

Miquel Siguan (Ed.)

Philosophia pacis

Homenaje a Raimon Panikkar

R

RIL

416 070 971 400 12



SIMBOLO

EDITORIAL

UNIVERSITÄT MÜNCHEN
Fachbereich Evangelische Theologie
Institut für Missions- und
Religionswissenschaft
8 München 40 · Scheffingstr. 3/IV/VG

90189

© SIMBOLO EDITORIAL

Depósito Legal: M-15983-1989

I.S.B.N.: 84-404-4466-4

Imprime: GRAFICAS JUMA

Plaza Ribadeo, 7-I. 28029 MADRID

Portada: Kuno Küster.

INDICE

	pág.
Miquel Siguan	
Presentación	9
Josep Rovira Tenas	
Bentornat	13
PARTE I.	
El tema de la paz en distintas épocas históricas, en distintas culturas y en la actualidad.	15
André Mercier	
La paix, le Dieu, le monde, et le temps	17
Gerhard Huber	
Heraklit Über Krieg und Freiden	37
Sukumari Bhattacharji	
The concept of peace in ancient India	51
Walter Strolz	
Gedanken Zur Biblischen Friedensvision	63
K. Satchidananda Murty	
Indian approaches to peace	75
Hans-Otto Kröner	
Gedanken zu 'Pax'	85
George Chemparathy	
The Nyāya-Vaiśeṣika quest after everlasting peace	97
Evangelista Vilanova	
La pau, entre la cristiandat i la missió. El testimoni de Ramon Llull	115

Alain Guy	
La paix, oeuvre de foi	127
María González-Haba	
La paz como condición del sosiego y el sosiego como creador de la paz	147
Silvano Panunzio	
Pax Profunda (L'universalità come pace e la pace come universalità)	163
Salvador Reguant	
Consideracions desesperancades sobre la guerra i la pau	191
Blanca Kröner	
Frieden mit der natur: der ausweg aus dem dilemma ...	197
Manuela González-Haba	
La moneda universal de la violencia	201
Enric Aguilar	
Aspectes negatius de la pau	213
Wolfgang Tunner	
Die faszination des krieges	221
Margaret Chatterjee	
Self-understanding, otherness, and peace	227
Robert Vachon	
R. Panikkar, Philosophe de la paix	239
Fernando Tola y Carmen Dragonetti	
Historia y violencia	247
Kuno Küster	
Dier beitrag der kunst zu einer philosophie des friedens oder: die wiederkehr der harmonie	261
Al. Tanase	
European culture between nuclear holocaust and a humanist philosophy of peace	267
Günter Rager	
Philosophia Pacis für die arbeit in entscheidungsgremien	279
José Hermogenes	
Bem aventurados os pacificadores	285

Fischer Barnicol	
Friedfertig Denken	297
Manuel Fernández-Galiano	
La conquista de la paz (Aristoph. Pax (416-581)	301
Antonio Márquez	
Elusiva es la paz (Elegía)	311
Wolfgang Somary	
Et in terra pax	313

PARTE II.

Antropología, Cristianismo, Espiritualidad	315
José Luis L. Aranguren	
Mística y Poesía	317
Julien Ries	
Quelques jalons de la recontre des chretiens avec les non-chretiens hier et aujourd'hui	331
Juan Martín Velasco	
Las dos dimensiones del ecumenismo religioso	353
Franz Wolfinger	
Ein glaube - viele theologien	367
José Ramón López de la Osa	
El concepto de la política en Raimundo Panikkar	383
Carlo Brutti y Rita Parlani	
Percosi psicoanalitici dell'esperienza di Dio	403
Josep Montserrat	
Orígenes: El diálogo que no pudo ser	409
Robert Smet	
Propos sur l'homme relié	425
Francesco d'Arcais	
La parte e il tutto	445

José Gómez Caffarena	
La conversión humanista del Concilio Vaticano II, aportación católica a una humanidad reconciliada	459
Michael von Brück	
Religiöser pluralismus und gottesbegriff. Zum Verhältnis von Vergleichender Religionswissenschaft und Theologie	483
Achille Rossi	
Una spiritualita per il nostro tempo	501
Joaquín Maristany	
“In moralibus”: Mística intelectualiva de la “Fides quae- rens intellectum”	511
Horst Bürkle	
Die christliche Botschaft in einer Säkularen kultur	533
Lluís Duch	
La política Lingüística dels Franciscans de Nueva España (Segle XVI)	549
Helmut H. Loiskandl	
Hunters and gatherers in research and theory of the Vienna School: paradise (not quite) lost and develop- ments in catholic theology and church politics	569
Félix Martí Ambel	
L'esglesia catolica del segle XXI	585
Paul Konrad Kurz	
Der gestorte traum	591

PARTE III.

Biografía, bibliografía, estudios sobre Raimon Panikkar ...	599
Biografía	601
Bibliografía	605
Breve biografía de los autores	614
Tabula gratulatoria	622

RELIGIOSER PLURALISMUS UND GOTTESBEGRIFF

Zum Verhältnis von Vergleichender Religionswissenschaft und Theologie

Michael von Brück

I. Religiöser und methodischer Pluralismus: Hermeneutik und Apologetik

Thema dieses Aufsatzes ist der religiöse Pluralismus als von der Religionswissenschaft zu analysierendes Phänomen, wobei die in den Religionen jeweils unterschiedliche Bewertung dieses Phänomens, etwa die Frage nach normativen Kriterien, selbst ein Aspekt des religionswissenschaftlichen Gegenstands ist. Dieser Gegenstand ist komparativ und kontrastiv so darzustellen, daß die bereits in der Wahrnehmung des Pluralismus intendierten Kriterien, die letztlich theologische sind und hier am Gottesbegriff exemplifiziert werden, die Situation des religiösen Pluralismus als Gegenstand von Religionswissenschaft und Theologie gegenseitig erhellen, wodurch sich an dem Gegenstand des religiösen Pluralismus der methodische Pluralismus zwangsläufig entwickelt.

