

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich  
Title: "Geschichte und Eschatologie im Gespräch zwischen  
Buddhismus und Christentum"  
  
Published in: Evangelische Theologie  
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus  
  
Volume: 54 (4)  
Year: 1994  
Pages: 347 - 361  
ISSN: 0014-3502

---

The article is used with permission of [Penguin Random House Verlagsgruppe](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

## I. *Problemanzeige*

Das Thema der Geschichte ist selten zum Gegenstand von Überlegungen im Dialog zwischen den Religionen geworden. Ob man sich mit Pauschalurteilen wie dem Toynbeeschen Verdikt, der Buddhismus sei rettungslos ungeschichtlich und deshalb zu diesem Thema auch nicht zum Dialog geeignet, zufriedengab oder das Thema unbewußt überging, weil religionsphilosophische Themen oder traditionelle religionsphänomenologische Debatten interessanter erschienen, braucht hier nicht entschieden zu werden.

Geschichte aber beinhaltet im Unterschied zur Grundlage des Urteils Toynbees und anderer mehr als ein so oder so geartetes Verhältnis zur Zeit. Der Begriff berührt das Problem der Befindlichkeit des erkennenden Subjekts zur Welt, ihrer Zeit, zu Ereignissen, zu sich selbst. Im Geschichtsverständnis schlägt sich Wirklichkeitswahrnehmung im engen Sinne des Wortes nieder: Erlebe ich Wirklichkeit als mich determinierendes anonymes Sein, erlebe ich sie als Feld gemeinsamen, zielgerichteten Wirkens, erlebe ich sie im großen Entwurf der Universalgeschichte? Erlebe ich sie als die ewige Gegenwart oder stetige Vergegenwärtigung der zeitlichen Dimensionen Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft? Jürgen Moltmann spricht von der Geschichte als „eine(m) der großen Weltsymbole der europäischen Neuzeit“ und schließlich als dem „fundamentale(n) Paradigma der christlichen Theologie in der Neuzeit“.<sup>1</sup> Daß mein sinnhaftes Befinden, Handeln und Denken in der Gegenwart von einem Sinn jenseits der vorfindlichen Wirklichkeit lebe, daß mein Erfassen von Geschichte mehr braucht als die sinnliche Wahrnehmung der bloßen Ereignisse, ist theologisches wie auch geschichtsphilosophisches Allgemeingut. Der Psalm 90 weist uns an, vom Ende der eigenen Lebensgeschichte her zu denken: „Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf daß wir klug werden.“

Im buddhistischen Kontext hat der japanische Historiker Senroku Uehara von der Notwendigkeit des Geschichtsbewußtseins im Sinne einer mündigen Welt- und Geschichtszuwendung des in der Wirklichkeit existierenden Subjektes gesprochen, was er Subjekthaftigkeit nennt.<sup>2</sup> Die enge Verknüpfung von Geschichte, Welt und Subjekt im gesellschaftskritischen Sinne tritt bei Uehara erstmalig im Bereich buddhistischen Denkens klar hervor. Auf welchem überlieferungsgeschichtlichen Hintergrund ist ein solches Denken zu verstehen? In welchen Dimensionen hat sich hier ein Dialog von christlicher Seite aus zu bewegen?

<sup>1</sup> J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1987<sup>3</sup>, 135.149.

<sup>2</sup> S. Uehara, *Werke* Bd. 25, Tokyo 1987.

Buddhistische Texte, sei es die Tradition des Reinen Landes,<sup>3</sup> sei es die des Tushita-Himmels, sei es die überhaupt das Nirwana, sind, in christlicher Terminologie gesprochen, eher präsentisch-eschatologisch ausgerichtet, als daß sie eine über die soteriologische Komponente hinausgehende futurische Perspektive eröffneten; von diesem herrschenden Trend hebt sich die mindestens zum Teil futurisch orientierte Maitreya-Tradition ab, d. h. die Tradition des Bodhisattva/Buddha, der als Nachfolger des Gautama Buddha in Verbindung mit der Vorstellung eines von ihm beherrschten Reiches erwartet wird. Diese Erwartung des Bodhisattva Maitreya ist den großen buddhistischen Richtungen Mahayana und Hinayana gemeinsam. Ferner ist die Tradition des *mappô* zu bedenken, der gesetzlosen Endzeit im buddhistischen Denken,<sup>4</sup> die bei Nichiren, dem Propheten des japanischen Mittelalters, zu einem verschärften politischen und geschichtlichen Denken geführt hat.

Nachdem diese latent geschichtlich orientierten Traditionen untersucht und ins Gespräch mit einem möglichen christlichen Geschichtsverständnis gebracht worden sind, möchte ich daraus auch Hinweise auf Perspektiven für die Gestaltung der interreligiösen Begegnung und Existenz erhalten. Hier erhebt sich notwendigerweise die Frage, welche Dynamik des buddhistischen Kontextes ursächlich ist dafür, daß im westlichen Sinne geschichtsträchtige Traditionen nicht stärker aktualisiert werden.

## II. Zur Maitreya-Tradition

Die Maitreya-Tradition ist eines der vielen Beispiele für die ungeheure Vielfalt, wenn nicht Widersprüchlichkeit des über Jahrhunderte erst mündlich, dann schriftlich entstandenen Überlieferungsgutes der buddhistischen Schulen: Maitreya als einer der weniger begabten, dumme Nachfragen stellenden Schüler des Buddha Shakyamuni, dem kaum Chancen auf Buddha-Werdung eingeräumt werden – auf der anderen Seite Maitreya als Lieblingsschüler und früh designierter Nachfolger des Buddha, um nur die Extreme zu nennen. Ohne auf diese Heterogenität hier im Detail eingehen zu können, soll nur eine kleine Schneise durch das Dickicht der uns interessierenden Stränge geschlagen werden.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Vgl. *Tan-ni-shô*, eine Schrift, die Schülern des Sektengründers Shinran aus dem 13. Jh. zugeschrieben wird und das Denken Shinrans und der Lehre vom Reinen Land zusammenfaßt. In deutscher Übersetzung: *Tan-ni-sho. Die Gunst des Reinen Landes. Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum*, hg. von R. Okochi/K. Otte, Bern 1979. Auch H. Haas, *Amida Buddha, unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhâvatî-Buddhismus (Religionsurkunden der Völker II/1)*, Leipzig 1910.

<sup>4</sup> Die insbesondere im Mahayana geltenden drei Zeiten sind *shôhô* (die Zeit des wahren Gesetzes seit dem Eintritt des Buddha ins Nirwana), *zôhô* (die Zeit des nur „abgebildeten“ Gesetzes) und *mappô* (die Endzeit, Zeit des Anti-Buddha, der Gesetzlosigkeit und Katastrophen). Nichiren (1222–1282) ging von einer Zeitrechnung aus, die die Endzeit im Jahre 1052 hätte anbrechen lassen (*Nakamura H. u. a. (Hg.), Lexikon des Buddhismus [jap.]*, Tokyo 1989, 758f).

