

## THEOLOGISCHE ASPEKTE DES CHRISTLICHEN DIALOGS MIT DEM BUDDHISMUS\*

von Heinrich Dumoulin SJ

Die Ehrung, die mir die Theologische Fakultät der Bayrischen Julio-Maximilianus-Universität Würzburg heute erweist, erfüllt mich mit Freude und Beschämung. Daß die Fakultät ihre Aufmerksamkeit bis nach Asien hin erstreckt, zeugt von der Weite ihres Blickfeldes und von einer auch das Ferne und Kleine umfassenden Fürsorge. Die heutige Ehrung beglückt mich, weil sie mich in die Gemeinschaft Ihrer Universität aufnimmt; sie erfreut mich aber vor allem deshalb, weil sie, wenn ich sie recht verstehe, zumal auch unsere Sophia-Universität in Tokyo betrifft, wo seit nun fast 60 Jahren deutsche Gelehrte sich um den Brückenschlag zwischen Ost und West bemühen. Dabei leitet sie die Überzeugung, daß die geistigen, wissenschaftlichen Werte, die im akademischen Dienst an der Jugend von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk, von Kulturkreis zu Kulturkreis übermittelt werden, das Glück, die Harmonie und den Fortschritt der Menschheit entscheidend mitbestimmen. In diesem Sinne danke ich Ihnen aufrichtig und sehr herzlich.

Es wurde mir nahegelegt, in dieser Stunde den *Dialog zwischen Buddhismus und Christentum* zum Thema meines Vortrags zu nehmen. Dieses Thema ist weit und umfangreich; ich möchte hier insbesondere die theologischen Aspekte des christlichen Dialogs mit dem Buddhismus hervorheben.

\*

Nachdem das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Kirche die Tore zur Welt und zu den nichtchristlichen Weltreligionen hin weit geöffnet hat, ist heute der Dialog zwischen Buddhismus und Christentum in Asien im vollen Gange. Diese Tatsache kann um so mehr verwundern, als beide Religionen radikal voneinander verschieden sind und alle früheren Gesprächsversuche scheiterten. Wie ist es zu erklären, daß sich mit einem Mal die zweifellos beträchtlichen Schwierigkeiten überwinden ließen und in verhältnismäßig kurzer Zeit ein fruchtbares Gespräch zustande kommen konnte?

Man wird bei der Beantwortung dieser Frage zuerst und mit Recht auf die veränderte allgemeine Weltlage hinweisen. Die geographische Zusammenballung der Menschheit auf der übersehbar gewordenen Erde hat zusammen mit der Vereinheitlichung aller Strukturen eine ungewöhnliche Gesprächsbereitschaft, ja Gesprächsnotwendigkeit hervorgeufen. Man kann den zwischenreligiösen Dialog teilweise auch als eine Frucht dieser neuen Situation ansehen. Doch ist besonders die neue theologische Situation heute zu beachten. Durch den unerhörten Fortschritt an theologischer Einsicht hat, so möchte es scheinen, unser Verständnis für

\* Vortrag anlässlich der Ehrenpromotion in Würzburg am 29. 10. 1970.

die religiöse Lage der Menschheit einen Reifepunkt erlangt, der den christlichen Dialog mit den Weltreligionen erstmalig eigentlich ermöglicht. Dankbar für die Erkenntnisse der modernen Theologie möchte ich in dieser Stunde mit Ihnen einige theologische Aspekte des Dialogs erwägen. Wir können dabei von den theologisch ganz anders gearteten Situationen zweier früherer Begegnungen zwischen Buddhismus und Christentum ausgehen.

