

Dem Dialog entgegen

Von Hans Urs Kardinal von Balthasar †

I

Das vorliegende Heft beschränkt sich auf die Frage, wie zwischen Christentum und Buddhismus ein Dialog möglich sei; es wählt unter den vielen Formen östlicher Religiosität (vom Hinduismus über den Taoismus bis zum Shinto) den Buddhismus als die geklärteste und konsequenteste Form dieser Religiosität aus, obschon er in Indien kaum noch Anhänger zählt, jedoch in seiner in Japan praktisch geübten und spekulativ tief durchdachten Form einen dominierenden Einfluß auf die Länder christlicher Kultur in Europa und Nordamerika ausübt.

Dieses äußere Phänomen verweist auf ein inneres. Überblickt man die großen Religionsformen der Erde, so steht den biblisch begründeten (Judentum und Christentum) oder beeinflussten (Islam) als säkulare Hochreligion nur noch diese eine, die hier als Vertreterin des östlichen Komplexes steht, gegenüber, eine Religion, die, analog dem in subtiler Spekulation aus Plato entwickelten, den Vätern begegnenden Neuplatonismus (heute praktisch erloschen), das Christentum zur überlegten Auseinandersetzung herausfordert und es dort, wo es oberflächlich zu werden droht, kraft seiner geistig-religiösen Kraft unterwandert und mit Einsturz bedroht. Dabei ist es fast selbstverständlich, daß zwischen den beiden Antipoden des Christentums – Plotin und seinen Nachfolgern und den gelehrten Mystikern der Schule von Kyoto – starke Verwandtschaften bestehen (man hat Plotin verdächtigt, am Handelsplatz Alexandrien indischen Einflüssen ausgesetzt gewesen zu sein), so daß sich für heutige Christen die Forderung erhebt zuzusehen, wie die großen Kirchenväter den damaligen neuplatonischen Verlockungen widerstanden haben. In manchem wird man von ihnen für den neuen Dialog lernen können, wird sich freilich auch fragen dürfen, ob sie da und dort bei der Transposition neuplatonischer Begriffe und Haltungen christlich hinreichend radikal vorgegangen sind. Gewisse von ihnen überkommene Grundbegriffe christlicher Askese und Mystik – wie ›Apatheia‹ (Abtun aller Leidenschaften) oder ›negative Theologie‹ (wir wissen, daß Gott ist, aber nicht, was er ist) – behalten in der langen christlichen Überlieferung eine nicht überall bewältigte Vieldeutigkeit.

Byzanz mit der ihm eigenen Spiritualität war schon geographisch zu einer Vermittlung zwischen ›Ost‹ und ›West‹ prädestiniert, und was davon in orthodoxer Liturgie und Frömmigkeit weiterlebt, darf als ein wesentlicher

Faktor im Gespräch nicht übersehen werden, ein Partner freilich, der in den zustandekommenden Kongressen selten mitspricht.

II

Die Gründe für die steigende Aktualität östlicher Spiritualität in christlichen Ländern liegen auf der Hand. Das Unbehagen über die rasende Expansion westlicher Technik bis hin zu ihren die Menschheit im ganzen bedrohenden Formen haben den Kulturoptimismus des vergangenen Jahrhunderts in sein Gegenteil verkehrt: Nicht nur Ängste vor der Zukunft, sondern tiefe Zweifel am Sinn des Daseins haben ihn ersetzt. Für den Buddhisten ist das Dasein wesentlich Leiden, und Sinn liegt lediglich im Streben nach seiner Aufhebung. Nicht natürlich in der billigen Weise des Selbstmords, sondern in einer viel ernsteren und ethischeren, zuchtvollen Form seiner Überwindung.

