

Gibt es Verständigungsbrücken zwischen christlicher und buddhistischer Spiritualität?

Heinrich Dumoulin SJ, Tokio (Japan)*

Einführung

Die Begegnung des Christentums mit der östlichen, näherhin mit der buddhistischen Spiritualität, auf die wir uns hier beschränken, hat in der westlichen Welt ein starkes Echo geweckt. Sie wurde von vielen als eine Herausforderung empfunden. Das Spektrum der Antworten reicht von hellem Enthusiasmus über behutsames Abwägen, vorsichtiges Experimentieren, unterscheidendes Annehmen bis zu entrüsteter, entschiedener, ja kämpferischer Ablehnung. Auch die Kirche ließ sich durch die Begegnung herausfordern und gab eine erste Antwort in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die bezeichnenderweise mit den Worten „Nostra Aetate“, d. h. „In unserer Zeit“ beginnt. Die Kirche mahnt die Christen zu einer gerade heute geforderten „größeren Aufmerksamkeit“ gegenüber den nichtchristlichen Religionen und wünscht in diesen „vor allem das ins Auge zu fassen, was den Menschen gemeinsam ist und zur Gemeinschaft miteinander führt“ (Nr. 1).

Wenn wir die Herausforderung durch die buddhistische Spiritualität im Geist des Konzils annehmen, so sind wir in erster Linie zu tieferem, besserem Verständnis aufgerufen, weil wir hoffen dürfen, im Maße des Zunehmens unseres Verstehens der nichtchristlichen Religionen mehr von dem nicht selten in ihnen angetroffenen „Strahl jener Wahrheit zu erkennen, die alle Menschen erleuchtet“ (ebd. Nr. 2).

Mit der Aufforderung zum Verstehen verbindet sich die Aufgabe zum Lernen. Denn wo – ich zitiere nochmals das Zweite Vatikanische Konzil – „geistliche und sittliche Güter (sowie) sozial-kulturelle Werte“ (Nr. 2) vorhanden sind, ist auch Lernen möglich. In diesem Sinn empfiehlt das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils den jungen Missionskirchen, sich besonders um passende Integrierung der spirituellen Werte der Völker (Nr. 18, 21, 22) zu bemühen.

Infolgedessen sollten wir die Herausforderung durch die buddhistische Spiritualität auch als eine verantwortungsschwere Forderung an unser eigenes Christsein verstehen. Jeder, der ernsten, religiösen, geistlichen Männern Asiens begegnen durfte, hat bestimmt aus solcher Begegnung einen Ansporn für sein eigenes Christsein empfangen. Diese kurze Vorbemerkung sollte ein Hinweis dafür sein, in welchem Geist wir das Thema anzugehen bestrebt sind.

I. Die Bedeutung des Zen-Weges für das Christentum

In der buddhistischen Spiritualität nimmt die Meditation einen herausragenden Platz ein; die buddhistische Meditation wiederum hat ihren Höhepunkt im Erleuchtungsweg des Zen, der im Westen und auch bei westlichen Christen viel Beachtung gefunden hat. Das Zen brachte bei seiner raschen Ausbreitung nach dem Ende des zweiten Weltkrieges in Amerika und Europa viele westliche Menschen, auch Christen, erstmalig mit den fernöstlichen Meditationswegen und deren Eigenart in Berührung.

Inzwischen zählt die Meditationsbewegung zu den wichtigen spirituellen Ereignissen unseres Jahrhunderts. Der Zen-Weg hat seit langem keine Monopolstellung mehr inne, vielmehr charakterisiert die Vielfalt der angebotenen Meditationsmethoden das bunte Bild der heutigen Szene. Die Meditationsbewegung verdankt ihren Erfolg einem echten Bedürfnis vieler suchender Menschen. Auch muß die schier unüberschbare Vielzahl der Meditationsweisen nicht ohne weiteres eine Dekadenzerscheinung sein. Offensichtlich gibt es tatsächlich mannigfache Wege und Methoden, die, wenn auch nicht die letzte befriedigende Antwort, so doch helfende Handreichung anbieten. Jedenfalls muß die unabdingbare Notwendigkeit der Meditation für den religiösen Menschen, ja für den Menschen überhaupt, bejaht werden. Darüber hinaus erfüllen, wie es scheint, die fernöstlichen Meditationsmethoden eine Aufgabe in unserer hektischen Zeit. Der Mensch braucht einfachhin ein Mindestmaß von Sammlung und Stille.

