

„Buddhismus des Glaubens“ und Mysterium Fidei

Von Dr. Jacques-Albert C u t t a t , Rovello bei Lugano

Das wachsende Ineinandergreifen von Ost und West und die damit verbundene „Planetisierung“ des menschlichen Bewußtseins machen die Auseinandersetzung mit allen außerchristlichen Religionen nicht nur möglich, sondern unausweichlich. Nicht allein deshalb, weil „Weltmission heute eine Lebensfrage für den Westen ist“¹; vielmehr vor allem, weil die Besinnung auf die weltweite Katholizität des Christentums heutzutage für den gebildeten Christen dieselbe heilsfördernde Bedeutung hat, ja dieselbe dem heutigen Heilswillen Gottes gemäße Dringlichkeit aufweist, die die Kirchenväter dieser Besinnung im Rahmen des frühchristlichen orbis terrarum zugemessen haben.

Religion im weiteren Sinne kann definiert werden als das Bewußtsein des Sakralen, genauer: als die Rückverbundenheit (re-ligio) mit dem „Ganz Andern“ als einer Wirklichkeit, die zugleich welttranszendent und „innerlicher ist als ich mir selbst“². Allein, dieses auf alle Glaubensformen anwendbare Kriterium hebt das echt Religiöse vorerst nur ganz allgemein vom Profanen und vom Pseudo- oder Antireligiösen ab. Es bedeutet nicht, wie Relativisten und Synkretisten daraus schließen möchten, daß es zwischen verschiedenen Religionen oder Religionsfamilien nur Gradunterschiede und keine Wesensunterschiede gibt. Gewiß, Hinduismus, Buddhismus, Jainismus, Taoismus, Confuzianismus und Shintoismus unterscheiden sich u. E., unbeschadet ihrer spezifischen Eignart, letztlich nur gradmäßig voneinander; aber die religiöse Familie oder Struktureinheit, die diese sechs Hauptreligionen des Ostens bilden, unterscheidet sich *wesensmäßig* von den eigentlich monotheistischen Religionen, also von Judentum, Christentum und dem von beiden abhängigen Islam, nämlich darin, daß sich nur die drei letzteren ausdrücklich auf das historisch bestimmte, „einmalige“ Ereignis der Selbstoffenbarung des persönlichen Gottes (des Ganz Andern in Person) berufen; alle sechs erwähnten Hauptreligionen Asiens dagegen sprechen das Ganz Andere nur als „Metakosmos“ an, d. h. als die „andere (nicht-manifestierte) Seite“ der Welt, als das „göttliche Negativ“ des Universums; sie begegnen Gott nur insofern, als „Sein unsichtbares Wesen (invisibilia) durch die geschaffenen Dinge hindurch seit Erschaffung der Welt dem Geiste sichtbar geworden ist“, wie Paulus von den Nicht-Juden schreibt (Röm I,20); sie wissen von Ihm als Welttranszendente, das, was sich über Ihn am Naturhaften, Apersonalen, „ewig“ Wiederkehrenden durch aufsteigende Analogie ablesen läßt; sie kennen Gott denn auch nur als letztlich unpersönliche Gottheit.

Aus diesen heterogenen „Gottesbildern“ ergibt sich zunächst ein Kontrast theologischer Natur zwischen der „asiatisch-metakosmischen“ und der „westlich-mono-

¹ Joh. R z i t k a, SVD, Rom, in Orientierung (Zürich) vom 30. Oktober 1954, 219.

² Vgl. Augustinus, *Confessiones*, III, 6. – Das augustinische *exhorresco et inardesco* drückt vorbildlich jene wesenhafte Bipolarität des Sakralen aus, die R. Otto das Paradox des Mysterium tremendum und fascinans nennt; es ist R. O.'s Verdienst, darin den Wesenszug des Sakralen (oder „Numinosen“) erkannt zu haben, doch setzt er dieses fälschlicherweise mit dem „Heiligen“ gleich. Ich komme weiter unten auf diesen Unterschied zurück.

