

Trinitarische Perichorese und Hua-yen Buddhismus

PAN-CHIU LAI

Chinese University of Hong Kong

4.1 EINLEITUNG

In den letzten Jahren rückte die Trinitätslehre in den Mittelpunkt des christlich-buddhistischen Dialogs.¹ Während dabei Vergleiche des Mahayana-Begriffs der Leere mit der christlichen Trinitätslehre die Diskussion in der englischsprachigen Welt bestimmten,² wurde nur wenig unternommen, um die Philosophie der Hua-yen-Schule (*Avatamsaka*) mit der Trinitätslehre in einen Dialog zu bringen.³

Dieser Aufsatz versteht sich weniger als eine umfassende Untersuchung der Trinitätslehre und der Christologie. Vielmehr stellt er eine vorläufige Untersuchung dar mit dem Ziel, die Möglichkeit in den Blick zu nehmen, den christologischen und trinitarischen Begriff der Perichorese mit Hilfe des Hua-yen Buddhismus zu erklären. Dabei wird sich die Untersuchung auf die Fragen konzentrieren ob und wieweit die Ideen der Nicht-Behinderung und der wechselseitigen Durchdringung von Ereignissen im Hua-yen Buddhismus zum Verständnis und zur Interpretation der trinitarischen Perichorese verwandt werden können. Es wird sich zeigen, dass die Ideen der Nicht-Behinderung und der wechselseitigen Durchdringung von Ereignissen nicht nur verwendet werden können, um die

¹ Dieser Aufsatz ist eine gekürzte Version des Aufsatzes *Doctrine of the Trinity, Christology and Hua-yen-Buddhismus*, der publiziert wird in *Ching Feng: A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture*. Für die Erlaubnis zum Wiederabdruck sei dem Journal *Ching Feng* verbindlicher Dank ausgesprochen.

² David Tracy, *Kenosis, Sunyata, and Trinity. A Dialogue with Masao Abe*, in: J. Cobb, Jr./Chr. Ives (Hgg.), *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversion*, Maryknoll, 1990, 135–156; Marjorie Hewitt Suchocki, *Sunyata, Trinity and Community*, in: Chr. Ives (Hg.), *Divine Emptiness and Historical Fullness*, Valley Forge, Pennsylvania, 1995, 136–149; Roger Corless/Paul Knitter (Hgg.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity*, New York, 1990; and John Keenan, *The Meaning of Christ: A Mahayana Theology*, Maryknoll, NY, 1989, 240–259.

³ Der Autor dieses Aufsatzes hat dies ohne Ausarbeitung kurz erwähnt in Pan-Chiu Lai, *Cong da sheng fo xue kan jia-ke-dun Jidu lun* [Chalcedonian Christology from a Mahayana Perspective], *Fujen Religious Studies* 2 (Autumn 2000), 246.

Perichorese der christlichen Trinität zu interpretieren, sondern auch, um den verwandten christologischen Begriff der *communicatio idiomatum* oder des Austauschs von Eigenschaften zu erhellen. Weiterhin wird sich zeigen, dass sich eine Interpretation der wechselseitigen Durchdringung der Trinität in Übereinstimmung mit der Philosophie des Hua-yen-Buddhismus wesentlich von einem Hegelianischen Verständnis der Trinität unterscheidet. Die Gefahr einer Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur Christi wird dabei nicht entstehen, auch wenn die angesprochenen Begriffe der buddhistischen Philosophie verwendet werden, um die christliche Zwei-Naturen-Lehre zu erklären. Im Gegenteil liefert der Hua-yen Buddhismus einen Begriffsrahmen für die Erklärung von Trinitätslehre und Christologie, der in einigen Hinsichten besser ist als die bisher verwendeten Begriffsrahmen.

4.2 TRINITÄT UND PERICHORESE

In der christlichen Theologie kann Circumincessio, die lateinische Übersetzung von *perichoresis*, auf zweierlei Art und Weise verwandt werden. Im Rahmen der Christologie dient der Begriff zur Beschreibung der wechselseitigen Verbundenheit der beiden Naturen Christi in einer Person. Wird der Begriff in der Trinitätslehre verwandt, bezieht er sich auf die wechselseitige Ineinanderexistenz und Durchdringung von Vater, Sohn und Geist in einer Substanz (*ousia*). Etymologisch besteht *perichoresis* im Griechischen aus *peri* (um. . . herum) und *chorea* (schwingen) und bezeichnet eine dynamische Relation. So nahm z.B. Kyrill von Alexandrien (375–444) an, dass es ein wechselseitiges Eindringen der drei trinitarischen Personen untereinander gäbe. Aufgrund des unwiderstehlichen Eindringens dieser inneren Dynamik Gottes enthält jede der drei Personen die jeweils anderen beiden, so dass sie eine Einheit wechselseitigen Umarmens und wechselseitiger Identifikation bilden.⁴ Ein gegenwärtiges Beispiel dieser dynamischen wechselseitigen Perichorese oder Durchdringung kann in der Theologie Jürgen Moltmanns gefunden werden.⁵ Andererseits findet sich eine relativ statische Interpretation des Perichoresebegriffs in der lateinischen Tradition. Zwar ist *circumincessio* eigentlich abgeleitet von *circuminedere* (sich umeinander herum bewegen), wodurch Bewegung und konstanter Austausch betont werden und einige Nähe zum griechischen Verständnis vorliegt. Jedoch findet sich auch die Variante des *circuminsessio*, das von *circum in sedere* (umeinander herum oder ineinander sitzen) abgeleitet ist, wodurch eine relativ statische Beziehung der Koexistenz, des Ineinanderseins oder des wechselseitigen Enthaltens intendiert ist, die sich in spezifischer Weise darauf bezieht, dass die drei Personen eine einzige göttliche Substanz teilen.⁶

Der Begriff der trinitarischen Perichorese kann bis in die Schrift zurückverfolgt werden (Joh. 10,38; 14,11; 17,21), wenn in den johanneischen Schriften gesagt wird, dass der Vater im Sohn sei und der Sohn im Vater. Im vierten Jahrhundert

⁴ A. M. Bermejo, Circumincessio, in, New Catholic Encyclopedia, vol. 3, Detroit, Washington, D.C., Second Edition, 2003, 742.

⁵ J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, Gütersloh, 1980, 191–193.

⁶ A. M. Bermejo, Circumincessio, 741.

verwendeten die kappadozischen Väter bereits einige Ideen, die mit der Perichorese vergleichbar sind, obwohl sie den Terminus selbst nicht gebrauchten.⁷ Johannes Damascenus (675–749) gilt als der erste, der den Terminus im Rahmen der Trinitätslehre konzeptualisierte. In „*de fide orthodoxa*“ behauptet er: „Sie sind ja, wie gesagt, eins nicht so, daß sie sich vermischen, sondern so, dass sie gegenseitig zusammenhängen (einander inhärieren), sie haben das Ineinandersein (Perichorese) ohne jede Verschmelzung und Vermischung.“⁸ Johannes führt weiter aus:

Vollkommen also nennen wir die Hypostasen, um nicht eine Zusammensetzung bei der göttlichen Natur zu denken. Denn Zusammensetzung ist der Grund der Trennung. Ferner sagen wir, die drei Hypostasen sind ineinander, um nicht eine Menge und Schar vom Göttern einzuführen. Die drei Hypostasen schließen für unser Erkennen eine Zusammensetzung und Vermischung aus, die Wesensgleichheit aber und das Ineinandersein der Hypostasen und die Identität des Willens, der Wirksamkeit, der Kraft, der Macht und der Tätigkeit lassen uns sozusagen die Untrennbarkeit und Einheit Gottes erkennen. Denn nur einer ist in Wahrheit Gott, der Gott und das Wort und sein Geist.⁹

Johannes betont also die ontologische Einheit der drei, obwohl er auch deren Unterschiedenheit bejaht:

