

KLEINE BEITRÄGE

Lernen vom Buddhismus? Zum 10. Nagoyaer Symposium

von Hans Waldenfels

Das Institut für Religion und Kultur an der von den Steyler Missionaren geleiteten Nanzan-Universität in Nagoya veranstaltete vom 24.–26. März 1997 sein 10. interreligiöses Symposium.¹ Es diente dieses Mal unter dem Thema »Was kann das Christentum vom Buddhismus lernen?« einer Zwischenbilanz der bisherigen Arbeit. Eingeladen waren japanische und ausländische Wissenschaftler, Christen und Buddhisten.

Fragepunkte

Fünf Themen waren ausgewählt, an denen die vorgegebene Frage geprüft werden sollte: (1) die Reinterpretation christlicher Positionen im Rahmen der buddhistischen Logik des *sokuhi* (= so-qua-so nicht), (2) die Frage nach dem Ausgangspunkt eines möglichen buddhistisch-christlichen Dialogs, (3) die wechselseitige Zuwendung von buddhistischem Reine Land-Buddhismus und Christentum, (4) der »Heilige Geist« und sein »Ort«, (5) die unmittelbare Erfahrung und ihre Versprachlichung. Hinzu kamen Anstöße, die der frühere Direktor des Instituts, Professor Jan van Bragt CICM, einleitend vorgab:² Wie steht es angesichts der Tatsache, dass das abendländische Christentum unter dem Einfluss der griechischen Philosophie und Kategorialität keine religiöse Logik entwickelt hat, um eine religiöse Logik im Austausch mit buddhistischen Ansätzen? Welche Bedeutung kommt der Negativität und Negation im Rahmen religiöser Versprachlichungsprozesse zu? Wie steht

¹ Die meisten Symposien sind anschließend in ihren Hauptreferaten in Nagoya japanisch mit englischem Untertitel publiziert worden: *Religious Experience and Language: A Buddhist-Christian Dialogue* (1978); (Nr. 3:) *Absolute Nothingness and God: The Nishida-Tanabe Tradition and Christianity* (1981); (Nr. 4:) *Shinto and Christianity: The Particular and the Universal in Religion* (1984); (Nr. 5:) *Shingon Buddhism and Christianity: Historical Religion and Folk Religion* (1986); (Nr. 6:) *Tendai Buddhism and Christianity: Theory and Practice in Religion* (1988); (Nr. 7:) *Pure Land Buddhism and Christianity: Salvation and Enlightenment* (1990); (Nr. 8:) *Religion and Culture: The Dialogue among Religions* (1994). Das 9. Symposium entstand aus einem Dialog zwischen Christen und Vertretern der Sōkagakkai.

² Vgl. dazu seine Beiträge: »Begegnung von Ost und West, Buddhismus und Christentum«, in: H. WALDENFELS / T. IMMOOS (Hg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Mainz 1985, 268–288; »Buddhism's Challenge to Christian Theology«, in: G. RIBE / H. SONNEMANS / B. THEß (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. Paderborn 1996, 649–660.

es um religiöse Erfahrung, die sich im Christentum oftmals hinter dogmatischen Sprachregelungen und Systembildungen verbirgt? Was bedeutet die japanische Rede von Nicht-Ich und Selbst-Losigkeit, aber auch die Unterscheidung von Ego und Selbst angesichts des Zusammenbruchs des in der europäischen Neuzeit so stark betonten cartesianischen Ichs einerseits und der Provokation durch den/das Andere und Fremde andererseits? Wie ist die Suche nach dem Einen-Tragenden, dem Einen-Verbindenden in einer Welt der Dualitäten und Pluralitäten zu sehen – eine Frage, die sich weithin hinter Begriffen wie »Monismus«, »Dualismus« und »Pluralismus« versteckt? Schließlich bleibt auch hier die Gottesfrage unausweichlich.

