

Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi

*Vortrag gehalten anlässlich des VIII. Lutherisch-Syrisch
Orthodoxen Dialogs, Kottayam/Indien, Mai 1983**

Doz. Dr. Michael von Brück,
94 Purasawalkam High Road, Kilpauk, Madras — 600 010

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, eine systematisch-theologische Erörterung des Themas vom Lutherischen Standpunkt aus anzustreben. Ich möchte auch nicht eine christologische Abhandlung präsentieren, die der gegenwärtigen ökumenischen Debatte Rechnung tragen würde. Ich bin vielmehr gebeten worden, das Thema auf dem Hintergrund der gegenwärtigen philosophischen Diskussion zu erhellen. Ich werde mich zunächst auf einige historische Entwicklungen der christlichen oder »westlichen« Kultur beschränken. Unsere Orthodoxen Freunde mögen mir verzeihen, daß ich die Entwicklungen in den östlichen Bereichen der Christenheit übergehe, denn dies würde eine grundverschiedene Perspektive insgesamt ergeben. Ich werde darum bemüht sein, das gegenwärtige Verständnis der Wirklichkeit oder das neu aufkommende Paradigma einer globalen *Weltanschauung* zu interpretieren. Ich hoffe, daß dadurch ein neues Licht auf die alte Frage nach Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi geworfen werden kann. Mit anderen Worten, ich möchte einige Anmerkungen zum Thema im gegenwärtigen interkulturellen und globalen Kontext machen, der vor allem durch die Entwicklung in den Wissenschaften und die weltweite Begegnung der Religionen gekennzeichnet ist. Die Gefahr des Provinzialismus in der Theologie, mit Paul Tillich zu sprechen, ist groß. Wenn wir unsere Überlegungen zu einem zentralen Thema christlicher Theologie nicht in den weiten Horizont der Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts stellen, laufen wir Gefahr, irrelevant zu sein. Wir müssen — noch einmal Tillich — auf der Grenze zwischen traditioneller Theologie und neuen Perspektiven leben. Das heißt, daß wir über eigene Beschränkungen und historische Verengungen hinausblicken sollten.

Was ich hier vorschlagen möchte, ist eine Studie des Begriffs von Tragweite oder Bereich und Dimension im Zusammenhang mit dem sich entwickelnden holistischen Paradigma in naturwissenschaftlichen und philosophischen Theorien.

Die folgenden Überlegungen sind also als *Prolegomena* für ein kontextuelles christologisches Verständnis zu betrachten. Wir als Orthodoxe und Lutherische Theologen könnten entdecken, daß wir auf demselben Weg gehen während wir darum bemüht sind, den *pro-logos* zu beschreiben, hoffentlich in, mit und unter der Inspiration des *logos*.

* Original in Englisch. Übersetzt und leicht bearbeitet vom Verf.

I. Das Problem

Von Anfang an sah sich die Kirche dem Problem zweier Dimensionen in ihrem Selbstverständnis gegenübergestellt: die Konkretheit und die Universalität Christi. Christus war ein Jude, eben Jesus von Nazareth. Und als solcher mußte er gesehen und verstanden werden im Zusammenhang mit der Geschichte Israels. Sein Leben war begrenzt durch zeitliche und räumliche Bedingungen, und sein Heilswirken war sehr stark bestimmt von den Erwartungshorizonten, die durch die israelitische Kultur vorgegeben waren. Es ist überflüssig zu erwähnen, daß Begriffe wie »Reich Gottes«, »Messias«, »Sohn Gottes« usw. einer spezifischen theologischen Tradition entstammen, die wenig mit Ägypten, Babylon oder anderen Kulturen zu tun hat. Die Beziehung zwischen Verheißung und Erfüllung, Erwartung und Verwirklichung wurde auf sehr unterschiedliche Weise interpretiert. Was uns hier interessiert, ist allein die spezifische Beziehung zum Kontext, die — bei Definition — einen begrenzenden und partikularen Charakter trägt. Die Inkarnation fand in Betlehem statt, nicht in Athen. Die Evangelien geben allerorts begrenzende Umstände wie Orte, bestimmte zeitliche Daten usw. an, um die Ereignisse mit und um Jesus in das Licht überprüfbare Wahrhaftigkeit zu stellen. Daß Jesus als Heiland erfahrbar war, fand seine Gewißheit oder Rechtfertigung gerade in den begrenzenden Umständen. Pilatus ist ein Beispiel für diesen funktionellen Zusammenhang. Selbst die Auferstehung wurde vielen glaubwürdig durch solch ein Argumentationsschema (vgl. Mk 16,9 ff.).

Aber in Jesu Person und Handeln läßt sich auch die entgegengesetzte Tendenz finden. Er brach mit allen Begrenzungen und kulturellen Verhaltens- wie Interpretationsmustern (zum Beispiel dem Gesetz, Mk 7,1 ff.). Er war von Gott gesandt worden als ein Symbol der göttlichen Liebe für die Welt, den *Kosmos* (Joh 3,16). Er war auf Golgatha zu einem bestimmten Zeitpunkt gekreuzigt worden, aber dieses zeitlich-räumliche Ereignis war von theologischem Interesse und von Heilsbedeutung nur, insofern es eine über-raumzeitliche Dimension offenbarte. Der gekreuzigte Christus ist der *kyrios tēs doxēs*, der Herr der Herrlichkeit (1 Kor 2,8). Dies ist der Titel für den universalen Herrn der Schöpfung. Er ist der »Erstgeborene vor allen Kreaturen« (Kol 1,15—17). Die Folge aus dieser Erkenntnis ist, daß nicht nur die Menschen unter dem Heilswirken Christi stehen, sondern daß alle Kreaturen — Tiere, Pflanzen und selbst die sogenannte »tote Materie« wie Steine und Wasser — die verwandelnde Kraft des Geistes Gottes erwarten (Rm 8,17), die erst die wahre Natur und Bestimmung aller Schöpfung offenbaren wird.

Die Schwierigkeit ist nun, diese zwei entgegengesetzten Erfahrungen zusammenzubringen: die Konkretheit und die Universalität Christi. Die Art und Weise wie wir dies tun, hat weitreichende Konsequenzen nicht nur für das christliche theologische Selbstverständnis, sondern auch für die

Praxis der Kirche in einer pluralistischen Welt, wie wir später darstellen werden.

Der deutsche Dichter und Philosoph Lessing stellte die Frage mit unüberbietbarer Deutlichkeit: Wie können wir den »garstigen Graben« zwischen zufälliger Geschichtswahrheit und denknotwendiger Vernunftwahrheit überwinden? Das Problem stellt sich in der Aufklärung mit Dringlichkeit, da es undenkbar war, daß das, was begrenzt und historisch bedingt war, unbegrenzte und unbedingte Folgen und Bedeutung haben könnte. Alle abendländische Philosophie, und in den meisten Fällen die Theologie ebenfalls, folgte einer platonischen Denkform in der Annahme, daß Wahrheit ewige Essenz oder das Sein des Seins sein müsse. Die ursprüngliche Form oder was immer man als *principium* annahm, mußte als ewig im Reich der Ideen existierend oder in einer Art Himmel weilend verstanden werden, damit die Unwandelbarkeit der Wahrheit oder die Treue Gottes gesichert werden konnte. Die letzte Wendung zeigt bereits an, daß der platonische Begriff der Idee nicht bloß ein heuristisches Prinzip oder eine Konstruktion für die Möglichkeit der Wahrnehmung war, sondern daß sich in ihm eine soteriologische Notwendigkeit spiegelte, die nicht so leicht aufgegeben werden kann. Lessing und nach ihm die klassische idealistische Philosophie waren klug genug, diesen Zusammenhang genauestens zu verstehen. Aber das Problem bleibt: Wie kann ein begrenztes historisches Ereignis, das bei Definition von Historizität akzidentiell ist, eine Tragweite haben, die weit über den Kontext des Ereignisses, nämlich Raum, Zeit und Bedeutung eines historisch definierten Zusammenhangs, hinausgreift?

II. Entwicklungen im Begriff der Tragweite

Es gibt eine Geschichte des Denkens. Das bedeutet, daß Denken bezogen auf und abhängig von bestimmten Umständen ist. Es kann nur dann richtig reflektierend oder angemessen kreativ sein, wenn es auf Wahrnehmungen oder Inhalte bezogen ist, die sich ändern.

Wenn das Denken auf zeitliche und kulturell bedingte Prozesse bezogen ist, kann die gesamte Geschichte des Denkens als Prozeß betrachtet werden. Prozeß heißt das Fortschreiten von einem Punkt zum anderen. Dies schließt Wandel in sich, eine Veränderung von Dimensionen, Bereich und Tragweite.