In Japan datieren die ersten Begegnungen von Christen mit Buddhisten bis zu den Anfängen der christlichen Mission zurück. Bekannt ist die Episode, wie Franz Xaver, der Apostel Japans, bald nach seiner Landung in Kagoshima einen buddhistischen Tempel besuchte und dort mit dem greisen Abt Ninshitsu herzlichste Freundschaft schloß<sup>1</sup>. Seine Gespräche mit dem buddhistischen Freund sind in den Missionsannalen aufbewahrt und bieten ein herrliches Beispiel edler, gütiger Menschlichkeit und eines echten zwischenreligiösen Gedankenaustausches. Doch endeten religiöse Kontroversgespräche, die Franz Xaver aufgrund seiner Erfahrung für möglich hielt, im Mißerfolg. Auch die Aufzeichnungen dieser Streitgespräche zwischen dem spanischen Jesuiten Cosme de Torres und japanischen Buddha-Mönchen in Yamaguchi sind uns überliefert<sup>2</sup>. Es wurde leidenschaftlich disputiert, aber man redete im Grunde aneinander vorbei. Der gelehrte Pater (er wird als „ausgezeichnet durch Talent und Wissenschaft“ gerühmt) suchte seinen japanischen Partnern, die er im übrigen wegen ihrer Vernünftigkeit hochschätzte, mit scholastischen Argumenten die Existenz Gottes und der unsterblichen Seele zu beweisen, während die Buddhisten immer wieder die schwierigen Axiome der mahāyānistischen Philosophie wiederholten. Die Gespräche scheiterten vornehmlich deshalb, weil die christlichen Missionare die buddhistische Lehre nihilistisch verstanden und den mystischen Charakter der negativen Formulierungen nicht erkannten.

Die Auseinandersetzungen zwischen Buddhismus und Christentum während des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigten ein völlig anderes Gesicht. Es war in Europa die Zeit der Aufklärung und des Rationalismus, zugleich der Erschließung neuer ergiebiger Erkenntnisquellen bezüglich der nichtchristlichen Weltreligionen. Die umfangreiche Literatur zum Thema „Buddhismus und Christentum“, die damals entstand, variiert die Motive der Ähnlichkeit und Verschiedenheit und bietet je nach dem Standpunkt des Beurteilers unterschiedliche Werturteile an. Diese Art vergleichender Religionswissen-

<sup>1</sup> Erzählt nach den Briefen Franz Xavers in H. DUMOULIN, *Zen, Geschichte und Gestalt* (Bern-München 1959) 200 ff. Dort weitere Einzelheiten und Literaturangaben zur Begegnung zwischen Zen-Buddhismus und Christentum in der frühen christlichen Japan-Mission.

<sup>2</sup> Vgl. das Quellenmaterial, bearbeitet von G. SCHURHAMMER in: *Die Disputationen des P. Cosme de Torres mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551* (Tokyo 1929).

schaft ließ die Gegensätze aufklaffen. Ein echtes verstehendes Gespräch zwischen den Religionen konnte schon deshalb nicht aufkommen, weil persönliche Spiritualität und gläubige Theologie ausgeklammert waren.

### *Die geistlichen Erfahrungen und die theologia negativa*

So schienen noch vor wenigen Jahren die Möglichkeiten für den buddhistisch-christlichen Dialog, von den geschichtlichen Vorstufen her betrachtet, denkbar ungünstig. In der gebildeten Öffentlichkeit hatte sich aufgrund unzureichender Information weithin das Vorurteil von der totalen Gegensätzlichkeit zwischen dem atheistischen oder pantheistischen, überdies für nihilistisch erachteten Buddhismus und dem offenbarungsgläubigen Christentum festgesetzt. Nun soll bestimmt nicht behauptet werden, es beständen keine tiefreichenden Unterschiede zwischen den beiden Religionen. Noch auch soll die Vorstellung erweckt werden, der christliche Dialog mit den Buddhisten sei einfach, verspreche rasche Fortschritte und werde schon bald zu einem (oft recht vage konzipierten) Ziel führen<sup>3</sup>. Schnelle, auffallende, umstürzende Realisierungen können nicht erwartet werden. Die wertvollsten Erfolge sind statistisch nicht faßbar, liegen mehr nach innen hin und brauchen Zeit zum Wachsen und Ausreifen. Unter diesen Umständen ist die theologische Dimension vor-dringlich wichtig. Wenn der Dialog verhältnismäßig rasch anlaufen und schon einige Früchte bringen konnte, so ist dies vor allem den neuen theologischen Ansätzen zu verdanken, die sich als besonders hilfreich erwiesen. Ich nenne die Ansätze von der spirituellen und von der existentiell-anthropologischen Seite her.