<sup>5</sup> Wenig gründliche Literatur ist bis jetzt vorhanden. Vgl. W. Eichhorn, *Die Religionen Chinas (Die Religionen der Menschheit Bd. 21)*, Stuttgart/Bern/Köln/

Die Vision des künftigen kosmischen Erretters, der in ferner Zukunft einen utopischen Zustand von Gerechtigkeit, Frieden und Wahrheit errichten wird,<sup>6</sup> hat u. a. in China, Korea und im mittelalterlichen Japan als Leitidee von Volksaufständen gedient. Eine der Traditionen, die die Minjung-Bewegung in Korea hervorbrachte, ist der Miruk-Kult, noch heute in den von Jochen Hiltmann eindrücklich beschriebenen Obelisken etwa im Mansan-Tal nachforschbar. Ob das revoltierende Bedürfnis nach einer religiösen eschatologischen Vision am Anfang stand und den futurischen Maitreya schuf,<sup>7</sup> oder ob der Traum vom futurischen Erlöser den Auslöser für die Volksbewegung bot, kann heute nicht mehr nachvollzogen werden. Die wechselvolle Tradition läßt ersteres vermuten. Entsprechend der sehr realitätsbezogenen messianischen Erwartung wurde seit dem indischen Maurya-König Ashoka im 3. Jh. vChr. bis hin zu Mao Tse-dong immer wieder eine Inkarnation des langerwarteten Buddha-Nachfolgers vermutet oder fanden sich selbstdeklarierte Inkarnatoren wie der chinesische Rebell Sung Tzu-hsien oder Kaiser Wu sowie die Mitbegründerin der japanischen neuen Religion Reiyūkai, Kotani Kimi u. a. Nattier unterscheidet vier „logisch mögliche Versionen“ des Maitreya-Mythos:

1. Das Hier/Jetzt: die Erwartung des Gläubigen, Maitreya auf der Erde während seines jetzigen Lebens zu begegnen;
2. das Hier/Später: der Gläubige erwartet die Begegnung auf dieser Erde, aber in einem späteren Leben;
3. das Dort/Jetzt: in dieser „visionären“ Version erwartet der Gläubige eine bald anstehende Begegnung im Tushita-Himmel, dem Aufenthaltsort Maitreyas;
4. das Dort/Später: die Hoffnung des Gläubigen, eine Wiedergeburt in Maitreyas Tushita-Himmel zu erlangen.<sup>8</sup>

Die weitaus häufigste und populärste Tradition ist die des Hier und Später, die, wenn auch in einer fernen Zukunft, dem Gläubigen die Begegnung mit Maitreya im auf Erden Gestalt annehmenden Paradies verheißt, das Anreiz bietet, in genau dieser Zeit wiedergeboren werden zu wollen. Die Vision, daß dieses Goldene Zeitalter sich nicht etwa in naher Zukunft, eventuell noch zu Lebzeiten der jetzigen Generation, sondern vielmehr in mehreren Millionen Jahren und allenfalls zur Zeit einer Wiedergeburt der jetzt Lebenden ereigne, hat ihre Gründe u. a. in der Lehre

Mainz 1973, 207f.301.321.342ff.397. – L. R. Lancaster: Maitreya, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion IX*, New York 1987, 136–141; zu Korea: J. Hiltmann, *Miruk. Die heiligen Steine Koreas*, Frankfurt am Main 1987. – J. M. Kitagawa, *The Career of Maitreya, with Special Reference to Japan*, in: Ders., *On Understanding Japanese Religion*, Princeton 1987, 233–249; am jüngsten und umfassendsten: A. Sponberg/H. Hardacre (Hg.), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge 1988.

<sup>6</sup> J. M. Kitagawa, *The Many Faces of Maitreya*, in: Sponberg/Hardacre, 7–22, 7.

<sup>7</sup> So Eichhorn, 397. Entsprechend habe man jeweilige Hoffnungsfiguren wie etwa den siegreichen Mao Tse-Dong als Inkarnation des Maitreya betrachtet.

<sup>8</sup> J. Nattier, *The Meaning of the Maitreya Myth: A Typological Analysis*, in: Sponberg/Hardacre, 23–47, 25.

der zwanzig *kalpas*: der Vorstellung abnehmender und das Menschenleben verkürzender Epochen, die ihren Tiefstpunkt durchmachen und dann wieder zur Höhe der Zeit des Shakyamuni zurückkehren. Die futurische Erwartung eines irdischen Goldenen Zeitalters unter Maitreyas Herrschaft trug bei zur Inspiration von Volksaufständen in China, Korea und Japan.<sup>9</sup>

Die zweithäufigste Tradition ist die transzendent-futurische. Als Hoffnung auf ein jenseitiges Paradies, das sich dem zur Erleuchtung erlangten Glaubenden eröffnet, fand der Maitreya-Glaube früh und erfolgreich Einlaß insbesondere in Japan, wo er jedoch bald dem konkurrierenden Glauben an das Reine Land des Buddha Amitâbha (jap. *Amida*) unterlag. Die erste Übermittlung des Buddhismus von Korea nach Japan im 6. Jahrhundert führte mit sich den Maitreya-Glauben sowie das Geschenk einer Maitreya-Statue; fast alle Tempel, die später, im 6. und 7. Jahrhundert, vom Prinzen Shôtoku Taishi gebaut wurden, enthalten Statuen des Maitreya in der Pose des nachdenklichen Prinzen, der als bald als neuer Gott dem animistischen Shintô einverleibt und als *kami* für langes Leben und Wohlstand verehrt wurde.<sup>10</sup>

Eine wichtige Quelle der Maitreya-Tradition ist das Mahâvastu der Mahâsâmghika-Sekte; das Leben des Maitreya in der alten Geschichte Sri Lankas, dem Mahâvamsa, bietet noch einmal die bereits oben angedeutete spezifische Sicht des Auftretens Maitreyas: nach dem Eintritt des Buddha ins Nirwana tritt eine Zeit des sozialen und kosmischen Niedergangs ein, die nach 5 000 Jahren die Lehre des Buddha fast zum Erliegen bringt und die Lebensspanne des Menschen auf zehn Jahre verkürzt. Von da an aber wendet sich das Blatt der Zeiten: Die menschliche Lebensspanne erreicht 8 000 Jahre, die Lehre des Shakyamuni gewinnt Einfluß. Ein Cacravartin, ein designierter Herrscher, wird die Vollendung dieses Paradieses überwachen, in das hinein schließlich Maitreya vom Tushita-Himmel absteigt, um das Dharma zu lehren.<sup>11</sup> Im chinesischen Kult fand weiterhin eine Assoziation Maitreyas mit der dritten der kosmischen Zeiten statt, auf die ich später zu sprechen komme.

