

Anruf aus der heutigen Geschichte der Selbstverwirklichung Gottes in der Welt antwortet. Wir werden von denselben Mächten und Dämonen bedrängt, wir sind denselben Irrtümern und Illusionen ausgesetzt, aber auch dieselbe Wahrheit liegt für uns bereit. Wir überblicken dieselbe Wegstrecke der Heilsgeschichte. Wenn Zeit und Geschichte keine Rolle spielen beim Heilsgeschehen, mag es gleichgültig sein, wen ich mir zum Meister wähle. Der Christ von heute aber braucht den Meister, der ihm, den zeitgebundenen Zeitgenossen, den zeitlich-überzeitlichen Christus neu verstehen hilft. Der auferstandene Christus will heute mit Aufmerksamkeit erkannt und geliebt werden, damit er durch uns heute in der Welt leben kann.

„Der Vater fand sein Wohlgefallen daran, daß in der ganzen weiten Schöpfung sich wenigstens eine Seele gefunden hatte, die ihn bat, sich auf dem härtesten Weg, auf dem Weg des Unglücks, seiner Liebe angleichen zu können . . . Er gewährte ihr . . . die Wahrheit in ihrer Seele, die Lauterkeit in ihren Gefühlen. Dann entriß er sie ihrer selbst, verzückte sie, verzehrte sie in seiner Liebe, verwandelte sie in seinen Sohn und warf sie, mit diesem zusammen, den Hungrigen als Nahrung vor“ (Cabaud).

Lebenswerte im Buddhismus

Wo Christen von Buddhisten lernen können*

Heinrich Dumoulin SJ, Tokyo

Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns zugleich mit der Öffnung zur Welt hin das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen geschenkt. An vielen Orten ist dieses Gespräch heute in vollem Gang und gehört (so dürfen wir glauben) zu den bedeutenderen Ereignissen unserer Epoche. Wenn ich in Europa über dieses Gespräch, wie wir es in Japan besonders mit den Buddhisten führen, berichtete, nannte ich öfters als die angestrebten Gesprächsziele: Einander kennenlernen und verstehen, eine Atmosphäre gegenseitiger Hochachtung und Sympathie schaffen und – auch dieses Ziel habe ich nie versäumt zu nennen – voneinander lernen. Wenn ich das Wort vom Lernen sagte, konnte ich bei meinen Zuhörern nicht selten eine Regung der Verwunderung, ja sogar der Befremdung gewahren. Voneinander

* Den folgenden Vortrag hat der Vf. auf einer Abendveranstaltung der Bayerischen Katholischen Akademie in München am 22. Januar 1974 gehalten.

lernen, das heißt also von nichtchristlichen Religionen lernen. Kann denn ein Christ auf religiösem Gebiet von Nichtchristen lernen?

Voneinander lernen heißt mehr als einander verstehen. Für den Christen ist es selbstverständlich, daß er den Bruder in Asien zu verstehen wünscht. Es bedarf keiner Frage, daß dazu eine Kenntnis der asiatischen Religionen nützlich, ja unabdingbar ist. Aber das Bemühen um Verstehen wird vom Christen gern als ein freundlicher, entgegenkommender Gestus aufgefaßt. Er sucht zu verstehen, vorab um helfen zu können. Der Wert einer solchen Haltung soll bestimmt nicht herabgemindert werden, besonders wo sie in echtem Solidaritäts- und Verantwortungsbewußtsein gründet. Doch kann sich in die verstehende Haltung leicht Herablassung hineinmischen. Dagegen begeben wir uns beim Lernen beherzt auf die gleiche Ebene mit dem Bruder. Wir sind bereit, von ihm zu empfangen, weil es sinnvoll für uns, für uns Christen und auch für mich persönlich ist, für mein religiöses Leben auch vom nichtchristlichen Bruder zu lernen.

Die gegenwärtige Weltsituation, und auch die Situation, in der sich die christlichen Kirchen heute befinden, ist dem Lernen besonders günstig, ja sie hat bei den Christen eine bisher nie dagewesene Lernbereitschaft geschaffen. Das Christentum sieht sich in der ganzen Welt vor neue Aufgaben gestellt und erfährt eine bedrohliche Krise. Die nichtchristlichen Religionen befinden sich in einer ähnlichen Situation, besonders die großen Weltreligionen, die auf hoher Kulturstufe stehen und von der modernen Welt herausgefordert werden.

Ich beschränke mich im folgenden auf den Buddhismus, weil ich seit vielen Jahren im buddhistischen Milieu lebe und im zwischenreligiösen Gespräch mit den Buddhisten engagiert bin. Seit Ende des Zweiten Weltkrieges beobachten wir eine Wiederbelebung der Weltreligionen und auch des Buddhismus. Die buddhistischen Erweckungsbewegungen setzten vielerorts schon früher ein, erfuhren aber im Zuge der weltweiten Modernisierungsbestrebungen, die wir auch im Christentum gewahren, eine starke Intensivierung.

Indem wir die Frage vom Lernen bedenken, wenden wir uns den religiösen Lebenswerten im Buddhismus zu und suchen unter den Werten der jahrtausende-alten, traditionsreichen Buddha-Religion einige jener Hauptwerte namhaft zu machen, die für die moderne Welt wichtig sind und vom Christen bedacht zu werden verdienen.