Die Erfahrung der spirituellen Begegnung wurde in Japan zum erstenmal in einer Werkwoche von Zen-Buddhisten und Christen (evangelischen und katholischen) im Frühjahr 1967 voll realisiert<sup>4</sup>. Diese Zusammenkunft, die im evangelischen Akademiehaus von Oiso bei Tokyo stattfand, führte zu der beglückenden Erkenntnis, daß ein echter Dialog von beträchtlicher Tiefendimension sich in Reichweite anbietet. Dazu muß bemerkt werden, daß diese spirituelle Begegnung gewissermaßen seit Jahrzehnten vorbereitet wurde. Hatten die Jesuitenmissionare des 16. Jahrhunderts „die Leute, die die großen Betrachtungen anstellen“ — so nannten sie die Zen-Buddhisten — für „dem Gesetz Gottes am meisten

<sup>3</sup> Ich habe in meinem Büchlein *Christlicher Dialog mit Asien* (Bd. 14 der Sammlung „Theologische Fragen heute“, hrsg. von Michael Schmaus und Elisabeth Gössmann, München 1970) die mögliche Zielsetzung des Dialogs abzugrenzen versucht, vor Synkretismus und falschem Ökumenismus gewarnt und als positive Ziele das Einander-Verstehen, Voneinander-Lernen und Miteinander-Zusammenarbeiten genannt. S. dort auch weitere Literatur über den zwischenreligiösen Dialog. — Vgl. die Besprechung S. 221f dieses Heftes (Red.).

<sup>4</sup> Vgl. über die Konferenz in Oiso meinen ausführlichen Bericht in: *Concilium* 3 (November 1967) 763—771.

entgegen“ gehalten, so fühlten sich deren Mitbrüder drei oder vier Jahrhunderte später von den Zen-Buddhisten am meisten angezogen und glaubten, im buddhistischen Meditationsweg geistliche Werte, ja vielleicht sogar dem Christlichen verwandte Züge entdecken zu können<sup>5</sup>. In der Berührung mit dem Zen-Buddhismus waren die spezifisch östliche Meditationsweise, die Intuition und die *theologia negativa* in unser Blickfeld eingetreten. Diese in jedem Buddhismus (nicht nur in der Zen-Schule) wichtigen Momente sollten mehr und mehr ihre unvergleichliche Tragweite für den buddhistisch-christlichen Dialog erweisen.

Die Streitgespräche der frühen Zeit gerieten vorzüglich am Gottesproblem in die Enge. Den Missionaren war es unerfindlich, wie die Buddhisten im Fehlen der Gottesvorstellung einen Vorzug ihrer Religion erblicken konnten, und begriffen nicht, daß diesen die anthropomorphisch aufgefaßte christliche Gottesvorstellung unannehmbar erschien. In Oiso war uns die Gottesfrage von Anfang an gegenwärtig. Alle geistlichen Erfahrungsberichte, ob von Buddhisten oder von evangelischen oder katholischen Christen, kreisten um diesen Brennpunkt. Immer ging es um die letzte, wahre Wirklichkeit, zu der hin alle Erfahrungen auf dem Wege sind. Den östlichen Menschen ist es selbstverständlich, daß die tiefen geistlichen Erfahrungen unaussprechlich und geheimnisvoll sind, aber zugleich liegt das Geheimnis der Wirklichkeit dem wahrhaft erleuchteten Menschen offen zutage. Unter den Buddhisten fühlen sich die Zen-Jünger am meisten von der christlichen Mystik etwa eines Meister Eckhart oder eines Johannes vom Kreuz angezogen, aber für gewöhnlich wissen sie nicht, daß im Christentum eine Theologie hinter diesen Mystikern steht, die durchaus keine Außenseiter sind, sondern einschließlich ihrer Erfahrungen von der christlichen Theologie gerechtfertigt werden. Im Christentum gibt es seit der Väterzeit und noch früher außer der kataphatischen eine apophatische Theologie. Beide Ausgewiesen, die negative wie die positive, beruhen auf der Schrift und sind den großen christlichen Theologen, einem Gregor von Nyssa, einem Augustinus und einem Thomas von Aquin, vertraut. Das göttliche Sein, das sich uns durch die Offenbarung mitgeteilt hat, ist seinem Wesen nach unsagbar, es liegt über alle Bestimmungen und Begriffe hinaus und kann ebensowohl seiend als auch nicht-seiend genannt werden, da es die Fülle der Vollkommenheit und das überseiende Nichts ist<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Pater H. M. Enomiya-Lassalle machte schon im Winter 1942 die ersten Zen-Exerzitien (jap.: *sesshin*) im Zen-Tempel von Tsuwano (in Süd-japan), also genau 20 Jahre vor Vaticanum II. Im folgenden Jahr 1943 erschien meine erste wissenschaftliche Arbeit über das Zen, die Übersetzung eines chinesischen Zen-Textes. — Siehe auch S. 222 dieses Heftes (Red.).

