarungsgott. Solch ein scheinbares «Nicht-Tun» ist aber nicht unbedingt ein Fehler. Um dies zu zeigen, müssen wir noch eine andere Hochform der chinesischen Religiosität betrachten: den Taoismus.

Der Konfuzianist ist für Kultus und sozial nützliche Betätigung; der Taoist für die Einfalt der Natur und das Nicht-Tun. Dieses Nicht-Tun ist aber keineswegs Trägheit. «Tao ist ewig Nicht-Tun, und daher bleibt nichts ungetan» (Lao-tzū, Tao-Te-King, 37). Es erzeugt, aber besitzt nicht. Deshalb gilt es: «Erzeugen und nicht besitzen, wirken und nichts darauf geben, erhalten und nicht beherrschen, das heißt tiefe Tugend» (51). K'ung-tzū meint, man solle den guten Menschen Gutes tun, den Bösen gegenüber aber nur Gerechtigkeit üben (XIV, 36). Der Heilige des Lao-tzū jedoch sagt: «Gute behandle ich gut. Nichtgute behandle ich auch gut. Tugend ist Güte» (49). Tao ist wie Wasser: es belebt, ernährt, erzeugt durch seine mütterliche Schwäche, die letztlich alles Starke und Männliche besiegt. Für den Menschen, der die alles durchwebende Urrealität so empfindet, öffnet sich eine Welt von ungeahnter Schönheit, Zartheit und Tiefe. Mit Recht schreibt G. Béky: «Die hauchzarten Bilder der chinesischen und japanischen Maler; die beinahe überirdischen Feinheiten der bildenden Kunst, die mit einem Minimum von Aufwand und Materie etwas Unausprechliches ausdrückt (oder besser suggeriert); die unübertreffbare Farbmischung eines Kimonos; der überaus zarte Glanz des chinesischen Porzellans; die verschwommene Vollkommenheit eines Zen-Gemäldes und noch viele andere Erscheinungen aus der Geschichte Chinas und Japans sind ohne das Tao nicht zu denken. Sie alle stehen im Banne des Wesenlosen, in ihnen wirkt unauffällig die zarte Kraft des Taos, des Tief-Weiblichen.»⁸

Eine in der stillen und schönen Urordnung der Welt fußende und sie nachbildende, humanitäre, dankbare, gemeinschaftliche, allem Übermaß abholde Menschlichkeit (konfuzianisch) – ein Sich-Schmiegen in die Mütterlichkeit des unaussprechlichen, alles durchwebenden Urgrundes (taoistisch): dies sind die großen religiösen Inhalte, welche die Erfahrung Chinas der Menschheit anbietet.

Heute freilich ist China eine andere Welt. Noch nie hat eine Gesellschaft so vollkommen mit ihrer Vergangenheit gebrochen. Der Maoismus behauptet sich als eine extrem-puritanische, kämpferische, absolute, exklusive Diesseits-Religion. Ist dies der Weg zur Modernisierung Asiens? Das am meisten modernisierte Land Asiens, Japan, hat auf jeden Fall einen anderen

Weg gewählt. Wie verhält es sich vom Standpunkt der Religion?

Die lächelnde Urharmonie

Für den Religionswissenschaftler ist Japan ein lebendiges Museum. Vom primitivsten Schamanismus bis zu den subtilsten Versenkungsmethoden, vom lärmenden, populären Tempelfest bis zu der wehevollen Stille der Heiligtümer lebt, blüht, gedeiht alles. Wir müssen uns mit einigen Andeutungen begnügen, die aber, wie wir hoffen, den wesentlichen Beitrag Japans zur Gotteserfahrung aufleuchten lassen werden.

Das größte Fest in Japan ist das Neujahrsfest. Jeder fährt an seinen Heimatort; alles wird gefegt, geputzt; die Neujahrsspeisen werden vorbereitet; alle Fabriken, Büros, Schulen ruhen; man bezahlt seine Schulden; man schreibt unzählige Neujahrskarten, um sich zu bedanken und einander alles Gute zu wünschen; man zieht den schönsten Kimono an und pilgert in der Neujahrnacht zu einem Schrein. Endlose Menschenströme wallen zu den schintoistischen oder buddhistischen Tempeln; jeder bleibt einen Moment mit gebeugtem Haupt und gefalteten Händen vor dem Haupttempel stehen; er sammelt sich, verneigt sich, wirft eine Spende in die Almosen-Truhe und geht frohen Sinnes heim. Das Wetter ist immer schön: groß und rot steigt die Neujahrssonne am Horizont auf, von Millionen begrüßt. Die Familie setzt sich mit frohem Geplauder zu Tisch, man besucht Bekannte und Verwandte.