Was die westliche christliche Theologie betrifft, so kann man fraglos von einer graduellen Erweiterung der Tragweite oder des Bereichs theologischen Reflektierens sprechen. Auf jeden Fall handelt es sich um eine quantitative Erweiterung, und höchstwahrscheinlich kann man begründen, daß es auch eine qualitative Erweiterung ist. Vermutlich haben wir ein Stadium erreicht, in dem quantitative und qualitative Veränderungen in ihrem wechselseitigen Verhältnis, d. h. unter dialektischen Gesichtspunk-

ten, interpretiert werden müssen. Dies wäre dann ein wichtiger Anhaltpunkt und Antrieb für unser theologisches Verständnis der *Ökumene*.

Ich möchte mein Argument an einem Beispiel erläutern, nämlich dem biblischen Verständnis des Heils.

Christlicher Glaube hat seinen Grund in dem eucharistischen Geheimnis Christi, das den Dreieinigen Gott offenbart. Der Glaube ist nicht nur in diesem Geheimnis begründet, sondern ist ein Aspekt desselben, nämlich der existentielle Ausdruck des Mysteriums. Dies ist eine »ewige Wahrheit«. Aber was heißt »ewig« in diesem Zusammenhang? Und ist der existentielle Ausdruck nicht immer »gefärbt« und eingebettet — das ist die Bedeutung der existentiellen Aussage — in den Fluß der Ereignisse?

Wir können den Gedanken noch weiter verfolgen. Das Mysterium selbst hat eine Geschichte. Und dies ist vermutlich eine spezifisch biblische Einsicht, die auf einer besonderen Erfahrung beruht.

1. Israels Glaubensbekenntnis beginnt mit der dankbaren Erinnerung an geschichtliche Erfahrungen. Gottes heilendes Handeln war in Ägypten offenbar geworden, als er sein Volk rief und aus der Sklaverei führte. Dann erschien er auf dem Sinai, um seinen rettenden Willen in Form der Gebote zu offenbaren. Später erst wurden diese Erfahrungen ausgeweitet zu einer theologischen Interpretation des Ursprungs der Welt als Schöpfung Gottes. Das heißt, daß die interpretierende Bewegung vom Besonderen zum Ganzen oder vom Historischen zum Transhistorischen oder Universalen verläuft. Eine ähnliche Tendenz kann man in der Entwicklung des Messias-Begriffes verfolgen. Die frühen Propheten beschäftigen sich mit der Erlösung des Volkes Israel. Später interpretierte man, daß die Völker der Welt unter dem Thron Jahwes zusammengerufen werden (Jes 2,2 ff; Mi 4 usw.) oder gar die gesamte Schöpfung erlöst wird (Jes 11) in dem Neuen Bund, der in der *unmittelbaren* Gegenwart Gottes in einer verwandelten Welt sein Bestehen hat (Jer 33,31 ff).

2. Diese Tendenz wurde im Neuen Testament weiterverfolgt und durch das griechische Verständnis des *kosmos* erweitert. Man vernahm, daß die kosmischen Kräfte verwandelt und neu geordnet würden durch dieselbe Kraft, die in Jesus Christus erschienen war (Kol 1; 1 Kor 15). Das Heil wurde mehr und mehr in seiner universalen Dimension gesehen, d. h. nicht als ein außergewöhnliches und besonderes Handeln Gottes, um einen auserwählten »Rest« zu retten (wie bei Amos, Zephanja und anderen Propheten), sondern als Erfüllung der Schöpfung. Heil wurde jetzt unter dem Horizont und der Tragweite der Geschichte der Schöpfung betrachtet.

3. Die Entwicklungen in der Westkirche führten zu einer weiteren Entfaltung der implizierten Universalität des Heils — selbst wenn wir heute etwas deutlicher die Ambivalenz dieses Prozesses sehen: Man hat gesagt, daß die Kirche die Strukturen des Römischen Reiches geerbt hat. Selbst wenn die *pax Romana* qualitativ verschieden vom Frieden Christi ist und dies mit einsichtigen theologischen Argumenten auch nie bestritten

werden konnte, so hat doch die Kirche bestimmte politische Strukturen integriert und versucht, einen christlichen Staat zu errichten, der seine Legitimation daher erhalten sollte, daß er eine himmlische Hierarchie repräsentierte. Mit anderen Worten, die sozialen und politischen Strukturen wurden in das Verständnis von Tragweite und Dimension des Heilswirkens Christi einbezogen. Und der Höhepunkt des Konstantinischen Zeitalters war der Glaube, daß eine christianisierte Politik eine gewisse *prolepsis* der kommenden eschatologischen Ordnung sei.

4. Heute erleben wir, daß das Konstantinische Zeitalter zu Ende geht, und darum beginnt sich ein völlig neues Selbstverständnis der Kirche zu formen. Unsere Erfahrung ist — im Gegensatz zu früheren Zeitaltern — eine globale und interkulturelle und impliziert ganz wesentlich den Schock angesichts der Gebrochenheit *jeden* kulturellen und religiösen Ausdrucks. Noch mehr, unsere Erfahrung ist am Ganzen orientiert, doch sie leidet unter der gegenwärtigen Gebrochenheit des Ganzen, die destruktiv ist, und zwar mit universalen Folgen.

Ich möchte hier nicht zu sehr eine Beschreibung der gegenwärtigen Situation geben, sondern nur einen Punkt herausstellen: Es scheint, daß die universale Krise verwurzelt ist in der Differenz von universaler Tragweite unserer Erfahrung auf der einen Seite, und von besonderen und gebrochenen Interpretationsmitteln und Verhaltensmustern auf der anderen Seite. Wir müssen mit universaler Ganzheit fertig werden, aber unsere Gewohnheiten und Beziehungsmuster gleichen mehr denen von isolierten Urwaldstämmen. Dies gilt nicht zuletzt auch für gewisse theologische Denkweisen!

Die Krise ist eine Krise der Wahrnehmung. Eine Umorientierung fundamentaler Denkweisen ist nötig. Unsere Betrachtungen über die universale Tragweite des Heilswirkens Christi könnten oder sollten zu dieser Umorientierung beitragen, wenn wir nur aus dem Paradigma ausbrechen könnten, das in einem völlig verschiedenen Kontext seinen Wert und Bedeutung hatte.

Um zu dieser Freiheit zu gelangen, müssen wir die Lektion lernen, die uns die eigene Geschichte lehrt. Auf allen Ebenen, die ich in den vier kleinen Paragraphen kurz zu skizzieren suchte, begegnet uns die Gefahr der Dämonisierung der Wirklichkeit, wenn das Besondere als solches mit einem universalen Archetyp verwechselt wird. Oder anders ausgedrückt: Wenn wir versäumen, uns der symbolischen Differenz bewußt zu sein, verwandelt sich die heilende Berührung in einen diabolischen Schlag. Unter diesem Gesichtspunkt kann man die gesamte Kirchengeschichte rekapitulieren.

Dies bedeutet auf der ersten Ebene — der Erfahrung des Heils Gottes in einem besonderen geschichtlichen Ereignis — daß exklusiver Stolz die rechte Haltung der Dankbarkeit und Demut verdeckt. Ein großer Teil sogenannter christlicher Theologie fällt unter diese Kategorie.

Auf der zweiten Ebene — die Integration der kosmischen Dimension — ist das Problem, daß die Wirklichkeit als solche geheiligt wird, ohne

zuvor durch die spirituelle Wandlung des Todes und der Auferstehung gegangen zu sein. Dies ist die Gefahr des Pantheismus. Unsere Erfahrung der Gebrochenheit ist in der Tat wirklich und zerstörerisch (sowohl die Gerbrochenheit als auch die fragmentierte Erfahrung wirken destruktiv). Nur wenn alle Dinge und Ereignisse in der geeigneten Perspektive gesehen werden oder wenn ihre wahre Natur verstanden ist, kann Schöpfung ein kosmos sein. Alle Spielarten »libertinistischer« Tendenzen — ontologisch wie ethisch — warnen genug, daß die Notwendigkeit der Wandlung anerkannt werden muß. Wandlung aber ist ein Geschehen, das unter raumzeitlichen Bedingungen nie zur vollen Erfüllung kommen kann. Christlicher Realismus verbietet die Idee des im indischen Vedānta gepriesenen *jīvanmukta*, d. h. eines Heiligen, der obwohl noch im Körper lebend, vollkommen ist und die absolute Transzendenz in sich verwirklicht hat, so daß es keiner weiteren Reifung mehr bedarf.

Die Gefahr ist am deutlichsten auf der dritten Ebene — den soziopolitischen Strukturen menschlicher Existenz. Heute wird keiner mehr die ecclesia credenda mit der Staatskirche oder einem christlichen Imperium verwechseln, zumindest nicht in öffentlichen Erklärungen. Eine subtile Tendenz, das Heil mit bestimmten sozialen Theorien oder politischen Bewegungen zu identifizieren, muß aber in diesem Kontext gesehen werden. Die wichtige Differenz zwischen einer jeden Ideologie und *salus* bedeutet keine absolute Trennung oder undifferenzierten Dualismus. *Salus* kann in sozialen Bewegungen gespiegelt sein, aber die Bewegungen oder Ideologien *sind* keinesfalls das Ziel, das pleroma.