Meditation als Weg der Selbstwerdung

Während unserer ersten größeren Zusammenkunft zwischen Zen-Buddhisten und Christen (katholischen und evangelischen) in Osio bei Tokyo im

Frühjahr 1967 flüsterte mir während einer Diskussion Dr. Douglas Steere, der amerikanische Führer der Quäker-Bewegung und eine im Ökumenismus gut bekannte Persönlichkeit, die Bemerkung zu: Wenn wir Christen vor lauter Aktivität und Organisation keine Zeit mehr für die Meditation übrig haben werden, können uns vielleicht die Zen-Buddhisten noch einmal den Primat des kontemplativen Lebens lehren. Wir sprachen an jenem Vormittag über die Verantwortung der Religionen für das Sozialleben. Und die Zen-Meister unterstrichen mit letzter Eindringlichkeit höchst glaubwürdig die unabdingbare Notwendigkeit der Meditation für alles nützliche Tun im sozialen und politischen Leben.

Im Buddhismus ist die Meditation so alt wie die Buddha-Religion selbst. Mag vieles, was aus dem Leben Shākyamunis berichtet wird, der Legende angehören, so steht doch unzweifelhaft fest, daß er wegen seiner großen Meditation als der Buddha, d. h. als der Erwachte in die Geschichte eingegangen ist. Seine Jünger erkannten ihm die in der Meditationserfahrung erworbene Autorität des Erleuchteten zu. Und die buddhistische Religion ist in allen ihren im übrigen recht verschiedenen Zweigformen dem meditativen Weg treu geblieben. Wo immer sich Buddhismus ausbreitete, übten seine eifrigen Anhänger Meditation. Dies ist so geblieben, und offensichtlich interessiert die westlichen Menschen am Buddhismus am meisten die Meditation. Wir dürfen also die Meditation zu den buddhistischen Lebenswerten zählen, die in der modernen Welt Beachtung finden und den modernen Menschen ansprechen.

Der westliche Mensch sieht den Wert der buddhistischen Meditation im Gegensatz zu bestimmten Verfalls- und Krisenerscheinungen der ihn umgebenden technischen Zivilisation. Eines der bedrohlichen Kennworte dieser automatisierten Zivilisation der „einsamen Masse“ lautet Selbstentfremdung, womit der moderne Mensch den Verlust seiner Identität und seiner personalen Würde beklagt. Demgegenüber stellt sich die buddhistische Meditation als ein Weg der Selbstwerdung dar, der die Integration des ganzen Menschen nach seiner leiblichen und geistigen Seite hin anzieht und wirksam fördert. Als wirksamste und den westlichen Menschen am unmittelbarsten ansprechende Form der östlichen Meditation hat sich die Zen-Meditation erwiesen. Dieser Meditationsweg, im frühen Mittelalter in China entstanden und seit dem 12. Jahrhundert nach Japan überpflanzt, vermochte in den chinesischen und japanischen Zen-Meistern originale Persönlichkeiten von hohem geistigem Rang zu formen. Seit Ende des Zweiten Weltkrieges appelliert er in immer stärkerem Maße an die westliche Welt.

Wir nannten als einen spezifischen Wert der östlichen Meditation die Förderung der Integration der leiblichen und seelischen Kräfte des Men-

schen. Während der Westen auf weite Strecken Leib und Seele gesondert entwickelte und dabei nicht selten in Einseitigkeiten verfiel, entdeckte der Osten in der Meditation früh den geeigneten Weg zur harmonischen Ganzwerdung dieses Mikrokosmos Mensch. Die Zen-Meditation kommt, was die leibliche Seite (Körperhaltung, Atmung usw.) betrifft, vom Yoga her, konnte aber neue Momente in das indische Schema einfügen. Während der Yoga sich als eine psycho-somatische Technik mit verschiedenen Weltanschauungen verband und mannigfachen Zwecken dienen kann, hat die Zen-Meditation im Buddhismus ihren religiösen Charakter bewahrt. Deshalb sind Christen, die sich der Zen-Meditation widmen, unmittelbar mit unserer Leitfrage konfrontiert: Können Christen von nichtchristlichen Religionen lernen? Jedenfalls geben sie, während sie Zen üben, durch ihre Übung die deutliche Antwort, daß Christen von nichtchristlichen Religionen lernen können. Sie anerkennen, daß sich – dürfen wir sagen: durch Gottes Führung? – innerhalb der buddhistischen Religion der Wert einer Meditationsweise befindet, die ihnen bei ihrer leiblich-seelischen Integration besonders helfen kann. So wichtig diese Integration für die Selbstwerdung des Menschen ist, so würde sie doch kaum Christen in größerer Zahl zur Zen-Übung vermögen. Dennoch läßt die einzigartig wirksame Weise, wie das Zen den Körper und seine Kräfte für ein ganzheitlich menschliches Ziel aktiviert, aufhorchen und vermuten, dieser östlichen Meditationsweise könne in unserer Weltstunde der Selbstentfremdung, Veräußerlichung, Manipulierung und Vereinzelung eine wichtige Aufgabe zufallen.

Wir fragen weiter: Ist die im Zen erlangte Innerlichkeit mit der christlichen Innerlichkeit vereinbar? Ist die Innerlichkeit der östlichen Meditationswege nicht ihrem Wesen nach eine Innerlichkeit ohne Gott, die den christlichen Menschen in die Einsamkeit der Leere führen muß?

Es ist zuzugeben, daß der östliche Mensch meditierend in eine Einsamkeit hineingeht, die dem Christen nicht ohne weiteres frommt. Er zieht sich nach Innen zurück, verzichtet wenigstens zeitweise auf das Ich-Du-Gespräch mit dem andern und bekümmert sich, so scheint es, wenig um ein höheres, überweltliches Wesen. So wird die östliche Meditation gern von christlicher Seite charakterisiert. Aber bei solchen verallgemeinernden Charakterisierungen werden die Verschiedenheiten innerhalb der östlichen Meditationswege vielfach übersehen. Einige Formen des Yoga streben in der Tat die Isolation vom Mitmenschen und von der Umwelt an. Doch trifft diese Beobachtung nicht für alle asiatischen Meditationswege in gleicher Weise zu. Die innere Stille des Zen bereitet auf einen Durchbruch zu den Tiefenschichten des Selbst vor, der den Menschen zum Mitmenschen und auch zur Transzendenz hin öffnet. Der Zen-Jünger interpretiert den Sinn seiner

Meditation und seiner Erfahrung in der Perspektive der buddhistischen Erlösungslehre, die von der christlichen grundverschieden ist, aber ihren Platz im Völkeradvent einnimmt.