Der Titel dieser Studie ist mehrdeutig, denn religiöser Pluralismus könnte als Matrix verstanden werden, in der ein bestimmter Begriff dessen, was wir Religion nennen, oder ein Gottesbegriff je unterschiedlich konkret werden muß, während aber auch die andere Deutung sinnvoll ist, nach der jeder mögliche Religions- oder Gottesbegriff eine Funktion des religiösen Pluralismus wäre. Die Zweideutigkeit hängt mit der Problematik des religiösen Pluralismus zusammen. Als phänomenologischer Begriff besagt er nichts anderes als die Geschichtlichkeit des Religiösen: so weit wir die menschliche Geschichte kennen, ist sie eine Geschichte im Plural der Sprachen, Religionen und Kulturen. Als theologischer oder religionsphilosophischer Begriff aber gewinnt er normative Bedeutung, die ihn von anderen Normen abgrenzt. John Hick¹ hat

¹ J. HICK, *Religious Pluralism*, in EWR 12, New York-London 1987, 331

mit Bezug auf Wilfred Cantwell Smith (Towards a World Theology, 1981) drei Optionen unterschieden, die als religionsgeschichtlich typologisierte Muster erscheinen, nämlich Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus.

Danach stünde am Anfang einer neu gegründeten Religion eine Periode des Exklusivismus, denn sie muß ihre Identität in einer bereits pluralistischen Umwelt finden. Genau diese Identitätssuche, die sich im hermeneutischen wie apologetischen Argument der jeweiligen Theologie Ausdruck verschafft, wie ich noch zeigen werde, führt zur Erkenntnis der Bezogenheit der eigenen Religion auf andere. Sinn wird – jeweils unterschiedlich formalisiert – auch in anderen Religionen wahrgenommen, und zwar in dem Maße, wie der universale Anspruch des Gottes oder höchsten Wertes geltend gemacht wird. Mit anderen Worten: die jeder Religion innewohnende Spannung von Transzendenz und Immanenz, Universalität und Geschichtlichkeit, führt über den Exklusivismus hinaus zu einem (zweiten) Modell, das als inklusiv bezeichnet werden kann:

Die eine Wahrheit, die nach dem Selbstverständnis der betreffenden Religion in ihrer Fülle hier und jetzt offenbart ist, zeigt sich stufenweise oder bruchstückhaft auch in anderen Religionen. Sowohl die vedantische Philosophie im Hinduismus, nach der alle Religionen wahr sind und diese Wahrheit in unterschiedlichem Maße spiegeln, wie auch die buddhistische Lehre vom *pratyekabuddha* (Alleinverwirklicher), der auf Grund der natürlichen Vernunft den absolut gültigen Weg des *dharma* finden und gehen kann, als auch die in den letzten Jahrzehnten populär gewordene Vorstellung von den "anonymen Christen" (Rahner) oder der bruchstückhaften Wahrheit *extra muros ecclesiae* gehören in diesen Zusammenhang. Diese Sicht, so Hick, sei praktisch-ökumenisch hilfreich, sie leidet aber an der Inkonsistenz, daß die Verschiedenheit der Religionen nicht konstitutiv für deren Sinnhaftigkeit sein kann. Die beiden Parameter des Religionsvergleichs, kompatible und kontrastive Phänomene zu benennen, werden dann leicht verkürzt auf das, was kompatibel ist, und alles andere verliert an Bedeutung. Gerade diese Methode wird aber den Phänomenen nicht gerecht, mehr noch, sie kann als kulturimperialistischer Reduktionismus bzw. geistige Aggression erscheinen, weil die Andersartigkeit des anderen nicht ernst genommen wird, wie

Carsten Colpe², Raimundo Panikkar u.a. deutlich gemacht haben. Daraus folgt, daß diese Position nur scheinbar praktisch-ökumenisch hilfreich ist, sie ist in Wahrheit weder methodologisch noch ethisch zu rechtfertigen.

Das dritte Modell, nämlich religiöser Pluralismus, radikalisiert die inklusivistische These dahingehend, daß die Religionen verschiedene Konzepte und Antworten auf das eine unnennbare "Mysterium" oder "Gott" oder "das Unsagbare" sind, typologisch vergleichbar zwar, letztlich aber in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und Authentizität nicht kompatibel. Diese These hat den Vorteil, daß sowohl phänomenologisch als auch historisch-analytisch differenziert argumentiert werden kann, denn Religionen sind zwar durch einen konstanten Referenzrahmen voneinander abgegrenzt (etwa ein Kanon Heiliger Schriften), das Verständnis und der Umgang mit diesem Rahmen ändert sich aber geschichtlich, und jede Religion umfaßt auch gleichzeitig verschiedene Typen dieses Gestaltwandels (Konfessionen, Sekten usw.).