Weniger tief greift ein Zweites: Der alltägliche Streß, dem der überbeschäftigte Kulturmensch heute in vielen Berufen unterliegt, sucht sich einen Ausgleich in den in breitem Fächer angebotenen Methoden östlicher Meditation, wobei der Westler wenig Unterschied zwischen deren einzelnen Formen und den dahinterliegenden religiösen und weltanschaulichen Ansichten sieht; für ihn sind sie das gern ergriffene Angebot einer systematischen Entspannung, eines Ruhefindens im erforderten Ausschalten aller endlichen Gehalte, um zu einer ›Leere‹ zu gelangen, die aber kaum je vergleichbar sein wird mit dem, was der Zen-Buddhismus mit seinem Verständnis der Leere, gar der »großen Erleuchtung« versteht. Für den Westler genügt eine psychologisch erholsame Pause, die er als irgendwie religiös bedeutsam erlebt, an der Stelle, wo es dem Buddhisten um die entscheidende metaphysische Erfahrung geht. Östliche Meister der Versenkung zweifeln mit Recht, ob der westliche, von seiner ›Persönlichkeit‹ so durchdrungene Mensch je der ernstgemeinten Entpersönlichung fähig sein wird.

Als Drittes und vielleicht Wichtigstes ist die Entfremdung zahlloser Christen von einer Darstellung christlicher Wahrheit zu verzeichnen, die für sie als eine kaum überblickbare, keinesfalls aus einem einheitlichen Zentrum erschaubare Fülle vereinzelter ›Glaubenssätze‹ erscheint, je zersplitterter, desto unglaubwürdiger. Und man vernimmt, daß viele dieser seit Jahrhunderten aus der Bibel ausgezogenen oder von einem kirchlichen Lehramt auferlegten Sätze von einer strengen Exegese als unstichhaltig, von einem fortgeschrittenen Geschichtsbewußtsein als weltanschaulich bedingt und überholt, ja aus apokrypher Volksfrömmigkeit zum Dogma erhoben nachgewiesen seien; zudem hört man von Leuten, die das Überkommene offiziell zu vertreten haben, mancherlei Zweifel, widersprüchlich klingende Versionen: Sind die Fachleute uneins, woran soll der Laie sich halten? Angesichts der christlichen Konfessionen, die von einstiger kirchlicher Einheit in immer

größere Vielheit sich spalten, immer diversere Auslegungen der angeblichen Offenbarung kennen oder zulassen: warum sich nicht der umgekehrten religiösen Tendenz zuwenden, wo dezidiert der einfache Weg aus der weltlichen Vielheit zur alles begründenden Einheit gewiesen und begangen wird? Wenn von diesem Weg schließlich gesagt wird, er sei nicht, wie man oberflächlich meinen möchte, Weltflucht, sondern erlaube, in der Welt als ein von ihrem Leid Erlöster zu leben: weshalb noch zögern, diesem lockenden Angebot zu folgen?