theistischen“ Religionshemisphäre der Menschheit: jene betrachtet den Weltprozeß als Emanation, d. h. als notwendige kosmische Selbstentfaltung der vor-kosmischen Seinsfülle, diese hingegen als Schöpfung aus dem Nichts, d. h. als Verwirklichung eines freien seinverschenkenden Entschlusses. Das Korrelat dieses theologischen Gegensatzes ist die divergierende geistige „Richtung“ der asiatischen und der monotheistischen Aszese und Mystik. Da nämlich ein mit kausaler Notwendigkeit der Gottheit „entströmendes“ kosmisches Werden unvermeidlich eine Seinsentwertung darstellt, da also „theologisch“ eine solche Welt als Welt nicht eigentlich gottgewollt, sondern vielmehr gottesflüchtig ist, können die entsprechenden asketisch-mystischen Wege (Yoga, buddhistischer Jhana, chinesische Tö-Tao-Praktiken, zenistische Koanübungen usw.) nur dann zur Gottheit führen, wenn sie imstande sind, den „dreifügalen“ Weltprozeß (den „Weltentraum“ Brahmas, das taostische „Rad der Dinge“, den buddhistischen „Kreislauf der Wiedergeburten“) durch eine innere Gegenbewegung geistig rückgängig zu machen, wenn sie also in einem konzentrischen Zurückweichen vor Ich und Welt bestehen, in einem unablässigen Hineinholen jedes Nicht-Selbstes, jedes „Du“, auch des „göttlichen“, wenn es als solches auftauchen sollte. Wo dagegen die Welt als gottgewollte Creatio bejaht wird und jenes Emporwachsen aus dem Nichts zum Menschen und über den Menschen zu Gott hin darstellt, das in den „sechs Tagen“ des biblischen, den drei monotheistischen Religionen zugrunde liegenden Schöpfungsberichtes vorgebildet ist, da dürfen Aszese und Mystik nicht bei einer einseitig verinnerlichenden Rückwendung stehen bleiben; da kann der Heiligungsweg nur eine unablässig wiederholte, aus der jeweils erreichten und je erreichbaren Innerlichkeit immer wieder vollzogene, aus noch so weltentrückter Tiefe stets neu emporsteigende Hinwendung zum absoluten Du sein, ein geistiger Gestus also, der die theozentrische Zielrichtung der Schöpfung mitvollzieht, erfüllt und — was nur in Christus möglich ist — innerlich vollendet.

Dort — in den spezifisch östlichen Wegen zur Gottheit — Selbsterlösung, einsames Aufgehen im metakosmischen All, nie endende Weltentrückung, Auflösung jeder Zweiheit und Konfrontation in der unterschiedslosen Uridentität, ich-du-loses Entwerden; hier — im eminent monotheistischen Christentum — Fremderlösung, umgestaltende Hingabe an die transmetakosmische Person, nie endende Liebesbereitschaft, verklärendes Hineinwachsen in die trinitarische Communio, gesamt-personale Auferstehung. „Dort die asiatischen, hier die monotheistischen sakralen Körperhaltungen“⁸.

Das Sakrale als solches, d. h. die Transparenz des Kosmos zum Metakosmos, ist für die asiatische Hemisphäre der religiösen Welt letzter Grundwert, es ist die Gottheit selbst. Im Monotheismus dagegen kulminiert das Sakrale in der ganz neuen, vertikal zu ihm stehenden Dimension des Heiligen, d. h. in der personalen Teilnahme am innertrinitarischen Leben. Im „Heiligen“ wird die paradoxe, dem Sakralen innewohnende Spannung von Innerlichkeit und Transzendenz nicht bloß metakosmisch „neutralisiert“, sondern umgewandelt in eine höhere, übernatürliche Ich-Du-Polarität. Daher stellt die bisher betonte Heterogenität innerhalb des Religiösen an sich wohl einen konträren, aber keinen kontradiktorischen Gegensatz

⁸ Vgl. hierüber den Aufsatz des Verfassers: Vergeistigungstechnik und Umgestaltung in Christus, in Kairos (Salzburg) 1959, Heft 1, 18ff.

dar; denn die (transmetakosmische) Übernatur, wo das Heilige beginnt, hebt die im Sakralen gipfelnde „Natur“ nicht auf, sondern setzt sie voraus und vollendet sie⁴.