Kyoto-Schule

Auch wenn in Deutschland gelegentlich der Eindruck entstehen konnte, die von Kitarō Nishida (1870–1945) in Kyoto begründete Philosophie steuere ihrem Ende zu, so ließ sich auf der Tagung nicht übersehen, dass ihre Wirksamkeit im interreligiösen Gespräch ungebrochen ist.³ Anfang des Jahres veröffentlichten Shizuteru Ueda und Takeru Horio nach zehnjähriger Vorarbeit ein Werk von über 600 Seiten mit dem Titel *Zen und die moderne Welt* (jap. *Zen to gendaiseikai*). Alle japanischen Mitarbeiter sind ausgewiesene Wissenschaftler und praktizieren Zen. Das Werk handelt von Kitarō Nishida, Daisetsu T. Suzuki (1870–1966), Shin'ichi Hisamatsu (1889–1980) und Keiji Nishitani (1900–1990), ihren Grundideen und den religiösen Bezügen ihres Denkens.

So war es nicht verwunderlich, dass Konzeptionen Nishidas und Nishitanis auf der Tagung eine große Rolle spielten. Dabei ging es einmal um die in Nishidas Frühwerk *Zen no kenkyū* (= Studie des Guten) thematisierte »reine Erfahrung«, die der auch in Deutschland aus seiner Diskussion mit Katsumi Takizawa gut bekannte christliche Theologe und Philosoph Seiichi Yagi zum Problemfeld der Mystik in Beziehung setzte. Seine Ausführungen standen zeitlich am Ende. Damit rückte das Problem der Sprache und der Versprachlichung leider stark an den Schluss, obwohl doch die Sprache das Grundproblem der Begegnung und Verständigung zwischen Völkern und Kulturen darstellt.

Einleitend trug der katholische Philosoph Masaaki Honda seine Überlegungen zur Verwendung der in Kyoto immer wieder behandelten »Logik des *Sokuhi*«, des »So und so nicht«, vor. Die gleichzeitige Vermittlung von Gegensätzlichkeiten wie absolut und relativ, Immanenz und Transzendenz, Sein und Nichts, gut und böse u. a. in einem zumeist mit den lateinischen Wörtern »sive« oder »qua« wiedergegebenen japanischen »soku« scheint in der Tat einen Weg der Überbrückung anzubieten. Der ebenfalls katholische Philosoph Isao Onodera beschrift einen ähnlichen Weg, als er mit einer Reflexion über Nishidas Lehre vom »Ort« (jap. *basho*) eine Aktualisierung der christlichen Pneumatologie versuchte.

³ Vgl. zur Kyoto-Philosophie R. OHASHI (Hg.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*. Freiburg/München 1990.

Die verschiedenen Ansätze wurden gleich nach ihrer Präsentation kommentiert und diskutiert. Die Kommentierung gelang freilich nur partiell, weil die Kommentatoren zumeist aus ihren eigenen Denk- und Lebenspositionen heraus dagegenhielten. So wurde Honda von dem Zenmeister und Professor Eshin Nishimura kommentiert, Onodera von dem gleichfalls katholischen K. Ishiwaki, der sich dann nicht zur Kyoto-Philosophie äußerte, sondern mit einem – allerdings profunden – Exposé über die scholastische Pneumatologie antwortete. Yagis Kommentator war schließlich Professor Akira Kawaha. Die Diskussion kann hier nicht zusammengefasst, schon gar nicht abgeschlossen werden. Nur so viel sei festgehalten: Die Diskussion zeigte, dass es ernstzunehmende, aus der japanischen Denkwelt vorgetragene Überlegungen gibt, die an erster Stelle von den japanischen Fachtheologen zur Kenntnis genommen und dann vielleicht auch über Japan hinaus bedacht sein wollen.