Ich möchte das Argument zusammenfassen: Inkarnation heiligt nicht die Geschichte, sondern wandelt sie qualitativ in jeder besonderen Dimension.

Was wir bisher gesagt haben, stützt die These, daß die Frage nach Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi keineswegs eine nur quantitative ist. Es handelt sich vielmehr um die Suche nach einer anderen *Qualität in jedem* quantitativ bestimmbaren Bereich.

Dies bedeutet, daß wir bei der Suche nach einem angemessenen Ausdruck für Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi nicht nach einer Weltkarte oder einem Modell des Sonnensystems greifen dürfen, um zu versuchen, die Linie etwas weiter zu ziehen als unsere Vorfahren, die sie entsprechend ihrem empirischen geographischen Wissen gezogen hätten. Wir wären auch nicht wohl beraten, von einer Art chronographischer Karte abzuhängen, die uns heute erlauben würde, Christi Heilshandeln ein wenig weiter zurückzuverfolgen bis zum Urknall und vielleicht vorwärts zu entwerfen bis zum großen kommenden Knall. All dies wäre rein quantitative Suche, eine »schlechte Unendlichkeit«, wie Hegel sagen würde.

Vielmehr haben wir uns dessen bewußt zu sein, daß Heil die Grunddimension bezeichnet, die jedem wirklichen wie auch möglichen Ereignis zugrunde liegt. Es ist der unmanifeste kreative Grund, der »in, mit und

unter« jedem bedingten Ereignis liegt. Was wir suchen, ist die Dimension dieses kreativen Grundes.

Das hier vorgebrachte Argument ist einfach nachzuvollziehen: Weil Gott einer ist, ist die Wirklichkeit eine. Das Geheimnis, das in Christus offenbar ist, weist auf *eine* trinitarische *perichorēsis*, die das Ganze gleichzeitig aus sich heraussetzt und impliziert, d. h. sie umspannt jede mögliche Dimension. Die Trinität ist die Essenz holistischer Erfahrung und ganzheitlichen Denkens. Ich möchte die theologischen Implikationen, die sich hier ergeben, nicht näher ausführen, weil ich dies an anderem Ort ausführlich getan habe.¹

Ich werde jetzt das Problem des Verständnisses von Tragweite und Dimensionen aus einer zweiten Perspektive betrachten, nämlich von der Entwicklung des Denkens in der europäischen Geistesgeschichte her. Wir wollen die europäische Geschichte in drei Perioden einteilen, und die vierte scheint eben zu beginnen.

1. Die Griechisch-Römische Weltanschauung herrschte etwa bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. Es war im wesentlichen eine anthropozentrische Haltung, die am besten in Protagoras' berühmten Satz zusammengefaßt ist: Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Zuerst müssen wir anmerken, daß dieser Satz die Meßbarkeit der Dinge voraussetzt. Das Vertrauen in die Meßbarkeit war und ist in der Tat die grundlegende Voraussetzung der abendländischen Kultur und hat mit Nachdruck alle rational verantwortete christliche Theologie beeinflußt. Das *metron*, Maß, war eine inhärente Struktur, die alle Dinge in ihrer jeweiligen Form erscheinen ließ. Es war eine ästhetische Qualität, denn das rechte Maß garantierte die Schönheit (*kalon*), die Harmonie und die Gesundheit der Dinge, eben *salus*. Gesundheit, Ganzheit, Heiligkeit, *salus* war im wesentlichen das rechte Maß. Später wurde das Messen ein äußerliches Unterfangen. Man maß die Dinge gemäß einem standardisierten Maßstab, der mit dem Interesse und der Bequemlichkeit des Menschen in Einklang gebracht wurde und kaum noch auf die den Dingen innewohnende Harmonie Rücksicht nahm. Der Mensch wurde das Maß, und dies war der Beginn der europäischen Wissenschaftsgeschichte.

Andere Kulturen, z. B. die indische, haben eine völlig andere Haltung gegenüber dem Meßbaren. Wirklichkeit, *brahman*, das Absolute oder Gott wird in einer solch überwältigenden Weise erfahren, daß die messende Fähigkeit des Menschen zerbricht. Die Letzte Wirklichkeit (*brahman*) ist jenseits aller Dimensionalität, jenseits von Meßbarkeit oder Bestimmbarkeit, d. h. *anirvacanīya* (unbestimmbar), die Explosion des Seins oder — im Symbol — der überfließende ekstatische Tanz des Gottes Siva

¹ M. von Brück, *Advaita und Trinität. Indische und christliche Gotteserfahrung im Dialog der Religionen* (unveröffentl. Habil-Schrift), Univ. Rostock, 1980.

(wörtl.: gnädig). Die indogermanische Wurzel *mā*, die wir in *metron* wie in *māyā* haben, bedeutet messen. *Māyā* ist das Meßbare, aber genau deshalb wird *māyā* ein geringerer Grad an Wirklichkeit zugesprochen und kann nicht letztgültig sein wie das veränderungslose *brahman*. Das gleiche Problem begegnet uns im übrigen auch in der griechischen Religionsgeschichte als der spannungsvolle Gegensatz zwischen *Dionysos* und *Apollon*. Aber in Griechenland hat — zumindest in der Geschichte des Denkens — *Apollon* den Sieg davongetragen. Für unseren Zweck ist damit die griechisch-römische anthropozentrische Weltanschauung genügend erhellt.

2. Dieses Paradigma wurde ersetzt durch den christlichen Theismus, der vom 4. Jahrhundert an die Oberhand behielt. Durch das gesamte Mittelalter und die Reformationszeit haben wir jetzt eine theozentrische Anschauung, die auf Gott und Gott allein ausgerichtet ist. Die Kultur war beinahe trunken von einem Gottesbewußtsein, das alle Schichten der kosmologischen, soziologischen und psychologischen Ebene erfaßte und durchtränkte. Alles Geschehen unterlag der ständigen Beobachtung eines persönlichen Gottes, dessen Einstellung zum Menschen grundsätzlich freundlich war und der mit seiner grenzenlosen Macht in vollkommener Kontrolle über die Geschichte war, der also Heilsgeschichte sein ließ. Das Leben hatte Bedeutung, weil Gott Bedeutung gab. Die Schöpfung war da, weil Gott gesprochen hatte. Der Mensch konnte die Geheimnisse Gottes nicht kennen, aber Gott hatte offenbart, was nötig ist, damit der Mensch getröstet sein konnte, und Gott hatte jedem seinen Platz und seine Pflicht zugewiesen. Huston Smith faßt die grundsätzlichen Annahmen dieser Weltanschauung so zusammen: »Man meinte, daß die Wirklichkeit in einer Person gebündelt sei, daß der Mechanismus der physischen Welt unser Verständnis übersteige und daß der Weg zu unserem Heil nicht in der Beherrschung der Natur bestünde, sondern in dem Gehorsam gegenüber den Geboten, die Gott uns offenbart hat.«²

3. Die moderne Weltanschauung entstand im 16. und 17. Jahrhundert und führte zur Expansion der europäischen Zivilisation in weltweitem Ausmaß. Sie ist die Grundlage für Wissenschaft, Technologie und soziale Strukturen, die später zur Demokratie führten. Sie beruht auf der Annahme, daß die Wirklichkeit eine Ordnung ist, und daß der Mensch diese Ordnung erkennen kann. Daß die Wirklichkeit persönlich ist, wird nun weniger gewiß und ist auch nicht mehr von Bedeutung. Menschliche Erfüllung und Bestimmung wird nicht mehr in einem transhistorischen Bereich erwartet, sondern besteht primär in der Erkenntnis der Gesetze der Natur und in dem Gebrauch dieses Wissens zur Verbesserung der äußeren Lebensbedingungen.

² H. Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, (Crossroad), New York 1982, S. 6.

Es ist nicht nötig, daß wir hier ins Detail gehen, denn es ist diese Weltanschauung, die zur Säkularisierung führte und unter der wir alle leben. Sie führte auch zu der grundlegenden Fragmentierung unseres Lebens und all den Katastrophen, die daraus notwendigerweise folgen. Sie ist aber auch Grundlage für alle Errungenschaften in Wissenschaft und Technologie, die unsere modernen Wohlstandsgesellschaften ermöglichen und ohne die Demokratie nicht denkbar wäre. Die Zweideutigkeit aller geschichtlichen Wirklichkeit darf hier nicht übersehen werden.

4. Eine post-moderne Weltanschauung ist im Entstehen begriffen, die sich vor allem darin ankündigt, daß mehr und mehr Menschen nicht mehr an die Voraussetzungen der Modernität (3) glauben. Die »new-age«-Wissenschaftler, Ökologen, feministische Bewegungen, Meditationsgruppen usw. suchen nach einem holistischen Paradigma. Eine der Hauptquellen für diese Bewußtseinsrevolution ist die Wissenschaft selbst, indem sie ihre methodischen Grenzen entdeckt und diese Entdeckung ins allgemeine Bewußtsein tritt.

