

Buddhismus und Christentum im Gespräch

Anmerkungen zu den geistigen Voraussetzungen

Von Hans Waldenfels SJ

Das Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus hat in den letzten Jahrzehnten an Intensität gewonnen. Nachdem im vergangenen Jahrhundert die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Buddhismus im Westen in Gang gekommen ist¹, lassen sich heute mehrere Begegnungsebenen unterscheiden. Zur Ausbildung dieser Ebenen ist es nicht zuletzt durch außerreligiöse Faktoren gekommen, die über das genuin religiöse Interesse hinaus ganz unterschiedliche Menschengruppen beruflich und touristisch durch die zunehmende Mobilität, durch verstärkten Informationsfluß und eine wachsende interkulturelle Kommunikation auch mit dem Buddhismus in Berührung gebracht haben.

Vier Ebenen

Im Hinblick auf interreligiöse Begegnungen lassen sich heute grob vier Ebenen unterscheiden: 1. die gesellschaftlich-politische, 2. die intellektuell-wissenschaftliche, 3. die ›philosophisch‹-›theologische‹, 4. die asketisch-spirituelle. Diese Begegnungsebenen sind zwar nicht in jeder Hinsicht sauber voneinander abzugrenzen, markieren aber doch gewisse Schwerpunkte der Begegnung.

1. Auf der gesellschaftlich-politischen Ebene begegnen sich die Religionen in ihren Vertretern, um sich den gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit zu stellen und – im Sinne der Forderung von *Nostra aetate* 1 an die Kirche – auch ihrerseits »Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern«. Hierbei tritt vor allem das ins Auge, was die Menschen verbindet. In gewissem Sinne werden die Religionen selbst fast schon wieder antlitzlos, wenn sie nach ihrem Beitrag zum Frieden und zur Gerechtigkeit unter den Völkern gefragt werden. Vielfach geht es um praktische Schritte und Hilfen. Entsprechend stellt sich die Frage nach dem je eigenen religiösen Verständnis von Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit, Welt, Mensch und Menschheit, Geschichte, ihrem Anfang und ihrer Erfül-

¹ Vgl. dazu den lesenswerten Überblick von J. May, Vom Vergleich zur Verständigung. Die unstete Geschichte der Vergleiche zwischen Buddhismus und Christentum, 1880-1980, in: ZMR 66 (1982), S. 58-66.

lung erst, wo nach der religiösen Begründung und Motivation des praktischen Welteinsatzes gefragt wird.

2. Auf der intellektuell-wissenschaftlichen Ebene setzt sich das Bemühen um ein besseres Kennenlernen des Fremden in phänomenologischer Erfassung und von den verschiedenen Gesichtspunkten der Wissenschaften, der Geschichte, der Soziologie und Psychologie, her fort. Diese Ebene erinnert an die ersten Schritte, die wissenschaftlich im Religionsvergleich gemacht wurden. Freilich erweist sich die Haltung der »Unabhängigkeit von normativen Bindungen« (H.-J. Klimkeit)² inzwischen immer deutlicher als Trugschluß, wenn es um die Frage des Verstehens im »religiösen« Bereich geht. Das Wesen von »Religion« läßt sich rein deskriptiv weder aus dem Phänomen- noch aus dem historischen Vergleich ableiten; zu seiner Bestimmung bedarf es normvermittelnder Disziplinen.