Zwei Anmerkungen seien an dieser Stelle gemacht: (1) Bei der Behandlung der genannten Themen fiel der stark spekulative Überhang auf. Richtig ist zweifellos, was Ishiwaki beiläufig bemerkte: »Der Glaube des Christentums muss, gleichgültig, mit welcher Philosophie er interpretiert und erklärt wird, frei sein. Wo es um die Theologie als Erklärungswissenschaft geht, lässt sich eine einzige, absolute Theologie nur schwerlich denken. Die Kraft der Gültigkeit einer Theologie hängt entsprechend mehr oder weniger von der Überzeugungskraft ab, mit der eine Philosophie den Glauben versteht.« (2) Aus der Tatsache, dass Christentum und Buddhismus beide historisch bedingte Religionen sind, wäre aber dann zu folgern, dass der theologische bzw. religiöse Ansatzpunkt für eine Begegnung und Auseinandersetzung mit ihnen bewusster in ihrer historischen Einbettung zu sehen ist. Zu Recht forderte Honda daher auch eine die Sprache berücksichtigende Reflexion. Gerade daran aber mangelt es noch immer.

Man musste nur bei der sprachlich so wichtigen Reflexion auf den »Geist« auf die Wahl des japanischen »Geist«-Begriffs achten. Anders als im Deutschen, wo das eine Wort »Geist« vielerlei Nuancen zugleich in sich birgt, erfreuen sich die japanische wie die chinesische Sprache einer Mehrzahl von Begriffen, die je nach dem konkreten Bezugspunkt eingesetzt werden können. So benutzt das japanische Wort für »Heiliger Geist« (= *seirei*) als Grundwort *rei*, einen Begriff, der pluralisierbar ist in »gute« und »böse Geister« und auch für die »Geister« der Ahnen verwendet werden kann. Hegels »Geist« oder auch Karl Rahners »Geist in Welt« wird – eher unbemerkt – mit »*seishin*« wiedergegeben; niemand käme auf die Idee, von »*rei* in der Welt« zu sprechen. Erwähnung fand, dass der chinesische Jesuit Aloysius B. Chang Ch'un-shen einen dritten, dem biblischen Sprachfeld näheren Begriff in die Diskussion eingeführt hat: chin. *ch'i*, jap. *ki*.⁴ Die sehr gründliche, auch in deutscher Sprache vorliegende Studie Changs zeigt, dass sowohl die japanische Theologie wie die Philosophie bei der Übersetzung des Geist-Begriffs eher unbedacht verfahren sind. Jedenfalls wird sehr schnell deutlich, dass *ch'i* bzw. *ki* dem biblischen Sprachfeld um vieles näher steht als die heute verwandten Ausdrücke. Bei *ch'i* bzw. *ki*

⁴ Vgl. A.B. CHANG CH'UN-SHEN, *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*. Freiburg 1984, 103–137.

geht es um einen dynamischen, sowohl kosmologisch wie anthropologisch im Sinne von Lebens- und Schaffenskraft, Atem, Integrationskraft u.ä. verstandenen Begriff, der im übrigen in vielen Zusammenhängen auftaucht.

Die Sprachreflexion steht – wie gesagt – im Grunde noch sehr am Anfang. Hier reicht es aus, verdeutlicht zu haben, dass der spekulativen Erörterung, sei es aus der Sicht einer traditionellen abendländischen Scholastik, sei es aus der Sicht einer angewandten Kyoto-Philosophie, tunlichst eine sprachanalytische – für den theologischen Bereich: an der Exegese der Heiligen Schrift orientierte – Erörterung vorausgehen müsste.

Ansatzpunkt

Wo es um die Frage ging, von welchem »Ort« aus ein Dialog zwischen den Religionen möglich ist, standen sich in gewissem Sinne zwei Ansatzpunkte gegenüber. Beide Positionen finden in Japan, aber dann auch in der übrigen Welt Zustimmung. Die eine wurde von dem emeritierten Professor für Philosophie und Religionswissenschaft Masaya Odagaki, einem protestantischen Christen, vertreten, die andere von Ryusei Takeda, einem an der buddhistischen Ryūkoku-Universität in Kyoto lehrenden Anhänger des Reine-Land-Buddhismus. Während letzterer eindeutig vom konkreten Standpunkt seiner religiösen Bindung aus Stellung bezog und dann zu Nishitani, John B. Cobb jr., Gordan D. Kaufmann und John Hick Stellung bezog, plädierte Odagaki für einen Standpunkt, der die konkreten Positionen von Christentum und Buddhismus transzendiert.