Die These birgt aber auch ein methodologisches Problem: Der religiöse Pluralismus bedarf eines Sinnhorizontes, den wir eben mit den Begriffen "Mysterium", "Gott", "das Unsagbare" angegeben hatten, weil auch die deskriptive Religionswissenschaft Phänomene auswählt und in spezifische Zusammenhänge stellt, die normativ wirken. Bereits die Wahrnehmung und Benennung von Phänomenen folgt bekanntlich selektiven Kriterien, die eine Folge des geschichtlich geprägten Bewußtseins sind, ihre Übersetzung ist an bestimmte Traditionen gebunden und ihre Deutung ohnehin von Werten geprägt. Der Religionsbegriff selbst ist dafür ein Beispiel. Sofern es in den Religionen um einen "absoluten Wert" bzw. transzendenten Horizont des Menschlichen geht, teilt die Religionswissenschaft also in bezug auf ihre Methodologie nicht nur das Dilemma jeder Wissenschaftsdisziplin, daß sie von einem festen Punkt ausgehen muß, der selbst nicht im System begründbar ist und relativ bleibt, sondern sie hat gerade als Gegenstand das, was jedes System prinzipiell übergreift: Gott, das *brahman*, die Leere usw. Wenngleich die Religionswissenschaft nicht eine historisch

² C. COLPE, *Theologie, Ideologie und Religionswissenschaft*, München 1980, 29

vermittelte Offenbarungsgestalt zum Maßstab ihrer Erkenntnis macht, und sich damit von der Theologie prinzipiell unterscheidet, so sind ihre Erkenntniskategorien innerhalb des religiösen Pluralismus und des methodischen Pluralismus durch (bewußte oder vorbewußte) axiologische Annahmen mitbestimmt. Die Geschichte der Religionswissenschaft spricht eine deutliche Sprache.

Meine Hypothese lautet daher: Auch die Religionswissenschaft sollte die theologischen Implikationen ihrer Methodologie reflektieren. "Objektivität" ist nicht die (unmögliche) Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft, sondern die Analyse des eigenen Standorts, die Diskussion desselben und Offenheit für andere Standorte in methodologischer Synthese.

Ich möchte dies an der inneren Beziehung von Hermeneutik und Apologetik konkretisieren, wobei deutlich ist, daß die theologische Methodik gerade durch diese beiden Aspekte beschrieben werden kann. Die hermeneutische Methode ist sowohl für die Religionswissenschaft als auch für die Theologie konstitutiv. Nur für die Theologie scheint aber zunächst zu gelten, daß ihr Wesen im Zusammenspiel beider Methoden, Hermeneutik und Apologetik, bestehe. Hermeneutik ist dann gleichsam der innere Zirkel, durch den die Identität einer theologischen Wahrheit verbürgt wird, oder sie ist der methodisch bewußte Versuch, eine gegebene Bedeutung zu erfassen. Dabei hat Hermeneutik einen diachronischen und einen diatopischen Aspekt, denn die Kategorien der Wahrnehmung stellen jede mögliche Bedeutung unter diese relativen Kriterien oder Kriterien der Relativität. Daraus folgt, daß die korrekte Überlieferung von "Bedeutung" oder einem bestimmten "Sinn" nie in der bloßen Wiederholung eines Begriffs, einer Vorstellung oder eines Sprachspiels bestehen kann, wenn sich die raumzeitlichen Bedingungen ändern. Die Konstante besteht vielmehr in der Korrelationsstruktur zwischen Bedeutung und gegebener Situation. Eine Bedeutung muß in eine andere Sprache übertragen werden, die im geschichtlichen Verlauf immer neue Assoziationen ermöglicht, also ein jeweils anderes Erfahrungsspektrum umfaßt: "Gott der Vater" etwa ist ein religiöses Symbol, das seine Bedeutung abhängig von soziologischen und psychologischen Koordinaten hat. In einer patriarchalen Gesellschaft könnte sich die Bedeutung völlig verändert haben gegenüber einer matriarchalen, wobei auch dies nur Abstraktionen sind, die der jeweiligen konkreten Lebenssituation natürlich nicht genügen.

Die Parameter einer solchen raum-zeitlich bedingten Situation aufzuspüren, zu ergründen und auf den Gehalt eines religiösen Wertes (religiöser Aussage) zuzuordnen – und umgekehrt die Bedeutung des religiösen Wertes in dieser spezifischen Situation aufzuhellen, ist der Sinn der *Apologetik*. Genau dies aber ist auch ein Aspekt der religionswissenschaftlichen Methode. Apologetik wäre demzufolge also nicht einfach die Proklamation einer religiösen Bedeutung (z.B. des Evangeliums) und die Zurückweisung widersprechender Normen, die auf eine gründliche hermeneutische Auseinandersetzung *folgen* würde, sondern die apologetische Aufgabe ist ein Moment an der hermeneutischen Aufgabe selbst, und umgekehrt: beide bedingen einander und stecken einander den Bezugsrahmen ab. Sie sind aber nicht identisch. Hatten wir Hermeneutik als den inneren Zirkel bezeichnet, so wäre Apologetik der äußere, oder besser: Hermeneutik studiert die umzirkelte Bedeutung, während sich die Apologetik der bedingten Relation jeder möglichen Bedeutung in einem spezifischem Kontext bewußt wird. Es handelt sich um die Beziehung von Text zu Kontext in einem fortlaufenden Prozess der Kontextualisierung.

Betrachtet man die methodologische Überschneidung von Religionswissenschaft und Theologie an diesem Beispiel, fällt ein Licht auf die Frage nach dem religiösen Pluralismus: Er ist ein religionswissenschaftlicher Gegenstand, dessen Verstehen theologische Bedeutung hat. Dies möchte ich nun am Gottesbegriff konkretisieren.