Deshalb müssen alle diese Namen so verstanden werden, dass sie der Gottheit als ganzer zugehören, und dass ihnen die Bedeutung der Gleichheit und Einfachheit und Untrennbarkeit und Einheit zukommt; während hingegen die Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes und die Begriffe ohne Ursache und verursacht und ungezeugt und gezeugt und des Hervorgehens die Idee der Trennung beinhalten: denn diese Ausdrücke erklären nicht Seine Wesenheit, sondern die wechselseitige Beziehung und Form der Existenz.¹⁰

Mit anderen Worten: Die Drei sind hinsichtlich ihrer Substanz (*ousia*) dieselben und unterscheiden sich nur in ihren Beziehungen zueinander und in der Form ihrer Existenz. Faktisch sind die Drei nicht nur dieselben in der Substanz, sondern auch gleich ewig und gleich in ihrem Status. Johannes schreibt:

Denn es gab nie eine Zeit, da der Vater war, als der Sohn nicht war, sondern mit dem Vater war zu gleicher Zeit der Sohn, der aus ihm gezeugt ist. Denn ohne Sohn könnte er (Gott) nicht Vater heißen. War er einmal ohne Sohn, dann war er nicht Vater. Und hat er später einen Sohn bekommen, so ist er später Vater geworden, während er vorher nicht Vater gewesen, und er hat sich geändert, aus dem Nicht-Vatersein ist er zum Vater-Sein gekommen. Allein das wäre schlimmer als jede Lästerung.¹¹

Johannes schließt sich dem Konzil von Nizäa (325) an und verwirft eine Reihe häretischer Vorstellungen von Gott dem Sohn, wie die Ansicht, dass „der

⁷ Siehe G. O'Collins, *The Tri-personal God. Understanding and interpreting the Trinity*, New York, 1999, 132.

⁸ Johannes Damascenus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,8; BKV 44, 25.

⁹ Johannes Damascenus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,8; BKV 44, 23.

¹⁰ Johannes Damascenus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,10; BKV 44, 31.

¹¹ Johannes Damascenus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,8; BKV 44, 15.

Zeugende zu irgendeiner Zeit dem Gezeugten vorangeht“ und dass „dem Gezeugten etwas des Zeugenden ermangelt.“¹² Dabei sollte erwähnt werden, dass Johannes, indem er die *monarchia* des Vaters vertritt, bestreitet, dass der Sohn in irgendeinem Sinn auch Ursache des Vaters sein könnte.¹³ Allerdings impliziert seine oben angeführte Argumentation eher, dass Sohn und Vater wechselseitig voneinander abhängig sind, denn dass eine einseitige Abhängigkeit des Sohnes vom Vater besteht. Der Vater ist nicht Vater ohne den Sohn und daher sind Vater und Sohn genauso wie ihre Beziehung zueinander alle ewig. Dazu kommt noch, dass der Vater Ursache des Sohnes und des Geistes ist, aber dennoch diese Kausalbeziehung nicht temporal verstanden werden darf, so dass im Gegensatz zu den uns vertrauten Kausalbeziehungen die Ursache nicht zeitlich den Effekten vorausgeht. Versteht man die Beziehung zwischen Vater und Sohn zeitlich, so dass der Vater dem Sohn vorausginge, müsste die Ewigkeit des Sohnes verneint werden. Daher darf die Kausalbeziehung zwischen Vater, Sohn und Geist nicht zeitlich verstanden werden, sondern muss vielmehr als ewig und in einem bestimmten Sinn eher als wechselseitig denn einseitig verstanden werden.

Aber Johannes betont nicht nur die Gleichheit und Einheit der Drei, sondern auch deren Unterschiedenheit, wenn er von ihnen als drei Hypostasen spricht:

Wir sagen, jeder von den dreien hat eine vollkommene Hypostase, damit wir nicht eine aus drei unvollkommenen [Hypostasen] zusammengesetzte vollkommene Natur annehmen, sondern eine in drei vollkommenen Hypostasen bestehende einzige, einfache, übervollkommene, übervollendete Wesenheit.¹⁴

Um genau zu sein, liegt die Unterschiedenheit im Vater:

Wegen des Vaters, d.h., weil der Vater ist, ist der Sohn und der Geist. Und wegen des Vaters hat der Sohn und der Geist alles, was er hat, d.h., weil der Vater es hat, ausgenommen das Ungezeugtsein, das Gezeugtsein und Ausgehen. Denn nur in diesen persönlichen Eigentümlichkeiten unterscheiden sich die heiligen drei Personen voneinander. Nicht durch die Wesenheit, sondern durch das Merkmal der eigenen Hypostase sind sie ohne Trennung unterschieden.¹⁵

Daher sind die Drei „ohne Vermischung vereint und ohne Trennung unterschieden.“¹⁶ Perichorese oder Circumincessio, sei sie nun verstanden als Koexistenz, gleicher Besitz einer Substanz oder gegenseitige Ineinanderexistenz, bejaht also den gleichen Status und die untrennbare Einheit der Drei. Obwohl eine Kausalbeziehung zwischen ihnen besteht, gibt es keine zeitliche Folge von früher oder später zwischen den Dreien. Die Beziehung der Perichorese oder Circumincessio eliminiert nicht die individuelle Identität der drei, denn diese besitzen ihre je eigene Hypostase. Diese Auffassung spiegelt sich auch im Athanasianum:

Denn wie wir durch die christliche Wahrheit geheißten werden, jede Person einzeln als Gott und Herrn zu bekennen, so werden wir durch den katholischen

¹² M. O'Carroll, *Trinitas. A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity*, 69.

¹³ Johannes Damascenus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,8; BKV 44, 26f..

¹⁴ Johannes Damascenus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,8; BKV 44, 22.

¹⁵ Johannes Damascenus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,8; BKV 44, 22.

¹⁶ Johannes Damascenus, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, I,8; BKV 44, 14.

Glauben daran gehindert, von drei Göttern oder Herren zu sprechen. Der Vater wurde von niemand gemacht, noch erschaffen, noch gezeugt; der Sohn ist vom Vater allein, nicht gemacht und auch nicht erschaffen, sondern gezeugt; der Heilige Geist (ist) vom Vater und Sohn, nicht gemacht, noch erschaffen, noch gezeugt, sondern hervorgehend. Ein Vater also, nicht drei Väter, ein Sohn, nicht drei Söhne, ein Heiliger Geist, nicht drei Heilige Geister. Und in dieser Dreifaltigkeit ist nichts früher oder später, nichts größer oder kleiner, sondern alle drei Personen sind untereinander gleich ewig und gleichartig.¹⁷

Auch Augustin (354–430) als ein exemplarischer Repräsentant westlicher Theologie formuliert seine eigene Auffassung in Übereinstimmung mit dem katholischen Glauben:

Gemäß der Schrift bezeugen Vater, Sohn und Heiliger Geist, von einer und derselben Substanz, durch ihre untrennbare Gleichheit die göttliche Einheit und sind daher nicht drei Götter, sondern ein Gott, wenngleich der Vater den Sohn zeugte und daher der Sohn nicht der gleiche ist wie der Sohn, wenngleich ferner der Sohn vom Vater gezeugt ist und daher der Vater nicht der gleiche ist wie der Sohn, wenngleich endlich der Heilige Geist weder Vater noch Sohn ist, sondern nur des Vaters und des Sohnes Geist, auch seinerseits dem Vater und Sohne gleich und zur Einheit der Dreieinigkeit gehörend. Nicht jedoch sei diese Dreieinigkeit aus Maria der Jungfrau geboren, unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben worden, am dritten Tage wieder auferstanden und in den Himmel gefahren, sondern der Sohn. Auch sei nicht diese gleiche Dreieinigkeit in Gestalt einer Taube auf Jesus bei der Taufe herabgestiegen (...), sondern nur der Heilige Geist. (...) Dabei bleibe indes bestehen, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist, wie sie untrennbar sind, so auch untrennbar handelten. Das ist auch mein Glaube, weil es der katholische Glaube ist.¹⁸

Augustins Trinitätslehre bestätigt nicht nur die ontologische Untrennbarkeit der drei, sondern hält auch daran fest, dass die drei gerade auch in ihrem externen oder ökonomischen Handeln nicht getrennt werden können, obwohl sie für unterschiedliche ökonomische Handlungen verantwortlich sind (*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*).