Heute, da die monotheistische Hemisphäre der religiösen Welt etwa die Hälfte — noch die Hälfte! — der Weltbevölkerung umfaßt⁵, sollten die Christen, die noch ein Drittel — nach rein demographischer Prognose bald ein Viertel, ein Fünftel — der Menschheit ausmachen, ihrer eminent missionarischen Berufung das Ziel setzen, die religiösen Grunddivergenzen zwischen „Ost“ und „West“ umzuwandeln in eine auf Christus hin konvergierende, eschatologische, die Parusie beschleunigende Spannungseinheit. Es hängt von der übernatürlichen Blickweite und Zuversicht ab, mit welchen wir das scheinbar hoffnungslos christusflüchtige Schicksal von anderthalb Milliarden östlichen Brüdern per Ipsum et cum Ipso et in Ipso auf uns nehmen und von innen umwenden, ob Gott sich noch einmal aus Gerippen wesenhaft hinfälliger Neronenreiche Gerüste christlicher Lebensformen macht, und zwar diesmal in planetarischem Ausmaß. Uns ist es anheimgestellt, hier und jetzt unsichtbare Geleise zuhanden der Vorsehung zu legen. „Die Sendung nimmt mit dem inneren Ringen um Heiligkeit ihren Anfang“⁶; zu diesem Anfang gehört das hoffnungsbeschwingte Hineinheben unseres gesamten heutigen Welthorizontes in die Heilsgeschichte.

Einen providentiellen Ansatzpunkt zu einer urchristlichen Haltung dem religiösen Osten gegenüber liefern die zwischen dem geistigen Asien und dem Christentum bereits bestehenden Konvergenzen. Überzeugende Beispiele dafür sind, im Hinduismus, die vishnuitischen „Wege der Liebe“ (Bhakti-Margas) und, im Fernen Osten, der Amida-Buddhismus oder „Buddhismus des Glaubens“⁷. Beide finden bezeichnenderweise im weitgehend entchristlichten Abendlande weniger Anklang, als die östlichen „Selbsterlösungs-“ oder „Erkenntniswege“ (Jnâna-Margas, z. B. Yoga und Zen-Buddhismus). Dabei wird die Tatsache übersehen oder wegerklärt, daß z. B. gerade der Amida-Buddhismus für die japanische Geistesart typischer und aufschlußreicher ist, als die Zen- oder Tendai-Askesen, ist doch „die japanische Seele sozusagen latent amidistisch“⁸.

Bedeutet dieser Ausspruch nicht, daß die japanische Seele auch „latent christlich“ ist? Gewiß, *theologisch* gesehen vermißt man bei den Jodo- und Jodo-Shinshu-Meistern die konsequent durchgeführte Umschreibung Amidas als absolute Person und Schöpfer, d. h. als der seinem Geschöpf sich selbst offenbarende und verschenkende, welttranszendente Ganz Andere; allein, latent christlich weit mehr

⁴ Näheres hierüber findet sich in meinem Aufsatz: Phänomenologie und Begegnung der Religionen (Band XVIII der Studia Philosophica, Basel 1958, Verlag für Recht und Gesellschaft), 78–86.

⁵ Daß leider auch im nichtkommunistischen Osten nur eine Minderheit noch religiös ist, geht aus folgender Umfrage unter 5000 japanischen Studenten hervor: etwa 300 bekannten sich zu einer bestimmten Religion, 1500 bezeichneten sich als Atheisten und 3000 als religionslos (Nach R z i t k a a.a.O. 218). Eine analoge Umfrage unter 2000 Universitätsstudenten Tokyos vor 6 Jahren ergab 1,2 Prozent Shintoisten, 7,1 Prozent Buddhisten, 8,7 Prozent Christen und 78,7 Prozent Religionslose.

⁶ J. N i c o d: *Der „Cercle Saint Jean-Baptiste“ in Paris*, Orientierung vom 15. April 1959, 98.

⁷ Vgl. hierüber meine *„Begegnung der Religionen“*, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1958, 40ff. u. 58ff.