Was Kant vor zwei Jahrhunderten geschrieben hatte, ist heute die Basis für weite Zweige der modernen Physik: daß wir die Wirklichkeit nicht erfahren »wie sie ist«, sondern daß wir unsere eigenen Kategorien auf sie projizieren. Wahrnehmung hängt von dem wahrnehmenden Subjekt ab. Dies ist nicht neu. Daß aber eine klare Trennung zwischen wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommenem Objekt nicht mehr möglich ist und als Abstraktion den wirklichen Wahrnehmungsvorgang im physikalischen Labor nicht mehr sachgerecht beschreibt, dringt jetzt erst allmählich ins Bewußtsein der Nicht-Fachleute und beginnt damit, eine ganze Kultur zu verwandeln. Das Transzendieren der Subjekt-Objekt-Dualität ist aber die Grunderfahrung der Mystiker aller Zeitalter und Kulturen, und darum fasziniert das Thema »Mystik und die moderne Physik« nicht nur Physiker, sondern eine breiter werdende Öffentlichkeit.

Wie immer man diese Entwicklungen beurteilt, so ist doch bemerkenswert, daß ein neues holistisches Paradigma an Einfluß gewinnt, das die Wirklichkeit als holomovement (David Bohm), d. h. als integrierte Interrelationalität, bezeichnet, so daß die üblichen Unterscheidungen von Geist und Materie, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Raum und Zeit in ein Kontinuum von Beziehungen einfließen und letztlich verschwinden. Veränderte Bewußtseinszustände (altered states of consciousness) werden entdeckt und experimentell erforscht — nicht zufällig wohl durch die Vermittlung psychedelischer Erfahrungen — im Zusammenhang mit der Begegnung mit östlichen Religionen (Yoga, Zen, Tibetischer Yoga) und der Entdeckung der ökologisch-spirituellen Betrachtungsweise der amerikanischen Indianer (Castaneda). Wir wissen noch nicht, wie diese neue ganzheitliche Weltanschauung schließlich aussehen wird, aber eines ist sicher: unser Weltbild, unsere Epistemologie und unsere Theologie werden nicht mehr dieselben sein wie jetzt. Theologen sollten sich dieser grundsätzlichen

Veränderungen bewußt sein, besonders bei dem Versuch, Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi neu zu interpretieren.

An diesem Punkt der Darstellung und Erläuterung des neuen holistischen Paradigmas müssen wir etwas ausführlicher werden. Mir scheint, daß wir drei Dimensionen ganzheitlichen Denkens im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Diskussion finden können, um zu einem umfassenden Verständnis zu gelangen.

1. Die »Hierarchie des Seins« wird als ein epistemologisches Prinzip wiederentdeckt, das für die Wissenschaften von größter Bedeutung sein kann. Hierarchie bedeutet, daß wir verschiedene Ebenen der Wirklichkeit anerkennen, die miteinander in engster Beziehung stehen, nicht aber ineinander aufgelöst werden dürfen. Dafür gibt es verschiedene Modelle, und ich möchte hier nur ein sehr einfaches darstellen:

Physische — Biologische — Psychologische (mentale) — Spirituelle
Ebene

Jede Ebene hat ihre eigene Struktur. Auf jeder Ebene erscheinen neue Qualitäten, die nicht auf der Grundlage der vorhergehenden Ebene erklärt werden können. Das heißt, daß die Gesetze der Physik auf der physischen Ebene gültig sind und alle beobachtbaren Phänomene auf dieser Ebene erklären müssen. Auf der biologischen Ebene sind die Gesetze der Physik ebenfalls gültig. Aber sie erklären nicht *alle* Phänomene dieser Ebene. Gewisse Dinge — z. B. Biofeedback — sind möglicherweise in der physischen Ebene impliziert, aber nur auf der biologischen Ebene, d. h. in Organismen, sind sie explizit und beherrschende Prinzipien des betreffenden Systems.

Daraus muß geschlossen werden, daß die höhere Ebene (Hierarchie) qualitativ mehr ist als die niedere. Sie ist umfassender. Die Folge davon ist, daß nur von der höheren Ebene auf die niedere geschlossen werden kann, weil jene diese in sich »enthält«, nicht aber ist dies umgekehrt der Fall. Es gibt eine irreziproke Wechselbeziehung zwischen den Ebenen der Wirklichkeit. Dies schließt methodologischen Reduktionismus aus. Wenn wir annehmen, daß die subtilste qualitative Entfaltung der Wirklichkeit in der spirituellen Ebene sich ereignet, haben wir zu schließen, daß der spirituelle Bereich alle anderen impliziert, daß aber die anderen Bereiche die spirituelle Besonderheit weder erklären noch in sich enthalten können. Alle Ebenen können einen gemeinsamen Grund haben (den transzendenten Grund der Evolution), aber dies ist ein anderes Problem, das wir unter (3) erörtern werden.

Das, was weniger ist, wird von dem durchdrungen; was mehr ist. Verschiedene christliche, buddhistische wie hinduistische theologische Systeme haben dies auf den Begriff der transzendenten Immanenz oder immanenter Transzendenz gebracht oder mit dem Sanskrit-Begriff *advaita* (nicht-zwei) umschrieben: Gott ist das Sein all dessen, was ist. Er

ist die Seinskraft, *ist* *Stichkeit* (Eckhart) oder *Soheit* (*tathatā* der Buddhisten), die Kreativität im Fluß des Seins usw.

»Die Unterschiede zwischen den Ebenen der Realität sind wie Einweg-Spiegel. Wenn wir hinaufblicken, sehen wir nur das Spiegelbild der Ebene, auf der wir uns befinden. Wenn wir hinabblicken, werden die Spiegel zu klarem Glas und hören auf zu existieren. Auf der höchsten Ebene ist auch noch das Glas verschwunden, und reine Immanenz herrscht ... wenn wir von Ebenen hinaufblicken, die niedriger sind, ist Gott radikal transzendent (*ganz Anders*; *wholly other*); wenn wir von Höhen hinablicken, die für menschliche Vision in unterschiedlichem Grade zugänglich sind, ist Gott absolut immanent.«³

2. Die Entdeckung, daß organische Systeme selbststeuernde Ganzheiten sind, die kybernetische Funktionen, Biofeedback usw. ausüben, führte zur Gewißheit, daß die Gesamtheit der Wirklichkeit ein interrelationales Kontinuum ist. Moderne wissenschaftliche Theorien sind zu einer Weltanschauung gedrängt worden, daß es kein »Ding« geben kann, das Wirklichkeit in und aus sich selbst hätte, das weithin unabhängig und stimuliert nur von äußeren mechanischen Kräften existieren könnte. Wenn wir unter (1) feststellten, daß man eine Hierarchie bezüglich der verschiedenen Ebenen annehmen muß, so gilt nun eine *Holoarchie* auf jeder Ebene.⁴ Was mit Einstein's Relativitätstheorie entdeckt worden ist und in der Quantenphysik, der Bootstrap-Theorie usw. fortgeführt wurde, hat hier seinen Platz. Jedes Ereignis auf einer gegebenen Ebene hat Konsequenzen für die gesamte Ebene. Wenn wir dies nicht wahrnehmen, dann nur deshalb, weil unsere Wahrnehmung nicht scharf genug ist oder weil Vorurteile, die verfestigten Theorien entstammen, uns die Wirklichkeit nicht sehen lassen, wie sie ist. Diese Art von Ganzheit ist Nachfolger eines mechanistischen Weltbildes, das in Europa wenigstens die letzten 300 Jahre lang beherrschend war und auch heute noch weitgehend unser Denken beeinflußt. Auch viele unserer theologischen Schöpfungstheorien usw. folgen der Macht der Gewohnheit einer derartigen Denkweise. Um die zur Debatte stehende Sache noch deutlicher zu machen, möchte ich nur das wohlbekannte Beispiel der psychosomatischen Medizin anführen, die recht verschieden ist von dem Arzt, der nur an die Injektionsnadel glaubt. Und dennoch, obwohl wir zumindest partiell eine neue theoretische Einsicht gewonnen haben, sind wir weit davon entfernt, die »veralteten« Gewohnheiten und Verhaltensweisen zu ändern.

3. Die vertikale Ganzheit, die wir unter (1) beschrieben hatten und die horizontale Ganzheit (2) beruhen auf *einem* Prinzip. Die gegenwärtige

³ Smith, a. a. O., S. 53.

⁴ Vgl. den höchst instruktiven Artikel von Ken Wilber, Physics, Mysticism and the Holographic Paradigm, in: The Holographic Paradigm (ed. by K. Wilber), (Shambala), Boulder 1982, bes. S. 164 ff.

philosophische Diskussion bietet verschiedene Modelle dafür an, die wir jetzt nicht erörtern können. Eines der umfassendsten Modelle ist als »holographisches Paradigma« bekannt geworden und vor allem von dem Physiker David Bohm (London) und dem Neurophysiologen Karl Pribram (San Francisco) entwickelt worden. Am wichtigsten daraus ist Bohm's Begriff der impliziten Ordnung (implicate order), die einen einheitlichen Wirklichkeitsbegriff, eben *holomovement*, ermöglicht.