3. Wir nennen die dritte Ebene »philosophisch«-»theologisch«, weil wir darauf aufmerksam machen wollen, daß die im Abendland verbreitete Trennung (nicht nur Unterscheidung) der beiden Disziplinen auf seiten der abendländischen Philosophen nach wie vor nicht als Mangel ihrer philosophischen Einstellung erkannt wird. Der Dialog – konkret – mit dem Buddhismus, aber auch mit den chinesischen Religionen leidet sehr darunter, daß ihre Zuordnung zur »Philosophie« und/oder zur »Religion« nach wie vor nicht ausdiskutiert ist. Ein gutes Beispiel ist ein deutsch-japanisches Kolloquium, in dem deutsche Philosophen und japanische Denker die »All-Einheit« – eine Sache, die nach K. Nishitanis Worten »in Religion und Philosophie des Westens wie des Ostens seit alters her behandelt wird« – diskutiert haben, ohne interdisziplinär die theologische Fachdisziplin in das Gespräch einzubeziehen.³ Hellsichtig hat ein Rezensent der Dokumentation dieses Kolloquiums von der »tödlichen Form der Reflexion« gesprochen und die deutschen Beiträge der »Tradition des gelehrten Monologs« zugeordnet.⁴ Umgekehrt hat das 2. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung *Nostra aetate* 2 eher unreflektiert mit großer Selbstverständlichkeit den Buddhismus unter die Religionen eingereiht.

4. Wo der Buddhismus vorrangig als spiritueller Weg zu umfassender Befreiung erkannt wird, setzt die Begegnung mit der asketisch-spirituellen

2 Vgl. Art. »Religionswissenschaft«, in: Lexikon der Religionen (=LR), hrsg. v. H. Waldenfels. Freiburg ²1988, S. 560ff.

3 Vgl. dazu die Dokumentation von D. Henrich (Hrsg.), All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West (=Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 14). Stuttgart 1985; dort auch das Zitat von K. Nishitani, S. 13.

4 Vgl. H.-G. Holl, Die tödliche Form der Reflexion, in: F.A.Z., Nr. 70 (23. März 1986), S. 11.

Ebene ein. Hier gilt bei der Vielzahl möglicher Begegnungsfelder das gesteigerte Interesse den im Buddhismus aller ›Fahrzeuge‹ vermittelten meditativen Wegen. Diese sind – wieweit zu Recht, ist hier nicht zu diskutieren⁵ – in den letzten Jahrzehnten zu einem unübersehbaren Anstoß einer Wiederbelebung der meditativen Praxis auch in die breitere Öffentlichkeit der Kirche hinein geworden. Beim Gespräch zwischen Buddhismus und Christentum ist aber noch keineswegs zu Ende bedacht, was es *theologisch* und *religiös* bedeutet, daß buddhistische Meister Christen als erleuchtete Meister und damit als Lehrer des von ihnen gemeinten Weges anerkannt haben und anerkennen. Es fragt sich, ob die bisher entwickelte Kriteriologie christlicherseits ausreicht, um einem solchen religionsgeschichtlich bedeutsamen Ereignis voll gerecht werden zu können. Diese Frage übersteigt in ihrer Tragweite bei weitem die andere, ob christlich nach der Weise des Zen meditiert werden kann oder nicht.

Im Blick auf die vier genannten Ebenen zeigt sich sehr leicht, daß die zukünftigen Entscheidungen vorrangig auf der dritten und der vierten fallen werden. Gerade weil auf diesen beiden Ebenen alle am Dialog Beteiligten in der Identität ihres je eigenen religiösen Grundengagements herausgefordert sind, verdienen sie auch die besondere Aufmerksamkeit. In Vertiefung des im ersten Durchgang Angesprochenen sei der Blick auf einige Momente gerichtet, die in gleicher Weise die Methodik wie den Inhalt des Dialogs berühren.

»Philosophie« und Religion

Die Unsicherheit, ob der Buddhismus eher zur »Philosophie« oder zu den Religionen zu zählen ist, kommt nicht von ungefähr. Sie hat mit der zentralen Frage zu tun, welche Rolle Gott im Verständnis der Religion zuerkannt wird. Es ist keine Frage, daß der Buddha keine Vorstellung von dem Gott hatte, an den wir uns in der jüdisch-christlichen Tradition gewöhnt haben. Weder die Einzigkeit noch das, was wir die Personalität Gottes nennen, aber auch nicht das Göttliche spielt in seiner Rede irgendeine Rolle. Die Vorstellung von einem Schöpfer fehlt. Schon gar nicht kann von dem Anspruch die Rede sein, Gott habe sich geoffenbart. Selbst das, was eine »natürliche Theologie« im Abendland reflektiert, hat im Leben des Buddha keine Bedeutung.