Ein tieferes Verständnis für das Eigentliche, um das es bei der Zen-Meditation geht, eröffnet ein Wort des japanischen Zen-Meisters Dōgen:

„Den Buddha-Weg lernen, heißt das Selbst lernen.

Das Selbst lernen, heißt das Selbst vergessen.

Das Selbst vergessen, heißt von den zehntausend, d. h.

von allen Dharma, nämlich der ganzen Wirklichkeit
erleuchtet werden.“

Der Übende muß, um sein eigentliches, wahres Selbst zu lernen, sein kleines, sich von Augenblick zu Augenblick wandelndes Ich mit seinen Vorstellungen, Wünschen, Gestaltungen vergessen. Dazu bereitet er sich in der Meditation, er öffnet sich, um von der Wirklichkeit des Seienden erleuchtet zu werden. Diese Wirklichkeit ist für den gläubigen Zen-Meister Dōgen die Buddha-Natur, das Absolute, das Shākyamuni gemäß einem Wort des Pāli-Kanons das Ungeborene, Ungewordene, Ungemachte genannt hat, ohne das es nichts von dem geben kann, das geboren worden, gemacht ist.

Die passive Form des tiefsinnigen Wortes Dōgen's ist zu beachten: Das Erleuchtet-werden wird von einem Umfangenden, Umfassenden bewirkt. In der Erfahrung geschieht ein Sich-ergreifen-lassen und Ergriffen-werden von dem, was die geistlichen Männer im Buddhismus als den Urgrund verstehen. Wir sind hier noch weit vom Glauben an den persönlichen Gott entfernt, aber die Öffnung des Selbst zur Transzendenz, die der Buddhist in der Meditation erfährt, stellt deren Wert sicher. Die Meditation kann ein Weg zur Gotteserfahrung werden. Denn der Mensch rührt mit seinem tiefen Selbst an den Schöpfergott. Der Christ, der sich dieser Meditation widmet, kann in der sich selbst vergessenden Stille Gott finden, dessen Anwesenheit heute so vielen suchenden Menschen verborgen bleibt. Gott ist der verborgene Gott, aber der verborgene Gott ist anwesend im Schweigen. So haben ihn die Mystiker in Ost und West erfahren. Nur haben dies die Menschen weithin vergessen, und manche Christen können es am leichtesten durch die östlichen Meditationswege wiederum erlernen.

Meditation und Sozialverantwortung

Wenn unter den Werten des Buddhismus für die moderne Welt heute die Meditation an erster Stelle steht und ernste Christen sich schon bemühen, die Zen-Meditation zu erlernen, so sind wir besonders empfindsam für alles, was den Wert dieser Meditation beeinträchtigen kann. Der schwerwiegendste Einwand, der gegen die östliche Meditation erhoben wird,

betrifft ihren Mangel an sozialer Relevanz. Wenn dieser Einwand zu Recht besteht, so verliert die buddhistische Meditation an Wert, ja sie könnte für den Christen unannehmbar werden. Ein waches Bewußtsein für die Sozialverpflichtung muß unbedingt gefordert werden. Wie verhält es sich in diesem Punkt mit der buddhistischen Meditation und dem Zen-Weg?

Auf diese Frage läßt sich nicht leicht eine eindeutige, den komplexen Sachverhalt völlig klärende Antwort geben. Die Buddhisten selbst empfinden die Problematik und erkennen in selbstkritischen Schriften und im zwischenreligiösen Gespräch die Schwierigkeit an. Die Meditation kann leicht einen weltflüchtigen und dann egoistischen Charakter annehmen. Eine geschichtliche Untersuchung müßte zwischen den Meditationsarten in den verschiedenen Verzweigungen des Buddhismus unterscheiden. Wir möchten auf zwei wichtige Punkte hinweisen.

Erstens: Die Meditation wird im Buddhismus allgemein als glückspendend und hilfreich erfahren. Dies bezeugen im frühen Buddhismus die Lieder der Mönche und Nonnen, die dankbar ihre Befreiung rühmen, die sie durch die Meditation erlangten. Mehr noch ist im Buddhismus des Großen Fahrzeuges (Mahāyāna) und speziell im Zen-Buddhismus die Lebensbereicherung durch die Meditation betont.

Ich darf eine Bemerkung über die Beziehung zwischen Meditation und Mönchtum im Buddhismus einfügen. Die hier anvisierte spezifisch östliche Situation entbehrt der genauen Parallele im christlichen Westen, kann aber für uns aufschlußreich sein. Im frühen Buddhismus bildeten die Mönchsgemeinden (Sangha) den Kern. Die Mönche führten ein durch viele Vorschriften geregeltes Leben. Diese Lebensweise strikter Observanz wird heute noch durchwegs in den Klöstern des Buddhismus vom Kleinen Fahrzeug (Hīnayāna) in Ceylon und den Ländern Südostasiens (Birma, Thailand, Kambodscha, Laos) beobachtet. Die Spiritualität des buddhistischen Mönchsordens ist zwar nicht, wie behauptet worden ist, völlig negativ und pessimistisch, aber doch weithin von einer weltflüchtigen und leibfeindlichen Lebensanschauung inspiriert. Dagegen öffnete sich der Mahāyāna-Buddhismus Ostasiens freieren Lebensformen. Der letzte Schritt in dieser Richtung wurde in Japan getan, wo seit Ausgang des Mittelalters die Verheiratung der buddhistischen Mönche mehr und mehr zur Regel wurde und die modernen buddhistischen Volksreligionen sich als Laienbewegungen konstituierten.