III

Wundern darf man sich infolgedessen nicht, daß die neuere Zeit im Westen sich zunehmend der östlichen Weisheit zugewendet hat. Gegenüber den intellektuellen Überheblichkeiten des Hegelianismus jeglicher Färbung hat als erster Schopenhauer das Signal für diese Wende gegeben. Man unterschätzt heute die enorme Wirkung, die er auf eine breite bürgerliche Leserschaft – abseits der politischen, imperialen oder sozialistischen Interessen – ausgeübt hat. Mit der Aufzählung unmittelbarer Schüler – Frauenstädt, der junge Nietzsche, Paul Deußen, dessen Erschließung der indischen Philosophie wieder sehr tiefwirkend war, Eduard von Hartmann (der Hegel mit Schopenhauer zu versöhnen suchte), Mainländer, Bahnsen usf. – ist es nicht getan, man muß den sich unterirdisch ausbreitenden Wurzeln Schopenhauers und der Wendung zum Osten überhaupt bis in unsere Zeit nachgehen: Reinhold Schneiders ganzes Frühwerk ist von seinem »Lebemeister« Schopenhauer geprägt, und er bekennt offen, daß einzig die Person Jesu Christi ihn schließlich zurückgehalten hat, sich dem Buddhismus zuzuwenden; er hatte den »leidenschaftlichen Wunsch, Indien zu sehen; die Überlieferungen Indiens und Chinas hätten für mich eine starke Versuchung werden können, hätte nicht das immer reißendere Gefühl europäischer Geschichte mich Christus entgegengetrieben« (Verhüllter Tag, S. 77). »Die Bücher Heinrich Zimmers« weckten »in mir wieder die Sehnsucht nach Indien« (ebd., S. 86); letztlich war es die Radikalität des *Nada* Juans de la Cruz, die ihn das Östliche im Christlichen einbergen ließ. Ein anderes Beispiel: Albert Schweitzer, dessen »Ehrfurcht vor dem Leben« bewußt indische Wurzeln hat (vgl. sein Buch: Die Weltanschauung der indischen Denker, 1935). Und als extremstes Phänomen: Thomas Merton, der auf der Suche nach den höchsten Möglichkeiten christlicher Kontemplation trotz vielem Zögern und Unterscheiden dem *Advaita*, der »Nichtunterscheidung« (von Subjekt-Objekt, von Gott und Ich) entgegengrüb. Auf die vielen Literaten, die an der Westgrenze Amerikas über den Ozean nach Indien hinüberblickten – einen Aldous Huxley, Christopher Isherwood und andere, aber auch den Halbinder und Theologen Panikkar, der zuletzt in Santa Barbara lehrte –, braucht nicht eingegangen zu

werden, wohl aber sind jene Europäer zu nennen, die sich ernstlich und tief in indisches, zumal buddhistisches Denken eingelebt haben – es genügt, an die Werke von Albert Cuttat (*Asiatische Gottheit – Christlicher Gott*, 1971), von Hans Waldenfels (*Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, 1980), Heinrich Dumoulin (*Begegnung mit dem Buddhismus*, 1982), die Sammelwerke: *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens*, 1981, und: *Begegnung mit dem Zen-Buddhismus* (Hrsg. H. Waldenfels, 1980), zu erinnern. Man kann freilich auch die Unterschiede so hervorheben, daß jeder Dialog verunmöglicht wird (H. van Straelen, *Le Zen démystifié*, 1985), oder im Gegenteil Meister Eckhart so pantheistisch deuten (wie Graf Dürckheim es tut), daß der Dialog schon beendet ist. Wesentlich aber ist, daß von zen-buddhistischer Seite ein ernsthaftes Gespräch mit dem christlichen Partner gesucht wird, so vor allem vom Altmeister Keij Nishitani (ein Hauptwerk: *Was ist Religion?*, erschien deutsch 1982), von Masao Abe und schon von Daisetz Suzuki. Bezeichnend ist, daß das Interesse dieser Japaner für Christliches oder Westliches sich vor allem an zwei Namen knüpft: an Meister Eckhart (hierzu das wichtige Werk von Shizuteru Ueda: *Die Gottesgeburt in der Seele und Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, 1965) und an Martin Heidegger (hierzu seine eigenen Dialoge mit dem Osten). Ob man in der so tiefe Gegensätze zu überbrückenden Auseinandersetzung schlicht »Zen-Meditation für Christen« (²1971) anbieten kann, wie Enomiya-Lassalle es tut, bleibe dahingestellt.