Wenn wir Tragweite und Dimensionen im gegenwärtigen Kontext diskutieren wollen, müssen wir den Begriff *holomovement* verstehen. Es ist ein »Verständnis der Natur der Wirklichkeit im allgemeinen und des Bewußtseins im besonderen als ein kohärentes Ganzes, das nicht statisch oder abgeschlossen ist, sondern ein endloser Prozeß von Bewegung und Entwicklung.«⁵ Nach Bohm verlangt die Wissenschaft selbst nach einer neuen nicht-fragmentierten Weltsicht. Das Problem ist, daß unsere Wahrnehmung und auch das Denken fragmentiert sind auf Grund von Gewohnheiten, die während der letzten Jahrhunderte herausgebildet worden sind.

Die mechanistische Methode, die aus heutiger Sicht eine fragmentarische ist, brachte großartige Entdeckungen und war für technologische Problemlösungen außerordentlich erfolgreich. Dieser Erfolg verleitete zu der Annahme, daß die Wirklichkeit auf mechanistischer Basis erklärt werden könnte. Die Wissenschaft nahm sich selbst gefangen in ihren eigenen begrenzten Voraussetzungen und übertrug Methoden, die in einer Dimension der Wirklichkeit erfolgreich waren, auf andere Ebenen, ohne sich die nötige epistemologische Rechenschaft zu geben. Dies ist das gegenwärtige Dilemma, aus dem man herauszukommen sucht, indem Wissenschaftler kritisch ihre eigenen Methoden befragen. Dies bedeutet nicht, daß man einer un- oder vorwissenschaftlichen Methode das Wort reden würde. Ganz im Gegenteil. Man erkennt aber, daß die Wissenschaft selbst ein geschichtliches Phänomen ist, das dem Wandel unterliegt. Die Wissenschaft öffnet sich weiteren Bereichen der Wirklichkeit und vor allem einer erweiterten Epistemologie.

Dies ist von größter Bedeutung nicht nur für die theoretischen Wissenschaften, sondern auch für das Verständnis der Gesellschaft, der Politik usw. Bohm sieht deutlich, daß diese

»weit verbreiteten und anhaltenden Trennungen zwischen den Menschen (Rasse, Nation, Familie, Beruf usw.), die jetzt die Menschheit daran hindern, für das gemeinsame Wohl und überhaupt für das Überleben zusammenzuarbeiten, einen der Schlüsselfaktoren ihres Ursprungs in einer Denkweise haben, die Dinge als inhärent getrennt betrachtet, unverbunden und aufgespalten in noch je kleinere konstituierende Bestandteile. Jeder Teil wird als wesentlich unabhängig und selbst-existent betrachtet ... Was ich hier vorschlage, ist, daß des Menschen allgemeine Denkweise bezüglich der Ganz-

⁵ D. Bohm, Wholeness and Implicate Order, (Routledge & Kegan Paul), London 1981, S. IX.

heit, d. h. seine grundlegende Weltanschauung, entscheidend für die allgemeine Ordnung des menschlichen Geistes selbst ist. Wenn er die Ganzheit als konstituiert durch unabhängige Fragmente begreift, wird sein Geist dahin tendieren, entsprechend zu operieren, aber wenn er alles kohärent und harmonisch in ein allgemeines Ganzes, das ungeteilt, ungebrochen und ohne Grenze ist (denn jede Grenze ist eine Teilung oder Bruch), integrieren kann, dann wird sein Geist dahin tendieren, sich in eine entsprechende Richtung zu bewegen, und daraus wird ein Handeln fließen, das innerhalb des Ganzen geordnet ist«.⁶

Es ist außerordentlich wichtig, daß wir die Verbindung zwischen unserem grundsätzlichen Denk- oder sogar Wahrnehmungsmodell (das wir für selbstverständlich halten, in Wirklichkeit aber eine Gewohnheit ist, die unter bestimmten historischen Bedingungen geformt wurde, wie uns ein Blick in andere Kulturen lehren kann) und unserer jeweiligen Denk- und Verhaltensweise in den alltäglichen Entscheidungen verstehen. Unsere theologischen Modelle kommen unter denselben Bedingungen zustande, und die Fragmentierung theologischen Denkens wie auch der kirchlichen Wirklichkeit ist nur das am deutlichsten erkennbare Resultat.

Wir stehen noch ganz am Anfang eines grundsätzlichen Wandels des Paradigmas unserer Kultur, aber die Anfänge sind spürbar, und zwar auch in Theologie und Kirche.

Um das Gesagte auf dem Hintergrund unserer philosophischen Tradition besser zu verstehen, müssen wir zurückgreifen auf Aristoteles' Unterscheidung der vier Ursachen: *causa materialis*, *causa efficiens*, *causa formalis* und *causa finalis*. In den neuesten wissenschaftlichen Veröffentlichungen spielt die *causa formalis* eine entscheidende Rolle. Form ist formende Aktivität, die als Ursache für Wachstum und Entwicklung von Strukturen angenommen wird. Formative Verursachung ist — so der Physiker David Bohm wie auch der Biologe Rupert Sheldrake⁷ — »eine geordnete und strukturierte innere Bewegung, die wesentlich dafür ist, was die Dinge sind«.⁸

Es gibt nichts außer dieser Bewegung. Solide »Materie« ist eine bloße Abstraktion, wie wir durch die Elementarteilchenphysik wissen. Solche Ordnungen, die sich in der Zeit entwickeln, sind in das Ganze »eingefaltet« (enfolded). Sie können nicht nur von elektromagnetischen Feldern, sondern auch in anderer Weise »getragen« werden (durch Elektronenstrahlen, Klang und in anderen zahlreichen Formen von Bewegung). »Um zu verallgemeinern und somit ungeteilte Ganzheit zu betrachten, können wir sagen, daß das, was eine implizite Ordnung »trägt«, holomovement genannt wird, das eine ungebrochene und ungeteilte Ganzheit ist. In gewissen Fällen können wir besondere Aspekte des holomovement abstrahieren

⁶ Bohm, a. a. O., S. XI.

⁷ R. Sheldrake, *A New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation*, (Tarcher), Los Angeles 1981.

⁸ Bohm, a. a. O., S. 12.

(z. B. Licht, Elektronen, Klang usw.), aber allgemeiner gesagt, fließen alle Formen des *holomovement* ineinander und sind untrennbar. Somit ist in seiner Gesamtheit *holomovement* in keiner Weise begrenzt in irgendeiner benennbaren Weise. Es ist nicht erforderlich, daß es irgendeiner besonderen Ordnung konform ist oder durch irgendein spezielles Maß gebunden wäre. Daher ist *holomovement* undefinierbar und unmeßbar.«⁹

Die Wirklichkeit ist ein unteilbares Fließen, das man nicht in Teileinheiten zerlegen kann. Wirklichkeit ist vollkommene Interrelationalität.

Der Psychologe Itzhak Bentov hat versucht, die Nicht-Dualität von Ganzheit und Individuation (oder Formlosigkeit und Form) in einem Diagramm darzustellen.¹⁰ Die unteilbare Einheit ist der absolute, transzendenten Zustand, d. h. unendliche bzw. zeitlose Interrelationalität. Alle Individuation gemäß der Hierarchie der Wirklichkeit ist darin potentiell enthalten oder ist implizit.

Auf der ersten Ebene unter der Einheit ist die Interrelationalität vorherrschend, aber »Kerne der Individuation« sind bereits vorhanden. Auf der nächsten Ebene werden sich die Individuen ihrer selbst bewußt, aber sie sind sich auch der grundsätzlichen Interrelationalität bewußt. Auf der nächsten Ebene ist das Bewußtsein der Interrelationalität verloren gegangen, d. h. das Individuum ist in der Illusion gefangen, die Abstraktion seiner Existenz als Wirklichkeit zu begreifen. Dies ist die Ebene der Wirklichkeit, die uns normalerweise durch sinnliche Wahrnehmung vermittelt wird.

Zustand der Einheit Das ABSOLUTE	
Potential für Individuation	_____
Individuation beginnt	_____
Individuen sind sich ihrer selbst und auch der grundsätzlichen Interrelationalität bewußt	_____
Individuen verlieren das Bewußtsein der Interrelationalität oder Ganzheit	_____
	Feldbasis diffuses Bild verschwommener Brennpunkt
	scharfes Bild

III. Trinitätstheologische Interpretation von Holomovement

Im vorigen Abschnitt haben wir eine kurze Erörterung über die gegenwärtige Diskussion bezüglich des Bereichs der Wirklichkeit ange stellt. Wenn wir Wirklichkeit theologisch interpretieren wollen, d. h. wenn

⁹ Bohm, a. a. O., S. 151.