Unübersehbar ist aber, daß es dem Buddha um die Überwindung eines Gesamtzustands geht, den er als »leidvoll« anspricht. Es geht ihm um Befreiung und Heil. A. Pieris hat mit anderen asiatischen Theologen darauf

⁵ Vgl. dazu ausführlicher meine früheren Überlegungen in: *Faszination des Buddhismus*. Mainz 1982, S. 92-137, sowie in neuer Zusammenfassung: *An der Grenze des Denkbaren. Meditation – Ost und West*. München 1988.

hingewiesen, daß in ihrem Lebensraum »Kultur und Religion überlappende Facetten einer unteilbaren Soteriologie (sind), die gleichzeitig eine Lebensauffassung und einen Erlösungsweg darstellt; es handelt sich um eine Philosophie, die im Grunde eine religiöse Weltanschauung ist, wie auch um eine Religion, die eine Lebensphilosophie ist«⁶. Ausdrücklich wendet er sich gegen das marxistische Denkmodell, daß die »Religion« sterben und die »Philosophie« überleben könne.⁷

Die Frage, die sich die abendländische Philosophie angesichts der Eigenständigkeit eines asiatischen *philosophischen* Selbstverständnisses zu stellen hat, lautet: Welche *Weisheit* sucht sie eigentlich?⁸ Was bedeutet diese dem Menschen? Ist sie sein Werk oder am Ende doch wie beim Aquinaten ein *donum* (vgl. *S. Th.* II-II,9.45)? Umgekehrt bleibt dem Theologen die Frage, was es mit einer »Religion« auf sich hat, der der *theos* fehlt. Sicher ist der Buddhismus auf seine Weise insofern mehr als die uns geläufige Philosophie, als es ihm wesentlich um eine radikal vollzogene Praxis der Ab-Lösung geht, die nichts in dieser Welt als An-Halt und Stand-Punkt bestehen läßt. Die radikalen Formen praktischer wie theoretischer Negation sind nicht ohne Grund mit den verschiedenen Gestalten der christlichen negativen Theologie verglichen worden.⁹ Sind aber nicht Loslösung, Selbstverleugnung und Schweigen jene Weisen des Überstiegs, in denen Gottes Gegenwart erst wahrgenommen wird und »zur Sprache kommen« kann, wo also *Theo-logie* erst möglich wird? Wenn die Väter des 2. Vatikanischen Konzils den Buddhismus unter die Religionen eingereiht haben, haben sie doch vermutlich eine Ahnung davon gehabt, daß das Fehlen der Rede von Gott beim Buddha diesen nicht einfachhin zu einem Gott-losen macht, sondern sich im

6 So in seinem Buch: *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen* (= *Theologie der Dritten Welt* 9). Freiburg 1986, S. 80f.; vgl. auch S. 155f. u.ö.

7 Vgl. ebd., S. 155.

8 Vermutlich steht dem Bedenken der Weisheit eine neue Konjunktur bevor. Vgl. nebeneinander die von mir und Th. Immoos für H. Dumoulin herausgegebene Festschrift: *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Mainz 1985 (v. a. die Beiträge von R. J. Zwi Werblowsky und J. van Bragt), die von W. Baier u. a. herausgegebene FS für J. Card. Ratzinger: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. St. Ottilien 1987 (hier v. a. die philosophischen Beiträge von J. Möller und R. Schaeffler) sowie den in seiner Schablonenhaftigkeit m. E. nicht gelungenen Versuch H. Küngs, die chinesischen Religionen neben dem »semitsch-prophetischen« und dem »indisch-mystischen« als »weiseitliches religiöses Stromsystem« zu qualifizieren; vgl. H. Küng/J. Ching, *Christentum und chinesische Religion*. München 1988.