<sup>6</sup> Viele theologische Arbeiten der letzten Jahre über die Gottesfrage betonen die Bedeutung der christlichen negativen Theologie. Von den zahlreichen Aufsätzen und Reden, in denen KARL RAHNER vom „unsagbaren Geheimnis Gottes“ spricht, sei nur genannt der Beitrag „Geheimnis II, Theologisch“, im *Handbuch theolo-*

Die Aufdeckung der theologischen Hintergründe der geistlichen Erfahrungen ist für das dialogische Gespräch von großer Bedeutung. Es werden so die Verbindungslinien zwischen den Erfahrungen und den Grundkonzeptionen in einer Religion sichtbar. Das Gespräch beschränkt sich nicht mehr auf bestimmte Erlebnisse, sondern gewinnt an Ausdehnung und Gewicht. Eingänge in das Ganze der anderen Religion hinein öffnen sich. So bemühen wir uns augenblicklich in Japan bewußt um die Erweiterung unseres zwischenreligiösen Gesprächs mit dem Buddhismus durch Stärkung und Vertiefung unserer Beziehungen zu anderen buddhistischen Schulen, wie den Schulen des Amida-Glaubens und des Nichirenismus. Dabei kommen uns die gleichen spirituellen Anknüpfungspunkte wie bei den Gesprächen mit den meditativen Zen-Buddhisten zur Hilfe. Überdies suchen wir den Buddhisten Gelegenheit zu geben, außer Meister Eckehart und Johannes vom Kreuz, den bekanntesten christlichen geistlichen Autoren, auch die Schriften der griechischen und lateinischen Kirchenväter, Thomas von Aquin und die ignatianische Spiritualität sowie die Heilige Schrift und die Liturgie kennenzulernen.

### *Die Existenz Erfahrungen: Die Wahrheit vom Leiden*

Einen zweiten für den buddhistisch-christlichen Dialog bedeutsamen Ansatz bieten die in ihrer Tragweite ebenfalls von der modernen christlichen Theologie neu entdeckten existentiell-anthropologischen Erfahrungen, die den geistlichen Erfahrungen vorausliegen<sup>7</sup>. Wenn diese Erfahrungen ins Spiel gebracht werden, bleibt der zwischenreligiöse Dialog kein unfruchtbares Disputieren über Lehrsätze, sondern man beginnt zu begreifen, was mit den Lehren und Vorstellungen in den verschiedenen Religionen eigentlich gemeint ist.

Die modernen christlichen Theologen betonen, daß Schriftworte und Offenbarungslehren einen „Sitz im Leben“ haben und erst dann voll

*gischer Grundbegriffe* I (hrsg. v. H. Fries, München 1962), 447—452. Ich habe einige Zeugnisse von negativer Theologie in Ost und West in meinem Buch *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg 1966) 98—124 angeführt. Im gleichen Sinne s. auch das Kapitel „Das schweigende Geheimnis Gottes“ von M. HEINRICHS in *Katholische Theologie und asiatisches Denken* (Mainz 1963) 104—140.