Odagaki knüpfte in seinen Überlegungen an Kierkegaards Unterscheidung zwischen Religiosität A und B an. Religiosität A meint bei Kierkegaard ganz allgemein und eher ungeschichtlich das »Verhältnis zum Ewigen«.⁵ Voraussetzung dafür ist die Integrität des Menschen, der aufgrund seines Verstandesbesitzes bereits im Besitz der Wahrheit ist, diese jedoch zu aktualisieren hat. Der entscheidende Unterschied zwischen dieser Religiosität A und der Religiosität B liegt aber dann darin, dass der Mensch sich nicht auf dem Weg wachsender Selbsterfahrung auf Gott zu bewegt, also die Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis wird, sondern – als Christ – an das Außen der Geschichte wendet. Hier aber sieht der Mensch sich dann in der Begegnung mit dem historischen Faktum »Jesus von Nazaret« zur existentiellen Entscheidung über die Ewigkeit herausgefordert. Insofern aber, als es in dem historischen Faktum »Jesus von Nazaret« um nichts anderes als um die Begegnung mit der radikalen, in diesem Sinne einmaligen Menschwerdung Gottes geht, in der Gott sich selbst auf einmalige Weise der Menschheit offenbart bzw. sich mitteilt, findet die Religiosität B nach Kierkegaard auch ihre alleinige Verwirklichung im Christentum.

Den Unterschied »zwischen« einer eher philosophischen immanenzbezogenen und einer eher theologischen, transzendenz- in immanenzbezogenen Position suchte Odagaki nun auf

⁵ Vgl. dazu A. PIEPER, *Geschichte und Ewigkeit bei S. Kierkegaard*. Meisenheim 1986, 54–66; W. RUTTENBECK, *Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk*. Aalen 1979, 184–191.

zweifache Weise zu transzendieren. Zunächst räumte er im Anschluss an Kazuo Mutō, einen christlichen Vertreter der Kyoto-Schule, auch dem Buddhismus einen Platz auf der Seite der Religiosität B ein – eine Entscheidung, die im christlich-buddhistischen Dialog eine ausführlichere Behandlung verdient hätte. Sodann aber suchte er beide zusammen mit allen sonst denkbaren und vorkommenden Unterscheidungen, denen zwischen den verfassten Religionen, aber auch der Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube auf eine gemeinsame Ebene hin aufzuheben. Erst wo die Ebene objektiv-vergleichender Betrachtung zugunsten der alle Unterschiede hinter sich lassenden Ebene des Grundlegend-Einen verlassen und überstiegen wird, ergibt sich nach ihm die Möglichkeit eines sinnvollen Dialogs.

Freilich ist in diesem Fall die Sinnhaftigkeit einer Rückkehr zu den Religionen im Gegenüber zueinander kaum noch zu vermitteln. Denn nicht die geschichtliche Oberfläche bzw. Vordergründigkeit der einzelnen Religion, sondern die uneinholbare Tiefe, in der die Religionen jenseits aller Unterscheidungen identisch sind, ist letztendlich entscheidend. So oder so verliert aber dann der Dialog seine Bedeutung. Denn es reicht ja, wenn die Menschen sich nur bemühen, friedvoll zumindest neben-, wenn nicht miteinander in dieser Welt zu leben.

Demgegenüber zeichnet sich die andere Position wesentlich dadurch aus, dass sie die existentiell bedrohlichen Formen des Gegenüber und Gegeneinander, damit des Fremden und Anderen in ihrer Pluralität ernstnimmt. In diesem Fall wird das Fremde nicht voreilig in das Eigene oder – harmonisierend – in ein Über-Eines überführt, sondern in seiner Andersartigkeit ausgehalten. Bei Takeda fiel auf, dass bei aller Sympathie für eine letzthinnige Einheit die vielfältigen Erfahrungen der Vielgestaltigkeit und der Pluralität auch zwischen den Religionen nicht vorschnell überspielt, sondern ausgehalten wurden.