9 Was ich selbst in meinem Buch: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg ³1980, thematisiert habe, betrifft nur einen kleinen und zugleich späten Ausschnitt der Geschichte dieser Negation im Buddhismus. Das Buch, auf das ich mich dort vor allem beziehe, liegt inzwischen in deutscher Übersetzung vor: K. Nishitani, *Was ist Religion?* Frankfurt 1982. Mit ihm hat sich auch das leider viel zu spät veröffentlichte Werk von M. Heinrichs, *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*. Paderborn 1984, auseinandergesetzt.

»Licht des Nichts«¹⁰ *ungenannt* der ankündigt, den wir Christen Gott nennen. Ist nicht dem Christen das Staunen darüber, daß er mit Jesus beten darf: »Geheiligt werde Dein Name«, viel zu sehr abhanden gekommen? Umgekehrt darf nicht übersehen werden, daß sich in der Grunderfahrung des Buddha höchste Negativität mit höchster Positivität verbindet: Nirvana mit der Erleuchtung, Leere mit Weisheit, das Entrinnen aus dem Kreislauf der Wiedergeburten mit Erlösung und Heil.

All-Einheit und die Sprache

Zu dem, was abendländische Philosophie und buddhistische Praxis vor allem unterscheidet, gehören abendländisch die Betonung des Begriffs und der Logik und buddhistisch der Verzicht auf den Begriff, die Betonung des Schweigens und der Sighetik.¹¹ Anders gesagt: Was das abendländische Denken von dem buddhistischen unterscheidet, ist die Aufrichtung des Ideals der Nicht-Unterscheidung und damit die Absage an alle Unterscheidungen, positiv gewendet: die Betonung der All-Einheit. Alles Sprachliche wird dabei zur Krücke, an der sich Blinde über einen Abgrund tasten, bis daß sie das rettende Ufer auf der anderen Seite erreicht haben und die Krücken hinter sich lassen können. Alles, was trennt und abgrenzt, wird folglich zur Barriere. Die Aufhebung solcher Barrieren geht in der buddhistischen Tradition so weit, daß selbst alles, was mit dem Ich – im Sanskrit *ātman* – zu tun hat, im Gegensatz zu den klassischen hinduistischen Traditionen geleugnet wird. In den gleichen Zusammenhang der Leugnung gehört auch die Absage an das, was abendländisch mit »Person« bezeichnet wird. Im durchschnittlichen asiatischen Verständnis ist »Person« bis heute Ausdruck von Unterscheidung und Vereinzelung, nicht Ausdruck von Würde und Einzigartigkeit. Daß die Rede von einem »personalen Gott« angesichts des negativen Vorverständnisses von »Person« unverständlich bleiben muß, ist von hier aus erklärlich.¹²

In seinem Aufsatz »Wort und Schweigen« hat H. U. von Balthasar geschrieben: »Es gibt für den Christen eine Müdigkeit der Positivität. Er ist an Worte und Fakten angeschmiedet, ohne Hoffnung, von ihnen je loszukommen.«¹³ Angesichts dieser Müdigkeit des Christen hat die radikale Negativität der Loslösung im Buddhismus ihre unübersehbare Faszination. Dennoch

10 B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*. Düsseldorf 1980.

11 Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, *Grenze*, a.a.O., S. 88-108.

12 Es gibt zwei deutliche Beispiele, wo eine lange Beschäftigung mit westlichem Denken zu einer positiven Neubewertung des Personverständnisses geführt hat: Sri Aurobindo in Indien und K. Nishitani in Japan.

13 H. U. von Balthasar, *Verbum Caro* (Skizzen zur Theologie 1). Einsiedeln 1960, S. 136.

kann der Mensch aus *reiner* Negativität nicht leben. Es ist im übrigen auch einseitig, in der Sprache und ihrer Befähigung zum Begriff und zum *Ur-teil* nur den Weg in den Sündenfall aller Spaltungen, Teilungen, Trennungen und Unterscheidungen zu erblicken. Der Mensch bedarf zum Leben der Kommunikation. Hier aber erweist sich die Sprache als grundlegendes Mittel der Verbindung und Verständigung, der Versöhnung und der Übereinkunft.