Das elfte Konzil von Toledo (675) liefert eine elaboriertere Variante von Perichorese bzw. von Circumincessio, denn es stellt fest, dass sich dieser Begriff nicht nur auf die Koexistenz, sondern auch auf die Untrennbarkeit der Handlungen bezieht:

Gleichwohl dürfen diese drei Personen nicht als trennbar angesehen werden, da, so unser Glaube, keine vor der anderen, keine nach der anderen, keine ohne die andere jemals gewesen ist oder irgendetwas gewirkt hat. Als untrennbar nämlich werden sie befunden sowohl in dem, was sie sind, als auch in dem, was sie tun: denn zwischen dem Vater, der zeugt, und dem Sohn, der gezeugt wurde, und dem Heiligen Geist, der hervorgeht, hat es, so glauben wir, keinen Zeitabstand gegeben, um den der Erzeuger einmal dem Gezeugten vorangegangen ist oder der Gezeugte dem Erzeuger fehlte oder der vom Vater und Sohn hervorgehende

¹⁷ H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i.B., 37. Auflage 1991, 51f.

¹⁸ Aurelius Augustinus, Über die Dreieinigkeit, 1, 4, 7; BKV 13, 10f.

Geist später erschien. Deshalb also wird diese Dreifaltigkeit von uns untrennbar und unvermischt genannt und geglaubt.¹⁹

Dabei wird klar, dass sich das trinitarische Konzept der Perichorese oder Circumincessio auch auf die Christologie applizieren lässt. Das die christologische Orthodoxie repräsentierende Konzil von Chalzedon (451) bestätigt die Einheit der menschlichen und der göttlichen Natur Christi in einer Person, ohne den Unterschied zwischen den beiden Naturen zu leugnen.²⁰ Damit kann gesagt werden: Circumincessio ist eine positive Erklärung für eine Beziehung des Unterschiedenseins ohne Trennung. Der Begriff kann somit genauso gut dafür verwandt werden, die Beziehung zwischen Vater, Sohn und Geist zu beschreiben, wie dafür, die beiden Naturen Christi zu beschreiben.

4.3 CHRISTOLOGIE UND DIE *communicatio idiomatum*

Der Begriff der gegenseitigen Durchdringung der beiden Naturen Christi wurde schon früh in der Theologiegeschichte verwandt, so bei den Kappadozischen Vätern im 4. Jahrhundert,²¹ obwohl Maximus Confessor (580–662) der erste gewesen sein dürfte, der den Begriff für die Christologie adaptiert hat, um die wechselseitigen Handlungen der göttlichen und menschlichen Natur zu bezeichnen.²² Mit anderen Worten: In der Inkarnation des göttlichen Logos durchdringt die göttliche Natur die menschliche und ermöglicht dieser, in das Göttliche einzudringen.²³ Für Maximus besteht die Vollendung der Erlösung in einer göttlich-menschlichen Kooperation (*apatelesma theandrikon*), speziell in der Kooperation der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus. In dieser Kooperation sind sie weder getrennt, noch vermischt oder vermengt, sondern in Harmonie.²⁴

Die Idee der gegenseitigen Einwohnung beider Naturen setzt die göttliche Initiative voraus, aufgrund derer die Einheit von Menschheit und Gottheit in der Inkarnation des Logos erst möglich wird. In dieser Vereinigung hat die menschliche Natur nicht ihre eigene Hypostase (und ist daher anhypostatisch), sondern findet ihre Hypostase enhypostatisch in der göttlichen Natur. Diese Erklärung unterscheidet sich ein wenig von der Erklärung der gegenseitigen Einwohnung der drei göttlichen Personen, da diese eine stärkere Betonung der Gleichheit der drei Personen und der Wechselseitigkeit zwischen ihnen beinhaltet.

¹⁹ Denzinger, *Kompendium*, 245.

²⁰ Pan-Chiu Lai, *Cong da sheng fo xue kan jia-ke-dun Jidu lun*, *Fujen Religious Studies*, 2 (Autumn 2000), 231.

²¹ Sie verwendeten eher den stoischen Begriff der „anakrasis“, um zu beschreiben, dass die beiden Substanzen sich wechselseitig durchdringen und zugleich die ihnen eigene Identität und Proprietäten behalten. Siehe dazu V. Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, Lewiston, 1992, 190; *Perichoresis in the Greek Fathers*, St. Vladimir's Theological Quarterly 35 (1991), 53–65.

²² Siehe H. E. W. Turner, *Coinherence*, in: A. Richardson/J. Bowden (Hgg.), *A New Dictionary of Christian Theology*, London, 1983, 112.

²³ Siehe V. Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, tr. by I. and I. Kesarcodi-Watson, Crestwood, NY, 1978, 99.

²⁴ Siehe L. Thunberg, *Man and Cosmos. The Vision of Maximus the Confessor*, Crestwood, NY, 1985, 71. Für weitere Details siehe Maximus the Confessor, *Opusculum 7*, in: A. Louth, *Maximus the Confessor*, London, 1996, 180–191.

Das Konzept der Circumincessio spielt eine zentrale Rolle in der Christologie. Der christologische Begriff der Circumincessio der beiden Naturen in Christus setzt das orthodoxe Verständnis der hypostatischen Union der beiden Naturen bereits voraus. Die Circumincessio hilft, die *communicatio idiomatum* zu verstehen, welche wiederum entscheidend für das Verständnis anderer Lehren ist. So kann uns beispielsweise die *communicatio idiomatum* helfen, die Sündlosigkeit Christi zu verstehen. Wegen der Circumincessio der Menschheit und der Gottheit in Christus ist nämlich die menschliche Natur als geheiligt zu verstehen.²⁵ Gregor von Nyssa (330–395) betonte, dass die Kondeszendenz des Göttlichen die Annahme und Verherrlichung der menschlichen Natur ermöglicht. Da göttliche und menschliche Natur nicht voneinander getrennt werden können, müssen die primär der göttlichen Natur zukommenden Hoheitsprädikate ebenfalls auf die menschliche Natur angewandt werden. Dies ist der Grund für die Tatsache, dass der Name, der über allen Namen steht und der von allen Geschöpfen verehrt wird, der Name eines Menschen sein kann: Jesus.²⁶ Ferner, und weitaus wichtiger ist, dass die *communicatio idiomatum* uns zu verstehen hilft, warum Maria als Mutter Gottes oder Gottesgebärerin (*theotokos*) bezeichnet werden kann. Der Gebrauch dieses Titels ist bekanntermaßen umstritten und seine Bedeutung nicht immer klar. Gravierende Mißverständnisse über den christlichen Glauben beruhen auf diesem Titel in der Verbindung seiner Deutung im Rahmen des Bildmaterials griechischer Mythologie, das auf Maria übertragen wurde: Es konnte so scheinen, als sei Maria einer griechischen Göttin gleich, die einen Sohn Gottes zusammen mit einem anderen Gott als zeugenden Vater gebar. Von daher mag sich Nestorius' Zurückhaltung erklären, den Titel „*theotokos*“ positiv zu verwenden. Nichtsdestotrotz bestanden diejenigen, die den Titel positiv verwandt wissen wollten, darauf, dass er die Untrennbarkeit und die hypostatische Union von Gottheit und Menschheit in Christus ausdrücke. Sie vermuteten sogar, dass diejenigen, die den Titel verwarfen, die Gottheit Jesu leugneten oder an zwei Söhne glaubten, einen Menschensohn und einen Gottessohn.²⁷