Rückfragen

Die Kommentierung der beiden möglichen Denkansätze fiel Nichtjapanern zu. Den Kommentar zu Takeda gab der in Michigan/USA lebende Professor für Buddhistische Studien Luis O. Gomez, ein Puertorikaner, der sich zum Buddhismus bekennt, der andere Kommentar war mir selbst zugefallen. Da es zwischen beiden Kommentaren starke Konvergenzen gab und sie zugleich den Standort der Frage nach dem Lernprozess der Religion als ganzer betraf, können sie hier zusammengefasst werden. Interessant war zunächst, dass Gomez für sich die Fragestellung des Symposiums gezielt umkehrte und fragte: Was kann der Buddhismus vom Christentum lernen? Die Konvergenz der Antworten war um so verblüffender, wenn man beachtet, dass sich hier ein Buddhist und ein Christ der westlichen Welt in ihren wechselseitig gültigen Antworten trafen. Diese betrafen in erster Linie den versuchten Dialog selbst.

Frage 1: Wer führt den Dialog?

Es gibt weder *den* Buddhismus noch *das* Christentum. Im Dialog treffen sich konkrete Menschen, die sich als Buddhisten bzw. Christen verstehen und bekennen. Oft sprechen sie, wie es auch im Nagoyaer Symposium der Fall war, in keines anderen als ihrem eigenen Namen. Eine bestimmte Autorisierung durch religiöse Autoritäten gibt es nicht. Im besten Fall handelt es sich nicht um Wissenschaftler, die über eine bestimmte Religion reden, sondern um solche, die zugleich aus ihrer Religion heraus sprechen. Im Symposium war es beeindruckend zu erfahren, wie viele Teilnehmer mit großer Selbstverständlichkeit ihren Weg in ihre Religion beschrieben. In einer Reihe von Fällen waren es Prozesse, die vom Buddhismus zum Christentum, aber auch umgekehrt zum Buddhismus geführt haben. Auch die Not des Glauben- und Nicht-glauben-Könnens kam buddhistisch wie christlich zur Sprache. Gerade angesichts dieser sehr persönlichen religiösen Beziehungen stellt sich aber bei allem Respekt vor der Ernsthaftigkeit der von Symposiumsteilnehmern eingenommenen persönlichen Haltung dann doch die Frage nach der Methode, wie die einzelne Religion repräsentiert wird.

Frage 2: Von woher bestimmt der Dialogteilnehmer die Position seiner Religion?

Diese Frage ergibt sich aus der vorhergehenden, wo diese in die Frage nach der Methode der Repräsentation der einzelnen Religion übergeht. Die Religionen, die hier zur Sprache kommen, sind geschichtlich gewachsen, als geschichtliche Phänomene unabgeschlossen, entwicklungsfähig und/oder – zumindest in bestimmten Punkten – auch entwicklungsunfähig. Der derzeitige Direktor des Nanzan-Instituts, Professor James W. Heisig SVD, hat die Etappen der Christentumsentwicklung in weltgeschichtlichem Kontext vorgestellt: von der Gründungssituation durch Jesus von Nazaret über die Phase der Christianisierung zur Entstehung der Christenheit, der Ausbildung der christlichen Religion (als einer Religion unter anderen) hin zum Christentum und zur Christlichkeit (als einer vor allem in Asien sich verbreitenden Form der Anhänglichkeit an christlichen Grundverständnissen und Lebensformen ohne kirchliche Bindungen).⁶ Weil dieser heute in China und Japan, aber auch in Ländern der westlichen Welt zu beobachtende Prozess einer zunehmenden Unterscheidung bzw. Trennung von Christlichkeit und Kirchlichkeit voranschreitet, stellt sich die Frage nach der christlichen Identität neu. In diesem Sinne ist auch hier die Frage zu verstehen. Angesichts der christentumsimmanenten Pluralität, die heute auch die eigene Kirche, also das katholische Christentum, nicht nur die Ökumene betrifft, müssen Christen sagen, wie sie sich als Christen verstehen. Was hier vom

⁶ Vgl. J.W. HEISIG, »Christianity Today: Inter-Religio«, in: *Bulletin No. 30* (Kowloon/Hong Kong Winter 1996), 63–79.