Vielleicht ist es bereits eine Frucht der beständigen Rückfragen an die Buddhisten, wenn neben der Weisheitsgestalt des Erleuchteten inzwischen die Mitleidsgestalt des als Erleuchteter die Welt Erleuchtenden wieder deutlicher Relief erlangt. Tatsächlich erschöpft sich Buddhas Schicksal nicht in seiner Erleuchtung. Diese wurde vielmehr in einem Leben wirksam, in dem der Buddha das Rad der Lehre in Bewegung setzte, um die blinde, unerleuchtete Menschheit auf den Weg der Erlösung zu rufen. *Prajñā* und *karunā*¹⁴, Weisheit und Mitleiden, sind die beiden gleich bedeutsamen Pfeiler des Buddhalebens.

Im Blick auf die Sprache besagt das: Buddhas Leben endete nicht im Schweigen; die Erleuchtung brachte vielmehr eine neue Sprache mit sich.¹⁵ Dabei kann auch dem Buddhisten gerade an der Buddhagestalt zu Bewußtsein kommen, daß Sprache nicht nur das Trennend-Unterscheidende, sondern zugleich und mehr noch das Nennend-Verbindende und Verbindliche ist. Die Rolle, die der Sprache in der Kommunikation der Menschen wie auch in ihrem verantwortlichen Umgang mit der Welt zukommt, bedarf gerade im buddhistisch-christlichen Gespräch vertiefter Aufmerksamkeit.¹⁶

Die Rede von der »Ver-antwort-ung« sollte aber dann dem Christen die Tatsache in Erinnerung halten, daß die ihn tragende Ordnung ihm immer neu vom Logos Gottes vermittelt wird und daß das Christentum sich zum Logos Gottes als dem in Jesus von Nazareth welthaft-inkarnierten Logos bekennt. Daß der Antwort und Verantwortung des Menschen das Wort Gottes vorausgeht, muß heute christlich dringend der Bewußtlosigkeit entrissen werden, wenn die Christen im buddhistisch-christlichen Dialog nicht sprachlos bleiben und damit dialogunfähig werden wollen. Wer »Dialog« sagt, sagt auch »Sprache«. Er muß folglich auch zur Sprache bringen, was ihm die Sprache bedeutet.

Dem braucht das, was H. U. von Balthasar vor Jahren schon betont hat, daß nämlich die ursprüngliche Wirklichkeit – »Im Anfang war das Wort« –

14 Vgl. dazu die beiden Artikel in LR, S. 508f. und S. 338f.

15 Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Grenze, a.a.O., S. 69-108.

16 Vgl. dazu auch H. Waldenfels, Sprechsituationen: Leid – Ver-nicht-ung – Geheimnis. Zum buddhistischen und christlichen Sprechverhalten, in: H. Waldenfels/Th. Immoos (Hrsg.), Weisheit, a.a.O., S. 289-312; ders., Weltreligionen, viele Kulturen, Sprachen und Systeme – und die eine Welt des Menschen, in: G. Hunold/W. Korff (Hrsg.), Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. München 1986, S. 357-366.

nur wortlos eingesehen und selbst nicht durch menschliche Worte einsichtig gemacht werden kann, nicht zu widersprechen.¹⁷ Doch erst im Hindurchgang durch das menschengewordene Wort – *per Christum Dominum nostrum*¹⁸ – zeigt sich: »Das ›Wort‹ mag in der Offenbarung noch so positiv, historisch und gesetzhaft wirken, es ist dennoch überall und von Anfang an Ausdruck des gottmenschlichen connubiums, dessen Vollzug notwendig das Wortlose ist, im Allerletzten nicht das Ich-Du, sondern der Blitz des Zusammenfalls.«

