

HANS WALDENFELS

Jesus Christus und das interreligiöse Gespräch

„Das Christentum gehört Christus, aber Christus gehört nicht nur dem Christentum“ – so formulierte 1970 der indische Theologe S.J. Samartha. Heute die Frage nach Jesus Christus stellen, heißt sie auch im Horizont der Weltreligionen zu stellen. Welches Bild zeichnen andere Religionen von Jesus Christus? Welche Chancen und Herausforderungen stellen sich im interreligiösen Dialog? Der emeritierte Fundamentaltheologe der Theologischen Fakultät Bonn, H. Waldenfels SJ, ist einer der bedeutendsten Wegbereiter dieses Dialogs. In seinem Beitrag zeigt der Autor die je unterschiedlichen Weisen des Christusverständnisses, wie sie im Blickwinkel der Weltreligionen erscheinen, und er erschließt damit das immense theologische Potenzial für eine Christologie, die sich auf den interreligiösen Dialog einlässt. (Redaktion)

1. Theologische Annäherung

Wer sich auf das interreligiöse Gespräch einlässt, muss wissen, von welchem Standpunkt beziehungsweise unter welchen Voraussetzungen er in das Gespräch eintritt. Wo die psychologischen Voraussetzungen geklärt sind, darf angenommen werden, dass die wahren Überzeugungen nicht verschwiegen werden. Alle Gesprächsteilnehmer werden ihren eigenen Standpunkt vertreten, darlegen und zu begründen versuchen. Dabei kann es natürlich geschehen, dass auch bei bestem Willen das Gesagte nicht verstanden wird, sei es, weil die Sprachen, sei es, dass grundsätzliche Denkvoraussetzungen verschieden sind. Wer zum Beispiel ohne jedes Gottesverständnis sein Leben existenziell zu einem guten Ende glaubt führen zu können, tut sich auf jeden Fall schwer, die keineswegs immer leichten Denkwegen und „Be-weise“ eines an Gott glaubenden Menschen nachzuvollziehen.

Wo sich Menschen aus monotheistischen Religionen treffen, ist ein anderer Ansatz zu wählen als im Gespräch mit

Religionsvertretern, für welche die letzte Wirklichkeit namenlos bleibt und nicht der eine und einzige personale Gott ist. Für beide Gesprächsansätze sind unterschiedliche Schwierigkeiten zu beachten.

1.1 Anthropologischer Ansatz

Der einfachste Ansatz für ein grundsätzliches Gespräch zwischen den Religionen scheint immer noch die Frage nach dem Menschen zu sein. Damit beginnt das Gespräch mit der faktischen Wirklichkeit menschlicher Existenz, eingebunden in Welt und Natur, die von allen wahrgenommen wird. Die Unterschiede treten da auf, wo nach dem Woher und Wohin des Ganzen gefragt wird und es somit um die vertiefte Sicht der Dinge geht. Hier liegen dann immer schon Deutungen vor. Geht es um Ursprung und Ziel des Menschen, ist in der Regel klar, dass der Mensch in seiner Begrenztheit nicht über sich verfügt. Das schließt jedoch nicht aus, dass zu allen Zeiten Menschen davon träumen, eines Tages doch zum Schöpfer des Menschen zu werden und sich Unsterblichkeit verschaffen zu können.

Wo der Mensch aber seine Endlichkeit bejaht, bleiben zwei Verhaltensmöglichkeiten: Entweder erfährt er das Woher und Wohin als ein tiefes, unzugängliches Geheimnis und unlösbares Rätsel, dem gegenüber der Mensch nur sein Nichtwissen, vielleicht auch seine Uninteressiertheit eingestehen kann, oder er bekennt sich positiv zur Wirklichkeit Gott, weil Gott sich dem Menschen – bei aller bleibenden Geheimnishaftigkeit – in der Geschichte offenbart hat. Auch diese zweite Antwort bleibt allerdings mehrdeutig, weil Gottes Offenbarung in den verschiedenen Religionen unterschiedlich gesehen wird. Denn von Gott wird weltweit gesprochen, im Singular und im Plural, personal oder auch unpersönlich als dem Göttlichen. Nirgendwo aber ist der Gedanke radikaler Selbstmitteilung Gottes so nachdrücklich vorgetragen wie im Christentum.

1.2 Gottesfrage

Hier ist vor allem auf die drei sogenannten abrahamitischen Religionen zu achten, die darin übereinkommen, dass Gott der Schöpfer und Vollender (Richter) der Welt ist. Nun verfolgen aber alle Religionen, die wie das Christentum mit einem universalen Anspruch auftreten, die Gottesfrage auf einer doppelten Schiene: der *philosophischen* der Gottsuche und der *genuin theologischen* der Gottoffenbarung¹.