<sup>7</sup> Die Erfahrung wurde von der katholischen Theologie aus Furcht vor einer Schwächung des Glaubensmotivs durch das Subjektive und Irrationale lange Zeit beargwöhnt. Heute werden Existenz Erfahrung und geschichtliche Erfahrung von der Theologie neu beachtet. Vgl. z. B. W. KASPER, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute: *GuL* 42 (1969) 329—349; J. SUDBRACK, Atheismus als Modell christlicher Gottesbegegnung: *GuL* 43 (1970) 24—38, bes. 34 f. In zeitgemäßer Weise sucht K. RIESENHUBER die Grundlagen der Religionsphilosophie in der menschlichen Existenz Erfahrung aufzuweisen: *Existenz Erfahrung und Religion* (Mainz 1968)

begriffen sind, wenn sie vom Gläubigen in ihrer existentiellen Bedeutung erfahren werden. Der Buddhismus kennt keine Offenbarung; die einzige Autorität ist für ihn die Erleuchtungserfahrung des Buddha, die sich in der Wortformulierung der ersten Buddha-Predigt von Benares als eine Existenz Erfahrung erweist<sup>8</sup>. Es ist deshalb nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, daß der Buddhismus auf Existenz Erfahrung beruht. Weil die buddhistische Existenz Erfahrung der christlichen in vielem nahekommt, bieten sich leicht Anknüpfungspunkte für das Gespräch, wenn anstatt der Lehrsätze die Existenz Erfahrungen und das, was die Lehren meinen, in den Blick genommen werden.

Die buddhistische Grunderfahrung bezüglich der menschlichen Existenz ist in der Wahrheit vom Leiden, der ersten der sogenannten „Vier Edlen Wahrheiten“, die der Buddha nach der Erleuchtung verkündete, enthalten. Es ist die Erfahrung von der radikalen Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz. Im Buddhismus wurde diese Wahrheit mit der Tatsache der Vergänglichkeit aller Dinge zusammengesehen und ging ohne Differenzierung der in ihr enthaltenen Momente wie Leiden, Schmerz, Vergänglichkeit, Begrenztheit, Kontingenz — die christliche Philosophie hat hier mit Recht unterschieden — in alle buddhistischen Schulen ein. Im japanischen Buddhismus ist sie in dem jedem Japaner vertrauten Wort *mujô* (wörtlich: *nicht beständig*) ausgedrückt, das sowohl einen Lehrinhalt als auch eine Lebensstimmung aussagt<sup>9</sup>.

Offensichtlich handelt es sich bei der buddhistischen Grunderfahrung um eine Existenz Erfahrung, die auch Christen machen und die schließlich alle Menschen miteinander teilen, nämlich um die Erfahrung, daß unsere menschliche Existenz auf dieser Erde sich nicht so befindet, wie sie sich befinden sollte und wie wir Menschen sie uns wünschen. Ohne uns vorerst um das „Warum“ dieser Tatsache zu kümmern — die Buddhisten haben sich darum nie viel bekümmert, sondern zumeist nur die Tatsache schlicht festgestellt —, gewahren wir doch unmittelbar, daß diese erfahrene Tatsache das Verlangen nach Veränderung, nach Befreiung, religiös gesagt: nach Erlösung, in uns hervorruft. Der Buddhismus reiht sich wegen seiner Grunderfahrung unter die Erlösungsreligionen der Menschheit ein, die alle irgendwie die Erlösungsbedürftigkeit als eine menschliche Grundbefindlichkeit erfahren. Wir können noch einen Schritt weitergehen und auch Begierde und Unwissenheit, diese zwei Glieder in der Kette der buddhistischen Ursachenverknüpfung, die böses Karma

<sup>8</sup> Den existentiellen Charakter der buddhistischen Erfahrung betont H. NAKAMURA in seiner Zusammenfassung der „Grundlehren des Buddhismus“ in: *Buddhismus der Gegenwart* hrsg. v. H. Dumoulin (Freiburg 1970) 15f, 20ff, 26ff, 31, 33f. — Vgl. die Besprechung S. 220f dieses Heftes (Red.).