Diese Überlegungen spiegeln sich in der vorsichtigen chalcedonensischen Erklärung wieder, die besagt, dass der Gebrauch des Titels „Gottesmutter“ im Zusammenhang mit Maria eher die Menschheit Christi als dessen Gottheit betreffe. Andernfalls sei die Göttlichkeit auch Mariens impliziert und damit eher eine Quaternität denn eine Trinität entworfen. Letztlich wurde der Titel zugelassen aufgrund der massiven Unterstützung der Glaubenden und vielleicht auch aufgrund der Erklärung der *communicatio idiomatum*. Im Lichte der *communicatio idiomatum* können die Eigenschaften, die die Göttlichkeit Christi beschreiben, ebenfalls genutzt werden, um dessen Menschlichkeit zu beschreiben, und umgekehrt, weil beide Naturen vollständig und untrennbar hypostatisch vereinigt sind. Daher kann gesagt werden, dass die Zulässigkeit des Gebrauchs von „*theotokos*“ auf der Annahme der *communicatio idiomatum* beruht. Eine umfassende und umsichtsvolle begriffliche Erfassung der Gottheit und der Menschheit Christi darf somit nicht nur die paradoxe Beziehung zwischen den beiden Naturen beachten,

²⁵ E.G. Kaiser, Perichoresis, Christological, in, New Catholic Encyclopedia, vol. 11, 123.

²⁶ Siehe dazu Gregory of Nyssa, Contra Eunomius 6.1, 2.4; siehe P. Schaff/H. Wace (Hgg.), A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, Vol. V, Grand Rapids, 1952, 182–185, 187–190.

²⁷ Siehe J. Stevenson (Hg.), Creeds, Councils and Controversies, London, 1966, 271–298.

um der Gefahr der Vermischung oder Trennung der zwei Naturen selbst zu wehren, sondern muss auch den Eigenschaftstausch der beiden Naturen in den Blick nehmen.

Die Idee des Austausches von Eigenschaften ließ genug Spielraum für zukünftige weitere begriffliche Erfassungen, wie die Frage, ob die *communicatio idiomatum* sich nur auf idiomatische Ausdrücke (*genus idiomaticum*), also auf Beschreibungen der menschlichen Natur Christi mit Hilfe der göttlichen, bezieht, oder ob sie weiter erklärt werden kann durch den Austausch einiger aktueller Eigenschaften (*genus proprietatum*). Im Rahmen reformatorischer Theologie tendierte die reformierte Tradition dazu, den Austausch von Eigenschaften als rein verbale Prädikation (*praedicatio verbalis*) zu verstehen. Damit wird die Mitteilung der Funktionen (*communicatio apotelesmatum*) der beiden Naturen als das gemeinsame Werk der beiden Naturen Christi verstanden, indem jede der beiden Naturen das ihr je aufgrund ihrer eigenen spezifischen Eigenschaften mögliche beiträgt. Daher bezieht sich hier der Austausch von Eigenschaften prinzipiell auf den Austausch von Termini oder Namen (*antidosis onomaton*), nicht auf einen objektiven substantialen Austausch von Eigenschaften. Für die lutherische Tradition hingegen ist der Austausch der Eigenschaften real und kann in drei Kategorien eingeteilt werden: in das *genus idiomatum*, das *genus maiestaticum* und das *genus apotelesmaticum*. Das *genus maiestaticum* bezieht sich auf die Enhypostasie der an sich anhypostatischen menschlichen Natur in der göttlichen. Die menschliche Natur ist somit ausgestattet mit den göttlichen Eigenschaften, ohne ihre eigenen menschlichen Eigenschaften zu verlieren. Daher kann die Ubiquität und Omnipräsenz auch der Menschheit Christi erklärt werden und damit auch die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. Durch das *genus apotelesmaticum* betont die lutherische Tradition, dass weder die menschliche noch die göttliche Natur Christi ohne die Kooperation der jeweils anderen ein Werk vollbringen kann, einschließlich derjenigen Handlungen, die als spezifisch für die jeweilige Natur angesehen werden. Als Fazit kann festgehalten werden: Die lutherische Tradition sieht in der *communicatio idiomatum* eher eine Mitteilung der Naturen (*communicatio naturarum*) als bloß eine Mitteilung verbaler Prädikate.²⁸

Das Problem, ob sich die *communicatio idiomatum* lediglich auf idiomatische Ausdrücke bezieht oder auf objektiv existierende Eigenschaften, bleibt weiterhin ein großes Problem für die christologische Debatte. Ersteres ist bejaht und erfordert durch das Bekenntnis, aber dessen Rechtfertigung und Wahrheitsfähigkeit wird in Frage gestellt, wenn nicht auch letzteres angenommen wird. Wie dem auch sein mag, um den Austausch der Eigenschaften zu verstehen, kann die ontologische Circumincessio kaum umgangen werden.

4.4 NICHT-HEMMUNG UND WECHSELSEITIGE DURCHDRINGUNG VON EREIGNISSEN

Die Theorien der „Nicht-Hemmung von Ereignissen“ (*shi shi wu ai*), „wechselseitiger Identität und Durchdringung“ (*xing qi xiang ru*) und der Theorie des „eines

²⁸ R. Müller, *communicatio idiomatum/communicatio proprietatum*, in: Dictionary of Latin and Greek Theological Terms, Grand Rapids, 1985, 72-74.

in allem und alles in einem“ (*vi ji vi qiu, vi qie ji vi*) in der Hua-yen Schule sind Versuche, das Hua-yen Reich zu erfassen, das die Vision oder das Reich ist, das durch Buddha in der obersten Vermittlung von *samadhi* realisiert und in der Hua-yen Sutra beschrieben wird. In dieser Vision enthalten alle Phänomene der Welt jedes andere ohne Hemmung oder Ausschluss, wie Reflexionen im Ozean. Da diese Vision nur durch intuitive mystische Erfahrung, nicht aber durch literale Sprache beschrieben werden kann, nutzen die buddhistischen Schriften oft metaphorische oder bildliche Analogien, um sie auszudrücken. Eine der wichtigsten Metaphern stellt dabei das Juwelennetz der Indra (*Indra-jala*) dar. Gemäß einer alten indischen Mythologie ist Indra, der Gott des Donners, der führende unter allen Gottheiten. In seinem himmlischen Palast gibt es ein Netz, unendlich in allen Dimensionen, mit Juwelen von unendlich großer Zahl. Die Oberfläche jedes einzelnen Juwels reflektiert unendlich den Glanz aller anderen Juwelen, und die Reflektionen der anderen Juwelen in diesem einen Juwel unterscheiden sich gemäß deren unterschiedlichen räumlichen Positionen. Eine weitere bekannte Illustration ist die Spiegelmatrix, die von Fa-zang (643–712) aufgestellt wurde, um die damalige Kaiserin Wu Zetian zu beleuchten. Fa-zang stellte zehn Spiegel in jeder der zehn unterschiedlichen Richtungen auf und plazierte eine Buddha-Statue zusammen mit einer Kerze in deren Mitte. Wie vorauszusehen war, spiegelte sich die Statue in der Spiegelmatrix unendlich. In dem berühmten „Kapitel des Goldenen Löwen“ nutzte Fa-zang die Analogie eines goldenen Löwen, um die fünfte und höchste Stufe der Erleuchtung zu veranschaulichen, die gleichzeitig die wichtigste zu lehrende Lehre darstellt:

Wenn die Gefühle eliminiert worden sind und die wahre Substanz offenbart ist, wird alles eine undifferenzierte Masse. Dann entsteht große Funktion in Fülle, und immer wenn dies geschieht, besteht mit Sicherheit perfekte Wirklichkeit. Alle Erscheinungen sind in großer Mengung und sie sind gemengt ohne vermischt zu sein (ohne ihre Identität zu verlieren). Das Ganze ist das Eine, denn beide sind sich darin ähnlich, in der Natur nicht zu existieren. Und das Eine ist das Ganze, denn (die Beziehung zwischen) Ursache und Effekt ist vollständig klar. Wie die Kraft (des Einen) und die Funktion (der Vielen) einander umschließen, ist ihre Ausdehnung und Kontraktion frei und leicht. Dies nennt sich die runde (inklusive) Lehre des einen (alles beinhalteten) Vehikels.²⁹