Strittig ist bis heute, wieweit die beiden Linien konvergieren, so dass sie am Ende zu dem führen, den nach Thomas von Aquin „alle Gott nennen“ (vgl. S. Th. I q.2.a.3). Dass diese Konvergenz

nicht zwingend bejaht wird, lässt sich an der unabgeschlossenen Diskussion um das Pascalsche *Mémorial* erkennen. In diesem Dokument wird abrupt unterschieden, wenn es heißt: „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“, nicht der Philosophen und Gelehrten.“ In jüngerer Zeit hat Thomas Ruster auf seine Weise die Diskussion erneut aufgegriffen². Christlich zugespitzt stellt sich hier die christologische Frage als theologische Frage.

1.3 Zum christologischen Frageansatz

Zwei Aspekte sind hier zu beachten. Bei der Suche nach einem gemeinsamen Gesprächsansatz lassen sich im anthropologischen Bereich auch Theologen längst darauf ein, das Gespräch unter Umgehung der Gottesfrage zu führen. Ebenso gibt es in einem bewusst theologisch geführten Diskurs Theologen, die meinen, die Gottesfrage unter Vermeidung der Christusfrage führen zu sollen; ihnen schwebt dann etwa die Befassung mit Gott als Schöpfer als gemeinsamer Ansatz vor.

Umgekehrt wird aber die Christusfrage auch in vielen Religionen längst gestellt³. Dabei wird verständlicherweise vorrangig die Menschlichkeit Jesu akzentuiert. Jesus ist keine mythische Gestalt, sondern wird als historische Persönlichkeit unter die Menschen eingereiht und folglich auch als solche gewürdigt. Das darf freilich Theologen nicht davon abhalten, auch auf jenen Zügen des Lebens und Sterbens Jesu zu bestehen, die ihn – um es einmal so zu formulieren – zu einer *Gottesfrage*, ja zu einer *Gottesaussage* werden lassen.

¹ Ausführlicher zur Gottesfrage H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (= KF). Paderborn 2000, 123–180 (dort auch zu Thomas von Aquin und Pascal); siehe auch: *Ders.*, Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund. Leipzig 1997.

² Vgl. Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. Freiburg 2000.

³ Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 230–247; auch: *Ders.*, Christus und die Religionen. Regensburg 2002.

Denn als „Gottesaussage“ kommt Jesus in die Nähe dessen, was das Neue Testament von ihm sagt, wenn es ihn als Wort Gottes (Prolog des Johannesevangeliums u.ö.) oder Bild Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15) bezeichnet. Leider werden die damit verbundenen hermeneutischen Grundfragen vielfach zu wenig bedacht. Denn die Hermeneutik sollte sich nicht nur auf die formalen Seiten des interreligiösen Dialogs beziehen. Sie darf auch nicht übersehen, dass das Gespräch zwischen Vertretern mehrerer Religionen geführt wird. Das wiederum führt dahin, dass christliche Theologen, die in den Dialog eintreten, das nicht tun können, ohne ihren kirchlichen Glaubensbezug in das Gespräch einzubringen⁴. Der Auftrag, verständlich zu sprechen, ist wichtig, doch darf er nicht verwechselt werden mit der Aufforderung, vom Grund der Hoffnung, die uns beseelt, Zeugnis und Rechenschaft abzulegen (vgl. 1 Petr 3,15). In diesem Sinne lenken wir nun den Blick auf die Rolle, die die Jesusgestalt in verschiedenen Religionen der Welt spielt. Wir orientieren uns dabei an den Religionen, die inzwischen bei uns selbst Geschichte schreiben. Es sind dies im wesentlichen die Religionen, die auch die Konzilerklärung *Nostra aetate* herausgestellt hat: Judentum und Islam sowie die beiden Hauptgruppen asiatischer Religiosität, die Hindu-Religionen und der Buddhismus. Darüber hinaus sind heute zwei weitere Gruppen zu beachten: einmal die Religionen des während des letzten Konzils völlig verschlossenen chinesischen Kontinents und dann jene religiösen Subkulturen Afrikas und Lateinamerikas, die

viel zu lange in der englischsprachigen Welt als „*Primitive Religions*“ abqualifiziert worden sind.