Wer so ein japanisches Neujahr nicht erlebt hat, kann wohl kaum ahnen, was für ein tiefes Gefühl einer Art universaler Harmonie in diesen Tagen das Land erfüllt. Die in ihren schönen Formen faßbare, konkrete Vielheit der Welt erscheint wie durch eine Ewigkeit umarmt, und diese Ewigkeit ist mild und lächelnd. Wenn man die unzähligen Schreinbesucher fragen würde, zu wem sie denn da gebetet haben und ob sie an den im betreffenden Heiligtum verehrten Schinto-Gott oder Buddha glaubten, würde man in den meisten Fällen wohl kaum eine bestimmte Antwort erhalten. Was die japanische Seele am tiefsten ergreift, ist eben nicht irgend ein objektiviertes, begrifflich klar faßbares Numen, sondern das Etwas, das den unendlichen Hintergrund aller Realität bildet und so jeder Subjekt-Objekt-Unterscheidung vorausliegt. Hinter all den unzähligen Göttern – der Schinto kennt deren acht Millionen! – west Etwas. Um es zu erkennen, genügt es nicht, einen das Objekt deckenden Schleier zu lüften. Der Schleier liegt vielmehr auf dem Herzen des Subjektes: verschwindet er in der Ergriffenheit des Augenblickes, so spürt der Mensch seine Verbindung

mit dem Urquell alles Lebens, dem Grundton der Urharmonie.

Japaner haben nicht viel übrig für metaphysische Spekulation. Sie sind auch nicht zur Weltflucht und lebenslangem Asketentum geneigt. Japan ist das einzige Land, wo beinahe alle buddhistischen Mönche heiraten. In religiösen Sachen liebt der Japaner keine Komplikation. Deshalb wählten all die großen buddhistischen Reformatoren des mittelalterlichen Japans ein einziges Element, für das sie alles einsetzen. Für Dōgen (1200–1253) ist es das meditierende Sitzen in der Lotus-Haltung; für Nichiren (1222–1282) ist es die Rezitation der ersten Worte der Lotus-Sutra; für Hōnen (1133–1212) und Shinran (1173–1262) ist es die gläubige Anrufung des Amida. Der Buddhismus in Japan wird zum Glauben an die Gnade eines Erlösers. Shinran führt diese Gnadenlehre bis zum Extrem: «Sogar die guten Menschen werden im Reinen Land (dem Paradies des Amida) neugeboren werden. Wie viel eher also die Bösen!» (Tannisho 3). Sogar die «Guten», die auf ihre Werke und nicht Amidas Gnade vertrauen, werden von ihm gerettet. Wie viel mehr also die Bösen, die ihre Unwürdigkeit anerkennen. Keine auch der schlimmsten Sünden ist von dieser Vergebung ausgeschlossen. Sogar die Zuflucht zu Amidas Namen ist nicht eine Bedingung des Heils: Amida rettet alle. In der Todesstunde nimmt er sie zu sich.

In keinem Land hat sich der ursprünglich allein Asketenmönchen das Nirwana versprechende Buddhismus zu solch einer optimistischen Glaubens- und Gnadenlehre entwickelt. Geschah dies nicht deshalb, weil der Japaner spontan von der milden, liebenden, alles bergenden und versöhnenden Urharmonie des Seins überzeugt ist?

Das Fehlen einer Offenbarungsreligion und einer Metaphysik und der daraus folgende Mangel an objektiven Normen hat freilich auch zu Abwegen in der Religiosität der Japaner geführt. Eine im Gemeinschaftsleben erscheinende Folge solch eines Mangels ist das Faktum, daß der Japaner den begrenzten sozialen Beziehungen eine fast absolute Bedeutung beimißt, was zu skrupellosem Gruppenegoismus, absolutem Feudalismus, aggressivem Nationalismus und auf religiösem Gebiet zu Spaltungen und einander leidenschaftlich bekämpfenden Sekten führte. Auch die zu Hunderten aufblühenden «Neuen Religionen» bedeuten vor allem sozialen Zusammenschluß. Aber sie geben den Menschen auch Halt, Vertrauen, Frieden und Hoffnung in der Wüste der Großstadt.