⁸ H. d e L u b a c: *Amida*, Ed. du Seuil, Paris 1955, 153.

als spezifisch „östlich“, und auch völlig „untechnisch“, ist die religiöse *Grundhaltung* zu Amida-Buddha, vor allem das in den „orthodoxen Psalmen“ (*Shoshinge*) ergreifend geschilderte Bekenntnis der menschlichen Ohnmacht und Verlogenheit (nicht bloß Verstricktheit im Dasein), die er deshalb so unverschleiert erkennt und demütig „aushält“, weil er sie *vertrauensvoll* der geschenkhaft erlösenden, unablässig angerufenen „Macht des Anders“ (*tariki* — *kyo*) „hinhält“⁹.

Bezeichnend für die Wertblindheit dem eigenen Glauben gegenüber ist nun auch hier die von vielen christlichen und auch westlich beeinflussten, buddhistischen Intellektuellen vertretene irrige Auffassung, wonach der Amidismus deshalb als „leicht gangbarer“ und „allen zugänglicher“ Erlösungsweg bezeichnet werde, weil er *bequemer* sei als die als „schwieriger“ bezeichneten, auf die „eigene Kraft“ (*ji-riki-kyo*) abstellenden Befreiungswege (wie Zen, Kegon und Tendai), die für die geistig „Begabteren“ allein in Frage kämen. Diese auch von christlichen Gnostikern in Bezug auf gewisse weltverneinende mystische Wege vertretene Ansicht übersieht, daß es für das Übernatürliche gar keine natürlich Begabten bzw. Unbegabten geben kann, sondern nur Gerufene — nämlich alle Menschen —, die dem Ruf der Gnade folgen, und solche, die ihm ausweichen. „Leicht“ werden der christliche, wie auch der amidistische Erlösungsweg nicht deshalb genannt, weil sie weniger menschliche Kooperation erfordern, sondern weil sie „gnadenhaft geschenkt“ sind, *wenn* und insofern wir unablässig „alles aus Gott“ und „nichts aus uns selber“ tun und empfangen; diese Haltung aber ist bei unserer angeborenen Selbstherrlichkeit, qualitativ gesprochen, unvergleichlich „schwieriger“ als jede asketische Selbstbeherrschung. In dieser Sicht erweisen sich die gnostischeren und „schwierigeren“ Selbsterlösungswege, wie vor allem der abrupte Zen-Weg, nicht etwa als verdienstvoller, wirksamer und vergeistigender, sondern als qualitativ „leichter“, denn „schwierig“ bedeutet hier „auf sich selbst angewiesen“, genauer noch: „unbeschwert vom demütigen Erflehenmüssen der Hilfe der allmächtigen Kraft des Anders“. Diese Haltung nun, die den Hochmut — das Erblasten der Menschheit, die Gott- und freiheitswidrigste „Leidenschaft“ — unangetastet läßt, ist somit im Grunde bequemer als die stets neu vom Anders „erbettelte“ Selbsthingabe an Ihn und, durch Ihn, an alle andern Geschöpfe. Übernatürlich betrachtet ist es der Weg der Gnade, der der heroischere, verdienstvollere, tiefer umgestaltende und *daher* unvergleichlich gottverähnlichernde, beglückendere ist; gerade deshalb aber — da Gott die Liebe ist — sind alle dazu gerufen. Dieses paradoxe Mysterium der Gnade erscheint nur dem Hochmütigen als unerträglicher Widerspruch, weshalb denn auch nur „wenige“ — nämlich die wahrhaft Demütigen — „auserwählt“ sind. Diese Wenigen sind das Salz der Erde: dank ihnen können auch die „Vielen“ gnadenhaft erlöst werden.

So zahlreich sind die Ähnlichkeiten zwischen den christlichen und amidistischen

⁹ Siehe z. B. De Lubac: *Amida*, 215. — Die Benennung „*Buddhismus des Vertrauens*“ würde die latente Christlichkeit des Amidismus noch deutlicher zum Ausdruck bringen als die vom Buddhologen Ed. Conze eingeführte Bezeichnung „*Buddhismus des Glaubens*“. Denn das übernatürliche, nur in Christus total vollziehbare Vertrauen ist gleichsam der synthetische Vollzug der drei theologalen Tugenden, d. h. zugleich *Glaube* („Jemandem glauben“, der das Absolute in Person ist; vgl. A. Brunner: *Glaube und Erkenntnis*, München 1952), *Hoffnung* („Sich-Verlassen auf Seine großmütige Hilfe“: Bonaventura) und *Liebe*, denn Vertrauen ist die Antwort auf die Liebe.