<sup>9</sup> Die Lehre von der Unbeständigkeit gründet in der ersten der „Vier Edlen Wahrheiten“, die Shâkyamuni in der Predigt von Benares verkündete; die Lebensstimmung der Vergänglichkeit durchweht die gesamte buddhistisch inspirierte japanische Literatur des Mittelalters.

schaffen und für die leidvolle Existenzlage des Menschen hauptsächlich verantwortlich gemacht werden, aus allgemein menschlicher Erfahrung als verdüsternde Faktoren des Menschdaseins anerkennen, ohne darum den Buddhismus schlechthin als Pessimismus zu brandmarken. Wenn es in der Geschichte des Buddhismus, zumal im indischen Klima, nicht an pessimistischen Auswüchsen gefehlt hat, so muß trotzdem die buddhistische Grunderfahrung nicht unbedingt extrem pessimistisch verstanden werden. Bei ihrer Interpretation ist festzuhalten, daß der Buddha die gegenwärtige menschliche Existenzlage anvisiert, die wir Christen ja auch im Einverständnis mit der Schrift (Römerbrief!) ernst beurteilen. So können wir aufgrund unserer Existenz Erfahrungen mit den Buddhisten vielleicht sogar ein recht nützliches Gespräch über den Charakter und das Ausmaß eines berechtigten menschlichen Pessimismus führen.

### *Bekehrung und „Nicht-Ich“*

Unser Gespräch kann an Tiefe gewinnen, wenn wir die Konsequenzen bedenken, die sich für den Buddhisten aus der leidvollen Existenzlage des Menschen ergeben. Wir stoßen hier auf eine andere religiöse Grunderfahrung, die wir im Christentum die „Bekehrung“ nennen. Weil der Mensch sich nicht in seiner eigentlichen Existenzlage befindet, bedarf es einer Umkehr, sowohl bezüglich seiner Haltung zu der ihn umgebenden Umwelt als mehr noch bezüglich seines Ich-Bewußtseins. Die ur-buddhistische Theorie vom „Nicht-Ich“ (Páli: *anattá*) ist wegen ihrer, besonders in den Schulen des Hínayána ausgebauten, unannehmbaren philosophischen Konsequenzen bei der westlichen Philosophie auf starken Widerspruch gestoßen. Nicht mit Unrecht; aber auf der Stufe der Existenz Erfahrung ist in der Nicht-Ich-Lehre ein Wahrheitskern enthalten, der in jedem Buddhismus weiterüberliefert wurde. Ich meine die Wahrheit, daß der Mensch eine Umkehr vollziehen muß, um zu seinem wahren Selbst und zur eigentlichen Wirklichkeit zu gelangen. Im Zen-Buddhismus heißt diese Umkehr der „Große Tod“ (jap.: *taishi*), durch den allein der Mensch ins wahre Leben eingehen kann<sup>10</sup>. Dieses Thema

<sup>10</sup> Zu den Worten eines chinesischen Zen-Meisters: „Wie ist das eigentlich dann, wenn einer, der den großen Tod gestorben ist, nun im Gegenteil lebendig wird?“ schreibt W. GUNDELT erklärend: „Denn das wird auch der oberflächliche Leser begreifen, daß es sich . . . nur um eines handelt, um den ‚großen Tod‘, den jeder, der zu wahren Leben und zur Freiheit kommen will, einmal gestorben sein muß. Ein kühler Kritiker kann in diesem Ausdruck freilich eine Übertreibung finden und nüchtern feststellen: Dabei stirbt ja niemand. Es gibt nun aber einmal Menschen, und nicht nur auf dem Boden des Buddhismus, denen alles, was sie sind und haben, eines Tages so zerbricht, daß es ihnen wie ein Sterben ist. . . Und soviel man auch zwischen Christentum und Buddhismus unübersteigbare Mauern aufrichten zu müssen glaubt, so wäre doch zu überlegen, wer in Hinsicht auf sein menschliches Erleben und Verhalten zu diesem eigentlichen Christentum den weiteren Weg hat, solche die im Sinne (des Zen-Meisters) Dschau-