II. Gottesbegriff und religiöser Pluralismus

Jeder Gottesbegriff ist, wie jeder Akt des Menschen überhaupt, auch eine Aussage über den Menschen und seine Beziehung zu dem, was er als Welt erfährt. Er ist, obwohl der höchste Begriff oder die "letzte Wirklichkeit", eingebunden in einen Referenzrahmen, in dem er erst Bedeutung gewinnt. Dies wird an einem Beispiel sofort offenkundig: wenn wir den lateinischen Begriff *deus* ins Sanskrit übersetzen wollen. Wählen wir den lexikalisch "richtigen" Begriff *deva*, der etymologisch entsprechend ist, mißachten wir den religionsgeschichtlichen Kontext und provo-

zieren einen theologischen Fehlschluß: ein *deva* ist zwar ein Gott, ein hohes Wesen, aber nicht das höchste Wesen, das nicht bloß Seiendes wäre. Allenfalls das *brahman* entspricht strukturell im Vedanta dem, was die westasiatischen monotheistischen Religionen Gott nennen. *Brahman* ist aber ein Neutrum, dem der personale *īśvara* (der Herr) entspricht, aber nur in seinem der Welt zugewandten Sein, nicht in seinem Wesen: Gott in sich selbst ist das neutrale *brahman*, nur in Beziehung zur Welt betrachtet ist er personaler "Herr". Der Gottesbegriff findet also keine äquivalente Entsprechung in den vedantischen und vom Vedanta geprägten Systemen. Bloße Begriffsvergleiche zwischen den Religionen können hier in die Irre führen. Es bedarf vielmehr der Darstellung der gesamten Wirklichkeitsstruktur, um die Ähnlichkeit und Differenz zwischen beiden Religionen aufzuzeigen. Raimundo Panikkar bezieht sich darauf, wenn er von homöomorphen Vergleichen spricht.

Deshalb kann es für die Vergleichende Religionswissenschaft nützlich sein, als *tertium comparationis* den allgemeinsten möglichen Begriff für die Bezeichnung des Sinnzusammenhanges einer Religion zu wählen. Wir hatten oben dieses sinngebende Moment bereits verschieden umschrieben: Gott, Leere, Mysterium. Diese Begriffe bezeichnen zwar formal das jeweils "Letztgültige" in einer bestimmten Religion, aber sie sind nicht beliebig austauschbar, weil sie im Gesamtsystem der Religion die Struktur eines Wertegefüges oder einer Weltanschauung spezifisch prägen; und ich möchte nun exemplarisch darstellen, wie dieser oder jener höchste Begriff - konkret: das Bewußtsein bzw. die Leere im Buddhismus oder Gott im Christentum - das Verständnis der Bedeutung des religiösen Pluralismus prägt.

a) Bewusstsein (*vijñāna*) und Leere (*śūnyatā*) im Buddhismus

Weil im Buddhismus der Gottesbegriff als anthropomorphe und substantialistische Vorstellung zurückgewiesen wird, hat die Vergleichende Religionswissenschaft versucht, die strukturell parallele Vorstellung im *Nirvāna* (vor allem früher Buddhismus), dem *Dharma* (absolutes Gesetz der Wirklichkeit), dem *Dharmakāya*

des Buddha (der Wahrheits-Körper eines erleuchteten Bewußtseins) oder der Leere (*śūnyatā*, Leere in bezug auf inhärente Existenz als Wesen der Wirklichkeit überhaupt) zu sehen.

Diese Begriffe bringen Aspekte der letzten Wirklichkeit im Buddhismus ans Licht. Sie sind aber spekulativ-abstrakt, was dem geistigen Klima des ausgehenden 19. Jahrhundert in Europa (aus dem sich die Kategorien der Religionswissenschaft noch weithin speisen) entspricht, den buddhistischen Selbstdarstellungen in Asien aber weniger gerecht wird. Ich möchte deshalb historisch-genetisch vorgehen und eine Analyse des buddhistischen Bewußtseinsbegriffs vorschlagen, weil in ihm das, was wir "letzte Wirklichkeit" nennen, angesprochen wird und sich an diesem Begriff das Spezifikum des Buddhismus gegenüber den hinduistischen Systemen, seine Exklusivität im oben beschriebenen Sinne also, abbildet: Nicht-Selbst (*anatta*) versus Selbst (*ātman*).

Typologisch ist der frühe Buddhismus mit seiner Lehre von der Pluralität der Daseinselemente ein pluralistischer Realismus, und die Frage war von Anfang an, ob es ein den Pluralismus umgreifendes Ganzes gibt. In vorbuddhistischen Systemen war dies das Selbst, das der Buddha ablehnte. Der Buddhismus beruht auf der Nicht-Selbst-Lehre, um seine Einsicht in die Vergänglichkeit aller Erscheinungen sowie den ethischen Imperativ konsequent durchzuhalten, ist aber gleichzeitig auf die Wiedergeburtstheorie angewiesen, um seine Soteriologie einsichtig zu machen. Genau diesen Widerspruch zwischen Impermanenz (*anicca*) und Kontinuität in einem umgreifenden Zusammenhang zu überwinden, ist Funktion des Bewußtseins (*viññāṇa/vijñāna*). Es hat funktional demzufolge die Aufgabe, Wandel und Sinn, historisch Kontingentes und absolut Gültiges zu vermitteln. Insofern besteht eine strukturelle Parallele zum Gottesbegriff in anderen Religionen.

Was ist es, so fragten schon die frühen Buddhisten, das den Körper im Tode verläßt und in einen anderen oder ins Nirvāṇa eingeht? Dazu heißt es in Majjhima-Nikāya I, 487 ff., daß Vacchagotta den Buddha nach dem Schicksal des Erleuchteten nach dem Tode gefragt habe. Der Buddha fragt zurück: Was geschieht mit einer Flamme, die ausgeblasen wird? Dies ist eine gute Frage, denn die Flamme ist Energie, die in einen Status der Potentialität zurückkehrt, d.h. in einen subtileren Wirklichkeitsbereich eingeht und nicht einfach nichts ist, wie auch vedantisches Schrifttum