Christentum her erläutert worden ist, gilt selbstverständlich umgekehrt auch für Buddhisten. Auch sie müssen sagen, wie und woher sie sich als Buddhisten verstehen.

Frage 3: Wissenschaftsmethodische Vorfragen

(a) *Hermeneutik*: Da es sich bei beiden Weltreligionen um Religionen handelt, deren Selbstverständnis wesentlich aus Grundschriften abgeleitet wird, ist die Frage nach dem hermeneutischen Umgang mit den Schriften, christlich gesagt: mit der Heiligen Schrift zu beantworten.

(b) *Verbindlichkeit und Wandel*: Insofern beide Religionen lebendige Religionen sind und sich als solche im Laufe der Zeit weiterentwickelt und stellenweise verändert haben bzw. das immer noch tun, ist zu fragen, was als bleibend konstitutiv verbindlich anzusehen ist bzw. wie die Grenze zwischen Unveränderlichem und Veränderlichem verläuft.

(c) *Autorität*: Insofern die Religionen nicht nur individuell gelebt sein wollen, sondern auch gesellschaftlich verfasst und wirksam sind, stellt sich angesichts der vielfältigen, zum Teil auch widersprüchlichen Weisen der Aneignung die Frage nach der Autorität in einer Religion.

In der Regel kann davon ausgegangen werden, dass alle an einem Dialog Beteiligten die gestellten Fragen auf ihre Weise beantwortet haben. Gerade weil diese Antworten aber zumeist eher unreflektiert und selbstverständlich in das Dialoggeschehen einfließen, sind sie spätestens da, wo der Dialog kein ephemäres Ereignis ist, sondern sich fortsetzt und wiederholt, ausdrücklich ins Bewusstsein zu heben und zu prüfen. Was für die Voraussetzungen gilt, gilt im übrigen auch für viele Vorurteile, die in das Geschehen einfließen.

Frage 4: Mit welcher Zielvorgabe wird der Dialog geführt?

Ein Nahziel kann zweifellos das bessere wechselseitige Verständnis sein. Gerade weil es Asiaten immer auch um den Erfahrungsort und die Erfahrung selbst geht, darf die Gefahr nicht übersehen werden, dass sich gerade unter japanischen Forschern gleichfalls eine neue Art konzeptualistischen Denkens und Umgangs herausgebildet hat. Wenn korrekt wiederholt wird, was Nishida, was Hegel, Eckhart oder der Kusaner gesagt haben, scheint eine Frage oft genug beantwortet zu sein. Doch was der Gesprächspartner wirklich gefragt hat, das bleibt dann die Frage, die häufig unbeantwortet bleibt. Gomez bestand zu Recht darauf, dass (a) die Andersartigkeit des Gegenüber, soweit es geht, festzuhalten ist und nicht vorschnell harmonisierend aufgelöst werden darf, (b) Fragen auf ihre Voraussetzungen hin zu prüfen, evtl. auch zurückzuweisen sind, weil sie sich – wie etwa die Frage nach Gott im Buddhismus – so gar nicht stellen lassen und (c) Problemstellungen nicht einfach »imitiert«, d.h. vom Gesprächspartner übernommen werden dürfen, sondern aus den eigenen Wurzeln heraus zu entwickeln sind. Es kommt als weiteres hinzu, dass sich

in einer sich ändernden Welt auch die Horizonte ändern, in denen eine Religion zu stehen kommt.

Ein wichtiges Ziel ist die gemeinsame Bewältigung der gesellschaftlichen Aufgaben, die sich den Religionen in der heutigen Welt stellen. Die Vertreter der Religionen können sich daher nicht nur gleichsam gegenseitig anschauen, sondern müssen Seite an Seite auf die Welt von heute schauen. Das hat zur Folge, dass der Religionendialog nicht nur die Standpunkte der beteiligten Religionen im Auge hat, sondern als dritten Standpunkt immer die Situation der Welt, in der wir leben, mit ihren Problemen zu beachten hat.