Abgesehen von sporadischen sozialrevolutionären Bewegungen wie dem Miruk-Kult in Korea, der teilweise zur Minjung-Bewegung beitrug, sowie der „yonaoshi“-Bewegung in Japan meint Joseph Kitagawa feststellen zu sollen: „Ebenso wie in China war der Maitreya-Kult in Korea und Japan, wo er viele Anhänger an sich zog, niemals eine eschatologische und prophetische religiöse Kraft, was an der allzu eifrigen Bemühung des Buddhismus gelegen haben mag, sich in das kulturelle und politische Klima der beiden Länder zu assimilieren. . . Im Rückblick wird deutlich, daß die Möglichkeiten von Maitreya als Symbol eschatologischer Vision

<sup>9</sup> A.a.O. 26f.

<sup>10</sup> Vgl. Lancaster, 140. Auch R. Heinemann, „Tariki-Hongan und Jiriki“: Erlösung durch Glauben und Selbstbefreiung durch Einsicht im Buddhismus Japans, in: H. Bechert/R. Gombrich (Hg.), Die Welt des Buddhismus, München 1984, 212–230, 214.

<sup>11</sup> Vgl. Lancaster, 137; Nattier, 27.

sowie auch als religiöse und ethische Kritik der empirischen soziopolitischen Ordnung in der Geschichte des Buddhismus selten aktualisiert worden sind.“<sup>12</sup> Dem ist zwar als Beobachtung wenig hinzuzufügen. Auch wenn die Maitreya-Überlieferungen in der Regel chiliastische Züge tragen und darin Unterschiede zum Hauptstrang der jüdisch-christlichen eschatologischen Tradition aufweisen, ist verwunderlich, daß diese Dimension nur aufflackert, aber dem Buddhismus keine prägende geschichtliche Perspektive verliehen hat. In vielen Fällen ist, wie auch Kitagawa andeutet, zu beobachten, daß weithin unter Abstrich der Traditionen, die Geschichtsbezüge entfalten, der Bodhisattva Maitreya einfach als zusätzliche Gottheit in das Pantheon des bereits vorhandenen religiösen Umfeldes aufgenommen und rituell absorbiert wurde, so als Fruchtbarkeitsgott auf der koreanischen Insel Cheju oder als Patron der neuen japanischen Religionsgemeinschaft Reiyūkai, in welcher die auf Maitreya bezogenen Sutrenstellen zu einem liturgisch verwendbaren Textbuch zusammengeschrieben wurden.<sup>13</sup> Leider aber bleibt der Religionsgeschichtler Kitagawa den Versuch einer Erklärung des Phänomens schuldig.

Alan Sponberg warnt davor, Maitreya vorschnell aus der Perspektive semitischer Religiosität messianisch zu interpretieren, ehe begriffen wäre, was den Kern seiner Tradition ausmacht, bestehend in den drei Elementen der Vielgesichtigkeit, der nahbaren Menschlichkeit und der Fähigkeit zur Vermittlung zwischen dem Dharma der Vergangenheit und der Zukunft: unser gegenwärtiges Leiden wird mit dem Gewesenen und dem Kommenden vermittelt. Die Menschlichkeit des Maitreya empfiehlt ihn als Buddha der Gegenwart, in dieser Welt und für die aktuell Verzweifelten. Das eschatologische Element bricht sich daran, daß Maitreya als der *nächste*, nicht aber als der *letzte* Buddha bezeichnet wird. Eine Reihe weiterer, weniger namhafter Buddhas wird erwartet. Seine Zeit wird nicht als die letzte, sondern lediglich als eine *hohe* Zeit der Zukunft gezeichnet. Ein fortwährender Zirkel von Aufwärtsentwicklung und Niedergang wird in ungeheuren Dimensionen vorgestellt. Das Dharma kommt in Maitreya nicht zum Ende, sondern wird in seiner überzeitlichen Kontinuität und Gültigkeit betont. Es kann so, und das ist Maitreyas Aufgabe, Vergangenheit und Zukunft zusammenhalten.<sup>14</sup> Der Begriff des Eschatologischen ist aber in sich nicht eindeutig, worauf schon Gerhard von Rad hinweist.<sup>15</sup> So sprechen alttestamentliche prophetische Texte, die landläufig als eschatologisch bezeichnet werden, nicht notwendigerweise „expressis verbis von einem Ende der Weltzeit, einer Geschichtsvollendung ... also von Ereignissen, die außerhalb des Historischen liegen“.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Kitagawa, *The Many Faces*, 18.

<sup>13</sup> Vgl. H. Hardacre, Maitreya in Modern Japan, in: Sponberg/Hardacre, 270–284.

<sup>14</sup> A. Sponberg, Epilogue: A Prospectus for the Study of Maitreya, in: Sponberg/Hardacre, 285–297.

<sup>15</sup> Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, München 1960, 123f.

<sup>16</sup> A.a.O. 124.

Somit finden wir zwar in der Maitreya-Überlieferung das von Toynbee monierte zyklische Denken nicht völlig aufgegeben, wenn auch diesmal in Jahrtausend-Dimensionen, jedoch zugleich deutliche eschatologisierende Zeit- und Epochenvorstellungen, ein Sichbeziehen des Buddha-Gläubigen auf Zeit und Welt, ein Bewußtsein von sich entwickelnder Weltgeschichte, die in Korrespondenz zur Geschichte der Dharma-Predigt steht. Auch wird in Maitreya – und hier scheint mir eine Erklärung für die angebliche Ausblendung des Geschichtlichen im „östlichen“ Denken zu liegen – diejenige Gegenwart wichtig, in der die Vermittlung von Vergangenheit und Zukunft stattfindet, nicht ein unhistorisches Hier und Jetzt, eine Dimension, die sich nur in der intensiven Begegnung mit ostasiatischem Denken und Fühlen öffnet.

### III. *Mappô* – Zeit des „Letzten Dharma“

Dem Bild buddhistischen Geschichtsdenkens muß ein weiterer Mosaikstein hinzugefügt werden, in welchem das apokalyptische Element eine ausgeprägtere Rolle spielt. Nicht nur von ferner Zukunft, sondern vom *Ende*, wenn auch in Erstreckung, ist die Rede in der alten Vorstellung von drei Zeitaltern, die schon aus Indien, wenn nicht vom Buddha Shakyamuni selbst stammt. Eine erste nachhaltige Rezeption der Lehre finden wir bei den beiden chinesischen Sektengründern Hsin-hsing (540–595 nChr.) und Tao-ch'ö (562–645 nChr.), dem Patriarchen der Lehre vom Reinen Land. Die Übersetzung der Sutra „Tachi yüeh-Tsang ching“ ins Chinesische in den fünfziger Jahren des 6. Jahrhunderts machte die Vorstellung einer endzeitlichen Epoche des allgemeinen Niedergangs in China populär. Weiterhin spielten historische Erfahrungen eine Rolle: Verfolgungen durch antibuddhistische Despoten, Aushöhlung des religiösen Geistes zugunsten reiner Buchstabenbeachtung, Niedergang des monastischen Lebens, Diskussionen über die Ordination von Frauen, Korruption und vieles andere mehr trugen zu einer Krisenstimmung bei; man interpretierte diese Phänomene zunehmend als apokalyptische Zeichen der Endzeit. Tao-ch'ö zog daraus den Schluß, daß die traditionelle Lehre ihre Relevanz verloren habe und das Gelöbnis des Bodhisattva Amitâbha, die Gläubigen ins Reine Land hinein zu erretten, der neue Weg der Endzeit sei.<sup>17</sup>