(Mūṇḍaka Upaniṣad II,1,5 u.a.) berichtet. Was von Leben zu Leben weitergeht, ist eine "subtilere" Wirklichkeit, die sich differenziert in materiellen Formen ausdrücken kann. Fragt man also nach Selbst und Person im frühen Buddhismus, so muß man beachten, daß Wirklichkeit hier viele Ebenen hat. Es gibt subtile Bereiche, die ein Wesen als "etwas" erscheinen lassen, aber nicht als ein unabhängig existierendes Seiendes, wie im Falle der energetischen Prozesse, die man als Bewußtseinsformationen bezeichnet: es existiert in bestimmter Weise, gleichzeitig aber, in einer anderen Perspektive, auch in anderer Weise. Die Komplementarität der Perspektiven von absoluter (*pāramārthika*) und relativer (*samvṛtti*) Betrachtungsweise hat zu methodischem Pluralismus geführt, der in der Geschichte des Buddhismus auch religiösen Pluralismus begründet hat: Verschiedene Schulen, die als komplementär empfunden wurden (*upāya*-Begriff), bildeten keine Sekten, sondern lebten in Indien meist in einem Kloster zusammen. Des Buddhas Verweis auf den Mittleren Weg (*majjhimā paṭipadā*) dürfte also nicht einfach die Unaussprechlichkeit der Wirklichkeit meinen, sondern die Komplementarität jeder möglichen Begrifflichkeit hinsichtlich der Wirklichkeitsbeschreibung im Auge haben.

Der erste und entscheidende Gesichtspunkt für den buddhistischen Bewußtseinsbegriff ist die Lehre von der Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit (*paṭiccasamuppāda/pratītyasamutpāda*). Aus dieser Kette ist hier ein Glied, *viññāṇa/vijñāṇa*, Bewußtsein, interessant. Was ist dieses Bewußtsein? Es ist offensichtlich, daß sowohl die *saṅkhāras* (Eindrücke) als auch *viññāṇa* die Faktoren sind, die in der Kette der Geburten für Kontinuität verantwortlich sind. Die *saṅkhāras* sind im wesentlichen mentale Faktoren, die den Charakter einer Person determinieren. Anguttara-Nikāya II, 157f. identifiziert *saṅkhāra* und *sañcetanā*, und letzteres ist die Motivation oder die Präfiguration einer bestimmten und intentionalen Handlung. Handeln ist Resultat eines mentalen Prozesses (*cetanā*), der die anderen Aggregate, die eine Person formen, dirigiert. *Viññāṇa* ist deshalb also nicht einfach ein Daseinsfaktor neben den anderen (nämlich Körperlichkeit, Empfindung, Unterscheidungsvermögen, karmische Bildekräfte und Bewußtsein), sondern kontrolliert deren Fluß und Koordination auf der Grundlage der karmischen Bedingungen, es ist deshalb das Zentrum der Freiheit, die schließlich notwendig für die buddhi-

stische Soteriologie ist. So heißt es gleich zu Beginn im Dhammapada: *manopubbangamā dhammā*: alles wird vom Bewußtsein geleitet.

Als zweites Argument für diese Interpretation möchte ich die von den Sautrāntikas entwickelte *saṃtāna*-Lehre (Kontinuität) anführen³. In dieser Sicht sind es die Eingravierungen in das Bewußtseinskontinuum (*vāsanās*), die Strukturen formen, die zeitlichen Wandel relativ überdauern. Statt des einfachen Kontakts (*sparśa*) im frühen Buddhismus ist es jetzt die Koordinierung (*sārūpya*), also aktive Vermittlung von Disparatem, die Wahrnehmung ermöglicht.

Das Bewußtsein ist eine sich ständig modifizierende Konstante im pluralistischen Wechselspiel der Ereignisse.

Drittens hat im frühen Buddhismus *viññāṇa khanda* eine distinkte Funktion, die andere philosophische Schulen einem Selbst oder einer Person zuschreiben: eine subtilere Wirklichkeitsebene, die distinkte Ereignisse verbindet und damit Sinn der Geburten stiftet. Das gilt auch für die Theorie der Wahrnehmung: *mano-viññāṇa* koordiniert nach Majjhima-Nikāya I, 295 die anderen Sinnenbewußtseine (Augen-, Ohrenbewußtsein usw.) und ermöglicht die Wahrnehmung eines Objekts durch mehrere Sinne zugleich. Als aktivem Koordinator kommt *manoviññāṇa* in gewisser Weise Subjektivität zu.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß *viññāṇa* (Bewußtsein) kein unabhängiges Selbst, sondern eben leer (*śūnya*) in bezug auf inhärente Existenz (*svabhāva*) ist, wie später vor allem die Mādhyamika-Schule des Mahayana-Buddhismus nicht müde wurde zu betonen. Bewußtsein ist eine strukturalisierende Potentialität, die formt und selbst geformt wird im Prozess des Werdens und Vergehens. Da es kein statisches Selbst ist, sondern ein Selbst, das nur in Beziehung zu den anderen Faktoren der Existenz (*skandhas*) ist, wäre die Frage nach seiner unwandelbaren Individualität eine Abstraktion.

³ E. WOLFF, *Zur Lehre vom Bewußtsein bei den späteren Buddhisten. Unter besonderer Berücksichtigung des Lankavatara-Sutra*, (Winter) Heidelberg 1930, 17ff

Ich kann hier nicht im einzelnen auf die Weiterentwicklungen im indischen Mahayana und den chinesischen Schulen eingehen. Die auf die Prajñāpāramitā-Literatur gestützte Sūnyatā-Lehre ist ein apologetisches Argument gegen die Substantialisierung von Kategorien und Momenten der Wirklichkeit, indem sie ihre primäre Beziehungsstruktur als Leere von Eigennatur bezeichnet; die auf das Avataṃsaka-Sūtra gestützte Hua Yen-Schule entwickelte das Modell eines kosmotheistischen Universalismus, in dem sich jedes Phänomen als Spiegelung des Einen im Einen wiederfindet.