¹⁰ I. Bentov, *Comments on the Holographic View of Reality*, in: *The Holographic Paradigm*, a. a. O., S. 136 ff.

wir die Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi bezeichnen, sollten wir ein klares Bild darüber haben, was wir meinen, wenn wir von Tragweite, Bereich, Dimension, Wirklichkeit, Bewußtsein usw. sprechen. Jeder theologische Satz impliziert ein bestimmtes Weltbild, und wir sollten nicht unbewußt auf Denkmustern aufbauen, die überhaupt nicht mehr die Wirklichkeit beschreiben so wie wir sie heute erfahren.

Die Frage ist: Wie können wir die Wahrheit der Offenbarung auf unser gegenwärtiges Denken beziehen? Wie können wir die großen Glaubenseinsichten unserer christlichen Tradition auf der Basis des neuen Paradigmas aussagen?

Meine Hypothese ist: Wir brauchen die Einsicht in ein trinitarisches Verständnis von *holomovement*, das in der Lage ist, eine jede mögliche Erfahrung in jeder hierarchischen oder hologrammatischen Dimension der Wirklichkeit zu integrieren.

Ich meine nicht, daß es möglich oder sogar wünschenswert wäre, an einem System zu arbeiten, das alle oben beschriebenen Aspekte in sich konsistent vereinen könnte. Der Grund für diese Zurückhaltung ist, daß ein System statisch und begrenzt ist, daß es eine »Grenze« hat. Dies aber widerspricht der Grundeinsicht dessen, was Bohm mit *holomovement* beschreibt.

Eine Grundintuition ist jedoch offen für verschiedene Interpretationen, sie ist veränderlich und nicht notwendigerweise begrenzt in ihrer Tragweite und ihrem Geltungsbereich. Sie muß eine Bedingung erfüllen: sie muß Licht auf das Phänomen der Kreativität werfen. Es ist ganz offensichtlich, daß sich neue Ereignisse im *holomovement* vollziehen. Wie kann diese Neuheit verstanden werden, und was ist ihre Funktion in der »ungeteilten Ganzheit«?

Fast alle unsere metaphysischen Denkstrukturen hängen mehr oder weniger von Plato ab. Darin liegt ein Problem. Es war Plato's Konzept der *Idee*, das höchst fruchtbar aber auch irreführend war, besonders dort, wo es zum Verständnis der Trinität herangezogen wurde. Die Schwierigkeit ist, daß Plato's Ideen ewig existieren. Sie sind unwandelbare Strukturen, die vielleicht mit dem Begriff der Potentialität, nicht-manifester Formen usw. etwas von ihrer Starrheit verlieren, die aber letztlich ein Verständnis nahelegen, das Kreativität ausschließt. Die Ideen sind, was sie sind, definitive Strukturen, die ein *holomovement* vorprogrammieren würden. Wäre *holomovement* als solches die Idee, würde das Problem vorgefertigter Modelle nicht auftauchen, und Kreativität wäre möglich. Aber das ist, wenn ich recht sehe, nicht Plato's Verständnis.

Der Begriff *holomovement* scheint jedoch dem sehr nahe zu kommen, was durch das Symbol der Trinität gesagt wird: die trinitarische Struktur ist die *Idee*, sie ist *holomovement*, d. h. ungeteilte Interrelationalität, die kontinuierlich *eine* Bewegung erzeugt. Ich habe andernorts erläutert, daß dies in unübertriffter Weise mit dem Begriff *perichōrē-*

sis (Johannes Damascenus), dem »rhythmischen Tanz des Ganzen«, ausgedrückt worden ist.

Ich möchte mich hier nicht in Details trinitätstheologischer Erwägungen verlieren. Jedoch wollen wir in diesem Zusammenhang einige mögliche Denkmuster in Betracht ziehen. Wir haben bereits angedeutet, daß *Kreativität* einer der entscheidenden Gesichtspunkte für den Begriff ungeteilter Ganzheit ist.

Wenn wir Kreativität als ein entscheidendes Moment des Heilswirkens Christi betrachten wollen — und was oben mit Bezug auf das biblische Schöpfungsverständnis und Christus als den Schöpfungsmittler gesagt war, legt dies nahe — müssen wir mit Sorgfalt das *spezifische* Modell für Kreativität bezeichnen, das sich in Christus offenbart. Es ist kein quantitatives Modell, in dem Kreativität bedeuten würde, daß eine bestimmte Menge zu einer anderen Menge hinzugefügt wird, ein kosmisches Lagerhaus, sozusagen, sondern es handelt sich um ein qualitatives Modell, dessen Formstruktur am besten in dem symbolischen Ausdruck der *kenōsis* verdeutlicht wird.¹¹ Dies ist nicht selten fehl interpretiert worden, indem man *kenōsis* allein als moralische Qualifikation aufgefaßt hat. Betrachtet man das Neue Testament als Ganzes, ist es jedoch sachgemäß, *kenōsis* als Schlüsselerfahrung für eine spezifische Ontologie zu interpretieren.

Ich bin gewiß, daß wir ein tieferes Verständnis für diese Sache gewinnen werden, wenn wir den folgenden Text zitieren und durchdenken:

»Es ist nicht die Natur der ... (mystischen Intuition) in einem Zustand ... (der Leere) absolut bewegungslos zu bleiben. Es (das Absolute, Verf.) verlangt aus sich selbst, daß es sich unbegrenzt differenziert, und gleichzeitig verlangt es danach, in sich selbst zu bleiben. Deshalb heißt es, daß ... (die Leere) ein Reservoir unendlicher Möglichkeiten und nicht einfach ein Zustand bloßer Leere (emptiness) ist. Sich differenzierend und doch in sich selbst undifferenziert bleibend, und so ewig mit dem Werk der Schöpfung fortzuschreiten, ... können wir sagen, daß dies Schöpfung aus dem Nichts ist ... (Die Leere) darf nicht statisch, sondern muß dynamisch verstanden werden, oder besser, gleichzeitig statisch und dynamisch.«

Ich kann mir nicht vorstellen, eine bessere und tiefgründigere Interpretation der Trinität in philosophischer Deutlichkeit zu finden als diese. Jedoch ist dieses Zitat — und das sollte eine kreative Überraschung für uns sein, die wir Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi erörtern — von Daisetz Teitaro Suzuki, dem größten Interpreten des Zen-Buddhismus für die westliche Welt.¹² Er interpretiert mit diesen Worten, was der *Mahāyāna*-Buddhismus unter *śūnyata* (die Leere) versteht, wobei zu bedenken ist, daß dies der wichtigste buddhistische Begriff zur Bezeich-

¹¹ Vgl. bes. Phil 2,7 aber auch die gesamte christliche Kreuzestheologie, die Verbogenheit der Messiaschaft in den synoptischen Evangelien, die paulinische Erfahrung der »Schwachheit«, Luthers Gotteserfahrung »sub contrario« usw.

¹² D. T. Suzuki, Essays in East-West Philosophy (ed. by Ch. A. Moore), Honolulu 1951, S. 45, zit. in: W. T. Stace, Mysticism and Philosophy, (Macmillan), London 1961, S. 181.

nung des Absoluten oder *nirvāna* ist. Ich habe nur die Sanskritbegriffe ausgelassen und durch Suzuki's eigene Übersetzung in Klammern ersetzt. Eine ausführliche Darstellung des *śūnyata*-Begriffs im Licht der christlichen Trinitätslehre habe ich an anderer Stelle erarbeitet.¹³

Die Trinität ist nun genau dieses Reservoir unbegrenzter Möglichkeiten, indem sie sich in sich selbst ewig in drei »Personen« differenziert und doch eine unteilbare Ganzheit bleibt. Unsere Bezeichnungen und Begriffe sind statisch, und deshalb können wir diese beiden Dimensionen nicht gleichzeitig widerspruchsfrei denken, sondern müssen ein Paradox aufstellen. Doch wenn wir Johannes Damascenus' Bild des Tanzes aufgreifen, sehen wir viel klarer: Der Tanz ist nur insofern Tanz, als er in derselben geordneten Struktur verbleibt, aber differenziert in einer übergeordneten Einheit abläuft, die sich selbst ewig schafft in einer fortwährenden und vollkommenen interrelationalen Bewegung. Mit anderen Worten, jede Bewegung des Tanzes bekommt ihre Bedeutung und Form nur von dem Ganzen, dem *holomovement*, und das Ganze ist nur dann, wenn es sich in einer kontinuierlichen Entfaltung der verschiedenen »Schritte« verwirklicht.