Aufgrund dieser symbolischen Ausdrücke läßt sich sehen, dass das Juwelennetz der Indra, die Spiegelmatrix and der Goldene Löwe, seien sie nun genutzt um die „Nichthemmung von Ereignissen“ oder die „wechselseitige Durchdringung“ zu veranschaulichen, weder in einen Hegelianischen dialektischen Prozess verfallen, noch einen Austausch der Naturen zwischen den *dharmas* implizieren. Es geht vielmehr um die myriaden Erscheinungen in ihrer Verschiedenheit, die alle aneinander partizipieren ohne Vermischung oder Verlust individueller Identität. Obwohl die Hua-yen Schule betont, dass im höchsten Reich alles Existierende leer ist (*sunvata*) hinsichtlich der Substanz oder Natur, ohne eine ewige Selbstnatur (*svabhava*), werden doch nicht die Charakteristika der individuellen Erscheinungen hinsichtlich ihrer Funktion eliminiert. Alle sind wesentlich dasselbe, und

²⁹ Fa-tasng, Jin shi zi zhang [A Chapter on the Golden Lion], in, Tasisho daizokyo, vol. 45, 663–67. Als englische Übersetzung siehe Wing-tsit Chan (translate and compile), A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton, 1963, 410.

dennoch erlaubt die relative Position jeden Individuums deren Unterscheidung voneinander. Daher kann gesagt werden: Die Theorie der „Nicht-Hemmung aller Ereignisse“ erklärt, dass alle Erscheinungen, obwohl diese einander distinkt sind, ein Netz der gegenseitigen Durchdringung ohne Hemmung oder Vermischung bilden, in dem jedes Ereignis an allen anderen partizipiert und alle Ereignisse an jedem einzelnen Ereignis.³⁰

Wie Francis H. Cook diagnostiziert, besteht gemäß einer Kosmologie, die auf der Philosophie des Hua-yen Buddhismus basiert, ein einzelnes *dharma* oder Ereignis in Verbindung mit allen anderen des Universums, so dass ein Kosmos wechselseitiger Identität, wechselseitiger Abhängigkeit und Interkausalität von *dharman* konstituiert wird.³¹ Alle *dharman* sind hinsichtlich ihrer Natur leer und daher gleich.³² Die Identität aller *dharman* basiert auf dem *dharma* abhängigen Ursprungs. Damit kann das eine nicht in Trennung oder Unabhängigkeit von Anderem existieren oder ohne Bezug auf die Anderen begriffen werden.³³ Positiv ausgedrückt, kann man sagen, dass der Begriff der Identität aller *dharman* bedeutet, dass jedes *dharma* die universale Interdependenz teilt, so dass Interkausalität charakteristisch für alle *dharman* ist. Mit anderen Worten: Interdependenz und wechselseitige Identität sind unterschiedliche Ausdrücke desgleichen Charakters von Existenz. Dabei bezieht sich die wechselseitige Identität auf den statischen Aspekt, die Interdependenz auf den dynamischen Aspekt.³⁴ Die Idee der Nicht-Hemmung von *dharman* (Ereignissen) versucht die synchrone Relation zwischen Relaten durch die Begriffe der Interdependenz und Interkausalität auszudrücken. Dabei impliziert die Beziehung der Interkausalität nicht, dass es eine zeitliche Abfolge von früher und später gäbe oder dass ein Effekt immer einer Ursache folge.³⁵ Als ganzer muss der Kosmos als selbstverursacht verstanden werden,³⁶ nicht hierarchisch und ohne Zentrum.³⁷

Das folgende Zitat veranschaulicht die klassische Diskussion über die wechselseitige Identität und wechselseitige Durchdringung:

Es gibt zwei (Charakteristika): Differenz und Identität. Von diesen zwei wird gesprochen, weil es zwei Bedeutungen verschiedener Tore abhängigen Ursprungs gibt: 1. Nicht-Interkausalität, denn alles besitzt seinen eigenen Wert, so wie eine Ursache nicht auf eine Bedingung warten muss, um zu existieren. 2. Interkausalität, denn eine Ursache muss auf eine Bedingung warten, um zu erscheinen. Das erstere ist Identität und das letztere Differenz. Hinsichtlich der Differenz gibt es zwei Tore: 1. Wechselseitige Identität, 2. Wechselseitige Durchdringung. Denn

³⁰ “There is one particular feature of the world as seen by a Buddha which is repeated stressed and for which the Avatamsaka Sutra is justly famous. This is interpenetration. In a world with no hard edges, the world of luminous flow without shadows, all matters infinitely interpenetrate. . . . The World as seen by the Bhuddas, the dharmadhatu, the way things really are, is one of infinite interpenetration. Inside everything is everything else. And yet all things are not confused”, so P. Williams, Mahayana Buddhism. The Doctrinal Foundations, London, 1989, 124.

³¹ F. Cook, Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, University Park and London, 1977, 2-3.

³² F. Cook, Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, 15.

³³ F. Cook, Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, 11.

³⁴ F. Cook, Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, 25.

³⁵ F. Cook, Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, 13.

³⁶ F. Cook, Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, 14.

³⁷ F. Cook, Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra, 4.

alle dharmas, die durch abhängigen Ursprung erscheinen, haben zwei Bedeutungen: 1. Leerheit und Existenz, die sich auf Selbstidentität beziehen. 2. Macht und Nicht-Macht, die sich auf Vermögen und Funktion beziehen. Hinsichtlich des ersteren gibt es wechselseitige Identität, hinsichtlich des letzteren gibt es wechselseitige Durchdringung. Erstens: Falls man selbst Selbstnatur besitzt und das Andere nicht, dann identifiziert das Andere sich mit einem. Warum? Ohne seine eigene Selbstnatur (*zi xing*) identifiziert sich das Andere mit einem selbst als *raison d'être*. Zweitens: Falls man selbst leer ist, muss das Andere sein; dann nimmt man selbst das Andere als Grund. Warum? Da man selbst keine Selbstnatur besitzt, nimmt man das Andere als *raison d'être*. . . . Zweitens, hinsichtlich Vermögen und Funktion: Falls man selbst die ganze Macht besitzt, kann man das Andere umfassen; das Andere hat dann überhaupt keine Macht, so dass es (absorbiert) wird in einem selbst. Falls das andere Macht hat, während man selbst keine Macht hat, ist das umgekehrte der Fall. Ohne auf Selbstsubsistenz (*zi ti*) angewiesen zu sein, gibt es keine wechselseitige Identität; mit der vollständigen Verflechtung von Vermögen und Funktion gibt es wechselseitige Durchdringung.³⁸

Fassen wir zusammen: Die Theorie der wechselseitigen Identität und der wechselseitigen Durchdringung basiert auf der Lehre des abhängigen Ursprungs und der Lehre der Leerheit (*sunyata*). Sie bezieht sich auf den Aspekt der Beziehung zwischen unterschiedlichen Relaten, genauer gesagt, auf die Art und Weise, in der unterschiedliche *dharmas* wechselseitig identisch und sich wechselseitig durchdringend sind. Damit wird jedoch nicht die andere Ansicht der Nicht-Bezogenheit geleugnet, die betont, dass jedes individuelle *dharma* seinen eigenen Wert besitzt. Eine Ursache erfordert nicht notwendig eine Bedingung, um erscheinen zu können.