Wir haben hier also kein Gottesbild, keine der Welt des Wandels gegenüberstehende letzte Wirklichkeit, sondern ein strukturierendes Prinzip, das nur innerhalb seiner eigenen Wirkungen zu finden ist und eben bereits im frühen Buddhismus als *viññāṇa*, Bewußtsein, bekannt ist. Allerdings kennt der frühe Buddhismus eine Größe, die sich dem pluralistischen Wandel entzieht: das Nirvāṇa, über das demzufolge keinerlei Aussage gemacht werden kann. Auch die radikale nicht-substantielle pluralistische Philosophie des Buddhismus kann auf diesen "kriteriologischen Ruhepunkt" nicht verzichten, gerade auch wenn in Mahayana das Nirvāṇa ebenfalls als leer (*sūnya*) erklärt wurde. Hier übernimmt der Begriff der Leere die Funktion einer "letzten Wirklichkeit", in der jeder ontische und religiöse Pluralismus Struktur gewinnt. Insofern Bewußtsein bzw. Leere Struktur im Wandel ermöglicht und (das gilt nur für Bewußtsein) alles lenkt, liegt eine funktionale Parallele zum Gottesbegriff vor.

Diese Weltsicht ist pluralistisch angelegt. Jede Erscheinung auch der religiöse Pluralismus als solcher, ist ein Moment an der Darstellung der in sich multikausalen Wirklichkeit, die sich ständig selbst erzeugt. Dies, so kann man dagegenhalten, ist nun freilich ein "ewiges Gesetz", der *dharma*, dessen Erkenntnis die Befreiung ermöglicht. Der *dharma* selbst ist in jeder Situation konkret erscheint unter den Bedingungen raumzeitlicher Strukturen diversifiziert, bleibt doch aber der *dharma*. Mithin kann man von einem Pluralismus sprechen, der seine inklusivistische Herkunft – ich erinnere an die oben aufgezeigten Optionen – nicht verleugnen kann. Auch dieser radikale Pluralismus bedarf eines ihn transzendierenden Prinzips, das ihm Sinn gibt.

Der christliche trinitarische Gottesbegriff unterscheidet sich vom abstrakten Theismus. Unter dem Begriff "abstrakter Theismus" wäre ein Gottesbild zu verstehen, bei dem Gott der Welt gegenübersteht, ohne daß sein Wesen von der Beziehung zu seinem Gegenüber gezeichnet wäre. Einem solchen Gott gegenüber könnte die Welt der Pluralität und der Geschichtlichkeit nur eine *aberratio* oder zu überwindende Scheinwirklichkeit sein. Dieser Zug ist dem vedantischen *brahman* nicht fremd, wie nicht nur buddhistische Logiker hervorhoben, weil dieses unbewegt, unwandelbar und von dem, was als Welt erscheint, völlig unberührt ist: es ist das Eins (*ekam*) ohne ein zweites (*advitīyam*), mithin genau das Gegenteil von dem, was wir Pluralität nennen können. Es kann nur mittels der *māyā* als diese Scheinwelt in raum-zeitlicher Differenzierung erscheinen. Im indischen Denken haben sich gegen diese, wie ich sage: metaphysisch nicht-dualistische aber existentiell dualistische, Interpretation andere Strömungen im "Gottesbegriff" herausgebildet, die als Unterscheidung in Nicht-Unterscheidung (*bhedhābheda*) bekannt geworden sind und strukturell sowohl dem buddhistischen *śūnyatā*-Begriff als auch dem trinitarischen Denken verwandt sind.

Der trinitarische Gottesbegriff transzendiert die theistische Abstraktion. Auf Grund der soteriologisch geforderten Einheit von Wirkung und Wesen Gottes, mußte die Bezogenheit Gottes in sich selbst als "innere Wirkung" in Gott selbst gedacht werden, und genau das hat Augustinus mit dem Begriff der *relatio* formuliert. Gott *ist* in seinem inneren Prozeß der Selbstdifferenzierung, so daß seine Beziehung zur Schöpfung seinem Wesen entspricht. Diese innere und äußere Beziehung ist mit dem Begriff der Liebe sachgemäß ausgedrückt, denn der Vater ist, was er ist, nur in Beziehung auf den Sohn – er hat sein Wesen im anderen, ohne mit ihm identisch zu sein. Das gilt ebenso für die anderen Beziehungen in der Trinität. Die Symbole von Vater, Sohn und Geist habe ich andernorts⁴ in ihrer Interrelationalität u.a. so gedeutet: Ursprung des Seins, Verwirklichung des Seins und Erneuerung des Wirklichen

⁴ M.v. BRUCK, „Einheit der Wirklichkeit, (Kaiser) München 2 1987, 245

aus dem Ursprung bzw. Möglichkeit, Wirklichkeit und Verwirklichung des Möglichen aus dem Ursprung. Dies wären dann nur Momente am trinitarischen Geschehen.

Gottes Sein ist Sein-in-Beziehung, also Personsein, die Einheit in Selbstdifferenzierung. Weil Gott nicht als abstrakte Größe der in Pluralität strukturierten Welt gegenübersteht, sondern in sich selbst pluriformes Geschehen ist, das den Pluralismus in Schöpfung und Erhaltung ermöglicht, weil also Gottes innertrinitarische Liebe der Urgrund für das Geschehen in der pluriformen Welt ist, hat der christliche Offenbarungsbegriff spezifische Form. Gott offenbart sich in Jesus Christus, aber er geht darin nicht auf. Die Heilige Schrift ist Niederschlag der Offenbarung, aber sie ist nicht die Offenbarung selbst, sondern spiegelt den Pluralismus wider, der in der geschöpflichen Vielfalt als von Gott gewollt erscheint. Somit ist dieser Pluralismus kein Ärgernis, sondern Folge der Beziehungsstruktur Gottes zur Welt: Gott ist in sich Beziehung, und genau das ist der Inbegriff seiner Personalität bzw. Liebe. Person kann nur *in* pluralen Beziehungen sein, und darum sind Gott, die Welt wie auch die Beziehung Gottes zur Welt durch diese plurale Interrelationalität gekennzeichnet. Gott ist nicht in einem konkreten Akt definiert, sondern der Prozeß seiner Liebe ist die fortlaufende Konkretisierung seines Wesens, das sich im personalen Liebesgeschehen in Jesus Christus offenbart hat. Anders ausgedrückt: Weil Gott personal ist, ist er nicht verfügbar. Weil er nicht verfügbar ist, kann die Offenbarung keine definitorische Abgrenzung ihrer selbst fordern, und aus diesem Grunde ist die Pluralität des Geschichtlichen ein Moment am trinitarischen Geschehen selbst. Sie ist konstitutiv für die Darstellung der Offenbarung im Geist – wie wir oben sagten “Verwirklichung des Möglichen aus dem Ursprung”, womit der religiöse Pluralismus als im Gottesbegriff selbst gründend erkannt wäre. Dies bedeutet im trinitarischen Zusammenhang aber keine Beliebigkeit oder Indifferenz, sondern ist zu deuten nach Maßgabe des Sinnes (Richtung), der in der Selbstbewegung Gottes dargestellt ist, nach dem Kriterium der Liebe in Jesus Christus also.