von Leben und Tod gehört zu den Lieblingsthemen der Zen-Buddhisten, die es im Gespräch mit Christen deshalb mit Vorliebe zur Sprache bringen, weil sie sich hier in nächster Nähe zum Christlichen glauben. Ist ihnen doch das paradoxe Herrenwort vom „Verlieren des Lebens, um es zu gewinnen“ (Mt 10, 39) ebenso wie die paulinische Theologie vom „Sterben, um zu leben“ vertraut, und besonders gern lassen sie sich von der Mystik des Pauluswortes bezaubern: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Was die Buddhisten aus diesen Schriftzeugnissen heraushören, ist die Notwendigkeit eines Sterbens dieses phänomenalen, vorläufigen Ich, um zum eigentlichen Leben zu gelangen. Zweifellos geht es hier um eine Grunderfahrung der religiösen Existenz des Menschen, die an tiefe Gemeinsamkeiten zwischen Buddhisten und Christen heranhöhrt. Der christlichen Theologie obliegt die Aufgabe, die Beziehung zwischen der menschlichen Existenz Erfahrung des Nicht-Ich und der Gnadentheologie der Offenbarung zu klären. Die theologische Forschung, die sich in jüngster Zeit viel mit den Problemen der Beziehung von Natur und Übernatur sowie der Erfahrbarkeit der Gnade befaßt hat, kann den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen an diesem Punkte unmittelbar befruchten.

### *Das Andere und die Transzendenz*

Wir kommen zu einer letzten grundlegenden religiösen Existenz Erfahrung, der Erfahrung der Transzendenz. Der Buddhismus bietet je nach seinen Schulen für die Erlösung aus der leidvollen Existenzlage verschiedene Wege der Befreiung an, die bei aller Besonderheit jeweils einen Vorstoß ins Eigentliche hinein und somit eine Transzendenz Erfahrung meinen. Außerhalb und jenseits dieser begrenzten menschlichen Existenz wird ein „Anderes“, eine „Gegenwart“, ein „Positivum“, ein „Endgültiges“ wahrgenommen, bei dem die Befreiung aus aller Vorläufigkeit ist. Im Ur-Buddhismus und in der Theravâda-Form des Buddhismus heißt dies das *Nirvâna*, das aber auf keinen Fall nihilistisch verstanden werden darf. Professor Hajime Nakamura, wohl der bedeutendste lebende japanische buddhistische Gelehrte, stellt in seiner jüngst in deutscher Sprache erschienenen Darstellung der „Grundlehren des Buddhismus“ nachdrücklich fest: „Im Gegensatz zur im Westen herrschenden Auffassung von Nirvâna verwarf der Buddhismus ausdrücklich das Verlangen nach Auslöschung im Sinne von Annihilation oder Nicht-Existenz (*vibhava-tanhâ*). Buddhisten suchen nicht nach bloßem Aufhören und Erlöschen, sondern nach Ewigem und Unsterblichem“<sup>11</sup>.

Die Transzendenzbeziehung ist in den Erlösungswegen des Mahâyâna-Buddhismus, wo möglich, noch deutlicher ausgedrückt. Wir bedachten bei

dschou den ‚großen Tod‘ gestorben sind, oder Christen, denen jene Worte leerer Klang sind.“ In: *Bi-yân-lu, Niederschrift von der smaragdnen Felswand* II (München 1967) 159, 169 f.

<sup>11</sup> a.a.O. 27.

der Erwägung der spirituellen Erfahrungen schon, daß das Nichts, das der Zen-Buddhist in der Erleuchtung erfaßt, im Sinne des überseienden Transzendenten der *theologia negativa* zu verstehen ist. Die Ähnlichkeit mit der christlichen Transzendenzerfahrung findet sich wohl am ausgesprochensten in der fernöstlichen Amida-Frömmigkeit. Man hat wegen des Hervortretens der Gestalt des Buddha Amida Monotheismus vermutet. Doch ist zu bedenken, daß die Grundlehren der monistischen Mahâyâna-Philosophie auch im Amidismus angenommen werden. Die Amida-Religion kennt keine Schöpfungslehre. Die Transzendenz wird bezeichnenderweise wie in allem Buddhismus in Verbindung mit der Erlösung erfahren. Das „Andere“ ist die Kraft, die erlöst. Im Amida-Buddhismus wird es schlicht „die andere Kraft“ (jap.: *tarikî*) genannt und ist mit dem Inhalt des „Ganz anderen“ geladen, das in der dialektischen Theologie die absolute Transzendenz des göttlichen Wesens ausdrückt. Der Amida-Jünger schaut aus nach dem Anderen, dem Transzendenten, dem Rettenden und Ewigen, nämlich nach dem Buddha Amida, der, wie die bekannten Amida-Raigô-Bilder (die Bilder vom Entgegenkommen des Buddha) darstellen, in Herrlichkeit, umgeben von der himmlischen Heerschar, zu seinem frommen Jünger, dessen Hand die Gebetschnur umklammert, in der Sterbestunde herniedersteigt.