IV

Die einzelnen Fragen, angesichts derer Nähe und Ferne beider Heilswege dargestellt und abgewogen werden, sollen den Beiträgen dieses Heftes vorbehalten und hier nicht vorweggenommen werden. Lediglich eine Mahnung zu großer Vorsicht und Umsicht, eine Warnung vor pauschalen Urteilen sei vorweg ausgesprochen. Auf den ersten Blick dürften vor allem die (mit plakatierenden Parolen belegbaren) Unterschiede auffallen. Osten: Welt als Schein, Westen: Schöpfung als von Gott gesetzte Wirklichkeit. Osten: Leugnung einer positiven Bedeutung der Individuation (als Ich oder als Selbst), Westen, besonders in seiner von Christus her geprägten Sicht: Betonung der Unvergänglichkeit der Person. Osten infolgedessen: Streben nach Nichtunterscheidung von Relativ und Absolut (*advaita*), Westen: Aufrechterhaltung der unüberbrückbaren Differenz von Gott und Geschöpf bis in die höchsten Formen der mystischen Einigung und seligen Anschauung im Himmel. Osten (um Angedeutetes zu präzisieren): Gleichsetzung von Ich mit »Durst« (zu sein und zu haben), Westen: nicht jede Konkupiszenz ist böse

und auszutilgen, und der Kern des Ich ist keineswegs mit ihr gleichzusetzen. Deshalb Osten: Reinkarnation, Westen: deren Ablehnung aufgrund der Einmaligkeit der Person. Und daher schließlich das anscheinend irreduzible Widereinander. Osten: Unmöglichkeit einer das geschichtliche Dasein prägenden einmaligen Botschaft vom Absoluten her, Westen: Nachweis, daß alle innergeschichtliche Weisheit sich beugen muß vor der einmalig-geschichtlichen Botschaft Gottes in Jesus Christus, seiner Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung, die weltlich analogielos bleiben.

Alle diese Antithesen treffen eine unbestreitbare Wahrheit, und sie werden in jedem ernsthaften Dialog immer wieder auftauchen, so daß ein Zur-Deckung-Kommen (etwa im Sinn einer Konvergenz zu einer Weltreligion, von der Hans Küng träumt) sich ausschließt und man sich mit Annäherungen im gegenseitigen Verständnis begnügt. Aber entscheidend wichtig ist nun eben, worin sich solche Annäherungen vollziehen und wodurch sie sich rechtfertigen können. Wir können und wollen in dieser Einleitung mit nichts anderem schließen als mit ein paar Fragen, die zum Nachdenken anregen mögen.

a) Was besagt es, wenn Paulus den Zustand der Welt, wie sie heute erscheint, mit einer Sequenz von fünf Worten beschreibt: Nichtigkeit (*mataiotēs*: Eitelkeit, Gehaltlosigkeit, Vergänglichkeit, Aussichtslosigkeit), Knechtschaft (*douleia*), Verwesung (*phthora*: Untergang, Verkommenheit), Seufzen (*systemazein*: zusammen stöhnen), gemeinsam in Wehen liegen (*synōdinein*) und in diesem Zustand auch den (bereits erlösten) Menschen einbezieht (»auch wir seufzen«, Röm 8,20-23), ja den göttlichen Geist als einen »wortlos seufzenden« (V. 26) davon nicht ausnimmt? Eduard von Hartmann kann angesichts einer solchen Daseinserfahrung den Satz wagen: »Die Unermeßlichkeit, aber Endlichkeit des Weltschmerzes erhebt sich damit zur Unendlichkeit des Gottesschmerzes« (Syst. d. Phil., VII, S. 79). Wie steht diese Paulinische Aussage zu Begriffen wie *maya* und *trśna* (»Durst«) und zu den Versuchen, den weltlich erfahrenen Zustand zu überwinden?