Beim weiteren Gedankengang ist dann stets auf einen doppelten Gesichtspunkt zu achten. Einmal wird man feststellen müssen, was im Vergleich zu den christlichen Grundpositionen des Glaubens in den verschiedenen Jesusbildern fehlt. Sodann aber wird man erkennen, dass manches, was in anderen Religionen gesehen wird, die oftmals verkrustete Christusverkündigung der Kirche aufbrechen und die Jesusgestalt in ein neues, lebendiges Licht tauchen kann. In einer Zeit, in der die kontextuelle Behandlung von theologischen Grundfragen zu einer aktuellen Aufgabe geworden ist, kommt es sinnvollerweise auch zur Ausbildung von kontextuellen Christologien. Jede Kontextualität muss dann freilich im Spannungsfeld von Text und Kontext entfaltet werden. Für die Christusfrage heißt das: Jedes in einem neuen oder anderen Kontext entworfene Jesusbild findet seinen Maßstab in der Rückbindung an die in der Heiligen Schrift und ihrer offiziellen kirchlichen Auslegungstradition authentisch vorgetragene Christologie. Zwei Kernpunkte bestimmen diese Christologie: die in Jesus sich ereignende Gottesoffenbarung bzw. Selbstmitteilung Gottes und das in dieser göttlichen Selbstmitteilung gewirkte Heil aller Menschen.

2. Jesus im Blickfeld der Religionen

Es ist hier nicht möglich, den ganzen Raum der Religionsgeschichte abzuschreiten und die vielen Religionen der

⁴ Diese Frage ist auch an H.-M. Barthl, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Gütersloh 2001, zu stellen. Der lapidar am Anfang des Chalkedon-Abschnitts zu lesende Satz: „Es ist anachronistisch, heutige christologische Fragestellungen durch die Formeln von Chalkedon beantworten zu wollen“ wird durch den folgenden zwar relativiert: „Löst man sich von deren ontologischen Intentionen, so dürfte es gleichwohl sinnvoll sein, sich an sie zu erinnern“ (391), doch der Kernfrage nach „Gott und Mensch“ in Jesus von Nazaret darf nicht ausgewichen werden.

Welt auf ihre Jesussicht abzufragen. Was für den geschichtlichen Ablauf im Längsschnitt nicht zu leisten ist, lässt sich nicht einmal in einem Querschnitt durch die Gegenwart durchführen. Wir beschränken uns daher im Folgenden auf knappe Hinweise auf die großen Religionsströme in der westlichen Welt und im asiatischen Raum, – wohl wissend, dass sich gerade auch in den religiösen Subkulturen Afrikas und Lateinamerikas auf ganz neue Weise ein spürbares Interesse an der Jesusgestalt zeigt. Die Betonung der Menschlichkeit Jesu führt dort zugleich dahin, dass Heilung und Befreiung zwei der bedeutendsten Züge des Lebens Jesu sind und eine neue Strahlkraft erhalten. Wer Heil verkündet, spricht nicht nur von jenseitigem Leben, sondern lässt bereits auf dieser Erde Hoffnung und Zuversicht keimen. An dieser Stelle treffen sich unsere Überlegungen im Übrigen mit Entwicklungen innerhalb der Theologien der Dritten Welt, in denen Jesus vor allem als Heiler und Befreier gesehen wird. Der Widerspruch, den gerade die lateinamerikanische Theologie der Befreiung gefunden hat, beweist, dass es hier um Anstöße geht, die sich nicht einfach in das gewohnte Gefüge unserer klassischen Christologie einfügen. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die genannten Christologien sich nicht unwesentlich im Grenzbereich zur außerchristlichen Religiosität entwickelt haben.

2.1 Jesus und das Judentum

Für das theologische Verhältnis von Christentum und Judentum gilt meines Erachtens:

„Wenn christliche Theologie Israel nicht nur zum Objekt ihrer Aussagen machen,

sondern die Juden, ausgehend von der heutigen jüdisch-christlichen Begegnungssituation, als Subjekte bestehen lassen will, muss sie eine die neue Kommunikation zwischen Christen und Juden eröffnende bzw. begleitende Theologie sein.“⁵