Doch ist der Glaube an die „andere Kraft“ nicht auf den Amida-Buddhismus beschränkt, sondern auch in anderen buddhistischen Schulen lebendig. Die Erfahrung der „anderen Kraft“ scheint zu den religiösen Grunderfahrungen im Buddhismus zu gehören. Die menschliche Existenz ist nicht in sich selbst abgeschlossen und auf sich allein gestellt. Von modernen Buddhisten wird das Auslangen nach der „anderen Kraft“ im existentiell-anthropologischen Sinne als Transzendenzerfahrung interpretiert<sup>12</sup>.

Können wir noch einen Schritt weitergehen und die Transzendenzerfahrung im Buddhismus personal deuten? Das christlich-buddhistische Gespräch ist hier an seinem Höhepunkt angelangt, und Behutsamkeit ist am Platze. Der Personbegriff bedarf offensichtlich weiterer Klärung durch die moderne Philosophie. Personale religiöse Haltungen lassen sich im Buddhismus verhältnismäßig leicht aufweisen, sie treten in den modernen buddhistischen Volksreligionen besonders deutlich zutage. Man hat deshalb von einer monotheistischen Tendenz dieser Religionen gesprochen. Die Untersuchung der personalen Haltungen, die innerhalb des Buddhismus vorkommen, zählt zu den noch ausstehenden bedeutsamen theologischen Aufgaben der Buddhismus-Forschung.

\*

<sup>12</sup> z. B. von OTANI Kôshô, dem Erbsohn des östlichen Honganji-Tempels der Shin-Schule in Kyoto, in einer Artikelserie *Shin to no taiwa* (= Gespräch mit dem Glauben), die in der japanischen buddhistischen Monatszeitschrift *Daihôrin* während des Jahres 1970 erschienen ist, s. bes. Juni 1970, 58, 60.

Ich durfte Ihnen einige theologische Aspekte des christlichen Dialogs mit den Buddhisten vorlegen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die individuelle Heilsmöglichkeit der Nichtchristen optimistisch beurteilt und in Nr. 16 der Kirchenkonstitution beschrieben. Wenn gemäß dem Konzilstext alle gutgesinnten nichtchristlichen Menschen, die den dort aufgezeigten Bedingungen entsprechen, in ihren Religionen gerettet werden können, so erkennen viele Theologen heute in weiterer Interpretation des Textes den nichtchristlichen Weltreligionen eine Bedeutung im Heilsplan Gottes für die Menschheit zu. Unter diesen Umständen liegt viel daran, nicht nur die menschlichen Werte, sondern auch die eigentlich religiösen, für das Heil relevanten Bezüge in den nichtchristlichen Religionen aufzuheben. Diese im Buddhismus besonders hervorleuchtenden Bezüge — wir haben einige von ihnen miteinander besprochen — berechtigen in bezug auf die vielen Millionen Buddhisten, die während zweieinhalbtausend Jahren rechtschaffen und nach Erlösung verlangend einen Heilspfad beschritten haben und noch heute beschreiten, zu der Hoffnung, die das in der Apostelgeschichte überlieferte Wort des Petrus ausdrückt: „Ich erkenne in Wahrheit, daß Gott nicht auf die Person sieht. Vielmehr ist ihm in jedem Volke angenehm, wer ihn fürchtet und recht tut“ (10, 34.35).