In diesem Zusammenhang muß es nachdenklich stimmen, daß die Abwehr des Kreuzes, für das immer wieder das Unverständnis D. T. Suzukis zitiert wird,¹⁹ inzwischen bei Buddhisten durch ein erkennbares Interesse an der kenotischen Christologie abgelöst wird.²⁰ Gerade die Radikalität der Selbstentäußerung Gottes im Kreuzestod Jesu (vgl. Phil 2) wird heute zu einem Berührungspunkt zwischen Christen und Buddhisten. Dabei darf dann nicht übersehen werden, daß mit dem »gekreuzigten Gott« die religionsgeschichtlich verbreiteten Gottesbilder ihrerseits mit ins Wanken geraten. Es fragt sich nur, wieweit das Christentum selbst wirklich von dem Gottesbild, wie es in der Gestalt des Gekreuzigten *sichtbar* wird, bewußtseinsmäßig geprägt ist. Ist Gottes Weisheit, wie sie in Christus als dem Gekreuzigten sichtbar wird (vgl. 1 Kor 1,17-31), nicht immer noch unterwegs zu den Menschen?

Erleuchtung, Befreiung und Mitleiden

Wenn wir die Überlegungen an dieser Stelle zusammenfassen, ergibt sich: 1. Es gibt keinen wahren interreligiösen Dialog, in dem – zumindest von seiten der Christen – Gott nicht ins Spiel gebracht werden kann. (Dabei ist es zunächst gleichgültig, ob das um des Menschen und der Welt oder um Gottes selbst willen geschieht.) 2. Christlich gesehen ist Gott, wo er »zur Sprache kommt«, nicht ein Abstrakt- oder Universalbegriff, sondern der konkrete, in der Geschichte sichtbar werdende Gott Jesu Christi, den wir Christen im Blick auf Jesus als den dreifaltigen Gott bekennen. Daraus folgt 3., daß wir Christen Gott auch im Gespräch mit den Buddhisten als den in seinem Geist lebendigen und *gegenwärtig* wirksamen Gott bekennen und erkennen müs-

17 Vgl. H. U. von Balthasar, *Verbum Caro*, a. a. O., S. 142; dort auch das folgende Zitat, S. 151.

18 Vgl. dazu den theologisch-mystagogischen Grundansatz meiner: *Kontextuelle(n) Fundamentalthologie*. Paderborn 1985.

19 Vgl. das bekannte Kapitel: *Kreuzigung und Erleuchtung*, in: D. T. Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*. Frankfurt 1974, S. 121-129.

20 Es ließe sich nachweisen, daß K. Nishitani diesen Gedanken in den europäischen Übersetzungen gegenüber dem japanischen Original noch verstärkt hat. Vgl. zum Thema meine Hinweise in: *Absolutes Nichts*, S. 197-207; *Faszination*, S. 130-134, S. 138-151 u. ö.; *Der Gekreuzigte und die Weltreligionen*. Zürich 1983; auch: *Modelle christlicher Soteriologie in außereuropäischem Kontext*, in: *ZMR* 71 (1987), S. 257-278, bes. S. 262-266, 272-274.

sen. In der christlichen Theologie stoßen wir unglücklicherweise immer noch auf die Zweiheit von Pneumatologie und Spiritualität. Insofern aber alle Reflexion die Erfahrung voraussetzt, ist auch der Christ eine Antwort auf die Frage nach seiner Geisterfahrung bzw. nach seiner Gotteserfahrung schuldig – und das um so mehr, als die Buddhalehre wesentlich Lehre von einem Weg ist, der in die Erfahrung umfassender Erleuchtung und radikaler Befreiung führt. Vor aller Pneumatologie bedarf daher der Christ zunächst eigener Spiritualität.