Meine These sucht der besonderen Situation zwischen Juden und Christen Ausdruck zu verleihen. Auch wenn sich das Christentum neben dem Judentum als eigenständige Religion verwirklicht hat, bleibt das gegenseitige Verhältnis gerade wegen seiner unauflöslchen Nähe und Verbundenheit für beide Seiten schmerzhaft und einmalig. Dabei ist nicht zu übersehen, dass sich nicht das Judentum an das Christentum, sondern das Christentum unauflöslch an das Judentum gebunden sieht. Jesus ist seiner historischen Herkunft nach ethnisch wie religiös ein Jude und bringt als solcher die Heilige Schrift der Juden in das Christentum mit. Die Wurzeln des christlichen Glaubens liegen deshalb historisch in der Geschichte des Judentums. Dennoch kann das Christentum das Judentum nicht gleichsam beerben. Die schmerzvolle Geschichte der Judenverfolgungen bis Auschwitz macht uns heute diese Situation bewusst. Der unchristliche Umgang mit den jüdischen Zeitgenossen durch die Jahrhunderte verdeutlicht in der heutigen Zeit eines erlebten religiösen Pluralismus, wie Christen mit Andersgläubigen nicht umgehen dürfen. Umgekehrt dürfte das Paradigma „Juden und Christen“ heute wegweisend für den Aufbau eines neuen Verhältnisses der Christen zu den Angehörigen anderer Religionen sein⁶.

Diese Vorbemerkungen sind auch zu beachten, wo es um das Verständnis

⁵ Vgl. H. Waldenfels, Christus (s. Anm. 3), 116f.

⁶ H. Waldenfels, KF 420.

Jesu unter den Juden geht. Musste der Mann aus Nazaret lange Zeit als ein Abtrünniger erscheinen, so sieht die Mehrzahl heutiger Juden in ihm – mit Martin Buber gesagt – einen „großen Bruder“, den sie nicht selten als ihren „verlorenen Sohn“ wiederentdecken. Parallel zum Ringen um eine Theologie nach Auschwitz⁷ gibt es folglich ein Ringen um ein vertretbares Jesusverständnis. Was Buber begonnen hat, haben andere Denker wie Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide, auch Franz Rosenzweig u.a. weitergedacht⁸. Wenn auch zeitweilig die liberale protestantische Bibelkritik eine Brückenfunktion wahrnahm, setzte sich doch das Wissen um die einzigartige Stellung Jesu durch. So sprach Pinchas Lapide von der Uneinreihbarkeit Jesu:

„Kann man ihn [= Jesus] in die uns bekannten Glaubenskategorien von Glaubens-Männern einordnen? Kaum. Wie verhält sich dann seine jüdische Uneinreihbarkeit zur Einzigartigkeit seiner zentralen Rolle in der Kirche?“⁹

Für Lapide stellt sich folglich die Frage, ob sich Jesu Wirken „in seinem frommen gottesfürchtigen Judensein erschöpft“¹⁰. Umgekehrt formuliert Schalom Ben-Chorin:

„Der Glaube Jesu eint uns, ... aber der Glaube an Jesus trennt uns.“¹¹

Der Anspruch Jesu steht ebenso im Raum wie das christliche Verständnis seiner Person. An dieser Stelle wäre nicht nur der jüdische mit dem christlich-trinitarischen Monotheismus zu vergleichen und die für Jesus rekla-

mierte Mittlerrolle zu prüfen. Es fällt auch auf, dass der im Hoheitstitel „Christus = Messias“ liegende messianische Anspruch in der aktuellen Auseinandersetzung eher eine periphere Rolle spielt. Lapidé hat an dieser Stelle auf einen wichtigen Unterschied zwischen Judentum und Christentum aufmerksam gemacht. Nach ihm sind beide Religionen messianisch orientiert, doch fragt der Jude stärker nach dem Was der Erlösung, während der Christ nach dem Wer der Erlösung fragt. In diesem Sinne möchte er das Christentum als Wer-Religion, das Judentum dagegen als Was-Religion bezeichnen.

Bei Franz Rosenzweig gibt es einen im weiteren Dialog bedenkenswerten Satz: *„Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es kommt niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden).“¹²*

Auschwitz hat die Einstellung zu Jesus verändert. Im Gespräch mit Hans Küng hat Lapide die neue Situation so beschrieben:

„Erst nach Auschwitz kommt es zu einer, wie ich es nennen würde, Wiedermenschwerdung Jesu bei den Christen, und zwar durch eine Akzentverschiebung auf den vere homo, auf den wahren Menschen, zu einer Zeit, wo so wenige Zweifler wirkliche Menschen sind; Jesus wird also ein Idealmensch. Und bei den Juden kommt er jetzt heraus aus der Hölle der Po-

⁷ Vgl. u.a. M. Röntgen, Alles verstehen hieße alles verzeihen... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Bonn 1991; P. Petzel, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz 1993.

⁸ Vgl. dazu H. Waldenfels, KF 230–235.