Die wechselseitige Identität bezieht sich auf die Lehre, dass alle *dharmas* leer sind und keine Selbstnatur besitzen. In diesem Sinne sind alle *dharmas* gleich. Dies muss wechselseitig gedacht werden, denn wenn man selbst als leer und ohne Selbstnatur verstanden wird, muss die Realität der Anderen angenommen werden. In diesem Sinne ist man selbst mit dem Anderen identifiziert. Dieser Gedanke lässt sich leicht in christologischer Terminologie reformulieren: Wenn man selbst anhypostatisch ist, liegt die Identität enhypostatisch im Anderen. Ebenso umgekehrt: Wenn man selbst den Anderen als leer und ohne Selbstnatur versteht, muss man selbst als wirklich angenommen werden, und der Andere wird mit einem selbst identifiziert. Diese zwei hypothetischen Situationen sind eher unterschiedliche Perspektiven als zwei verschiedene Arten der Existenz, denn man selbst und der Andere sind immer interdependent und sich wechselseitig durchdringend.

Das Konzept der wechselseitigen Durchdringung bezieht sich auf Vermögen und nicht auf die Selbstnatur. Wenn man Macht hat und der Andere nicht, mag man den Anderen zu durchdringen. Und umgekehrt: Wenn der Andere Macht hat und man selbst nicht, kann die Macht des Anderen einen selbst durchdringen. Aber auch diese Beschreibungen bleiben hypothetisch, denn faktisch sind alle Dinge sowohl mächtig als auch machtlos und durchdringen sich daher wechsel-

³⁸ Fa-zang, *Hua yan yi cheng jiao yi fen qi zhang* [The Chapter on Difference and Equality of One Vehicle of Hua-yen], Chapter 4; siehe *Tasisho daizokyo*, Vol. 45, 503B.

seitig. Die Hua-yen Schule wendet daher die Beziehungen der wechselseitigen Identität und der wechselseitigen Durchdringung auf alle Phänomene an. Insofern ist alles in der Welt miteinander verbunden, alles ist in einem und eines in allem.

Aus dieser Darstellung dürfte ersichtlich geworden sein, dass die Hua-yen Philosophie ein großes Potential für die Darstellung einer Sicht der Welt besitzt, welche eine enge und wechselseitige Beziehung zwischen allen Dingen betont. Daher hat die Hua-yen Philosophie auch in den modernen ökologischen Umweltdebatten große Aufmerksamkeit erfahren, kaum geringer als die Tien-tai Schule, nach der allen Dingen, ob belebt oder nicht, die Buddha-Natur zukommt.³⁹ Aus der Perspektive einer ökologischen Philosophie hat David Landies Barnhill darauf hingewiesen, dass die Hua-yen Schule eine Analyse von vollständiger Identität und Nicht-Hinderung zwischen dem absoluten Ursprung und der phänomenalen Existenz liefert: Der Ursprung kann nicht ohne die funktionalen Phänomene existieren, denn die Phänomene sind die Form der Manifestation des Ursprungs in der Welt. Barnhill interessiert sich aber noch mehr für die Beziehung zwischen dem Ganzen und den Teilen in der Hua-yen Philosophie: Das Ganze kann nicht ohne die Teile existieren. Was jedoch Barnhill am meisten imponiert, ist die Idee der Nicht-Hinderung der *dharmas*, durch die eine differenzierte Integration aller Dinge ausgedrückt werden kann. Obwohl alle Dinge miteinander verbunden sind und unabhängig davon, ob dies durch den Begriff der wechselseitigen Durchdringung oder durch den Begriff der wechselseitigen Identität erfasst wird, verschwindet nicht der Unterschied zwischen den individuellen Phänomenen durch deren enge Beziehung zueinander. Die Hua-yen Philosophie nimmt an, dass die Möglichkeit der Nicht-Behinderung aller *dharmas* darin begründet ist, dass alle *dharmas* unterschiedlich sind. Andernfalls könnte die Welt nicht bestehen.⁴⁰

Die Attraktivität der Hua-yen Philosophie beruht nach Barnhill darauf, dass sie in der Lage ist, zwei Extreme zu vermeiden: 1. das Extrem, das die Individualität so überbetont, dass die extern verstandenen Relationen zwischen ihnen nicht mehr die Totalität der natürlichen Welt zulässt; 2. das Extrem, das die Einheit des Ganzen aller *dharmas* überbetont und daher die Unterschiede zwischen ihnen ignoriert, so dass die Gefahr besteht, die Unterschiedlichkeit innerhalb der Welt zu leugnen und den Menschen von der Natur strikt zu trennen, so dass er zerstörerisch für Umwelt und Gesellschaft wird. Um zu veranschaulichen, wie sich der Hua-yen Buddhismus signifikant von überzogenem Egoismus, abstraktem Transzendentalismus und undifferenziertem Monismus unterscheidet, fasst Barnhill die Kennzeichen der Sicht von Differenz und Identität zwischen den Teilen und dem Ganzen in der Hua-yen Philosophie in fünf Punkten zusammen:

1. Die Erfahrung der Wirklichkeit erfasst die Wirklichkeit eher als ein Ganzes denn als wesentlich miteinander verbundene Teile.

³⁹ J. Cook, *The Jewel Net of Indra*, in: J. Callicott/R. Ames (Hgg.), *Nature in Asian Traditions of Thought. Essays in Environmental Philosophy*, New York, 1989, 213–229.

⁴⁰ D. Barnhill, *Relational Holism. Hua-yen Buddhism and Deep Ecology*, in: D. Barnhill/ R. Gottlieb (Hgg.), *Deep Ecology and World Religions. New Essays on Sacred Ground*, Albany, 2001, 81–85.

2. Das Ganze ist konkret und sich immer verändernd. Es gehört nicht zu einem transzendentalen Reich, das mit der phänomenalen Welt unverbunden wäre. Das Absolute ist nichts anderes als die phänomenale Welt.
3. Das Ganze ist nicht vom Teil getrennt, weder ist es diesem vorgängig noch wichtiger als dieses; jedes Teil ist notwendig für das Ganze. Um das Ganze wertzuschätzen und zu ehren, ist das Teil wertzuschätzen und umgekehrt.
4. Die Unterschiede zwischen den Teilen werden nicht ignoriert oder aufgegeben.
5. Die holistische Sicht der Wirklichkeit, wie sie der Hua-yen Buddhismus begründet, basiert auf Beziehungen und stellt das Universum als ein einziges Feld differenzierter Integration dar.⁴¹ Barnhill stellt auch klar, dass es ein besonderes Kennzeichen der Hua-yen Philosophie ist, dass die Beziehung zwischen den Dingen in Begriffen der Identifikation erfasst werden kann. Dabei handelt es sich aber nicht um eine Identifikation eines Phänomens mit einem anderen Phänomen, sondern eher um eine Identifikation auf der Ebene des Dazwischen-Seins. Ein Beispiel: Zwischen einem Eichhörnchen und mir gibt es ontische und funktionale Kontinuität: Mein Dazwischen-Sein und das des Eichhörnchens sind identisch. Dennoch bin ich vom Eichhörnchen unterschieden: Mein Sein ist nicht das des Eichhörnchens.⁴²

Aus der obigen Darstellung dürfte ersichtlich geworden sein, dass die Hua-yen Philosophie stark der Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads (1861–1947) ähnelt, was durch viele Vergleichsstudien belegt wird.⁴³ Dennoch gibt es wichtige Unterschiede zwischen Hua-yen und Whitehead: So wies der chinesische Gelehrte Fang Dongmai (Thomé Fang, 1899–1977) darauf hin, dass das Prinzip der Nicht-Hinderung von *dharma*s weder linear noch asymmetrisch ist, sondern symmetrisch und wechselseitig, und sich gerade darin von Whiteheads Begriff der Prehension unterscheidet, die strikt asymmetrisch zu verstehen ist.⁴⁴ Huo Taohui betont, dass „Hua-yen nicht von einer Kausalbeziehung ausgeht, die unilateral ist oder der Zeitsequenz folgt. Sie ist vielmehr bilateral oder wechselseitig gedacht. In dieser Sichtweise von Kausalbeziehungen wird die Bedeutung von Zeit transzendiert“.⁴⁵ Auch westliche Gelehrte wie Steve Odin wiesen auf diesen Unterschied hin: Er benutzt die Ausdrücke der „kumulativen Durchdringung“ und der „wechselseitigen Durchdringung“, um Whiteheads Sicht von der Hua-yen Schule abzusetzen. Whitehead Sichtweise wird als kumulative Durchdringung beschrieben, denn es sind die zeitlich folgenden aktuellen Entitäten, die die früheren ergreifen und durchdringen, nicht umgekehrt. Hua-yen hingegen

⁴¹ D. Barnhill, *Relational Holism: Hua-yen Buddhism and Deep Ecology*, 91–92.