inneren Haltungen als solchen, daß sich ein japanischer Abt bei P. Matthäus Ricci SJ (1562—1610) darüber beschweren zu können glaubte, daß das Christentum „eine Nachahmung von der Lehre vom reinen Lande (Jôdo)“ sei, während umgekehrt europäische Gelehrte die amidistische Gnadenlehre durch christliche Einflüsse in Asien (vom 7. Jahrhundert an) zu erklären versucht haben¹⁰. In dieser Form sind beide Vermutungen deshalb unannehmbar, weil im 2. nachchristlichen Jahrhundert chinesische Übersetzungen der berühmten Sûtras vom Reinen Lande (*Sukhavati-S.*) vorlagen, welche die Essenz des Amidismus bereits enthalten, so daß der „Buddhismus des Glaubens“ zu spät für die erste und zu früh für die zweite Hypothese in Erscheinung trat. Man hat auch versucht, die besagte Konvergenz aus der analogen seelischen Struktur der christlichen und fern-östlichen Glaubensgemeinschaften abzuleiten; diese psychologistische Theorie ist aber erstens unbefriedigend (warum sind nicht alle Glaubensgemeinschaften analog strukturiert?), zweitens keine Erklärung und drittens für den Christen schon deshalb abzulehnen, weil nicht Gott nach dem Bilde der menschlichen Seele beschaffen, sondern der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Viel sachgemäßer erscheint uns folgende Äußerung zu diesem Problem zu sein, die der Bonze Yamabe aus Kyoto vor 30 Jahren machte: Wenn historische Kontakte und Einflüsse in Asien auszuschließen wären, so könnte der Parallelismus der in Frage stehenden religiösen Entwicklungen nur noch als Wunder erklärt werden¹¹. Diese Alternative legt die Gegenfrage nahe, ob denn interreligiöse Kontakte und „Einflüsse“ nur denkbar sind, wenn sie rein irdische, der wissenschaftlichen Außenschau zugängliche Kanäle benützen? Und wenn dem nicht so ist, dann braucht jene geheimnisvolle Konvergenz nicht schon ein reines „Wunder“ zu sein, sie könnte vielmehr zu dem gehören, was Paulus „Mysterium“ nennt.

Mysterium bedeutet nämlich im biblisch-paulinischen Wortsinn nicht einfach Geheimnis, Unerklärbarkeit schlechthin, sondern *Heilsplan Gottes*, genau: die von Gott seit Anfang der Zeiten „in sich beschlossene“ (Eph 1, 10), „verborgen gehaltene“ (Kol 1, 26), und in Christus offenbar gewordene *Erlösungsintention* Gottes, „Der kundmachen wollte die volle Herrlichkeit dieses unter den ‚Heiden‘ gegenwärtigen Mysteriums, das da ist: Christus in Euch“ (Kol 1, 27). Ausgerechnet seit Beginn unserer Zeitrechnung führten die in Indien *Bhakti-Margas* genannten „Erlösungswege der Liebe“ einen wahren Siegeszug nicht nur durch das Römische Reich, sondern auch durch ganz Indien und bald auch jenseits des Hinduismus, im fern-östlichen Bereich des Mahayana-Buddhismus, und lösten in wachsendem Maße die rein gnostischen Befreiungswege großenteils ab. Das gleichzeitige Anschwellen dieser Welle der erlösenden Liebe in Ost und West um die Wende der christlichen Ära ist vielleicht das erste historisch feststellbare Ereignis, das nur als weltweite Phase der Heilsgeschichte voll verständlich ist¹².

¹⁰ Ebd. 227 u. 231. Vom großen *Shonin Shinran* behauptet der zum Protestantismus bekehrte Bonze Michi Haka, er habe die zu Beginn des 13. Jahrhunderts gerade erschienene Übersetzung des Neuen Testaments eigenhändig abgeschrieben.

¹¹ „Coincidence miraculeuse“, zitiert von St. Oberlin: *Les sectes bouddhiques japonaises*, Grès, Paris 1930, 241.