⁹ P. Lapide, Juden und Christen. Verleitung zum Dialog. Zürich 1976, 67.

¹⁰ Ebd., 65.

¹¹ S. Ben-Chorin, Bruder Jesus. München 1970, 12.

¹² Zitiert nach H.-M. Barth, Dogmatik (A. 4) 394.

lemik des ganzen Mittelalters, zurück zum Judentum seiner Heimat. Bruder Jesus wird endlich heimgeholt als Mitmensch, als Mitjude, als Israeli..."¹³

2.2 Jesus im Islam

Es gehört zum islamischen Grundverständnis, dass Mohammed das „Siegel der Propheten“ ist, das heißt: der unüberholbare Endpunkt einer zu ihm führenden Prophetengeschichte. In dieser Geschichte haben auch alttestamentliche Propheten wie der Stammvater Abraham und dann auch Jesus von Nazaret ihren Platz. Damit werden aber die jüdische und die christliche Geschichte vor Mohammed Teil der umfassenden Islamgeschichte. Wie die nachchristliche jüdische Geschichte zumindest im Außenbereich in hohem Maße von Konflikten geprägt war, so ist auch die Ausbreitung des Islam im christlichen Umfeld praktisch bis in unsere Zeit als Bedrohung empfunden worden, der sich die christlichen Länder lange kriegerisch widersetzt haben. Die Belastung durch den Islam war um so schwerwiegender, als das maßgebliche Buch des Islam, der Koran, an relativ vielen Stellen auch von Jesus sprach. Freilich konnte die christliche Rechtgläubigkeit der abendländischen Kirche sich nur partiell in den Texten wiedererkennen; eine partielle Wiedergabe der christlichen Lehre aber ist im dogmatisch-christlichen Verständnis häretisch.

Es dauerte dann seine Zeit, bis deutlich wurde, dass es ein anderes ist, von Jesus im Maße der eigenen Erkenntnis zu sprechen, und ein anderes, böswillig wider besseres Wissen zu leugnen, was und wer Jesus von Nazaret war und ist. Der Vorwurf der Häresie sollte heute nicht mehr unbedacht Andersdenkenden gegenüber ausgesprochen werden. Gründliche Studien haben inzwischen zutage gebracht, welchen Formen des Christentums Mohammed wahrscheinlich begegnet ist¹⁴. Die verschiedenen Jesusstellen des Koran sind eingehend besprochen und analysiert worden¹⁵. Außerdem wächst im Islam die Einsicht, dass es sich nicht verbieten lässt, dass auch heilige Schriften den inzwischen entwickelten Methoden der Literar- und Traditionskritik unterworfen werden¹⁶.

Das vorausgesetzt, können dann doch die Seiten des christlichen Christusglaubens genannt werden, die vom Islam abgelehnt werden. Bei allem Respekt vor der Jesusgestalt ist nicht zu übersehen, dass der Islam die chaldonensische Lehre von der Gott-Menschlichkeit Jesu nicht vertreten kann. Diese Leugnung schließt nicht aus, dass die islamische Überzeugung von Gottes allmächtiger Schöpfermacht der Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau uneingeschränkt Raum gibt. Doch aus der Jungfrauengeburt folgt im Islam kein Bekenntnis zur Gottheit Jesu¹⁷.

¹³ Vgl. H. Küng/P. Lapide, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*. Stuttgart/München 1978, 13f.

¹⁴ Vgl. G. Risse, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Eine Studie zum Christusbild im Koran. Bonn 1989.

¹⁵ Vgl. C. Schedl, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*. Wien 1978; auch H. Räisänen, *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*. Helsinki 1971; O. H. Schumann, *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*. Gütersloh 1975. Für weitere Literaturangaben vgl. H. Waldenfels, KF 235, sowie M. Bauschke, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*. Köln 2000.

¹⁶ Vgl. S. Wild (ed.), *The Qur'an als Text*. Leiden 1996.

¹⁷ Zu Maria im Talmud und Koran vgl. meinen Beitrag in H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*. Bonn 1990, 236–249.

In gleicher Weise gibt es keinen Platz für den christlichen Erlösungsglauben beziehungsweise die Überzeugung, dass die Welt durch den Tod Jesu am Kreuze erlöst worden ist. Das folgt schon aus dem islamischen Sündenverständnis, das nicht nach einem menschlichen Werk der Sühne vor Gott ruft. Nach islamischem Verständnis bedarf Gott keiner Vermittlung. Damit kann Jesus zwar als eine bedeutende Prophetengestalt, vielleicht auch in mancher Hinsicht als eine vorbildliche Gestalt menschlicher Selbstverwirklichung angesprochen werden. Doch die zentrale Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen kann ihm im Islam nicht zugesprochen werden.