⁴² D. Barnhill, *Relational Holism: Hua-yen Buddhism and Deep Ecology*, 93–94.

⁴³ Siehe L. Weed, *Actual and Eternal Entities in Whitehead, Fa Tsang, and Physics*, in: *The International Journal for Field-Being*, Vol.2 (1), Article No. 5, 2002, http://www.iifb.org/ijfb/L_Weed-3.htm.

⁴⁴ Fang Dongmai, *Hua yan zong zhe xue [Philosophy of the Hua-yen-School]*, vol.1, Tabei, 1981, 495–496.

⁴⁵ Huo Taohui, *Jue dui yu yang rong [Absoluteness and Coherence]*, Tabei, 1994, 399.

spricht von wechselseitiger Durchdringung ohne ein früher oder später, weder in einem zeitlichen noch in einem logischen Sinne.⁴⁶ Und damit ist der signifikante Unterschied der Hua-yen Schule erfasst.

4.5 HUA-YEN PHILOSOPHIE UND CHRISTLICHE THEOLOGIE

Aus dem soweit Ausgeführten dürfte deutlich geworden sein, dass die Begriffe der Nicht-Hinderung der Phänomene, der wechselseitigen Identität und der wechselseitigen Durchdringung der Hua-yen Schule an die Begriffe der christlichen Theologie erinnern, die sich auf die Perichorese beziehen. Verwendet man diese buddhistischen Begriffe, um die Trinität oder Christologie zu interpretieren, können Missverständnisse dieser Lehren vermieden werden. Wendet man die Hua-yen Begrifflichkeit auf Trinität und Christologie an, erhält man folgende Ergebnisse:

1. Die Hua-yen Schule versteht wechselseitige Identität in Begriffen der Existenz oder Nicht-Existenz der Selbstnatur (*svabhava*) oder Subsistenz (*hypostasis*) und wechselseitige Durchdringung, in den Begriffen von Existenz oder Nichtexistenz von Macht und Vermögen. Entsprechend kann die trinitarische Perichorese verstanden werden: Die drei Personen sind drei Ereignisse oder *dharmas*, die je für sich ihre eigene Hypostase besitzen ohne Vermischung, während sie dieselbe eine göttliche Essenz (*una essentia divina*) teilen. Macht und Vermögen (*energeia*) zwischen den drei durchdringen sich gegenseitig. Keine der drei kann von den anderen getrennt werden, obwohl es Unterschiede zwischen ihnen gibt.

2. Das Verständnis der Hua-yen Philosophie, dass „das Eine in allen ist und alle in dem Einen“, drückt präzise aus, dass jede göttliche Hypostase in der anderen existiert (*intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia*).⁴⁷ Mit anderen Worten: Vater und Sohn sind im Heiligen Geist, Geist und Sohn sind im Vater und der Heilige Geist ist im Sohn. Daher sind es nicht drei Götter, sondern einer.

3. Nach dem Verständnis der Hua-yen Schule des einen wahren *dharma*-Reiches der Nicht-Hinderung der Phänomene befindet sich das Prinzip innerhalb der Phänomene, und es gibt kein Prinzip unabhängig von den Phänomenen, das in irgendeiner Weise noch hinter den Phänomenen existieren würde. In ähnlicher Weise betont die christliche Lehre von der Trinität, dass die eine Substanz (*mia ousia*) in den drei Hypostasen (*treis hypostaseis*) ist und dass es keine von den Hypostasen unabhängige göttliche Substanz gibt, die hinter diesen läge.⁴⁸

4. Das Prinzip der Nicht-Hinderung der Phänomene in der Hua-yen Philosophie bezieht sich auf eine Welt der Selbstverursachung. In ähnlicher Weise nimmt die christliche Theologie an, dass der dreieinige Gott selbstverursacht (*causa sui*), bzw. nichtgeschaffen, ewig und ohne zeitliches Ende oder Anfang ist.

⁴⁶ S. Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. A Critical Study of Cumulative Penetration v Interpenetration*, Albany, 1982.

⁴⁷ Siehe J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 191.

⁴⁸ Deswegen haben die frühen Theologen dabei gezögert, das „homoousios“ für die Trinitätslehre zu benutzen, denn es bringt das Problem mit sich, dass eine unabhängige Realität angenommen wird, die jenseits der drei Personen steht und diese koordiniert. Siehe dazu J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden, 2000, 238–239; des weiteren 21–42.

5. Der Hua-yen Buddhismus behauptet, dass alle Phänomene hinsichtlich ihres Wertes gleich sind und es keine Hierarchie des Wertes zwischen ihnen gibt. In exakt derselben Weise sind die drei göttlichen Personen hinsichtlich ihrer Ehre und Majestät gleich ohne jeden Unterschied. Obwohl der Sohn vom Vater geboren ist und von ihm gesendet wird, heißt das nicht, dass der Vater größer als der Sohn wäre. Obwohl der Geist vom Vater ausgeht (bzw. vom Vater und vom Sohn, falls man das *filioque* akzeptiert), und vom Vater und vom Sohn gesandt wird, bedeutet dies nicht, dass der Geist kleiner oder dem Vater und dem Sohn untergeordnet wäre.⁴⁹

6. Nach der Hua-yen Schule gibt es Kausalität zwischen den Ereignissen, aber die Beziehung zwischen Ursache und Effekt ist nicht einlinig oder zeitlich. Dem entspricht die Beziehung zwischen Vater, Sohn und Geist. Obwohl der Sohn vom Vater geboren wird und der Geist vom Vater (und vom Sohn) ausgeht, ist ihre Beziehung nicht zeitlich, sondern ewig. Es gibt keinen Moment, in dem der Sohn nicht wäre, oder in dem der Vater ohne den Sohn wäre. Würde man die Beziehung zwischen Vater als Ursprung und Sohn als Effekt zeitlich verstehen, würde man in der Häresie enden, nach der der Vater zeitlich vor dem Sohn existieren würde und dass es somit eine Zeit gegeben hätte, zu der der Sohn nicht gewesen wäre. Ein Kennzeichen des Hua-yen Buddhismus ist es, dass die wechselseitige Kausalität nicht zeitlich verstanden wird. Wendet man dies auf die Trinitätslehre an, kann der Sündenfall des Arianismus vermieden werden.