Wir können hier nicht in eine subtile Erläuterung aller verschiedenen Aspekte der konzeptuellen Interrelation von

Trinität — *śūnyata* — *holomovement*

eintreten. Ich schlage eine interkulturelle Synthese vor (die etwas ganz anderes ist als eklektischer Syn-kretismus). Eine solche Synthese wäre selbst ein »Schritt« in der *perichōrēsis* oder ein Moment des *holomovement* in seiner geschichtlichen Entfaltung. Um Einwänden zu begegnen, sei hinzugefügt, daß die Entwicklung der gesamten Theologiegeschichte auf derartigen Synthesen beruht, die den Bereich und die Tragweite theologischen Denkens auf Grund der geschichtlichen Möglichkeiten qualitativ wie quantitativ verändert haben und verändern werden.

Ohne die Synthese im einzelnen darzustellen und ihre Konsequenzen für die verschiedenen theologischen *loci* (wie Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie usw.) zu ziehen¹⁴, möchte ich die Aufmerksamkeit nur auf die Folgen dieses Ansatzes für unser gegenwärtiges Thema lenken.

Danach ist Wirklichkeit nicht etwas, was ist, sondern ist vielmehr ein Feld des Werdens und Wachstums, wobei die Form oder die Strukturen des Felds in ihren allgemeinen Grundzügen identisch bleiben. Für den christlichen Glauben, der sich in der einzigartigen Erfahrung der Trinität aus-

¹³ M. v. Brück, The Emerging Holistic Paradigm in the Light of Buddhist *Śūnyata* and the Christian Trinity, in: Proceedings of the Conf. on Paradigm Shifts: Buddhism and Christianity, Univ. of Honolulu, January 1984.

¹⁴ M. v. Brück, Advaita and Trinity. Reflections on the Vedantic and Christian Experience of God with Reference to Buddhist Non-Dualism, in: Indian Theological Studies, 20 (1), March 1983, S. 37—60.

drückt, ist Gott selbst in Bewegung, in trinitarischem Werden. Es wäre sinnlos, über Christi Heilswirken sprechen zu wollen, ohne ihn als die zweite Person der Trinität zu begreifen. Ein altes Dogma, das die abendländische Theologie seit Augustin und die orthodoxe Theologie ohnehin geprägt hat, vermittelt eine tiefe Einsicht: *opera trinitatis ad extra in divisa sunt*. Danach wäre es höchst unsachgemäß, von Christi Heilswirken reden zu wollen, ohne den Vater und den Heiligen Geist ins Spiel zu bringen. Zweifellos ist das trinitarische *holomovement* für uns geschichtlich vermittelt in der Person und dem Wirken Jesu Christi. Aber dies rechtfertigt nicht einen bewußten oder unbewußten »Christomonismus«, der einen großen Teil unserer protestantischen Theologie mehr oder weniger reflektiert zu durchdringen scheint. Dies ist keine Tugend, sondern theologische Nachlässigkeit. Ebenso ist nicht der Vater der Schöpfer, sondern die gesamte Trinität. Die Appropriationenlehre hat ihren geschichtlichen Hintergrund, und sie ist nur sinnvoll unter der Klammer der Einheit des trinitarischen Wirkens.

Wir müssen diese Argumentation beachten, wenn wir die wichtige Frage nach Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi stellen. Wie die gesamte Wirklichkeit, so sind auch Tragweite und Dimensionen Aspekte bzw. Momente des *holomovement*. Sie sind in der trinitarischen *perichōrēsis*, d.h. sie sind Strukturen, die im Werden begriffen sind. Und das Heilswirken Christi als solches ist ebenfalls ein »Schritt« der trinitarischen *perichōrēsis*, der in enger Verbindung mit den Wirkungen, die wir dem Vater und dem Heiligen Geist appropriieren, zu sehen ist, d.h. in traditionellen Begriffen in Relation zur Schöpfung und Heiligung als neuer Schöpfung.

IV. Unbegrenztes Heil — begrenzte Kirche?

Ich möchte diesen theoretischen Erwägungen einige Bemerkungen folgen lassen, die den Kern des Problems betreffen, zumindest was die praktische Ökumene betrifft. Zu diesem Zweck muß ich auf die ursprüngliche Frage nach Konkretheit und Universalität zurückgreifen. Auf der Grundlage der Bemerkungen zum trinitarischen *holomovement* können wir deutlicher verstehen, wie und warum Konkretheit und Universalität eine überzeitliche Polarität sind, die sich in Sprache nur als Paradox formulieren läßt, aber im Symbol erlebt und verwirklicht werden kann. Eins ist in dem anderen, und im anderen seiend konstituiert es sich selbst wie auch das andere als das *Sein* beider. Keines von beiden ist Subjekt des anderen, sondern beide sind Subjekt/Objekt. Interrelationalität, die letztlich in einer perspektivfreien Subjekt/Subjekt- Nicht-Dualität gipfelt. Dies scheint — so Bohm — ein mehr oder weniger geeignetes Modell für die Interpretation der Wirklichkeit zu sein, wie wir sie heute erfahren. Und es ist bestimmt ein sachgemäßer Versuch, das Symbol der Trinität in rationa-

len Begriffen darzustellen oder das mystische »in« des Johannesevangeliums zu bedenken (ich im Vater, der Vater in mir, ihr in einander, sowie ihr in uns usw.). Es ist eine Beschreibung der Polarität von Konkretheit und Universalität, die der Horizont für unsere Interpretation der Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi sein muß.

Was wäre die ekklesiologische Folgerung aus dem gesamten Argument? Ich widerstehe bewußt der Versuchung, eine Antwort geben zu wollen, und zwar aus einem einfachen Grunde: Kein theologischer *locus* ist seit langer Zeit so unklar wie die Ekklesiologie. Die Spannung zwischen frommen Erklärungen und einer völlig unhomogenen Praxis (die mit einem Recht nackte Hilflosigkeit genannt werden könnte) ist nirgendwo so verheerend und zerstörerisch. Ich fürchte, die Konfusion zu vermehren. Die Spaltung der Christenheit ist ein unglaublicher Skandal in einer nach Versöhnung dürstenden Welt. Die Art und Weise der Spaltung macht das Christentum unglaubwürdig und hat nicht ihresgleichen in anderen Weltreligionen (mit Ausnahme des Islam, vielleicht). Weil aber das Problem wenigstens auch auf nachlässigem theologischem Denken beruht, das sich gerade nicht scharf genug mit Vorstellungen wie »Tragweite« und »Dimensionen« auseinandersetzt, könnte unsere Debatte ein klein wenig zur Klärung beitragen helfen.

Diese Klarstellung könnte sich auf vier Teilprobleme konzentrieren, wie sie sich auf der Basis der hier vorgetragenen Hypothese stellen. Und ich vermute, daß diese Probleme gar nicht so neu sind. Auf Grund unserer geschichtlichen Situation haben sie aber eine seltene Dringlichkeit bekommen.

1. Was ist die Beziehung zwischen der *ecclesia credenda* und den institutionalisierten Kirchen, die immer und ausschließlich im Plural erscheinen, weil sie historisch bedingt sind?

Mein Vorschlag ist, die Antwort wieder und wieder in der Tatsache zu suchen, daß die Kirche ein Prozeß ist, ein Fortschreiten in der *kenōsis*, in dem alle verwirklichten Formen in Interrelationalität zueinander stehen. Dieser Prozeß expliziert die implizite Ordnung (die unsichtbare Kirche), aber die Entfaltung kann die Ganzheit verbergen, wenn wir nur auf der Ebene isolierter Individualitäten leben, glauben und argumentieren. Es ist nicht nötig zu wiederholen, was hier über das Verhältnis von Konkretheit und Universalität zu sagen ist. Der Prozeß, eine historische Antwort auf die Frage erneut und erneut zu finden, kann das »Ereignis der Kirche« genannt werden, die somit eine statische und dynamische Wirklichkeit zugleich ist.

2. Wenn Christus die zweite Person der Trinität ist, kann Er dann von der Kirche allein beansprucht werden, die versucht, Ihn *intra muros* einzubinden in einer mehr besitzergreifenden als hingabevollen Grundeinstellung?

Mein Vorschlag, eine Antwort zu finden, verlangt zwei Schritte. Zunächst müssen wir uns darüber im klaren sein, daß viele Menschen von

Jesu Christi Person und Lehre inspiriert sind, aber nicht zur institutionalisierten Kirche gehören (wollen). Das ist besonders in Indien und Ostasien der Fall, in zunehmendem Maße aber auch in Europa und Amerika. Solche Menschen stehen in direkter historischer Tradition mit Jesus Christus durch die Heilige Schrift. Da sie ein Bewußtsein und Gewissen entwickeln, das sich in Christus gründet (natürlich in unterschiedlichem Maß) und sogar darum bemüht sind, ihren eigenen Weg der Nachfolge zu finden, ist es phänomenologisch eindeutig, daß hier vom Heilswirken Christi gesprochen werden muß. Die theologische Interpretation dieses Phänomens ist eine andere Sache, die aber nicht die Tatsachen ignorieren darf.