Trotzdem behalten Mönchtum und Ehelosigkeit auch im japanischen Buddhismus eine religiöse Bedeutung, und zwar insbesondere mit Rücksicht auf die Meditation. Die Meditation ist wie der gesamte buddhistische Heilsweg grundsätzlich allen, Mönchen wie Laien, zugänglich. Alle kommen dabei mit der enthaltsamen Lebensweise (im frühen Buddhismus

„Brahmawandel“ genannt) in Berührung und schätzen diese Lebensweise. In den Zen-Klöstern (diese sind von den Zen-Tempeln in Städten und ländlichen Ortschaften zu unterscheiden) leben die Mönche ehelos. In diesen Klöstern, in denen vorab die Novizen ausgebildet werden, ist die Meditationshalle der Mittelpunkt, um den das Leben der Mönche und Nonnen kreist. Auch wenn viele oder die meisten der Mönche später, während sie auf dem Lande Tempeldienst versehen, heiraten, so gehört es doch zu ihrem geistlichen Weg, daß sie sich immer wieder für kürzere oder längere Zeit von ihren Familien trennen und zur Meditation in ein Kloster oder in eine Bergeinsamkeit zurückziehen. Außerdem finden sich unter den Zen-Mönchen auch geistliche Männer, die das zölibatäre Leben als ihre Lebensweise erwählen. Nun hieße es den Zen-Weg in seinem Wesen verkennen, wollte man in seinem Lebensstil, der die Ehelosigkeit hochschätzt und zeitweise Enthaltbarkeit einbezieht, leibfeindliche gnostische Elemente annehmen. Solche Elemente mögen im südlichen Theravada-Buddhismus vorhanden sein; das Zen ist sowohl nach seiner metaphysischen Lehre als auch nach seiner asketischen Praxis von gnostischem Dualismus weit entfernt. Durch die Zen-Übung werden alle menschlichen Kräfte, leibliche wie seelisch-geistige, in die Einheit hineinintegriert. Der Zen-Buddhismus besitzt ein Mönchtum, das von gnostischer Weltflucht frei ein Leben in der Welt gestattet. Dabei ist es gerade die Meditation, die den Menschen, nachdem sie ihm bei der Selbstwerdung behilflich war, zur Welt hin öffnet.

Zweitens ist bezüglich des Verhältnisses zwischen Meditation und Sozialverantwortung zu bedenken, daß die Meditation in besonderer Weise die Fähigkeit und den Willen zum Dienst an der Gemeinschaft zu schaffen vermag. So strömte vom Wirken nicht weniger Zen-Meister, zumal an ihrem Lebensabend, während jener kostbaren zwei oder drei Jahrzehnte, wo die Laufbahn des Zen-Meisters auf ihrem Höhepunkt steht, ein spürbarer Einfluß in die Gesellschaft ein. Während sie sich der geistlichen Führung eines zahlreichen Jüngerkreises aus Mönchen und Laien, aus Männern und Frauen widmeten, fanden sie die Zeit, sich um das geistliche und leibliche Wohl der armen Landbevölkerung in der Umgegend ihrer Tempelklöster zu sorgen. Von ihrer ungewöhnlichen Strahlkraft zeugen so manche anekdotenhaften Geschichten, die in Gestalten wie Tauler, Philipp Neri oder Don Bosco erinnern.

Wo die Meditation sich mit Bruderdienst und sozialem Verantwortungsbewußtsein verbindet, verdoppelt sich ihr Wert. Ja wir können eine Meditation, die sich vom Mitmenschen abschließt, nicht als vollwertig anerkennen. Wenn es im Yoga asoziale Meditationsformen gibt, so ist in diesen ein wesentliches Stück vom Menschsein ausgelassen oder verkümmert. Um

ihren Sinn und ihre Aufgabe zu erfüllen, muß die Meditation dem Menschen bei der Verwirklichung des ihm unabdingbar aufgegebenen Soziallebens helfen. Vielleicht kann die östliche Meditation, insofern sie sozial offen ist, bei ihrem Kommen zum Westen vom Christentum befeuert, einen echten Gewinn erfahren. Ost und West bleibt dann die Aufgabe, in gemeinsamer Bemühung die für unsere Generation entsprechende Meditation auszuformen.