Einer Zeit des Wahren Dharma (*shôbô*), in der Buddhas Lehren praktiziert und Menschen erleuchtet werden, folgt die Zeit des nur noch abgebildeten Dharma (*zôbô*), in welcher nur wenige praktizieren und niemand zur Erleuchtung gelangt. Beide Epochen werden mit jeweils 500 oder 1 000 Jahren veranschlagt. Wenn der Eintritt des Buddha Shakyamuni ins Nirwana traditionell mit dem Jahre 949 vChr. veranschlagt wurde, legte die in China weithin üblichste Berechnung der Epochenlängen den

<sup>17</sup> Vgl. u. a. T. Unno, *Mappô*, in: M. Eliade (Hg.), *The Encyclopedia of Religion IX*, New York 1987, 182–185. – M. von Borsig, *Leben aus der Lotusblüte*, Freiburg 1981, 102ff.

Anfang der Endzeit (*mappô*) auf das Jahr 552 nChr.,<sup>18</sup> während in Japan das Jahr 1052 (also je tausend Jahre für die beiden ersten Epochen) den Vorzug fand. Die Endzeit, die zehntausend Jahre währen soll, findet keinen Praktizierenden mehr vor, und Erleuchtung ist nicht mehr als ein Wort. Während die *Mappô*-Tradition und mit ihr die Lehre des Reinen Landes in China bald von der etablierten Macht der orthodoxen Festungen des Mahayana erdrückt wurde, wurde sie im Japan des 12./13. Jahrhunderts zum Auslöser einer breiten „reformatorischen“ religiösen Volksbewegung. Ihr Mittelpunkt, der Sektengründer Honen (1133–1212), interpretiert *mappô* nicht apokalyptisch-pessimistisch, sondern positiv. Er sieht diese Zeit als Gericht über den maroden Selbsterlösungs buddhismus der feudalen Elite des Landes und der selbstgerechten Tempelklöster und als Evangelium für die vom traditionellen Buddhismus Diskriminierten: etwa die, die aus beruflichen Gründen (Schlachter, Fischer) Gebote des Nicht-Tötens nicht halten können, oder gesellschaftlich marginalisierte wie Händler, Prostituierte oder Mönche und Nonnen, die wegen Übertretung von Geboten aus Tempeln ausgestoßen worden waren. Ihnen galt das endzeitliche Evangelium der Erlösung durch den Bodhisattva Amitäbha (jap. *Amida*), da der Mensch selbst in seiner Sündhaftigkeit gar nicht zur vom althergebrachten Buddhismus verkündigten Selbsterlösung fähig sei.

Honens Nachfolger Shinran (1175–1262) radikalisierte und existenzialisierte die Lehre in dem Sinne, daß *mappô* nicht eine zeitliche Epoche, sondern die *condition humaine* überhaupt darstelle: das Wesen des Menschen als sündig. Er näherte sich damit noch stärker als schon Honen der Erkenntnis, die die europäische Reformation des 16. Jahrhunderts bestimmen würde; die Schule, die sich auf ihn beruft, die Wahre Schule des Reinen Landes (*Jôdo Shinshû*) ist folglich zu einem Lieblingsparadigma im christlich-buddhistischen Vergleich geworden und findet bekanntlich Besprechung und Bewertung auch in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths und zahlreicher Nachfolgeliteratur.<sup>19</sup> In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß mit der Existenzialisierung des Endzeit-Gedankens bei Shinran auch eine Enthistorisierung und Geschichtsentfremdung stattfindet.

Fast ins andere Extrem radikaler Geschichts- und Wirklichkeitszuwendung schlägt Nichiren (1222–1282), der Zeitgenosse Shinrans aus. Er holt nicht nur den Endzeitgedanken in seiner vollen Schärfe zurück, sondern wendet ihn in aktive Kritik, ja in Kampfesstimmung gegen die politischen Verhältnisse seiner Zeit und die Ursache des Übels, welche er im

<sup>18</sup> Das gleiche Jahr wird zufällig oder in diesem Zusammenhang als das Jahr der Kommunikation des Buddhismus von Korea nach Japan betrachtet.

<sup>19</sup> Vgl. dazu u. a. B. *Shojun*, Jesus Christus und Amida. Zu Karl Barths Verständnis des Buddhismus vom Reinen Lande, in: S. Yagi/U. Luz (Hg.), *Gott in Japan*, München 1973, 72–93 (zu K. Barth: KD I/2, 372ff). Kritisch zum Dialog zwischen Jôdo Shinshû und Christentum: J. van Bragt, *Buddhismus, Jôdo Shinshû, Christentum*, in: E. Gössmann/G. Zobel (Hg.), *Das Gold im Wachs*, München 1988, 453–463.

Buddhismus des Reinen Landes identifiziert.<sup>20</sup> Daß eine Naturkatastrophe die andere jagt, Hungersnöte über das Land hereinbrechen und politische Katastrophen drohen, hat seine einzige Ursache im Abfall vom Glauben an den einen Buddha Shakyamuni, an welchem Hōnen die Schuld trage. Weite Teile der Streitschrift „Risshōankokuron“ aus dem Jahre 1260 sind der Anprangerung der falschen Konzentration auf die Verehrung des Buddha Amida gewidmet, die, so erklärt ein weiser „Meister“ (in dem Nichiren selbst spricht) einem fragenden „Besucher“, für die Verwehrlosung nicht nur der anderen Tempel, sondern des Landes überhaupt verantwortlich sei.<sup>21</sup> Ihm wurde damit die Lehre vom Reinen Land nicht einfach zu einem Rezeptor des Endzeitgedankens, sondern zum Anlaß und Auslöser des Einbruchs von *mappō* überhaupt, mindestens jedoch zum Verstärker der Phänomene der Endzeit.