2.3 Jesus in den Hindutraditionen

Jesus von Nazaret wurde im indischen Subkontinent in dem Augenblick bedeutsam, als durch die britische Kolonialherrschaft der westliche Einfluss sich im intellektuellen Raum des Landes auswirkte. Jesus war die Zentralgestalt der Religion, zu der sich die Kolonialherren bekannten. Das führte dahin, dass zumal im Neo-Hinduismus für Jesus Vergleichspunkte in Parallelgestalten der indischen Religionsgeschichte gesucht wurden. Der indische Theologe Stanley J. Samartha hat für das indische Bemühen um Jesus die Formel *„The unbound Christ“*, „der ungebundene Christus“, geprägt:

„... Christus soll nicht länger als der ‚Besitz‘ der christlichen Gemeinde oder des Christentums als einer verfassten Religion angesehen werden. Das Christentum gehört Christus, aber Christus gehört nicht nur dem Christentum. Der Hinweis auf

den ‚unbegrenzten Christus‘ ist deshalb nicht so sehr ein Versuch, das geschichtliche Christentum seines Herrn zu berauben, als vielmehr der Ausdruck eines tief begründeten Verlangens, nämlich zu erklären, wie die Universalität Christi alle geographischen und kulturellen Grenzen sowie alle geistlichen Überlieferungen überschreitet.“¹⁸

Zwei Dinge fallen in Indien auf¹⁹:

(1) Die historische Frage nach Jesus von Nazaret verschwindet hinter der Einschätzung seiner Bedeutung. Häufig zitiert werden die Worte Mahatma Gandhis:

„Ich darf sagen, der historische Jesus hat mich nie beschäftigt. Es würde mich nicht einmal kümmern, wenn jemand nachgewiesen hätte, dass ein Mensch mit Namen Jesus nie gelebt habe und dass das, was in den Evangelien erzählt wird, vom Schreiber kraft seiner Einbildung erdichtet worden sei. Die Bergpredigt bleibt für mich dennoch immer wahr.“²⁰

Angeichts des schillernden Personverständnisses verwischt sich auch die Grenze zwischen der – wie immer verstandenen – „Göttlichkeit“ und Menschlichkeit Jesu. Dass Jesus der menschgewordene Gottessohn ist, muss Inder nicht stören.

(2) Jesus ist Mittler, a) im Sinne der Wegweisung als Führer, Guru, *Avātara*, selbst im Sinne eines als Mensch erschienenen Gottes, b) im Sinne eines Vorbildes, das an dem den Menschen gesetzten Ziel angelangt ist, als Yogi, Advaitin, Gott gewordener Mensch. Jesus ist aber nicht Mittler im Sinne des Erlösers der Welt oder gar des einzigen

¹⁸ S. J. Samartha, *Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien*. Stuttgart 1970.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher H. Waldenfels, KF 238–244.

²⁰ Zitiert nach S. J. Samartha (A. 18), 97; vgl. auch O. Wolff, *Mahatma und Christus. Eine Charakterstudie Mahatma Gandhis und des modernen Hinduismus*. Berlin 1955.

Weges zum Vater, der in der Vereinigung von Gott und Mensch das interpersonale Spannungsverhältnis von Gott und Mensch bleibend durchhält. Dass die neuere indische Theologie im Hinblick auf die christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret den indischen Terminus *avātara* verwendet, erweist sich heute eher als fatal, weil dieser Begriff von Anfang an plural gebraucht wurde. Leider wird die Diskussion – nicht zuletzt aus der spürbaren Angst vor römischen Zensuren und dem mangelnden Wohlwollen der kirchlichen Orthodoxie²¹ – nicht in der wünschenswerten Offenheit geführt, die für eine ehrliche Suche erforderlich wäre. Indische Theologen haben versucht, aus den theologischen Konzeptionen Wolfhart Pannenburgs und Karl Rahners Verständniswege zu eröffnen. George Augustin hat seine These unter die Frage gestellt: *Gott eint – trennt Christus?*²². Joseph Pandiappallil geht von der Rahnerschen Transzendentaltheologie aus²³. Beide Bücher verdienen diskutiert zu werden. Hinsichtlich des methodischen Ansatzes ist gleichwohl zu beachten, dass es für Indien eine noch größere Hilfe wäre, wenn der Zugang gleichsam von zwei Seiten versucht würde, einmal von der in der westlichen Welt gewohnten Denkform her, wobei der transzendente Ansatz

gewiss noch nicht ausgeschöpft ist, aber in der nachhegelianischen Zeit in hohem Maße zerbricht, sodann aber von der indischen Sprachwelt, der Begriffsgeschichte und den Denkformen her²⁴. Pandiappallil macht auf den relativ späten Ansatz des *avātara*-Begriffs aufmerksam²⁵. Doch nur in der Begegnung beider Blickpunkte wird es möglich sein, dass das Christusverständnis auf überzeugende Weise in die Denkwelt Indiens übertragen wird.