7. Die Begriffe der wechselseitigen Identität und der wechselseitigen Abhängigkeit in Hua-yen beziehen sich nicht nur auf die statischen Verständnisse von drei Personen, die dieselbe eine Substanz teilen, sondern ebenfalls auf die dynamische wechselseitige Durchdringung von Macht und Vermögen zwischen den *dharmas*. Wendet man diese Idee auf die Perichorese von Vater, Sohn und Heiligem Geist an, so bedeutet das nicht nur, dass die drei Hypostasen die eine und gleiche göttliche Substanz besitzen, sondern dass sich Vater, Sohn und Geist miteinander in einer dynamischen Art und Weise identifizieren und dass ihre göttlichen Energien sich gegenseitig durchdringen. Der Sohn entleert sich selbst (*kenosis*) in Gehorsam dem Vater gegenüber und identifiziert den Willen des Vaters mit seinem eigenen. Im Ausspruch des Vaters „Dies ist mein geliebter Sohn“ identifiziert sich dieser mit dem Sohn. Der Geist, welcher als der Geist des Vaters oder der Geist des Sohnes identifiziert wird, versteckt sein Gesicht, um Vater und Sohn die Ehre zu geben. M.a.W.: Der Vater ist der Vater des Sohnes; der Sohn ist der Sohn des Vaters; der Geist ist der Geist des Vaters und des Sohnes. Sie identifizieren und verherrlichen sich wechselseitig.⁵⁰

8. Aus der Perspektive der Nicht-Hinderung, der wechselseitigen Identität und der wechselseitigen Durchdringung im Hua-yen Buddhismus ist es leicht verständlich, dass Menschheit und Gottheit Christi innerhalb einer Hypostase ohne Vermischung oder Trennung existieren können. Es gibt eine Art wechselseitiger Identifikation zwischen den beiden Naturen, ohne dass man behaupten müsste, dass die Menschheit das gleiche sei wie die Gottheit. Vielmehr nimmt der Sohn durch die Inkarnation eine menschliche Form an, indem der göttliche Logos

⁴⁹ Siehe Augustin, Die Dreieinigkeit, 2, 1, 1-2, 11.

⁵⁰ Siehe J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, 194.

sich selbst entleert, um sich mit der Menschheit zu identifizieren. In der Einheit der beiden Naturen in Christus hat die Menschheit keineswegs ihre eigene Hypostase und ist somit anhypostatisch, aber sie identifiziert sich mit der göttlichen Hypostase und ist somit enhypostatisch. Diese Einheit von wechselseitiger Identifikation ermöglicht die *communicatio idiomatum*, so dass diejenigen Eigenschaften, die primär mit der göttlichen Natur Christi verbunden sind, sich auch auf die menschliche beziehen können.⁵¹ Daher können wir seine göttliche Natur nicht ohne seine menschliche verstehen und umgekehrt.

9. Hua-yen versteht die wechselseitige Durchdringung mithilfe der Begriffe von Macht und Machtlosigkeit. Dies hilft uns zu verstehen, wie in der hypostatischen Union Christi Macht und Machtlosigkeit verbunden sind: Er kann machtvoll Wunder vollbringen, aber er ist auch machtlos, so dass er Hunger hat, müde ist und versucht wird, wie es im Gethsemanegebet zum Ausdruck kommt.

Diese Beispiele mögen veranschaulichen, dass es prinzipiell möglich sein müsste, die Begriffe des Hua-yen Buddhismus auf noch eine Reihe weiterer theologischer Begriffe anzuwenden.⁵² Dennoch können die hier detailliert vorgeschlagenen Ausführungen nicht mehr als vorläufige Indikationen für die Möglichkeit sein, den Rahmen des Hua-yen Buddhismus zur Erklärung der Trinitätslehre und der Christologie heranzuziehen. Damit verbindet sich keineswegs die Behauptung, dass Hua-yen den einzigen oder besten Interpretationsrahmen für die Trinitätslehre oder die Christologie liefern würde. Es wird nicht einmal behauptet, die Hua-yen Begrifflichkeit sei vollständig konsistent mit der Trinitätslehre und der Christologie. Faktisch ist die Betonung von Wechselseitigkeit in der Hua-yen Philosophie weitaus radikaler als die Trinitätslehre und Christologie. So ist es beispielsweise in der traditionellen Trinitätslehre der Vater, der der Ursprung des Sohnes ist, ohne dass erwähnt oder gar betont würde, dass der Sohn auch als Ursprung des Vaters verstanden werden kann. Hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Naturen in Christus wird traditionellerweise oft betont, dass die anhypostatische Menschheit enhypostatisch in der göttlichen Hypostase existiert, aber man sagt nicht, dass die göttliche Natur ebenfalls hypostasenlos sei und ihre Hypostase in der menschlichen Natur finde.

4.6 FAZIT

Wir haben versucht zu zeigen, ob und auf welche Weise die Begriffe der Nicht-Hinderung der Phänomene, der wechselseitigen Identität und der wechselseitigen Durchdringung der Hua-yen Philosophie hilfreich sein können, um die Perichorese in der Trinität und verwandte Konzepte in der Christologie zu verstehen. Als vorläufiges Ergebnis kann festgehalten werden, dass der Hua-yen Buddhismus einen Begriffsrahmen liefern kann, der sich von der Tradition westlicher Philosophie unterscheidet und der uns helfen kann, uns die Perichorese

⁵¹ Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*, 5,5; siehe P. Schaff/H. Wace (Hgg.), *A Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series*, Vol. V, Grand Rapids, 1952, 181.

⁵² So könnte z.B. das Hua-yen Konzept des Einen-in-den-Vielen und der Vielen-in-dem-Einen mit der Lehre der *anakephalalosis* verglichen werden und mit der biblischen Hoffnung, dass Gott alles in allem sein wird (1. Kor. 15, 28).

der Drei-Einigkeit vorzustellen, vor allem die Art und Weise, wie Kausalbeziehungen nicht zeitlich verstanden werden können. Das heißt aber nicht, dass die Hua-yen Begrifflichkeit hinreichend zur Bildung einer adäquaten Trinitätslehre wäre, sondern nur, dass die Begrifflichkeit hilfreich ist, um einige Aspekte der Trinität zu interpretieren. Vor allem scheint das Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Natur in Christus nicht vollständig mit der Perichorese äquivalent zu sein. Auch scheint die trinitarische Perichorese nur einen Aspekt des trinitarischen Beziehungsgefüges zu bezeichnen und nicht das ganz trinitarische Beziehungsgefüge.

Sieht man die Grenzen der Adäquanz des Hua-yen-Begriffsrahmens für die Trinitätslehre, sollte man sich allerdings daran erinnern, dass alle Gedankensysteme oder begriffliche Möglichkeiten letztlich zu kurz greifen in dem Ziel, das Mysterium der Trinität vollständig zu erklären. Sie sollten kritisch und vorsichtig verwandt werden. Faktisch wurden die Hua-yen Begriffe der Nicht-Hinderung und der wechselseitigen Durchdringung der Phänomene nicht für die akademische Diskussion oder allein für intellektuelles Denken entwickelt, sondern für die religiöse Praxis, insbesondere für die Meditation. Gemäß dem Hua-yen Buddhismus kann das *dharma*-Reich der Nicht-Hinderung nur durch intuitive Erfahrung erfasst werden, aber nicht vollständig durch Sprache.⁵³ In ähnlicher Weise weist Augustin im letzten Buch von *De trinitate* darauf hin, dass wir viele verschiedene Analogien verwenden mögen, um die Trinität zu verstehen, von denen einige sicher besser als andere sind, so wie beispielsweise der menschliche Geist eine bessere Analogie als leblose Objekte liefert. Dennoch kann jede Analogie nur einige Aspekte erklären. Keine einzige Analogie kann für sich genommen adäquat und vollständig die Trinität erklären. Die Trinität ist nicht primär ein Objekt für menschliche Spekulation, sondern sie ist primär mit der menschlichen Erlösung verbunden, und alle Analogien werden versagen, wenn es um das innere Sein Gottes geht, denn der dreieinige Gott wird für Menschen immer ein Mysterium bleiben.

⁵³ Laut Fa-zang gehört die Lehre der wechselseitigen Identität und Interdependenz zu den Zehn Geheimnisvollen Toren des Dharma der Nicht-Hinderung und der Ursache der Abhängigkeit. Seine zentrale Bedeutung bezieht sich auf das letztgültige und höchste Reich, welches „vollständig kohärent und suisuffizient ist, eines in allem, alles in einem, und es kann nicht beschrieben werden.“ Nur in dem abgeleiteten Sinne konventioneller Wahrheit kann es näherungsweise durch Symbole und sprachliche Analogien indiziert werden. Siehe Fa-zang, Hua yan yi cheng jiao yi fen qi zhang, Chapter 3; siehe Tasisho daizokyo, Vol. 45, 503B.