Religion in heutiger Welt

Kritisch angemerkt wurde, dass die Religion sich zu ethischen Fragestellungen, zumal zur Grundfrage nach gut und böse, nicht auf das Unwissen als Grund für die Unterscheidung von gut und böse zurückziehen kann, sondern in den Fragen nach Gerechtigkeit, Friedensstrategien, Bevölkerungs-, bioethischen und ökologischen Verhaltensweisen positiv gestaltend äußern muss. Gerade in diesen Punkten scheint der Buddhismus vom Christentum lernen zu können. Ausländische Christen waren sich denn auch bei dem Symposium einig, dass die Weltfragen, die weithin globaler Natur sind, die verschiedenen Religionen in der einen Welt verbinden.

Um so entschiedener stellt sich hier für das Christentum die Frage, was es selbst vom Buddhismus lernen kann. Dass diese Frage nicht auf einer Ebene zu beantworten ist, wo beide Religionen in einer inkommensurablen und inkommunikablen Tiefe ihr je eigenes Antlitz verlieren, sollte in einer Welt, die in ihrer Pluralität zwar unübersichtlich wird, aber doch zugleich immer vielseitigere Facetten und Perspektiven gewinnt, selbstverständlich sein.

Ich selbst würde als Christ folgende Beobachtungen anfügen: In dem Maße, in dem Religionen ihr eigenes Antlitz zeigen und Konturen annehmen, werden sie fähig, einen Beitrag zum notwendigen Respekt vor der Würde des einzelnen Menschen, zur Entwicklung einer gesellschaftlich verantwortlichen Ethik, aber auch zum bewahrenden Umgang mit den Gütern der Schöpfung zu leisten. Das Christentum wird sich selbst dabei heute weniger mit seinen Lösungsangeboten, sondern mehr mit seinen Rückfragen an das Verhalten der Völker einbringen müssen. Gerade die Kritik, die das Christentum selbst für sein Verhalten anderen Völkern gegenüber, nicht zuletzt seit den Jahren der Entdeckung, erfährt, muss Anlass für eine neue Sensibilität werden.

Ist der Buddhismus immer auch die Religion, die die meditativen Kräfte im Menschen zu erneuern vermag und ihn anleitet, aus der Selbsterkenntnis heraus sich für die umfassende Wirklichkeit zu öffnen, so vermag das Christentum aus seinem gottmensch(heit)lichen Spannungsgefüge heraus den Blick zu richten auf den einzelnen Menschen, auch auf den schwächsten, auf die grundlegende Freiheit des Menschen, damit aber auch auf seine Verantwortung in der menschlichen Gesellschaft wie gegenüber der Lebenswelt, in der die Menschen und alles Lebendige leben. Gerade weil Menschen dort,

wo sie sich vorrangig in gesellschaftlichen Netzen, in der Familie und Großfamilie, im Dorf und im Stamm, sodann in der Volksgemeinschaft verwirklichen, als Einzelpersonen oftmals in den Hintergrund treten, muss eine Religion wie das Christentum auf der Würde und auf dem Schutz der einzelnen Person, zumal auch dem Schutz des Anfangs und Endes, nachdrücklich bestehen.

Im übrigen bleibe auch ich dabei: Der Dialog ist nicht auf der Basis eines anthropologischen und ethischen Minimalismus zu führen, in dem sich die einzelne Religion in ihrer Eigenheit letztlich Richtung Null zurücknimmt, sondern aus der Mitte der je eigenen Inspiration heraus. Wo der Dialog dann um des Wohles des Ganzen von Welt und Menschheit willen in großer Selbstlosigkeit geschieht, werden selbst die Unterschiede und Differenzen zwischen den Religionen weniger Anlass zum Streit sein als Einladung, den je eigenen Beitrag zur Gottfindung und zu Gerechtigkeit und Frieden in der Menschheit zu vertiefen.