Sympathetisches Mit-leiden als Wesenmitte

Meditation und Sozialverantwortung – so können wir als Ergebnis unserer Erwägung feststellen – stehen in einer wesentlichen Beziehung zueinander. Die Meditation kann und soll den Menschen zum Bruderdienst führen, der Dienst am Bruder nährt sich aus den Innenkräften der Meditation. Selbstwerdung und Sozialdienst sind keine Gegensätze, sondern bedingen sich gegenseitig. Wenn wir nun weiter nach der Wurzel der Sozialgesinnung in der buddhistischen Religion fragen, so stoßen wir auf den buddhistischen Zentralwert, nämlich auf die buddhistische Grundhaltung des sympathetischen Mit-leidens oder der Güte. Es ist nicht meine Absicht, diesen Wert aus den buddhistischen Quellen und in der buddhistischen Praxis auf seine exemplarischen Elemente hin zu erforschen, und zwar deshalb nicht, weil es sich hier um den Wesenskern selbst des Buddhistischen handelt. Die Begegnung mit dem Wesenskern der anderen Religion spornt weniger zum Lernen als zur Besinnung auf den eigenen Wesenskern an. Daß alle echten, werthaften Religionen der Menschheit sich in ihrem Wesenskern nahekomen, ist eine schlichte Tatsache, deren Kenntnisnahme zu bedeutsamen Reflexionen anregen kann. Nirgendwo sonst können wir die Führung Gottes über allen Menschen und über allen Religionen so deutlich verspüren wie in der Erfahrung, daß alle Menschen guten Willens auf ihrem religiösen Weg dahin geführt werden, Liebe zu üben, nach mehr Liebe zu verlangen und sich der vollkommenen Liebe zu nähern. Christliche Religionswissenschaftler haben sich während des apologetischen Zeitalters abgemüht, Unterschiede zwischen dem buddhistischen sympathetischen Mitleiden einerseits (Sanskrit: *maitri* und *karunā*, im Japanischen zusammengezogen in das Wort *jihi*, das aus den zwei chinesischen Schriftzeichen für Güte und Mitleid besteht) und der christlichen Nächstenliebe andererseits festzustellen, um daraus den Schluß zu ziehen, so etwas wie christliche Nächstenliebe gäbe es eben bei den Heiden nicht. Gottseidank sind wir über diese Art von Apologetik hinaus. Seit Gottes Geist uns belehrt hat, uns über alles Gute und über alle Liebe in allen Religionen zu freuen, finden wir ohne viel Mühe auch in den nichtchristlichen Religionen Worte und Werke der Liebe.

In Japan erfuhr die buddhistische Kernlehre des sympathetischen Mitleidens eine Bereicherung durch den Einstrom aus dem Konfuzianismus. Die grundlegende Tugend im alten China des Meisters Kung ist ebenfalls die Güte (chin.-jap.: *jin*, geschrieben mit einem Schriftzeichen, dessen linke Hälfte den Menschen und dessen rechte Hälfte die Gleichheitsbeziehung zum anderen Menschen ausdrückt). Während im Buddhismus Sympathie und Freundlichkeit gegenüber allen Lebewesen den Grundton ausmacht, ist im Konfuzianismus die Güte sozial gefaßt. Wir sehen von weiteren Erklärungen ab. Jedenfalls steht fest, daß die Werte der Güte, der Gegenseitigkeit und des Mitleidens in den östlichen Religionen voll zur Geltung kommen trotz einer Undeutlichkeit des Personbegriffes. Es ist notwendig, zwischen den personalen Haltungen im religiös-sittlichen Vollzug und der begrifflichen Personlehre zu unterscheiden. Mag das theoretische Personenverständnis undeutlich bleiben, so kann sich das personale Handeln dennoch überzeugend dartun. Wenn Gottes Wort durch Christus die personale Liebe deutlicher gelehrt und strahlender verkündet hat, so darf daraus nicht geschlossen werden, die geübte und gelebte Liebe der nichtchristlichen Menschen sei von geringerem Wert.

Der Primat der Nächstenliebe in Erfüllung der mitmenschlichen Beziehung ist ein Punkt, über den im zwischenreligiösen Gespräch leicht gegenseitiges Einverständnis erzielt wird. Und auch darüber, daß niemals und nirgendwo und in keiner Religion Güte und Liebe genug geübt werden. Alle Religionen gewahren, wenn sie ehrliche Einkehr halten, ihr vielfaches Versagen. Im Buddhismus wird heute in erstaunlichem Ausmaß Selbstkritik geübt. Eine ähnliche Erfahrung dürften westliche Christen in der Konfrontation mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe machen. Je mehr sich die Religionen auf ihre praktische Mitte der Liebe und Güte besinnen, desto breiter werden sie zum Wohl der menschlichen Gesellschaft zusammenarbeiten.

Toleranz und Pluralismus

Wir stoßen hier wieder auf das Motiv des Lernens. Denn gerade bei der Zusammenarbeit der verschiedenen Religionen für das Allgemeinwohl stellt sich heraus, daß die eine Religion in diesem Punkt und eine andere Religion in einem anderen Punkt stärkere Durchschlagskraft besitzt. Wir möchten einige starke Seiten im Buddhismus anschauen, die für das menschliche Zusammenleben in unserer modernen Zeit bedeutsam sind.

Wir leben in einer Zeit epochaler Veränderungen. Wie der Mensch im technischen Zeitalter durch seine Erfindungen seine Umgebung durchgreifend verändert hat, so verändert die Umwelt den Menschen, den sie

umgibt. Die Umformung der Welt schuf einen neuen Typ von Mensch. Man nennt den von Urbanisation und Automation geprägten Menschen den „säkularisierten Menschen“, und die Gesellschaft, in der er lebt, die pluralistische Gesellschaft. Beide Namen bezeichnen die Emanzipation von überkommenen, teilweise religiös verankerten Gewohnheiten, die früher eine Gruppe von Menschen oder auch ein Volk oder einen Kulturkreis zusammenschlossen. Die Befreiung von bestimmten einheitlichen Formen und Strukturen hat sich vielerorts schon durchgesetzt und wird in absehbarer Zeit überall vollzogen sein. Daraus ergibt sich das Aufkommen einer pluralistischen Gesellschaft, in der Menschen aller möglichen Weltanschauungen und Religionen zusammenleben. Damit ein einträchtiges, friedvolles Zusammenleben möglich sei und konstruktive Aufbauarbeit geleistet werden könne, ist von allen die Haltung der Toleranz gefordert. Toleranz ist die spezifische Tugend des Menschen in der pluralistischen Gesellschaft.

Das lateinische Wort, das dem Begriff der Toleranz zugrunde liegt, bedeutet „tragen“, „ertragen“, mit dem zweifachen Aspekt einmal des passiven schweigenden Ertragens ohne Zeichen von Ungeduld, Mißfallen, Ärger usw., ferner des positiven Mittragens der Last des anderen, ja des Tragens des anderen so wie er ist, in bedingungslosem Helfen und Nützen ohne Vorleistung.