2.4 Jesus und Buddha

Das religionsvergleichende Thema „Jesus und Buddha“ ist, im Grunde genommen, bislang weniger ein buddhistisches als ein abendländisch-christliches Thema²⁶. Wo immer die Großen der Geistesgeschichte in den Blick kommen, gehören Jesus und Buddha zu ihnen. So rechnete Karl Jaspers beide zu den „maßgebenden Menschen“²⁷, aber auch bei Ernst Bloch, Leszek Kolakowski, Martin Buber und Romano Guardini kommt es zu einer ähnlichen Reihung. Zumal Guardinis Würdigung des Buddha ist nach wie vor unerreicht:

„Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird

²¹ Zu erinnern ist an die Diskussion, die das Buch von J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll/N.Y. 1997, ausgelöst hat, und die zur Veröffentlichung der Erklärung der Glaubenskongregation *Domini Iesus* vom 5.9.2000 und zur *Notificatio* derselben Kongregation vom 26.2.2001 geführt hat. Vgl. zur Sache H. Waldenfels, „Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus“. Anmerkungen zum „Fall Dupuis“, in: StZ 217 (1999) 597–610; ders., Jacques Dupuis – Theologie unterwegs, in: StZ 219 (2001), 217f; ders., Christus (s. Anm. 3).

²² Vgl. G. Augustin, *Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen*. Paderborn 1993.

²³ Vgl. J. Pandiappallil, *Jesus the Christ and Religious Pluralism. Rahnerian Christology and Belief Today*. New York 2001 (mit einem Vorwort von W. Kasper).

²⁴ Vgl. u. a. W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel/Stuttgart 1981.

²⁵ A.a.O. 136–139.

²⁶ Vgl. zum Folgenden H. Waldenfels, KF 244–247.

²⁷ K. Jaspers, *Die großen Philosophen I*. München 1957, 128–154. 214–228.

Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinander zu setzen hat. Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer im Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha.“²⁸

Von ihm sagt Guardini, dass der Buddha – anders als sonst die Menschen – versucht habe, „im Dasein stehend das Dasein als solches aus den Angeln zu heben“:

„Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müsste in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein.“²⁹

Gegenüber der Jesusgestalt liegt die eigentliche Faszination des Buddha für den westlichen Menschen dann darin, dass dieser ohne jede Bindung an einen Gott sein Leben radikal selbst bestimmen kann. Das bleibt auch dann bestehen, wenn der Wille des Buddha sich in einem radikalen Los-Lassen seiner selbst äußert.

Allerdings tut der westliche Mensch gut daran, den Buddha nicht zu schnell

in den eigenen Verständnishorizont einzuordnen; man sucht ihn vielmehr besser zunächst dort zu verstehen, wo er seinen ursprünglichen Ort hat: in Indien. Wie das Christentum sich aus dem Judentum gelöst hat, so hat sich der Buddhismus aus seinem hinduistischen Umfeld gelöst und verselbständigt. Das zeigt sich nicht zuletzt darin, dass der Veda mit seiner Tradition für den Buddhismus keine Autorität mehr darstellt und auch das Kastensystem seine Heilsbedeutung verloren hat. Es kommt hinzu, dass spätestens im Großen Fahrzeug zur Praxis des Los-Lassens – analog zur bekannten Negativen Theologie und Philosophie – eine Theorie des Los-Lassens entwickelt wurde.

Zentralbegriff dieser grundlegenden Einstellung ist der Sanskrit-Begriff śūnya = leer beziehungsweise śūnyatā, = Leerheit, Leere³⁰. Da diesem Begriff semantisch der griechische Begriff der kenōsis, wie er sich in Phil 2 auf Jesus angewendet findet, entspricht, ergibt sich hier ein eigener Brückenschlag, der vielleicht erstmals im grundlegenden Werk des japanischen Philosophen Keiji Nishitani *Was ist Religion?*³¹ Ausdruck gefunden hat. Die Diskussion ist vor allem in den USA mit Masao Abe geführt worden. Diese hat inzwischen Eingang gefunden in die christliche Dogmatik³², verbunden mit der Erinnerung an eine kenotische Christologie. Verständlicherweise eröffnet die hier angesprochene Blickrichtung auch die

²⁸ R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Mainz/Paderborn 1997, 367.