Die Schutzgottheiten wurden von der falschen Lehre des Hōnen aus dem Lande vertrieben. Nichiren schreibt im „Shōhokkedaimokushō“: „Weil die Gelehrten, die in kleiner Zahl die Lehre Buddhas kennen, von den Menschen im Lande verworfen werden und so die Schutzgottheiten nicht den Wohlgeschmack der Lehre kosten, lassen diese ihren Einfluß verschwinden . . . und lassen das Land im Stich. Wenn die bösen Geister davon Nachricht erhalten, gehen sie an deren Stelle ins Land, erschüttern die Erde, erregen wüste Stürme, fügen, indem sie den ganzen Himmel bedrängen, den fünf Kornarten Schaden zu. Deshalb herrschen Hunger und Durst. Die bösen Geister gehen in die fünf Wurzeln (Sinne) der Menschen und rauben ihnen den gesunden Lebensgeist. Das nennt man Epidemie. Alle Menschen, die kein gutes Herz haben, fallen auf den Pfad des Bösen . . .“ Wenn der Landesherr nicht mehr nach der Lehre des Buddha handelt, „geraten Sonne und Mond aus der Bahn, die Jahreszeiten stehen miteinander im Widerspruch, der Sommer ist kalt, der Winter warm . . ., die rote Sonne und der Mond gehen auf, es gibt Sonnen- und Mondfinsternisse, zwei, drei Sonnen gehen auf“, und Naturkatastrophen sind die Folge.<sup>22</sup> Die drohenden Mongolen-Überfälle von 1274 und 1281 betrachtet Nichiren in diesem Zusammenhang nicht als weitere Katastrophen, sondern als das Gericht des Buddha über das abfällige Japan.

Seine Konsequenz aus diesem Endzeit-Empfinden und einem scharfen Geschichtsbewußtsein ist kompromißloses prophetisches Eingreifen in politische Belange: Er wird zum *enfant terrible* der Nation, zum Tode verurteilt, verbannt und verbalinjuriert bis in die Forschung unserer Tage hinein.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Vgl. von Borsig, 104ff.

<sup>21</sup> Englische Version in L. R. Rodd, Nichiren: Selected Writings, Hawaii 1980, 59ff.

<sup>22</sup> Zitiert nach von Borsig, 104.

<sup>23</sup> Kostproben: Nichiren als Mann des „rigorosen Kampfgeistes und der damit verbundenen Intoleranz“ (W. Kohler); er „war in höchstem Maße anmaßend und launenhaft, und der Egoismus, mit dem er für sich selbst und für seine Nation eintrat, macht ihn in jeder Beziehung ungeeignet zum buddhistischen Lehrer“ (E. Conze).

Epocheneinteilungen, darauf weist von Borsig hin,<sup>24</sup> gab es auch im christlichen Bereich. Sie scheinen auf einem allgemeinen Bedürfnis zu beruhen, ordnend mit der Geschichte umzugehen. So spricht Joachim von Floris (Franziskaner im 12. Jh., also Zeitgenosse Honens!) von drei Perioden von je tausend Jahren, die er den Personen der Trinität zuordnet, und Eugen Rosenstock-Huussy teilt in vier Epochen der Kirche von 400 bis 500 Jahren ein: die Seelenkirche bis 535, Kulturkirche bis 1054, Geisteskirche bis 1517 und Naturkirche bis heute und in die Zukunft.

Zweifellos hat im Falle des Nichiren der Endzeitgedanke zu geschichtlichem Denken und zu einem radikalen Wirklichkeitsbezug geführt, was ihn scharf von anderen buddhistischen Schulen wie etwa dem Zen unterscheidet. Was jedoch, ähnlich wie schon im Maitreya-Glauben, nicht auftritt, ist ein ausdrückliches Eschaton, ein Denken, das die ausgedehnte Endzeit begrenzt und einen qualitativen Umschlag in Augenschein nimmt. Zumal das Denken eines Nichiren läßt die Möglichkeit offen, daß das Land sich zurück zum Buddha Shakyamuni bekehre und aus allen endzeitlichen Plagen und Qualen gerettet werde, womit die Geschichte in die Normalität ohne eine endzeitliche Erwartung zurückkehrte.

Nichiren mag hier, ähnlich wie es bei der Maitreya-Tradition zu beobachten war, einem Rest zyklischen Zeitbegriffs verpflichtet sein, der ihm das Denken eines wirklichen Eschatons verwehrt. Die Tatsache, daß ihm nichtsdestoweniger, wie auch seinem zeitgenössischen Jünger Uehara, engagiertes geschichtliches Denken und Realitätsnähe möglich ist, stellt Fragen sowohl an anti-zyklische Kritiker als auch an die These, daß erst vom der Geschichte transzendenten Ende her das Erheben des Sinnes der Geschichte möglich sei, die zumal von Karl Löwith mit Nachdruck vertreten wurde.<sup>25</sup>

#### *IV. Zeit und Eschatologie im christlichen Denken: Altes Testament*

Allemaal hat sich nicht nur in den verschiedenen Traditionen des Buddhismus, sondern auch in der biblischen Überlieferung und in der Geschichte der Theologie der Mensch in immer wieder verschiedener Weise ins Verhältnis zur Zeit und den Ereignissen gesetzt. Es sollte hier vermieden werden, mit Stereotypen zu hantieren. So hat in prägnanter Weise Gerhard von Rad „Israels Vorstellung von der Zeit und der Geschichte“ in ihren Phasen formuliert und herausgestellt, daß eine eschatologische Geschichtsschicht im engeren Sinne erst in der Apokalyptik zu finden sei, wenn man nicht, wie er empfiehlt, auch die Botschaft der Propheten bereits als in einem spezifischen Sinne eschatologisch bezeichnet.<sup>26</sup>

Israel kannte die gefüllte Zeit, nicht in unserem Sinne eine abstrakte Zeitlinie, auf der es die Ereignisse eingetragen hätte. Es erlebte Geschich-

<sup>24</sup> Von Borsig, 107.

<sup>25</sup> Vgl. insbesondere das Buch „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ (engl.: *Meaning in History*, Chicago 1949), Stuttgart 1953. 1990<sup>8</sup>.

<sup>26</sup> Vgl. von Rad, 124.

te im Sinne des *kairos*, in welchem Zeit und Ereignis nicht voneinander getrennt sind. So ist auch **חַי** als Wort für Zeit nicht unendlich verlängerbare Zeitlinie, sondern als Zeitpunkt, Zeitabschnitt zu verstehen.<sup>27</sup> Israel lebte nicht in einem fertigen Zeitschema, in welches hinein es die Ereignisse „ingeräumt“ hätte, sondern in einer Abfolge von Zeiten.<sup>28</sup> Von seiner palästinischen Umwelt jedoch hob es sich durch die „Historisierung“ der ursprünglich agrarischen Feste ab: es wurde nicht mehr einfach der natürliche Rhythmus des Jahres repetiert und gefeiert, sondern erlebte Ereignisse im Fest aktualisiert, zur Gegenwart gemacht, nicht nur erinnert. In den geschichtlichen Summarien (Dtn 26,5ff; Jos 24,2ff) nun begegnen erstmalig nicht nur einzelne Ereignisse, sondern chronologische Folgen von geschichtlichem Handeln Jahwes an Israel, das wiederum in sich nicht zu einem linearen Zeitgeschehen wird, sondern zu einer Faktenfolge, die ihr Kontinuum nur im Heilshandeln Jahwes hat.<sup>29</sup>