Wir wissen heute, daß Toleranz einen Wert darstellt und eine Tugend ist. Es hat allerdings lange gedauert, bis diese Auffassung sich bei den Christen im Westen vollständig durchsetzen konnte. Weshalb hat der Westen so lange gebraucht, um Wert und Tugend der Toleranz zu erfassen? Die Frage kann um so mehr verwundern, als es sich bei der Toleranz um eine ausgesprochen personale Tugend handelt. Toleranz besteht ja nicht in Indifferenz gegenüber Wahrheiten und Prinzipien. Es ist vielmehr immer der Mensch, der den anderen Menschen trotz seiner Andersgesinntheit wie einen Bruder trägt und erträgt. Müßte nicht diese Haltung den personal ausgerichteten Abendländer besonders auszeichnen?

Bemerkenswerterweise findet sich die personale Tugend der Toleranz in hervorragendem Maße in dem oft für apersonal erachteten Buddhismus. Die Toleranzhaltung ist im Buddhismus mit der religiösen Grunderfahrung der Vergänglichkeit und Vorläufigkeit der Erdendinge verbunden, in der auch das sympathetische Mitleiden und die Güte wurzeln. Nach seiner Erfahrung der radikalen Leibhaftigkeit der menschlichen Existenz hielt sich der Buddha von streitenden Auseinandersetzungen, wie sie im damaligen Indien zwischen philosophischen Schulen üblich waren, fern. Er hielt es für ein Übel, wenn Philosophen oder Asketen sich auf ihre Ansichten versteiften und einander beschimpften. Im Besitz des inneren Friedens mahnte er seine Jünger zur Friedfertigkeit und Toleranz:

„Brüder, wenn Außenstehende gegen mich, gegen die Lehre oder gegen den Orden sprechen sollten, so dürft ihr deshalb keine Rachsicht nachtragen, noch auch darf euer Herz brennen und Böses fühlen . . . Wenn ihr Zorn und Mißfallen gegen andere, die wider uns sprechen, fühltet, wie könntet ihr dann beurteilen, ob jenes Sprechen richtig oder falsch gesagt ist?“ (DN. I, 1. 5. Vol. 1, 2 f.)

Im frühbuddhistischen Kanon finden sich viele Worte Buddhas, die zu Versöhnung und Verzeihung mahnen. Während sich in der Folgezeit mannigfache Lehrmeinungen, Kultpraktiken und Meditationsweisen entwickelten, floß ein breiter Strom ertragender Nachsicht durch alle Formen des Buddhismus, gespeist aus der Grundtugend der mit-leidenden Güte, die nach zeitgemäßer Anpassung an möglichst viele Menschen verschiedener Völker streben ließ.

Man hat im Westen gegenüber der buddhistischen Toleranz auf die Mängel im Wahrheitsbegriff der östlichen Weisheitsschulen hingewiesen. Aber kann menschliches Wahrheitsbemühen intolerantes Vorgehen, Streitigkeiten und Lieblosigkeiten aller Art entschuldigen? Und muß denn Wahrheitsliebe intolerant machen? Bestimmt nicht. Besonders dann nicht, wenn wir die Unvollkommenheit allen menschlichen Wahrheitsbesitzes beachten. Die Wahrheit ist über den ganzen Erdkreis ausgegossen, und alle Menschen guten Willens haben Samenkörner der Wahrheit empfangen, die sie in sich tragen. Unser Anteil an der Wahrheit, den uns der christliche Glaube schenkt, ist uns kostbarster Schatz und preislose Perle. Aber wir wissen auch, daß wir wegen der Enge unseres Gefäßes, das durch unseren Egoismus oft noch mehr eingeengt wird, nur einen begrenzten Teil der uns mitgeteilten Wahrheit fassen können. Mag die Wahrheit fleckenlos vollkommen sein, unser menschlicher Wahrheitsbesitz ist notwendig begrenzt und unvollkommen. Deshalb müssen wir beständig lernen. Und gerade unsere Wahrheitsliebe muß uns zur Toleranz anspornen, so daß wir die anderen von Herzen hochschätzen, ihre Freiheit respektieren und gerne mit ihnen Umgang pflegen.

Wenn ich meine, daß Christen an diesem Punkt von Buddhisten lernen können, so möchte ich mich für diese Annahme nicht so sehr auf die Geschichte der buddhistischen Religion in den Ländern Asiens stützen, obgleich darin genug vorbildliche Beispiele von Toleranz vorkommen. In der Geschichte gibt es selbstverständlich immer auch Ausnahmen. Ich stieß während meiner Buddhismus-Studien auch auf abweichende Vorkommnisse, die mich gegenüber allzu optimistischen Allgemeinurteilen kritisch machten. Was mich dann aber vom Wert der buddhistischen Toleranz überzeugt hat, ist der unerschöpfliche Grund von Toleranz, den ich in jahrzehntelangem vertrautem Umgang bei gläubigen japanischen Buddhisten gefunden habe. Dabei ist es so, daß gerade gläubige, durch eigene Erfah-

rung in ihrer religiösen Haltung gefestigte Menschen die Toleranzhaltung am echten darstellen.