Ich möchte die Bedeutung des Gottesbegriffs für den religiösen Pluralismus noch an dem Gedanken der Allgegenwart Gottes konkretisieren, der von Augustin über die franziskanische wie dominikanische Theologie bis hin zu Luther und die spätere

Theologie den christlichen Gottesbegriff maßgeblich geprägt hat und, als Typus, auch in anderen Religionen relevant ist.

Nur als ein Beispiel möchte ich Luther anführen. Luther erörtert das Verhältnis Gottes zur Welt besonders im Zusammenhang mit der Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Gott ist für ihn in der gesamten Wirklichkeit als Schöpfer und erhaltende Kraft gegenwärtig. Er ist die allmächtige Kraft, „*welche zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus*“ (WA 23, 133, 21f). Luther akzeptiert offenbar Nikolaus von Kues' Idee der *coincidentia oppositorum*, um erklären zu können, daß Gottes Allgegenwart nicht durch raumzeitliche Begrenzungen gebunden ist (WA 26, 339, 39ff): Gott ist im innersten Wesen einer Kreatur ebenso gegenwärtig wie in ihrer äußeren Erscheinung (WA 23, 135, 3ff) Er kann da sein „*tieffer, ynnerlicher, gegenwertiger denn die creatur yhr selbs ist, und doch widderumb nirgent und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbfehert und drynnen ist. Aber keines yhn umbfehert und ynn yhm ist.*“ (WA 23, 137, 33f.) Der letzte Gedanke ist nun nicht nur für Luther, sondern den christlichen Gottesbegriff überhaupt, wesentlich: Gott bleibt trotz und gerade in seiner Allpräsenz Schöpfer, d.h. qualitativ von anderer Ordnung als das, was die Welt ausmacht. An diesem Punkt endet der strukturelle Vergleich mit dem Buddhismus, denn wengleich auch dort die Möglichkeiten nie in einem vorfindlichen Zustand erschöpft sind, so kann man doch nicht von zwei Seinsordnungen sprechen: *nirvāṇa* und *samsāra*, der absolute Standpunkt (*pāramārthika*) und der relative Standpunkt (*samvṛtti*) sind Betrachtungsweisen, nicht Seinsordnungen.

Angesichts dieser Differenz bleibt festzuhalten, daß das christliche Argument von der Allgegenwart Gottes einer bestimmten Art von Panentheismus (nicht nur „Gott in der Welt“, sondern „Welt in Gott“, wie der späte Karl Rahner formuliert⁵) nähersteht als dem oben kurz skizzierten abstrakten Theismus. Der christliche Trinitätsbegriff sprengt den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz, denn in der Inkarnation Christi ist Gott vollkommen

⁵ K. RAHNER, „Welt in Gott – Zum christlichen Schöpfungsbegriff“, in: A. Bsteh (Hrsg.), *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*. Beiträge zur Religionstheologie 4, (St. Gabriel) Mödling 1984, 69-82.

immanent – und in diesem Licht auch sonst in der Schöpfung wiedererkennbar –, gleichzeitig aber vollkommen transzendent (“*ausser und uber alle creatur*”, wie Luther in WA 23, 135,35ff sagt) im Sinne des radikalen *extra nos* der Erlösung, eine Spannung die vermittels der Trinität am Gottesbegriff selbst gedacht wird.

Was Luther betrifft, so müssen die hier zitierten Aussagen natürlich im Zusammenhang der apologetischen Situation gegenüber den Schweizer Reformatoren gesehen werden. Für Luther ist die Gegenwart Gottes in der Welt paradoxerweise seine Verborgenheit – Gott ist gegenwärtig, aber der Mensch kann ihn auf Grund seines verderbten Wesens außerhalb Jesu Christi nicht erkennen und erfassen.

Das heißt strukturell auf unseren religionswissenschaftlichen Vergleich bezogen: Religiöser Pluralismus ist in sich zweideutig. Er entspricht der geschöpflichen Wirklichkeit und kann, insofern er an der erhaltenden Schöpferkraft Gottes des Geistes Anteil hat, theologisch bedeutsam sein. Er kann aber auch des Menschen Entfremdung von Gott, d.h. die Sünde als Abkehr von Gott, anzeigen. Kriterium ist und bleibt die Offenbarung in Jesus Christus, die allerdings stets neu in der Dialektik von Hermeneutik und Apologetik, wie wir sie oben angedeutet haben, auf die je konkrete Situation bezogen werden muß.