Eine Sicht von Geschichte eignete Israel sich damit zwar an, die Eschatologisierung in einem spezifischen Sinne fand jedoch, so von Rad, erst in der Botschaft der Propheten statt: sie verneinten den geschichtlichen Heilsbesitz des Volkes Israel und stellten ihre Botschaft unter das Zeichen des geschichtlichen Bruches. Auch hier war, wie schon bei Maitreya oder im Denken Nichirens zu vermerken, nicht die Perspektive des definitiven Endes ausschlaggebend, sondern vielmehr ein dualistisches Geschichtsbild, das das Alte radikal negiert und ins Vakuum hinein das Wort vom neuen Handeln Jahwes stellt. Dies als eschatologische Botschaft genommen, will von Rad den Begriff gemieden sehen, „wo Israel sonst in irgendeinem gläubigen Sinne von seiner Zukunft oder etwa der Zukunft einer seiner sakralen Institutionen gesprochen hat.“<sup>30</sup> Es läßt aufmerken, daß das von den Propheten geweissagte Neue wiederum nicht ganz neu ist, sondern in Analogie zum bisherigen Heilshandeln Gottes steht: es ist die Rede von neuer Landnahme, neuem Bund, neuem Zion, neuem Exodus.<sup>31</sup> Von Rad sieht hier einen Rest von Gültigkeit der alten Heilssetzungen, an die Jahwe in seinem neuen Handeln anknüpfen könne; möglich ist aber auch der Gedanke, daß hier ein Restbestand zyklischen Denkens die Feder führte, das die Zukunft, und sei es eine noch so radikal zur Vergangenheit hin gebrochene, nur in den Formen des bereits Gewesenen denken kann, nun aber, wie schon in der Maitreya-Tradition, in ungeheuer ausgedehnten Dimensionen. Natürlicherweise speist sich die Phantasie des Künftigen aus dem, was bereits geschichtlich erfahren wurde, was dann nicht notwendigerweise das impliziert, was wir als zum Wesen zyklischen Denkens gehörig betrachten würden. Ähnliches muß umgekehrt für die buddhistischen Traditionen festgehalten werden, womit die Vorhaltung „zyklischen Denkens“ als Polemik im interreligiösen

<sup>27</sup> A.a.O. 109.

<sup>28</sup> Vgl. auch G. Sauter, *Der Mensch und seine Zeit*, in: Ders., *Erwartung und Erfahrung*. Predigten, Vorträge und Aufsätze, München 1972, 60–68, bes. 62.

<sup>29</sup> Von Rad, 115–118.

<sup>30</sup> A.a.O. 128.

<sup>31</sup> A.a.O. 127f.

Dialog und im Zivilisationsvergleich Ost-West eines Überdenkens bedürfen sollte. Als kreatives heuristisches Element im Entwurf geschichtlichen Zugangs kann es vielmehr seinen legitimen Platz haben, wie neue theologische Angebote zeigen. Im weiteren Verlauf möchte ich nicht nur gegenseitige strukturelle Ähnlichkeiten vermuten, sondern auch „Durchlässigkeiten“ oder „Durchlaßbarkeiten“ formulieren.

## V. Neues Testament und eschatologische Theologie

Der Begriff des Eschatologischen findet seine vollberechtigte Anwendung in der Apokalyptik und schließlich im Neuen Testament, das das apokalyptische Zeitverständnis voraussetzt. Im unzweifelhaften Unterschied zur vielschichtigen buddhistischen Textlage spricht „christliche Eschatologie [eindeutig] . . . von Jesus Christus und seiner Zukunft“.<sup>32</sup> Die paulinische Theologie bezeugt Christus als das Ende der Geschichte, nämlich „jener Geschichte, die durch Sünde, Gesetz und Tod beherrscht wird“. Auch das dualistische Zeitverständnis der Apokalyptik finden wir wieder: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen. Siehe, es ist alles neu geworden“ (2Kor 5,17). Der Unterschied zur Apokalyptik besteht darin, daß der neue Aion in Christus bereits begonnen hat und sich, indem er sich in die alte Weltzeit hineinschiebt, den alten Aion zum vergehenden macht. Den neuen Aion formuliert Moltmann als die messianische Zeit begründeter Hoffnung<sup>33</sup> im Unterschied zur „Zeit der universalen Erfüllung“, die die „eschatologische Zeit“ sei. Auch hier ist zu beobachten, daß Elemente des Alten als heuristische Elemente des Neuen dienen, daß alte Verheißungen aufgegriffen und die offene Verheißungsgeschichte Israels revitalisiert werden.<sup>34</sup>

Brennpunkt der Verkündigung Jesu jedoch war nicht die Ankündigung seiner selbst als Messias, sondern das Reich Gottes in immer neuen Gleichnispredigten, Handlungen und Ermahnungen. Im Hinweis auf die unmittelbare eschatologische Nähe des Reiches Gottes („das Reich Gottes ist mitten unter euch“: Lk 17,21), wenn nicht seine Gegenwart, wird deutlich, daß der Begriff der Hoffnung nur eine, wenn auch wichtige Dimension biblischen geschichtlich eschatologischen Denkens erfaßt; Jesu Ruf in die Umkehr, sein unermüdlicher Versuch, die Botschaft des Reiches Gottes in die Gegenwart hinein wirksam werden zu lassen, ja diese neu zu gestalten, läßt in einer mehrdimensionalen Überlegung dazu ein, wie das Verhältnis des Menschen im Antlitz des Reiches Gottes in der Beziehung zu den Zeiten, zur Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, und ein verantwortliches Befinden darin vorzustellen seien. Den Zusammenhang von geschichtlichem Denken und Verantwortung entleihe ich vom oben

<sup>32</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1966<sup>6</sup>, 13.

<sup>33</sup> Unter diesem Stichwort schreibt erhellend G. Sauter, *Begründete Hoffnung*, in: Ders., *Erwartung und Erfahrung* (s. Anm. 28), 69–107.

<sup>34</sup> Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (s. Anm. 1), 132f, wie überhaupt zum Thema einer „messianischen Theologie“ Moltmanns „systematische Beiträge zur Theologie“ seit 1980.

erwähnten Senroku Uehara und dem von ihm im Sinne der Verbindung der beiden Gedanken entfalteten Begriff der Subjekthaftigkeit.<sup>35</sup> Einen Versuch, ein neues Geschichtsverständnis unter dem Stichwort der „verschränkten Zeiten der Geschichte“ anzubieten, hat Jürgen Moltmann unternommen. Dem möchte ich mich kurz zuwenden.<sup>36</sup>