Dies führt uns zurück zur Bedeutung der Tugend der Toleranz für das Leben in der modernen Welt. Kommt nicht für den religiösen Menschen, der in der säkularisierten Welt von heute treu seinen Glauben zu leben wünscht, alles darauf an, daß er es fertig bringt, seine gläubige Wesensmitte unversehrt zu bewahren, während er sich an die modernen Lebensbedingungen anpaßt und mit seinen Mitmenschen in der pluralistischen Gesellschaft brüderlich zusammenlebt? Die echte Toleranz ermöglicht es, diese Spannung durchzuhalten, weil sie sich mit einer starken Überzeugung verbindet, die in der Erfahrung gründet. Wir können von Buddhisten lernen, daß das Geheimnis der Toleranz in der Erfahrung liegt. Ein erfahrener Mensch kann vielen anderen Standpunkten, Blickweisen, Denkmodellen, Weltanschauungen begegnen, ohne in Verwirrung zu geraten und an der eigenen Überzeugung irre zu werden. Er fühlt sich durch seine Erfahrung gesichert, so wie ein Mensch, der Weg und Ziel gesehen hat, auch im Dunkeln nicht fürchtet, sich zu verirren. Weil sie ihre Religiosität auf ihre Erfahrung stützen, zeigen gläubige Buddhisten oft bei großer Toleranz und Elastizität angesichts veränderter Lebenslagen eine erstaunliche Festigkeit, was die innere Grundhaltung und den Lebensstil angeht.

Gelebte Erfahrung

Bei der Begegnung und im Umgang mit dem Buddhismus kann die Bedeutung, die in dieser Religion die gelebte gläubige Erfahrung besitzt, beeindrucken. Die buddhistische Religion gründet in Erfahrung und ist von Erfahrung durchtränkt. Ich will nicht idealisieren. Menschlichkeiten wie Formalismus, Haften an Äußerlichkeiten und Gewohnheiten, Zwiespältigkeiten und Widersprüche im praktischen Leben, die heute von Christen beklagt werden, kommen auch im Buddhismus vor. Keine Religion wird in ihren Werten voll erfaßt und hundertprozentig gelebt. Doch wird die Erfahrung im Buddhismus in einer Weise hochgeschätzt, die Christen zu denken geben kann.

Daß im Buddhismus die Lehre gegenüber der Erfahrung eine untergeordnete Rolle spielt, hängt mit der Grundhaltung des östlichen Menschen zusammen. Die Polarität in den geistigen Grundhaltungen von Ost und West ist oft beschrieben worden: Intuition gegen Rationalität, Synthese gegen Analyse, Erfahrung gegen Erkenntnis. Doch dürfen diese Gegensatzpaare, vor allem das letzte Paar, nicht als uneingeschränkte Gegensätze aufgefaßt werden. Erfahrung und Erkenntnis können zwar in einem polaren Verhältnis zueinander stehen, aber die Erfahrung ist doch zugleich ein

Erstes, der Erkenntnis Vorgegebenes, Umfassendes. Alle menschliche Erkenntnis beruht auf Erfahrung, und alle menschliche Erfahrung umschließt Erkenntnis.

Während im Westen die eine Seite der Polarität, nämlich Rationalität, Analyse, im Sozialleben Juridismus, vornehmlich zur Entwicklung kamen und nicht selten überwucherten, pflegte der Osten durchwegs die ganzheitliche Erfahrung. Sie bildet den Kern der buddhistischen Religiosität. Bei der ersten Kenntnisnahme des Buddhismus durch die westliche Wissenschaft hielten zwar manche europäische Gelehrte die Lehre Buddhas für eine aufgeklärte rationale Moral, aber eine solche Fehlinterpretation ist heute überwunden. Das Erfahrungsmoment blieb im Buddhismus lebendig und kommt besonders in Verbindung mit der Meditation zur Geltung, geht aber über diese hinaus. Der buddhistische Gläubige erfährt sein Leben mit allen seinen Bezügen in die Erleuchtungserfahrung aller Buddhas, Bodhisattvas, Patriarchen, d. h. in eine heilige Buddha-Welt eingetaucht, die er je nach seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten buddhistischen Schule anders benennt.

Nachdem die Furcht vor dem Irrationalen und vor Subjektivismus bei gläubigen Christen zeitweise die Hochschätzung der religiösen Erfahrung ungebührlich herabgemindert hat, kommt heute im Zuge der Erneuerung aus dem Geist des Evangeliums die Erfahrung wieder mehr in den Blick. Die Erneuerung kann ja nur gelingen, wenn sie von authentischer christlicher Erfahrung getragen wird. Aber die Erfahrung muß den ganzen Menschen umfassen und Gott in allen Dingen zu finden wissen, im Bruder und in der Welt, in schweigender Stille und in der Arbeit, in Gesellschaft und Natur, in Wissenschaft und Technik, in Kultur und Kunst – kurzum in allem, was ist. Diese weite Erfahrung überwindet jegliche Einseitigkeit, vorab einseitigen Rationalismus und Juridismus. Dies sind ja wohl die Einseitigkeiten, die während des 19. Jahrhunderts und bis in unsere Tage am schlimmsten das Christentum überwucherten und es zu einer Kopfreligion und zu einem Reglement legalistisch beobachteter Vorschriften zu machen drohten. Demgegenüber führt die Erfahrung zu einer neuen Realisierung der Wahrheit, nicht bloß durch den Verstand, sondern in der geistigen Mitte, dem Herzen, und zu einem vollen christlichen Leben, in dem die problematisch gewordene Verbindung der horizontalen Linie mit der vertikalen Linie vollzogen ist.

Was heute vorzüglich vom Christen gefordert ist, ist ein Aufbruch zu existentieller, geistlicher Erfahrung und ein neues Verständnis für Spiritualität. Er kann auf seinem Weg in schweigender Meditation, nach Art der östlichen Meditation, voranschreiten, er kann auch in schlichtem täglichem Beten sein Ziel zu erreichen streben. Dabei kann er seinen Mitmenschen

nahe sein und ein weltliches Leben führen, aber er wird immer auch, weil dies, wie Blaise Pascal und Ernst Bloch in bemerkenswerter Übereinstimmung gesagt haben, zur Menschennatur gehört, zu transzendieren suchen: „L’homme passe infiniment l’homme“ (Pascal) und „Menschsein heißt transzendieren“ (Bloch). Kann der Mensch sich herrlicher, würdiger, beglückender nach der erfüllenden Transzendenz ausstrecken als im innerlichen Sprechen, still für sich allein oder in der Gemeinschaft der Brüder: „Unser Vater im Himmel!“?