Nun ist für den Buddhisten Nirvāna²¹ das letzte Wort und als solches zugleich die Abweisung jeder Aussage. Was sich unmittelbar vom Wort her aufdrängt – absolutes Verlöschen, absolute Vernichtung –, ist von den Unerfahrenen verständlicherweise lange Zeit als radikale Gestalt des Nihilismus und Weltpessimismus gedeutet worden. Die Weigerung des Buddha, sich zu metaphysischen Fragen zu äußern und sich damit in die theoretische philosophische Diskussion hineinziehen zu lassen, hat zusätzlich den Eindruck der Weltabgekehrtheit verschärft. Eigentlich hat erst der Einfluß des *Mahāyāna*-Buddhismus die Rede von der Urerfahrung des Buddha mit einer lichtvollen Aura versehen. Jedenfalls ist die Rede vom Erwachen bzw. von der Erleuchtung, die auch der verbreitete Buddhatitel zum Inhalt hat, in ihrer Positivität dem abendländischen Menschen zugänglicher. Das gilt auch für die Rede von der Befreiung. Nur ist darauf zu achten, daß weder Befreiung noch Erleuchtung mit einem *positiv* beschreibbaren Inhalt versehen sind. Bei der Befreiung geht es vorrangig um eine Befreiung-von, die dann in eine nicht mehr zu beschreibende All-Offenheit hineinführt. Ebenso sagt auch die Erleuchtung inhaltlich nicht mehr aus, als daß alles erscheint, wie es ist.

Der abendländische Mensch ist gerade an dieser Stelle – auch wenn ihm das dann noch einmal den Vorwurf des Unerleuchteten eintragen mag – geneigt zu fragen, was das ›wie es ist‹ im Hinblick auf die erlebte Diskrepanz von Realität und Idealität bedeutet. Die Gefahr, daß die Realität der leidvollen geschichtlichen Wirklichkeit um der Idealität einer von allem Leid freien Welt willen übersprungen und die Leidhaftigkeit der Welt zum Stigma der kontingenten Welt verkürzt wird, ist gegenüber dem Buddhismus immer wieder zur Sprache gebracht worden. Die ethische Verantwortlichkeit in der heutigen Gesellschaft, die Deutung der Geschichte als einer von Menschen gesteuerten Geschichte, das Verständnis des Bösen und der Schuld u. ä. sind deshalb auch Themen, die der Buddhismus bis heute noch nicht in zureichender Schärfe zur Kenntnis genommen hat. Sie sind auch nicht zu lösen, wenn es nicht zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage nach wahren und falschen, gerechtfertigten und ungerechtfertigten Unterscheidungen kommt.

21 Vgl. Art. Nirvāna (A. Thannippara): LR, S. 461f.

Dennoch muß dem Buddhismus der Anspruch zugebilligt werden, daß er den Menschen auf jenen absoluten, entscheidenden Punkt hin orientiert, von dem her Licht auf die ganze Wirklichkeit fällt. Es bleibt müßig zu fragen, ob dieser Punkt mit menschlicher Kraft allein oder nur mit der Hilfe fremder Kraft zu erreichen ist. Die Geschichte des Buddhismus zeigt in der Unterscheidung von meditativem und amidistischem Buddhismus, daß die Frage nicht nur zwischen Buddhismus und Christentum steht, sondern im Innern des Buddhismus selbst am Werke ist. *Nostra aetate* 2 hat diesen Tatbestand korrekt wiedergegeben, wenn es dort heißt, der Buddhismus lehre einen Weg, »auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder – sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe – zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen«.

Es gibt zwei Texte, in denen je auf ihre Weise den Zusammenprall von Eigenkraft und Fremdkraft in beiden Religionen zum Ausdruck gebracht werden:

– Bislang unübertroffen ist christlich die Beobachtung R. Guardinis, die den Buddha betrifft: »Ein Einziger hat ernsthaft versucht, Hand ans Sein selbst zu legen: Buddha. Er hat mehr gewollt, als nur besser zu werden, oder, von der Welt ausgehend, den Frieden zu finden. Er hat das Unfaßliche unternommen, im Dasein stehend, das Dasein als solches aus den Angeln zu heben. Was er mit dem Nirvana gemeint hat, mit dem letzten Erwachen, mit dem Aufhören des Wahns und des Seins, hat christlich wohl noch keiner verstanden und beurteilt. Der das wollte, müßte in der Liebe Christi vollkommen frei geworden, aber zugleich jenem Geheimnisvollen im sechsten Jahrhundert vor der Geburt des Herrn mit tiefer Ehrfurcht verbunden sein.«²²

– Diesem Text ebenbürtig ist der kühne Text H. U. von Balthasars, in dem es heißt: »Nur im Glauben können wir das Wort als Geländer loslassen, um schwindelfrei im Raum der Freiheit zu wandern, nur in der glaubenden Hoffnung dürfen wir uns mit Petrus aus dem Schiff wagen auf die wogende Unendlichkeit des Gottesgeistes hinaus. Auf einmal ist keine Formel mehr da, weder würde der Andere, der vor uns steht, sie verstehen noch sie gebrauchen können; er fordert etwas anderes, ihm selbst Unbekanntes, auch uns Unbekanntes, das uns beiden nur der Schöpfergeist der Liebe spenden kann. – Dieser Geist ist Atem, nicht Umriß, daher will er uns nur durchatmen, sich uns nicht vergegenständlichen, er will nicht gesehen werden, sondern sehendes Auge der Gnade in uns sein, und es kümmert ihn wenig, ob wir zu ihm beten, wenn wir mit ihm beten: Abba, Vater, nur einwilligen in sein unaussprechliches Seufzen auf dem Grund unserer Seele. Er ist das Licht,

22 R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. Würzburg 1964, S. 361.

das man nicht sehen kann außer auf dem beleuchteten Gegenstand, und der ist die in Jesus erschienene Liebe zwischen Vater und Sohn.«²³

An dieser Stelle zeigt sich eine merkwürdige Paradoxie. Der Blick auf Jesus treibt in das »Jenseits des Wortes« (H. U. von Balthasar), in die Unaussagbarkeit der Liebe Gottes. Die Unaussagbarkeit der Buddhaerleuchtung aber treibt den Buddha zur mitleidsvollen Predigt, in der er der blinden, leidenden Welt das die Welt erleuchtende Licht anzeigt und die Menschen auf den Weg zum Licht weist. Da, wo die Erleuchtung dem Menschen die höchste Loslösung abverlangt, macht sie ihn in der erlangten Weisheit zu einem Wesen radikaler Zuwendung und Sympathie mit allen heillosen Wesen der Welt. Weisheit und Mitleiden durchdringen sich.

Hier ließe sich dann vieles mehr sagen und fragen. Der Christ sollte aber nicht übersehen, daß beide, Guardini wie v. Balthasar, wo sie an das Letzte menschlicher Wege zu rühren wagen, dies nicht tun können, ohne auf die im Antlitz Jesu erschienene göttliche Liebe zu blicken. Nach Joh 1,9 ist er das Licht, das jeden Menschen erleuchtet. So provokativ das angesichts des beginnenden christlich-buddhistischen Dialogs auch immer noch klingen mag: Der Buddhist sollte daraus weniger die ungewollte Anmaßung des Christen vernehmen als vielmehr die demütige Bezeugung, daß er aus der Begegnung mit Jesus der Welt Heil zugesprochen weiß. Umgekehrt darf der Christ im Buddhisten einen Weggefährten erkennen, der seinerseits in der Zuflucht zu Buddha, seiner Lehre und seiner Nachfolgegemeinschaft die Gewißheit gewonnen hat, daß die Unheilsgestalt dieser Welt vergeht. Für beide Seiten liegt die Chance in der Offenheit für die je größere Wirklichkeit, die im Schweigen wie im Schrei und Jubelruf sich Zeugen schaffen kann.

23 H. U. von Balthasar, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: ders., *Spiritus Creator* (Skizzen zur Theologie III). Einsiedeln 1967, S. 100.