b) Was besagt im Blick auf den Gegensatz zwischen östlicher Apersonalität und westlicher Personbetonung der beiderseits verwendete Begriff »Selbstlosigkeit«? Lediglich eine ethische Haltung? Oder verweist der Begriff im Westen auf das Desiderat einer vertieften, theologisch fundierten Philosophie der Person? Trinitarisch und christologisch gesehen ist Person durch eine Beziehung ›von-sich-weg‹ begründet, was mehr heißt als eine bloß ›dialogische Verfaßtheit‹, von der vorwiegend jüdische Personalisten der Gegenwart sprechen, die aber kein trinitarisches Gottesbild als Hintergrund haben. Ohne Zweifel kann im ›Von-sich-weg‹ das ›sich‹ nicht fallengelassen werden, deshalb wird im buddhistisch-christlichen Dialog stets die Frage aufklaffen: Ist das Kenotische (die ›Leere‹) des Absoluten ›Liebe‹ (was der Christ sagt)

oder reines Offenstehen ins Grenzenlose? Andererseits dürfte man doch von einem westlichen Seinstheologen Aufklärung darüber verlangen, was in der christologischen (und analog trinitarischen) Kenose mit dem Sein vor sich geht, wenn das Wort *kenon* wirklich »leer« besagt. Doch wohl etwas anderes als eine (quantitative) Depotenzierung des Seins?

c) Vom letzten Fragezeichen wird sich auch alles entscheiden, was um das Problem *Advaita*, Nichtzweiheit, kreist. Wenn Einigung Liebe ist, dann bleibt die Voraussetzung bis ins Wesen Gottes hinein die Unterscheidung, die nicht vernichtet, wohl aber überholt wird in der gemeinsamen Liebe der Unterschiedenen: dem Heiligen Geist. Wird aber Einigung nicht als Liebe, sondern als vollkommene »Einsicht«, »Erleuchtung« gedacht, dann geht es lediglich um die Aufhebung des Gegenüber von Subjekt – Objekt (*noesis – noema*), und dann versteht sich die Leugnung einer letztgültigen (nicht mehr benötigten) Zweiheit. Die christlich-westliche Lösung steht hier nicht allein dem Buddhismus gegenüber, sondern jeder mystischen Philosophie, die (wie der Platonismus) in der Eins die Vollkommenheit, in der Zwei den Abfall davon sieht.

d) Im rein Logischen muß der westliche Dreischritt einer *theologia affirmativa*, *negativa* und *eminentiae* mit der östlichen, keineswegs eindeutigen Negation verglichen werden, da das Nirvana sicher nicht der reine Gegensatz dessen ist, was im Westen unreflektiert oder auch hegelisch-dialektisch als Sein bezeichnet wird. Wenn dieses Sein westlich in Geist gipfelt, steht diesem östlich ein noch endlicher, aber ins Nirvana einzugehen bereiter Geist (etwa *Amida*) gegenüber, der sich vom erreichten Übergeist zum weltlichen Ungeist (mitleidend) umwendet (reflektiert).

e) Wenn das westliche Absolute sich wesentlich ausspricht (»im Anfang war das Wort«) und diese Aussage zur Grundlage alles Weltwesens wird (»alles ist in ihm erschaffen«), so läßt sich eine historisch definitive Selbstaussage (in Jesus Christus) verständlich machen. Läßt sich im Östlichen eine Entsprechung zu dieser Selbstaussage entdecken? Die Antwort hängt wohl an der Erklärung der Herkunft des Endlichen, eine Antwort, die Buddha freilich ausdrücklich verweigert hat.

Das »Gespräch zwischen Welten«, die »intermundane Kommunikation« zwischen Kulturen, worin es ihnen um ihre Unvergleichlichkeit geht, kann nicht länger aufgeschoben werden. »Eine wahrhaft menschliche Form findet die künftige planetarische Einheit der Menschen weder in der Weise des westlichen noch in der Weise des östlichen Weges, sondern wohl erst dann, wenn der gemeinsame Punkt der Entsprechung gefunden ist. Vermutlich haben diejenigen unserer fernöstlichen Freunde recht, die das Zusammengehen von östlichem und westlichem Denken für einen Vorgang halten, der von derselben oder von noch größerer Bedeutsamkeit ist als das Zusammengehen von christlichem und griechischem Denken, aus welchem die abendländische Geschichte hervorgegangen ist« (H. Rombach).