Während wir im Vorausgehenden einige Lebenswerte des Buddhismus untersuchten, nahmen wir solche Momente in den Blick, die in unserer Zeitstunde vorzügliche Beachtung verdienen. Wir sprachen von Meditation, Mitmenschsein, Toleranz, Erfahrung. Es sind die religiösen persönlichen Aspekte. Die soziale und politische Relevanz der christlichen Zusammenarbeit mit dem Buddhismus würde eine eigene Behandlung verdienen. Ich erinnere an die Sorge um den Weltfrieden, das vordringlichste Anliegen unserer Tage, für das auch die Religionen Verantwortung tragen. Die gemeinsamen Bemühungen auf dem sozialpolitischen Sektor sind, wir dürfen dies nicht vergessen, erst durch das neue, freundschaftlich gelockerte dialogische Klima zwischen den Religionen möglich geworden, nämlich durch die Gemeinsamkeit, die in jüngster Zeit durch Vaticanum II, die neuere christliche Theologie, durch zwischenreligiöse Konferenzen, durch geistliche Männer und schließlich durch alle, die sich um den Dialog bemühten, bewirkt und gefördert worden ist. Wir ernten schon die ersten Früchte des Neuanfanges. Werden sich aufgrund der dialogischen Bemühungen die Beziehungen zwischen den Religionen ändern und neu werden? Wir hoffen es. Wie werden sie sich gestalten?

Noch weniger ist eine Prognose über die Wirkungen der Begegnung mit den nichtchristlichen Weltreligionen und insbesondere mit der Geistigkeit Asiens für die Zukunft der Menschheit möglich. Das Lernen, das wir zum Motiv unserer Erwägungen nahmen, ist zukunftsbezogen. Es kann zu einer schöneren, besseren Zukunft der Menschheit beitragen. Allerdings hielten wir uns bei unseren Erwägungen in einem von den Tatsachen her begrenzten Rahmen. Das Von-einander-Lernen, von dem wir sprachen, kann wohl, so hoffen wir, manche Besserung bringen, aber es sollte keine utopischen Zukunftsträume von der Art wecken, wie sie heute im Zuge des Asien-Booms in manchen Kreisen gehegt werden. Man spricht von einem neuen Menschen und einer neuen, mit höheren Bewußtseinsfähigkeiten ausgestatteten Menschheit, von den östlichen Meditationswegen geschaffen. Die Weltgeschichte hat zu allen Zeiten enthusiastische Bewegungen hervorgebracht, deren euphorische Wunschträume nicht in Erfüllung gin-

gen. Es ist nicht anzunehmen, daß echte Mystik je zu einer Sache der Masse werden wird. Ein Blick in die Geschichte des Zen-Buddhismus in China und Japan zeigt mit aller Deutlichkeit, daß die meditative Zen-Bewegung in bestimmten Zeitspannen zwar einen tiefen Einfluß auf Kultur und Volksleben jener Länder ausgeübt hat, daß aber die Zahl der ernsthaft Übenden und der wirklich Erfahrenen sich immer in beschränkten Grenzen hielt.

Als vor fast 20 Jahren die erste Welle des Zen-Booms sich in Amerika ausbreitete, sagte mir einmal ein gebildeter Japaner, der mitten im Leben stand: Wenn das, was heute in der Welt vom Zen erwartet wird, stimmte, müßte die japanische Geschichte bestimmt anders gelaufen sein. Dieses Urteil bestätigen die Ereignisse während der letzten 15 Jahre in Japan. Und ob nicht bezüglich des Yoga in Indien ähnliches zutrifft? Damit soll der Wert der östlichen Meditationswege keineswegs in Frage gestellt sein. Ich bin von diesem Wert aufgrund vieler Tatsachen zutiefst überzeugt und möchte, was ich im ersten Teil meiner Ausführungen darüber gesagt habe, ganz so stehen lassen. Nur möchte ich hinzufügen, daß wir als Christen, nüchtern wie Sankt Benedikt und wie Sankt Ignatius die Geister unterscheidend, uns vor allem Rausch und aller Euphorie hüten müssen. Die asiatischen Weltreligionen, insbesondere der Buddhismus und die Zen-Bewegung, treffen in unseren Tagen mit einem im Westen tief erlebten echten geistigen Bedürfnis zusammen. Und vieles spricht dafür, daß sie einen wichtigen Beitrag zum Aufbau einer harmonischeren, besseren Welt anzubieten haben. Es ist unser aufrichtiger Wunsch, daß dieser Beitrag im christlichen Abendland sachgemäß und bereit aufgenommen werde.

Gottes Führung waltet über der Welt und den Weltreligionen. Gottes Geist hat in den Religionen Großes gewirkt, im Buddhismus hat Er beispielsweise eine hohe meditative Geistigkeit, sympathisches Mit-leiden und Güte, Toleranz, aber auch tiefe Erfahrungen inspiriert. Wir lernen deshalb, wenn wir vom Buddhismus oder auch von anderen nichtchristlichen Religionen lernen, letztlich vom Geist, der weht, wo Er will, und auf seine Weise auch in den nichtchristlichen Religionen wirkt. Ist es nicht ein Merkmal unserer Tage, daß der Geist uns durch die anderen, durch die Mitmenschen, durch alle und auch durch die nichtchristlichen Brüder lehren will? Seien wir bereit zu lernen und öffnen wir Geist und Herz dem Geiste Gottes!