²⁹ Ebd., 368.

³⁰ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1980; ders., *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982.

³¹ Dt. Ausgabe: Frankfurt 1982; vgl. dazu H. Waldenfels, KF 245f; ders., *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Bonn 1997, 185–203, 204–220.

³² Leider hat B. Stubenrauch in seinem bedenkenswerten Buch: *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg 1995, diese Facette des buddhistisch-christlichen Dialogs nicht wahrgenommen.

Möglichkeit, von einer kenotischen Christologie zu einer kenotischen Gotteslehre weiterzudenken³³. Damit würde es im buddhistisch-christlichen Dialog zu einem Durchbruch zu jenen Problemfeldern kommen, die inzwischen auch im westlichen Christentum zu den Grundfragen gehören. Negative Theologie, der Weg in die innere Mitte, Meditation und Mystik, das innere Wirken des göttlichen Geistes, aber auch die Selbstmitteilung Gottes als radikale Selbstentäußerung sind Themen, die aus einer christlichen, das aber heißt: aus einer an Christus orientierten Theologie in das interreligiöse Gespräch eingehen.

3. Abschließende Bemerkungen

Ende 2002 ist in St. Augustin der 1. Band eines auf fünf Bände projektierten Werkes erschienen, das dem chinesischen Antlitz Jesu gewidmet ist³⁴. Schon die Ankündigung des Inhalts der geplanten Bände verspricht einen ungeahnten Reichtum, der sich im Laufe der Jahrhunderte angesammelt hat. Im Eingangsteil des 1. Bandes findet sich aber auch ein Brief von Paul H. Welte OP, in dem dieser seine Vorbehalte gegen das Projekt mitteilt³⁵. Es sind zugleich Vorbehalte gegen einseitige Versuche der Inkulturation. Diese hält er für verfehlt,

„1. wenn diese verwirklicht werden, indem man Christi Worte in der Schrift ‚korrigiert‘ und ihn nicht sagen lässt, was er ge-

sagt hat, und nicht tun lässt, was er getan hat;

2. wenn man sich nicht um den Ursprung der adoptierten Formen kümmert, ob die zeitgenössischen Chinesen sie verstehen können, um ihre Fähigkeit, die Natur und Bedeutung der christlichen Ideen und Werte besser auszudrücken;

3. wenn sie chinesische Ideen und Gebräuche als Maßstab benutzen, um zu beurteilen, was Christus sagen wollte oder zumindest, was er sagen darf, wenn er nach China kommt;

4. wenn sie sich zufrieden geben mit der Entdeckung, dass ‚die Bibel und Christus sagten, was die Chinesen immer schon gesagt haben‘ und diese Übereinstimmung zum Hauptmotiv für den christlichen Glauben machen.“³⁶

Die Einsprüche führen uns in gewissem Sinne an den Anfang unserer Überlegung zurück. Wer in den interreligiösen Dialog einsteigt, muss dies aus der Mitte seiner eigenen Überzeugung tun. Bei aller Offenheit für den Anderen darf er seinen eigenen Standpunkt nicht verleugnen. Das gilt auch, wenn alle am Dialog Beteiligten ihre eigenen Vorurteile und Denkbarrieren mitbringen. Wahrhaftigkeit und Lernbereitschaft schließen einander nicht aus, wie auch Text und Kontext sich nicht gegenseitig im Weg zu stehen brauchen. Gerade die Spannung zwischen dem Eigenen und dem Fremden bleibt und wird zur Einladung an alle, sich auf einen Weg zu machen, der am Ende vielleicht doch alle zum gemeinsamen Ziel führt.

³³ Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Gott – zwischen Christentum und Buddhismus, in: Ders., Gottes Wort (s. Anm. 31), 265–281; ders., Christi Kreuz und die Leere Gottes. Das Kreuz und die Religionen der Welt: B. Hermans/G. Berghaus (Hg.), Kreuzungen. Christliche Existenz im Diskurs. (FS Bischof H. Luthé). Mülheim 2002, 249–261.

³⁴ Vgl. R. Malik (ed.), The Chinese Face of Jesus Christ I. St. Augustin 2002.

³⁵ Ebd., 55–61.

³⁶ Ebd., 60.