¹² Als zweite Phase wäre vielleicht die erste weltweite „Renaissance“ der Liebeswege zu Gott anzusprechen, die im 11. und 12. Jahrhundert stattfand, waren doch z. B. der hl. Bern-

„Nimm an, was ich sage“, schreibt der Kirchenvater Ambrosius, „nämlich, daß die christlichen Mysterien älter sind, als die Mysterien der Juden“¹³. Die Zusammenfassung aller Mysterien aber ist die Kirche¹⁴. So ist denn auch die Kirche, der „Leib“ des Gott-Menschen, d. h. der sakrosankte „Raum“, in welchem alle Berührungsmöglichkeiten vom Ewigen und Zeitlichen seit jeher in einer nur von Gott übersehbaren Abfolge zu Gott hin konvergierend sich entfalten, älter als das Alte Testament, älter selbst als Melchisedech und Adam und heute noch im Werden, hingeordnet auf die „Verbindung von Himmel und Erde in Christus“ (Eph 1). „Juden und Griechen, Freie und Sklaven“, Hindus und Buddhisten, sind „durch Christus erlöst, nicht nur durch den Logos; und obschon sie vor der Zeit des Erscheinens der sichtbaren Kirche unter ihnen gelebt haben, so sind sie doch nicht bloß kraft einer rein geistigen und zeitlosen Teilnahme an der ‚Seele‘ der Kirche erlöst, sondern auf Grund einer zwar mittelbaren und meist verborgenen, aber zutiefst realen Teilhabe an ihrem ‚Leib‘“¹⁵. So wahr es nur einen Gott gibt, so wahr ist es „Christus in Euch“ — in Euch Japanern —, der die bedingungslos auf die „Kraft des Andern“ vertrauende, in jeder beliebigen Erdsituation wiederholte Anrufung Amida-Butsus hört und erhört, Christus in Euren Herzen, die der Verbindung von Natur und Übernatur, vom Kosmos und Meta-Kosmos, von Mitleid und Mitfreude, von Lebensbejahung und Ewigkeitsdurst, von zartester Einfühlung und heroischer Selbstlosigkeit so einzigartig geöffnet sind.

Das zu erkennen und daraus ein „ansteckendes Lob Gottes“ zu machen, ist aber in erster Linie die Aufgabe des mit dem Buddhismus konfrontierten Christen. Wenn er, ob Laie oder Missionar, seinem östlichen Bruder begegnet, sollte er sich zu allererst fragen: „Was will *mir* Gott durch diesen seinen Boten mitteilen?“ und dann erst: „Was darf *ich* ihm von meinem Herrn und Erlöser künden?“ Nur dann schafft er jenen sakralen interreligiösen Raum, in welchem dem gläubigen Buddhisten aufleuchten kann, daß die in allen Schriften des „Großen Fahrzeuges“ gepredigte kosmische „Caritas“ in der innertrinitarischen und zwischenmenschlichen *Communio* ihre übernatürliche Erfüllung findet¹⁶. Da die spezifisch moderne Zivilisation das Ergebnis der „Untreue gegen ihre christliche Quelle ist“, muß heute der Bote Christi in Asien „oft die demütigende und schmerzliche Aufgabe übernehmen, viele seiner westlichen Gewohnheiten zu revidieren und diese durch menschliche Werte zu ersetzen, die er bei den ‚Heiden‘ erst entdeckt“¹⁷. Hätten die maßgebenden Vertreter

hard und Rāmānuja einerseits, Franz von Assisi, Ibnul-Fārid, Jalāl-ed-Dīn-Rūmī und Shonin-Shinran andererseits, Zeitgenossen.

¹³ *De Sacramentis*, IV, 10, zit. von R. Panikker in seinem anregenden Aufsatz: *Eine Betrachtung über Melchisedech*, Kairos, 1959. No 1, 8.

¹⁴ „Denn die Kirche ist der gegenwärtige Christus“, und in Christi „Gegenwart ist die Vergangenheit einbegriffen, lebendig und wirksam“ (A. Brunner: *Glaube und Geschichte*, in *Stimmen der Zeit*, Nov. 1958, 114).