Zweitens gibt es Menschen und ganze Bewegungen und Traditionen, die nicht explizit das Licht und Leben des historischen Jesus Christus reflektieren, die aber implizit in Ihm mit Ihm und unter Ihm leben. Diese Menschen stehen in keinerlei historischer Beziehung zu Christus, sondern können eine transhistorische Verbindung im Heiligen Geist mit ihm haben, d. h. einen spirituellen Zusammenhang verwirklichen. Sie rufen nicht Seinen Namen an, sondern »tun« Ihn (Mt. 25,31 ff.; Mt 7,21). Auf der Grundlage unserer Überlegungen zu einem trinitarischen Verständnis des Heilswirkens, der *perichōrēsis* der Wirklichkeit und der Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung ist es nicht möglich, diesen Bereich vom Heilswirken Christi auszuschließen.

Dies hat Konsequenzen für unser Verständnis der Kirche. Wenn der Satz *extra ecclesiam nulla salus est* irgendeine theologische Bedeutung haben soll, müssen wir die Tragweite und den Bereich von *ecclesia* in unserem Zusammenhang neu deuten. Es kann kein Kirchenbegriff sein, der sich aus der einen oder anderen Form denominationeller Institutionen ableitet, und es kann auch nicht das Abstraktum einer »Weltkirche« sein, die nicht existiert. Es kann nur eine *communio sanctorum* sein, die der eschatologischen Dimension der Wirklichkeit Ausdruck verleiht und eben darum im Werden ist. Da die eschatologische Erfüllung die Verwirklichung der wahren Natur der Schöpfung oder des göttlichen Willens in ihr bedeutet, hat diese *communio sanctorum* eine Tragweite für den Bereich der Schöpfungsordnung, die, wie wir darlegten, der kreative Ganzheitsprozeß, *holomovement*, ist. Diese *communio* ist gleichsam das Kind des Dreieinigen Gottes. Sie muß in der Dimension der Schöpfung, unter der Verheißung und dem Werk des Heilswirkens Christi und in der Kraft des Geistes gesehen werden. Der Geist allerdings ist nicht gebunden an unsere menschlichen Beschränkungen und institutionellen Grenzen. Es ist die *communio* der *anthropoi eudokias* (Lk 2,14). Und diese *eudokia* ist manifest in verschiedenen Religionen wie auch in säkularen Gemeinschaften, in gewissem Maße wohl in jedem menschlichen Herzen und mit Gewißheit in jedem Aspekt des großartigen Geheimnisses der Schöpfung.

3. Jesus Christus oder Jesus als der Christus, als der Messias, ist für christliche Erfahrung zweifellos die Erfüllung aller Verheißenungen und Erwartungen der Geschichte Israels bzw. der israelitischen Religion. Das historische Phänomen »Jesus der Christus« muß im Zusammenhang mit diesem Hintergrund gesehen werden, und dies war immer die Lehre der Kirche *contra Marcionem*. Aber insofern als die Inkarnation nicht nur ein historisches Ereignis ist, sondern Geschichte mit universaler Bedeutung und kosmischer Tragweite (Joh 3,16), kann die universale Dimension nicht auf die partikulare Manifestation begrenzt werden. Jesus ist in die Geschichte Israels eingebettet, aber die Geschichte Israels ist kein universelles Modell für die Geschichte als solche oder für die transhistorische Natur der Wirklichkeit.

Das bedeutet, daß wir andere Manifestationen des Christusereignisses zu betrachten haben könnten, die aus der göttlichen Gnade, die sich im trinitarischen Rhythmus vollzieht, ausfließen und verschiedene »Formen« von Erfüllung repräsentieren (wie z. B. der Buddha u. a.). Dieses Denkmödell schlägt vor, daß sich der universale Christus im perichoretischen Prozeß der Trinität in sich selbst reflektiert nicht nur als der Messias, sondern auch als der *Tathāgata*, der in die Wahrheit Eingegangene, d. h. der Buddha. Zwischen den beiden gibt es keine historische Verbindung, wohl aber eine transhistorische Interrelationalität.

Für die christliche Theologie sollte es nicht zu schwierig sein, die anderen Manifestationen auf Jesus Christus beziehen und sachgemäße Unterscheidungen treffen zu können auf Grund einer einfachen theologischen Einsicht: Gott ist einer, und deshalb widerspricht er sich nicht. Darum kann gelten, daß das, was der Erfahrung mit dem historischen Jesus Christus nicht widerspricht, unter der Tragweite und den Dimensionen des Heilswirkens des trinitarischen Gottes betrachtet werden kann¹⁵. Selbst das Neue Testament mit seinem äußerst begrenzten historischen und räumlichen Horizont reflektiert bereits eine solche Erfahrung: *hos gar ou k* *estin kath' hemon, hyper hemon estin* (Mk 9,40). Wie viel mehr sollten wir in einem interkulturellen Kontext derartigen Anregungen folgen!

4. Die Frage nach Tragweite und Dimensionen des Heilswirkens Christi ist nicht so sehr, ob Er hier oder da ist, sondern ob wir seine Gegenwart erkennen.

Der kontinuierliche Prozeß, eine Antwort auf dieses Problem zu finden, ist selbst ein Moment in der göttlichen Heilsgeschichte. Da es heißt, daß wir an der göttlichen Natur partizipieren (2 Petr 1,4), haben wir Anteil an dem trinitarischen Prozeß in all seinen Dimensionen. Da wir

¹⁵ Daß selbst der späte Karl Barth zögernd zu ähnlichen Konsequenzen tendierte, wenn auch nicht auf der Grundlage trinitätstheologischer Erwägungen, habe ich dargestellt in: M. v. Brück, Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen, (EVA), Berlin 1979.

befreit sind, um an der Freiheit der Kinder Gottes, d. h. am göttlichen Erbe Anteil zu haben (Rm 8,14.17.21), sind wir nicht mehr vollständig gebunden durch historische Beschränkungen, sondern partizipieren an der dreieinigen transhistorischen Spiritualität. Das bedeutet auch, daß unser Leben die göttliche Kreativität reflektiert: durch unsere Beziehungen zu allen anderen Formen oder Manifestationen des göttlichen Lebens (d. h. zu allen Kreaturen) verbreitern, konkretisieren und verwirklichen wir die Kreativität des Einen Gottes. Insofern sind wir Christi Leib der Herrlichkeit.

Ich möchte mit einem aktuellen Beispiel schließen. Da wir Christus als das Leben der Welt verkündigen, können wir gewiß sein, wahres Leben zu finden, wenn unsere Argumentation hinsichtlich des trinitarischen *holo-movement* richtig war. Es ist nun unsere Sache, Seine universale Präsenz anzuerkennen und demzufolge die gebotene Ehrfurcht vor der Schöpfung (nicht nur der »lebendigen«) zum obersten Gebot zu machen. Auf diesem Hintergrund können wir die Grundfrage nun in einer etwas abgewandelten Form stellen: Was ist echtes Leben, das wir als Christus-Leben wiedererkennen können?

Eine viel umfassendere ökumenische Diskussion (Ökumene schließt im wörtlichen Sinn die anderen Religionen und die Nichtglaubenden ein) und besonders unsere Erfahrung im Ringen um echtes Leben wird notwendig sein, um eine Antwort auf diese Frage unter den gegenwärtigen Bedingungen finden zu können. Aber eine wichtige theologische Voraussetzung kann uns helfen, die Antwort in der richtigen Richtung zu suchen: Echtes Leben ist das Bild, die »Materialisierung« der Trinität. Es ist sozusagen die kreative Macht der Liebe in der multidimensionalen Wirklichkeit.

SUMMARY

Scope and Dimension of Christ's saving activity have to be interpreted in the present cross-cultural situation which is determined especially by the emerging holistic paradigm in sciences (David Bohm) and the meeting of religions. We need to be aware of a double dimension which has marked the christological debate of the church from the very beginning: the concreteness and the universality of Christ. Both are necessary to understand the Christ-event and form a polarity which can be expressed rationally only in a paradox.

The development of scope of God's saving action starts already in the OT and finds a certain climax in the NT-understanding of the cosmos. In Western history we have basically four stages of development: 1. the Graeco-Roman world view which takes man as measure of all things, 2. the medieval theocentric view, 3. the modernity with its belief that man can know reality and utilize this knowledge technologically for his advantage and 4. a post-modern holistic paradigm which realizes the interconnectedness of all reality and the limitations of knowledge in the notion of *holo movement*.

Holomovement points to oneness in differentiation which is also the point of the Trinity particularly in its understanding as *perichorēsis*. The problem of creativity can be seen in a new light, and an interpretation of *holomovement* in the light of the Trinity and

vice versa seems to be useful for the clarification of scope and dimension of Christ's saving activity.

Finally, the question of practical consequences for an understanding of the church is raised. We might have to consider other manifestations of the Trinitarian holomovement, which are not related historically to Jesus Christ, but are realizations of a transhistorical interrelatedness. Therefore, the question is not so much whether Christ is at work here or there, but whether we recognize His universal presence adequately.