## VI. Verschränkte Zeiten und der buddhistische Konditionalnexus

Zeit, so Moltmann, kann nicht mehr, wie bisher, in linearer, eindimensionaler Weise als „Vorher-Nachher-Verhältnis“ gedacht werden, da erstens von einem einzigen Subjekt, wie auch zweitens von einem einzigen Prozeß nicht geredet werden kann. „Es gibt nicht eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit wechselnden Inhalten, wie es die Idee der einen Universalgeschichte unterstellt, sondern vielmehr verschiedene Vergangenheiten, Gegenwarten und Zukünfte der besonderen geschichtlichen Ereignisse.“ Nachdem Augustin die Zeiten sich hatte jeweils in der Gegenwart reflektieren lassen (gegenwärtige Vergangenheit in *memoria*, gegenwärtige Gegenwart in *contuitus*, gegenwärtige Zukunft in *expectatio*), ist nun auch von vergangener Gegenwart (mit ihrer eigenen Vergangenheit und eigenen Zukunft) sowie von einer Zukunft der vergangenen Gegenwart zu sprechen, die zur Voraussetzung der gegenwärtigen Gegenwart wird. Mit anderen Worten, Zeitnetze müssen entwickelt, „lineare und zyklische Zeitbegriffe kombiniert werden“.<sup>37</sup> Dies würde zu einem „lebendigen *Relationalismus* eines vielseitigen Beziehungsgeflechtes“ der Zeiten und des Bewußtseins von ihnen führen, nicht etwa „in den allgemeinen skeptischen Relativismus“ münden.<sup>38</sup> Entsprechend dem Programm einer „ökologischen Schöpfungslehre“ möchte Moltmann in dieses Beziehungsgeflecht verschränkter Zeiten auch die Zusammenbindung und Synchronisierung von Geschichtszeit und Naturzeit hereinnehmen.<sup>39</sup>

Im Unterschied zur langen Tradition linearer Zeitverständnisse scheint ein Denken der zeitlichen Modi in verschränkter und relationaler Weise dem verantwortlichen Befinden des handelnden Subjekts Rechnung zu tragen. Auch kann die dem ostasiatischen Zeitverständnis eignende „in-

<sup>35</sup> Vgl. dazu das (jap.) Werk *Senroku Ueharas*, das seit 1987 in 28 Bänden in Tokyo im Erscheinen begriffen ist (bis jetzt [Januar 1993] 11 Bände). Ebenso: R. L. F. Habito, Lotus Buddhism and its Liberational Thrust: A Re-reading of the Lotus Sutra by Way of Nichiren, in: Ching Feng (Hong Kong) 35/2, June 1992, 85–112, dort den Abschnitt über Uehara 102ff.

<sup>36</sup> J. Moltmann, Verschränkte Zeiten der Geschichte. Notwendige Differenzierungen und Begrenzungen des Geschichtsbegriffs, in: H. Küng/D. Tracy (Hg.), Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen, Gütersloh 1986, 87–103, wortgleich mit „Gott in der Schöpfung“ (s. Anm. 1), 135–150. Ich beziehe mich auf letzteres.

<sup>37</sup> Gott in der Schöpfung (s. Anm. 1), 138f, mit Verweisen auf u. a. A. M. K. Müller, Die präparierte Zeit, Stuttgart 1972, und G. Picht, Hier und Jetzt: Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Stuttgart 1980.

<sup>38</sup> Gott in der Schöpfung (s. Anm. 1), 143.

<sup>39</sup> Vgl. a.a.O. 147ff.

tensivierte Gegenwart“, die allemal mit den Modi von Vergangenheit und Zukunft schwanger geht, inbegriffen gedacht werden. Moltmann beruft sich zumal im ersten Teil seiner Schöpfungslehre mehrfach auf den New Age-Denker Fritjof Capra und läßt zur Vermutung ein, daß erst ein Bezug auf ein Denken, das sich auch aus östlichen Denkformen speist, das ganzheitliche zeitliche und natürliche Beziehungsgeflecht in dieser Weise zu formulieren in der Lage ist.

Einen ähnlichen Versuch aus Anlaß eines anderen Themas hat bereits 1979 der taiwanische Theologe C. S. Song unternommen, indem er das Abendmahl in Anlehnung an den taiwanischen Ahnenkult als die konzentrierte Gemeinschaft der Generationen durch die Zeiten neudefiniert. Das Vorurteil abwehrend, es handele sich beim Ahnen- bzw. Totenkult um eine Erhebung der Toten zu Gottheiten, bezeichnet er ihn als „Teil eines umfassenden Beziehungsgefüges von Familie und Sippe“. <sup>40</sup> Ähnlich sei das Herrenmahl im Gedächtnis und der Erwartung Christi im umfassenden Sinne als Familienmahl unter Einbezug der nicht mehr Lebenden und der noch nicht Lebenden zu begreifen. <sup>41</sup> Entsprechend der Gemeinschaft und Konzentration der Generationen ist hier auch die Konzentration der zeitlichen Modi zu denken.

Diesen integrierten Geschichtsgedanken, der den als Subjekt in seiner Gegenwart stehenden Menschen im Bewußtsein der Zeiten verantwortlich handeln und existieren läßt, meine ich unter Zuhilfenahme wiederum östlichen Denkens leichter begreiflich machen zu können, nämlich im Rückgriff auf die buddhistische Grundlehre des Konditionalnexus (pali *paticca-samuppāda*). Allgemein verbreitet ist das Verständnis als universale Verknüpfung oder Wechselbeziehung aller Dinge, was die weitreichende Konsequenz eines etwas komplizierteren Grundgedankens darstellt: Um das Phänomen der Wiedergeburt im Kontrast zum brahmanischen Gedankengut zu erläutern, behauptet der Konditionalnexus, daß nicht einfach von einer immer wieder neu geborenen kontinuierlichen Seele gesprochen werden kann; vielmehr *bedingt* eine Existenz die nächste auf dem Weg über eine Kette von zwölf Gliedern, die den ewigen Kreislauf des Leidens ausmachen, d. h. mein ethisches Verhalten in dieser Existenz bedingt meine Existenz in der Wiedergeburt, ist aber nicht mit ihr durch eine unsterbliche Seele verbunden: die wiedergeborene Person entwickelt ein eigenes Bewußtsein, das mit dem der vorherigen Existenz nicht identisch ist. So liegt die Wahrheit zwischen der Identität der Existenzen und ihrer gegenseitigen Isoliertheit: nämlich in der konditionalen Abhängigkeit. <sup>42</sup>

Das heißt aber, daß wir es im Unterschied zum Verständnis einer horizon-

<sup>40</sup> C. S. Song, *Theologie des Dritten Auges*, Göttingen 1989 (engl.: *Third-Eye Theology*, Mary Knoll 1979), 176.

<sup>41</sup> A. a. O. 178.