¹⁵ De Lubac: *Catholicisme*, Ed. du Cerf, 1947, 200.

¹⁶ Nähere Ausführungen hierüber finden sich im Aufsatz des Verfassers: *The religious encounter of East and West*, *Thought*, Fortham University Quarterly, New York, Winter 1958/59, 501ff.

¹⁷ R. Arrupe SJ in „Testimonio“ Bogota, Sept./Okt. 1955. „Sollte ein Christ von dem Adel und der Entschlossenheit dieser Liebe bei Nichtchristen überrascht sein, so mag diese Überraschung für ihn der Anlaß sein, sich wieder auf die Grundlagen seines eigenen Christentums zu besinnen...“ (A. Brunner SJ: *Indische und christliche Gottesliebe*, in *Stimmen der Zeit*, Oktober 1956, 22).

des Abendlandes im Fernen Osten diese innere Haltung immer eingenommen, so wäre das Volk der aufgehenden Sonne heute nicht dem luziferischen Zerrbild der christlichen Kultur ausgeliefert, sondern vielleicht ihr stärkstes Bollwerk und leuchtendes Vorbild. Noch ist es nicht zu spät!

So groß die theologische Kluft sein mag, die trotz aller Ähnlichkeiten auch den Amidismus vom Christentum trennt, ein wahrer Buddhist steht einem echten Christen unendlich nahe im Vergleich zum Abgrund, der diesen und jenen von ihren eigenen glaubenslos gewordenen Landsleuten trennt¹⁸. Wenn, wie alle Kenner und Freunde Japans hervorheben, die Verbindung heiterer Opferbereitschaft für das Vaterland mit tiefer Religiosität das Wesen dieses Volkes ausmacht, dann ist der für seinen Glauben und dessen traditionelle Konfrontierung mit anderen Religionen wertblind gewordene Japaner nicht nur unbuddhistisch, sondern auch zutiefst unjapanisch, so wie der Abendländer, der das Christentum und dessen heilsgeschichtliche Begegnung mit dem geistigen Osten als überholt betrachtet, nicht nur unchristlich, sondern unmenschlich werden muß.

Der Verfasser verdankt seiner Begegnung mit dem Buddhismus die Vertiefung seines Glaubens. Er käme sich denn auch undankbar vor, wenn er beim Memento der Lebenden und der Toten, je vor und nach der Konsekration, nicht auch seine japanischen Brüder und ihre Ahnen in die Gemeinschaft der zur Auferstehung Bestimmten einbezöge; gibt es doch nichts im Universum, woran all unsere Zeitgenossen und ihre Vorfahren konkreter und erlösender teilnehmen, als das Meßopfer, das dreimal sekundlich irgendwo auf dem Erdkreis die heiligende Selbsthingabe des menschengewordenen Gottes wiederholt, der auch Gautama-Buddha erschaffen hat. Nach seinem Ebenbilde schuf Er den selbstlosen Prinzen und sanftmütigen „Löwen aus dem Säkya-Stamm“, dessen hinreißender, über den Bereich des Sakralen hinausweisender Lebenslauf unter den Namen der Heiligen Barlaam und Josaphat alljährlich von der Kirche zu Beginn der Adventszeit gefeiert wird. Die Aufnahme der am Athos-Berg entstandenen „Legende“ Bodhisat-Josaphats in das römische Martyrologium war vielleicht nicht, wie rein wissenschaftliche Historiker meinen, ein *bloßer* Versehen, und das Datum des 27. November nicht ein *bloßer* Zufall, wenn anders Gottes geheimnisreicher „Geist weht, wo er will“, d. h. da, wo *Er* will.

¹⁸ Ist der Glaube deswegen „gemeinschaftstiftend“, weil er jene „geistige Bewegung“ ist, „durch die ein Mensch sich in die geistige Mitte eines anderen zu versetzen und durch ihn die Welt zu sehen vermag, wie er sie sieht“ (A. Brunner SJ: *Glaube und Gemeinschaft*, Stimmen der Zeit, März 1959, 439), dann ist die intellektuelle Verbundenheit, von der ich hier spreche, ein einzigartiges Bewährungsfeld für die Echtheit und Weite unserer „Glaubenserkenntnis“.