III. Schlussfolgerungen

1. Die Beurteilung des religiösen Pluralismus hängt ab von dem Gesamtbild, das eine Religion von Wirklichkeit hat. Dieses Gesamtbild verdichtet sich im Gottesbild oder dem Begriff von der “letzten Wirklichkeit”, das methodologisch durch die Vergleichende Religionswissenschaft analysiert werden kann.
2. Die Religionswissenschaft bedarf bei aller selbstverständlichen *epochē* eines Kriteriums für das, was sie als “letzte Wirklichkeit” oder “Gott” bezeichnet. Das, was “letzte Wirklichkeit” oder Gott genannt wird, muß den Sinn des historisch Vielfältigen verbürgen oder, anders ausgedrückt, Information und Sinn vermitteln können. Die Religionswissenschaft wird mit der ihr eigenen Methodenvielfalt phänomenologisch, historisch,

soziologisch und psychologisch vorgehen und Information sammeln und ordnen. Um einen Sinn intendieren zu können, wird sie allerdings auf normative Parameter zurückgreifen müssen. Damit knüpfe ich an Hans-Georg Gadamers Anliegen an, nach dem die Verwurzelung einer Interpretation in ihren spezifischen raumzeitlichen Koordinaten nicht aufzugeben ist. In die Konditionierung eines anderen schlüpfen zu wollen, um ihn zu erfahren, wie er ist, abstrahiert von dem tatsächlichen Interpretationsgeschehen, das in der *Begegnung* zweier verschieden konditionierter relativer Interpreten bzw. Interpretationen besteht. Die Historizität jeder Interpretation ist konstitutiv für den Sinn jeder möglichen Interpretation. Die Gemeinschaft der Interpreten im Interpretationsprozeß ist selbst ein ständig fortlaufender Prozeß.

3. Die Sinnangabe für religiösen Pluralismus kann dann allerdings nicht einer einzigen theologischen Denkstruktur folgen. Es ist historisch deutlich, daß etwa ein Sinn in der dialogischen Beziehung verschiedener Theologien aufeinander erkennbar wird, der komparativ fruchtbar ist: er kann strukturell Ähnlichkeiten und Unterschiede in konkreten Religionen und ihrer Deutung des Pluralismus aufzeigen und damit gerade die spezifische Identität einer Religion in der positiven Beziehung auf andere (statt in der Aggression gegen andere) verbürgen.
4. Dies wird deutlich an der buddhistischen Sicht der Wirklichkeit: alles ist vergängliches Moment an dem einen, Geschehen, das in sich strukturell gesteuert ist, mithin Kontinuität über den Tod hinaus erlaubt. Diese Kontinuität wird durch das Bewußtsein verbürgt, das als Kontinuum in Diversifikation erscheint. Es handelt sich um keine hinter der Wirklichkeit liegende Einheit, sondern um das völlige Aufeinander-Bezogen-Sein aller Teilaspekte der Wirklichkeit. Dies ist der Kern der Lehre von der Leere (*śūnyatā*). Pluralismus ist demzufolge die Struktur der Wirklichkeit schlechthin. Methodologisch lehrreich an dieser Analyse ist die Tatsache, daß auch das System des realistischen Pluralismus im frühen Buddhismus auf ein kriteriologisches Prinzip (psychologisch im Bewußtsein, metaphysisch im Nirvana lokalisiert) nicht verzichten kann, daß also Pluralismus rein deskriptiv nicht

erfaßt werden kann. Die Frage lautet immer: Pluralismus "wovon" oder "woraufhin"?

5. Der christliche trinitarische Gottesbegriff kann strukturell dem buddhistischen Begriff des Bewußtseins verglichen werden, mit dem Unterschied, daß hier Gott bzw. der Sinn aller möglichen Koordinierung nicht in dem Geschehen der Welt selbst angelegt ist, wie das beim buddhistischen Begriff des Bewußtseinskontinuums der Fall ist. Das bedeutet für unsere Frage nach dem Sinn von Pluralismus, daß trotz möglichen Scheiterns der Sinnverwirklichung im pluralen Geschehen dennoch *sub specie Dei* Sinn gestiftet werden kann, wie dies im zentralen Symbol des Kreuzes Christi anschaulich wird.
6. Es sei darauf hingewiesen, daß sowohl in der Geschichte des Buddhismus als auch in der Geschichte des Christentums im konkreten hermeneutisch-apologetischen Prozeß der Selbstausslegung Religionsformen verwirklicht werden, die im idealtypologischen Religionsvergleich der jeweils anderen Religion nahe stehen können. Es gibt also konkret nie "den" Buddhismus oder "das" Christentum, wenngleich es Funktion der jeweiligen Theologien ist, ein typologisch wie kriteriologisch klares und konsistentes System von Maßstäben im religionspluralistischen Geschehen zu lehren. Der religionswissenschaftliche Beitrag für die Theologie wäre hier nicht nur die Erhebung struktureller Muster des religiösen Pluralismus überhaupt, sondern die Aufdeckung der Divergenz zwischen Typus und Wirklichkeit in einer bestimmten Religion. Es wäre darüber hinaus Gegenstand einer Analyse paradigmatischer Religionstypen, entsprechende Tendenzen in den einzelnen Religionen bzw. die Bedingungen zu vergleichen, unter denen religiöser Pluralismus entweder als sinnvermittelnd oder als sinnbedrohend erfahren wird.
7. Die Beziehung von hermeneutischer und apologetischer Argumentation im jeweils historisch relativen Kontext erlaubt es, mit Bescheidenheit der Bedingtheit und Vergänglichkeit *jedweder* Interpretation ins Auge zu schauen. Geduld, Toleranz und gleichzeitig die Tatkraft im Prozess des

gegenseitigen Gebens und Nehmens sind dann nicht nur Tugenden der Vollkommenheit eines Bodhisattva, sondern Werkzeuge, an einer *communitas pacis* zu arbeiten, die sich in *philosophia pacis* bzw. interpretativer Interdependenz selbst reflektiert.