Japanische Religiosität hat keine großen Denksysteme errichtet. Aber sie hat Großes geleistet in der Praxis. Das stille Sitzen in der Lotus-Haltung; der Gartenbau, durch den eine stille, kleine Welt der

Schönheit entsteht, die der Besucher nicht betrachtet, sondern in die er sich, gefühlshaft und seinshaft, versenkt; die Meisterschaft der Pinselschrift, wo sich Regel und Spontaneität paaren; das Bogenschießen, wo der Pfeil dann das Ziel trifft, wenn der Schütze es gar nicht mehr treffen will, sondern seine Einheit mit dem Ziel erlebt, und noch vieles andere sind für die Japaner Wege, auf denen sich das Große ereignen kann: d.h. das unmittelbare Einswerden mit dem Urgrund, der alles trägt, alles in mannigfaltiger Schönheit aus sich entläßt und birgt. Sicherlich schwindet alles Leben schnell dahin, und keiner weiß, wie das Mysterium des Seins letztlich beschaffen ist. Aber die Welt, wo es so viel Gutes und Schönes gibt, muß letzten Endes im Guten und im Schönen gegründet sein. Dies scheint mir der Glaube, der unartikulierte, aber gefühlsmäßig doch sehr stark dem japanischen Lebensgefühl zu Grunde liegt. Daß den Japanern die Musik Mozarts so sehr zusagt, hat vielleicht hier seinen Grund. Ohne Worte verkündet sie das, was Mozart in seiner kindlichen Art in einem seiner Briefe so ausdrückt: «Braf lachen und lustig seyn, und allzeit mit Freuden, wie wir gedenken, daß der Mufti (d.h. Erzbischof Colloredo)

ein Schwanz, – Gott aber mitleidig, barmherzig und liebevoll sei.»

* * *

Der Gott der mystischen, beglückenden Erfahrung des Einen; Gott, der Urgrund sozialer Menschlichkeit; Gott die gnädig lächelnde Urharmonie – dies sind die drei großen Aspekte des Gottesbegriffes und der Gotteserfahrung, aus denen die asiatische Welt Jahrtausende lang gelebt hat und auch heute noch lebt. Diese Aspekte widersprechen dem Gott der christlichen Offenbarung keineswegs. Er ist der Eine, der alles in sich vereinigt; er ist die Liebe, welche alles umarmt; er ist der eine Klang der Schönheit, der sich in den tausend Brechungen des Liedes der Schöpfung darlegt. Er zeigt sich in Jesus, dem «*universale concretum*» (H.U. von Balthasar), dem «Klang, den unsere Eintracht singt» (Ignatius von Antiochien). Unsere asiatischen Brüder können uns helfen, ihn immer und immer zu suchen. «Er ist ja deshalb unendlich, um, auch wenn schon gefunden, sich ewig weiter suchen zu lassen» (Augustinus).

PETER NEMESHEGYI

1923 in Budapest, Ungarn, geboren. Jesuit. Studierte Rechte und Staatswissenschaft an der Staatlichen Universität von Budapest. Philosophie und Theologie in Szeged, Innsbruck und Rom. Hat den theologischen Doktorgrad an der Päpstlichen Universität Gregoriana erworben. Seit 1956 doziert er Fundamental- und Dogmatische Theologie an der Sophia-Universität, Tokyo. Er ist Verfasser des Werkes: *La paternité de Dieu chez Origène* (Paris 1960) und zahlreicher theologischer Bücher und Artikel, besonders in japanischer und ungarischer Sprache. Anschrift: Nerima-ku, 2-191 Sekimachi, 177-Tokyo, Japan.

¹ H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples, India, China, Tibet, Japan* (Honolulu 1964).

² O. Wolff, *Anders an Gott glauben* (Stuttgart 1969) 92.

³ Jan Gonda, *Die Religionen Indiens, I. Veda und älterer Hinduismus: «Die Religionen der Menschheit»* hgg. v. Ch.M. Schröder, Band 11 (Stuttgart 1960) 343.

⁴ *Kaṭha Upanishad*, 2, 20–23.

⁵ *Bhagavad-Gītā*, 18, 53–55.

⁶ Jan Gonda, aa O., II. *Der jüngere Hinduismus: «Die Religionen der Menschheit»*, Band 12 (Stuttgart 1963) 330.

⁷ Laura Archera Huxley, *This Timeless Moment* (New York 1968) 268–269.

⁸ G. Béky, *Die Welt des Tao* (München 1972) 188.