<sup>42</sup> Vgl. zum Konditionalnexus H. W. Schumann, *Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1988<sup>5</sup>, 79–78; auch H. Oldenberg, *Buddha – Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (hg. von H. von Glasenapp), Stuttgart o. J. (Ersterscheinen 1881), 235–262, der aber der älteren Sprachregelung „Kausalnexus“ folgt.

talen Wechselbeziehung aller Dinge hier eher mit einer vertikalen Abhängigkeit durch die Zeiten hindurch zu tun haben. Dieser Gedanke erlaubt uns, die zeitlichen Modi nicht beziehungslos und neutral aufeinander folgen zu lassen, nur weil die Uhr eben weiterläuft und zur vergeßbaren Vergangenheit macht, was gerade noch Gegenwart war. Durch die unabschneidbare Verknüpfung der Zeiten konzentrieren sich nicht nur diese in jedem einzelnen erlebbaren Augenblick, sie nehmen mich als geschichtlich und zeitlich lebendes Subjekt in die Verantwortung. Jetziges Scheitern bedingt künftiges Unheilsein, das wiederum tief ins Jetzt hineinragt; andererseits muß meine jetzige Situation und Existenz sich als auf der Schulter vergangenen guten oder unverantwortlichen Tuns verstehen und lebt somit jetzt mit der Vergangenheit. Die konditionale Verknüpfung der Zeitmodi lebt davon, daß die Modi als solche erhalten bleiben und Voraussetzungen sind, sonst gäbe es nichts zu verknüpfen. So bleibt uns als denen, die Jesus von Nazareth verpflichtet sind, die Bezogenheit auf die eschatologische Verknüpfung aller Zeiten und Dinge im Reich Gottes, die jetzt schon im Modus der begründeten, zugleich aber auch in die Verantwortung rufenden Hoffnung des Jetzt konditioniert.

## VII. *Gegenseitige Konditionalität in der interreligiösen Begegnung*

Wie schon erwähnt, wurde der Gedanke des Konditionalnexus verständlicher- und legitimerweise nicht nur zeitlich-vertikal, sondern auch räumlich-horizontal gedacht und nicht selten, meist referenzlos, auch christlich rezipiert. Konrad Raiser nimmt ihn in sein Konzept der Haushalterschaft hinein mit den Gedanken von gegenseitiger Bezogenheit aller lebendigen Organismen und der menschlichen Suche nach Zusammenhängen im Rahmen eines ökumenischen und ökologischen Denkens;<sup>43</sup> die ÖRK-Vollversammlung von Canberra formulierte im Sektionsbericht I Abschnitt 14 mit Wendungen, die an Raiser erinnern, folgendermaßen: „Wenn wir das biblische Konzept des Dienstes und der Haushalterschaft, der Koexistenz und der gegenseitigen Abhängigkeit aller Teile des kosmischen Lebens sowie der kollektiven Verantwortung wiederbeleben wollen (Mt 25,21), müssen wir auf verschiedene Traditionen und geistige Strömungen innerhalb und außerhalb des Christentums hören.“<sup>44</sup> Nichts anderes mag hier bewußt oder unbewußt federführend gewesen sein als die uralte buddhistische Lehre des Konditionalnexus, des *paticca-samuppāda*, eine Vermutung, die mich zum Schluß und zu einigen abschließenden Thesen kommen läßt.

1. Unser Versuch, Traditionen im Buddhismus und im alt- und neutestamentlichen Denken in bezug auf Geschichte zu rekapitulieren, hat Nähen und Berührungspunkte, aber auch unerwartete Differenzen zutage gefördert. Im Projekt eines neuen Zeit- und Geschichtsverständnisses

<sup>43</sup> Vgl. K. Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München 1987, bes. 137.

<sup>44</sup> W. Müller-Römheld (Hg.), *Im Zeichen des Heiligen Geistes – Bericht aus Canberra 1991*, Frankfurt am Main 1991, 62.

ist die Möglichkeit eines gemeinsamen Weges identifiziert worden. Das führt zu dem ersten, wenn auch nicht neuen Schluß, daß die falschen Kontrastierungen und Stereotypen, die kokette Entgegensetzung von Ost und West der Vergangenheit angehören müssen.

2. Die Frage nach der Eschatologie im Geschichtsverständnis bleibt (oder wird) eine offene Frage. Der in sich schillernde Begriff des Eschaton, je nach Hermeneutik hier oder dort auffindbar oder nicht auffindbar, kann nicht zur Meßlatte eines „korrekten“ Zeit- und Geschichtsverständnisses werden. Bei J. Moltmann findet im Rahmen eines eschatologischen Geschichtsverständnisses die vorsichtige Wiederverwendung eines zyklischen Zeitbegriffs statt, und unter Absehung von der Wiedergeburtstheorie ist ein zyklisches Sichbeziehen auf Zeit eine menschliche Weise von Erinnerung und sich darauf beziehendem Zukunftsentwurf.

3. Der Dialog zwischen den Religionen ist ein Dialog, der die Religionsgeschichte weiterschreibt. Ich sehe mich hier im Einvernehmen mit der Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“, die den Dialog unter der Voraussetzung sieht, „daß mit den anderen Religionen auf den Christen Zeugnisse göttlichen Handelns ... zukommen“, wodurch wir in die interreligiöse Konvivenz gerufen sind. Es heißt dort: „Der Dialog ist kein Palaver, sondern das Eingehen in die Vorverständnisse der anderen Glaubenden auf dem gemeinsamen Wege zur Wahrheit.“<sup>45</sup> In diesem Sinne lese ich auch den Sektionsbericht I der ÖRK-Vollversammlung. Die interreligiöse und interkulturelle Existenz bietet Chancen, die Probleme, mit denen uns Umwelt und Geschichte konfrontieren, nicht mehr nur auf der Basis unserer jeweils eigenen begrenzten Tradition lösen müssen. Der gemeinsame Weg zur Wahrheit wird im gegenseitigen Geben und Nehmen gegangen werden können. Ich habe versucht, dies an einer Rezeption des Konditionalnexus zu verdeutlichen, der ein integrales, „vernetztes“ Projekt der Geschichte ermöglicht. Umgekehrt haben sozial aktive Buddhisten in Südost- und Ostasien damit begonnen, Anleihen bei sozialetischen Denkfiguren des Christentums zu machen.

4. Daraus folgt jedoch: In der Begegnung der Religionen haben diese immer schon damit angefangen, sich aufeinander zu verändern.<sup>46</sup> Diesen Prozeß sollten wir nicht fürchten und meiden, sondern ihn im Vertrauen auf den Heiligen Geist gewähren lassen und aktiv an ihm teilnehmen.

<sup>45</sup> *Arnoldshainer Konferenz/VELKD* (Hg.), *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, Gütersloh 1991<sup>2</sup>, 125.

<sup>46</sup> Vgl. van Bragt (s. Anm. 19), 456: „Eines der Hauptergebnisse der Religionswissenschaft für uns ist der immer wieder erhärtete Beweis, daß diese [statische – U. D.] Auffassung von Religion eine Chimäre ist und daß jede echte Religion ein lebender und komplexer Organismus ist, der sich im Zeitenlauf entwickelt und neuen Reizen und Einflüssen anpaßt.“ Vgl. auch *M. von Brück*, *Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie*, in: *EvTh* 52, 1992, 245–261, bes. 248–256. Eine Abgrenzung gestatte ich mir jedoch hin zur Vorstellung einer „gemeinsamen Wahrheit“ in Anlehnung an eine *philosophia perennis*, auf die hin die Religionen sich aus verschiedenen Richtungen bewegten, und rede deshalb nur vom „gemeinsamen Weg zur Wahrheit“.