Allerdings wünscht der Christ mit Recht, daß die ihm gebotene Meditation seinem Glauben entspricht. Das heißt, wenn er eine nicht in der christlichen Überlieferung wurzelnde Meditationsweise übt – und das sind die fernöstlichen Geisteswege –, so muß es für ihn möglich sein, diese in sein christliches Glaubensleben hinein zu integrieren. Aus diesem Bemühen entstand, was Pater H. M. Enomiya-Lassalle „Zen-Übung für Christen“ genannt hat. Er ist mit seiner Bemühung nicht allein geblieben. Die zahlreichen Anpassungen der Zen-Meditation an die christliche Spiritualität – ich kenne deren in Japan mindestens sechs – hat die Pluralität der ost-westlichen Meditationsarten noch erheblich vermehrt. Außer der religiösen hat hier die psychologische Erwägung eine Rolle gespielt. Der geistige Weg wird nie für alle genau gleich sein. Anlagen und Vorliebe ziehen jeden in die ihm gemäße Richtung. Vom Religiösen und Psychologischen her motiviert, beschloß ich unlängst eine zusammenfassende Studie über den „Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus“ mit den Sätzen:

„Es gibt viele Wege hin zu dem vollkommen Seienden. Deshalb sei vermerkt, daß jeder gegenüber dem Zen innerlich frei ist. Er kann das Zen für sich annehmen und üben, er kann auch einen anderen

Übungsweg wählen. Ein Weg ist nicht für alle, aber alle wahren Wege sind verbunden mit dem Weg, der dem Menschen zu seinem Heil geöffnet ist“¹.

Ähnlich plädiert Ursula von Mangoldt in ihrem jüngst erschienenen Büchlein „Östliche und westliche Meditation. Einführung und Abgrenzung“ für Freiheit, wenn sie schreibt:

„Dennoch liegt es in der Freiheit und Entscheidung eines jeden, ob und in welchem Maß er den Zen-Buddhismus und andere Formen des Buddhismus – wie den Tantrismus in sein Leben hineinnehmen will“².

Man kann bei aller Vorliebe für bestimmte Meditationsmethoden das heute offenkundige Phänomen der Pluralität begrüßen. Bezeugt es doch – diese *benigna interpretatio* sei gestattet – das überaus wache Interesse und die aufrichtige Bemühung vieler um die rechte Meditation.

Indes geht das Verdienst der fernöstlichen Meditation im allgemeinen und des Zen-Weges im besonderen über die weckende, anspornende Funktion hinaus, die sie bei der Entstehung der Meditationsbewegung im Westen ausübten. Der Anstoß aus Asien hob eine vergessene Grundlage aller Meditation, nämlich die psycho-somatische Einheit des Menschen, neu ins Bewußtsein. Der Zen-Weg ist repräsentativ für uralte, ehrwürdige Menschheitsüberlieferungen, die in unseren Tagen den Westen erreichten. Geschichtlich gesehen steht das Zen in enger Beziehung zum Stifter des Buddhismus Shākyamuni sowie zu den indischen Yoga-Traditionen und dem althinesischen Weg des Tao. Im breiten Strom der asiatischen Überlieferung wird die seelisch-körperliche Ganzheit nicht nur als dem Menschen von der Natur gegeben, sondern ihm auch als zur Verwirklichung in der Meditation aufgegeben angesehen. Das Abendland konnte bei der Rezeption fernöstlicher Meditationswege diesen Bezug ohne Bedenken bejahen. Die christliche Spiritualität integriert hier etwas, was sie eigentlich immer schon – leider zeitweise nur latent – besessen hatte.

In modernen Meditationszentren nennt man die Einübung von Körperhaltung, Atmung und Konzentration der sinnlichen und geistigen Tätigkeiten gern die „Grundübung“. Offensichtlich handelt es sich bei der Grundübung um einen allgemeinen menschlichen Vollzug, der allerdings im Westen durch die Anregungen aus Asien erst eigentlich wiederum zur Geltung gekommen ist³. Man hat diesen Teil der Meditation als „Technik“ bezeichnet. Zweifellos beinhaltet er technische Elemente, ja man

¹ H. Dumoulin, *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus*, Frankfurt 1976, S. 177.

² Reihe Doppelpunkt, München 1977, S. 35.

³ Am bekanntesten im Westen sind das *Autogene Training* von Joh. Heinr. Schultz und die *Eutonie* von Gerda Alexander.

kann diese Praktiken wie eine Technik üben. Doch sollte nicht übersehen werden, daß die sogenannte Grundübung auf der erfahrenen Überzeugung der psycho-somatischen Ganzheit des Menschen beruht. Mag der Christ diese Ganzheit tiefer begründen, als die asiatischen Geisteswege es tun, so ist doch deren Bedeutung für die Meditation durch den fernöstlichen Einstrom neu in die christliche Perspektive eingetreten. Christen lernten bei Buddhisten und erfuhren durch den Kontakt mit der buddhistischen Meditation eine reale geistliche Bereicherung. Die auf der psycho-somatischen Einheit des Menschen beruhende Grundübung wurde (dies gilt ganz allgemein) zu einem wichtigen Bestandteil der Meditationsbewegung im Westen.

Die fernöstlichen Geisteswege benutzten die ihnen seit eh und je vertraute Wechselwirkung zwischen Körper und Geist jahrhundertlang mit schlichter Selbstverständlichkeit zur Erlangung meditativer Erfahrungen. Man machte sich wenig Gedanken darüber, wie die gegenseitigen Einwirkungen ablaufen und ob vielleicht die psycho-somatische Wechselwirkung bestimmten Gesetzen unterliegt. Solche Untersuchungen blieben dem technischen Zeitalter vorbehalten. In unseren Tagen konnten Psychologen im Labor die Tatsache körperlicher Veränderungen während der Zen-Meditation experimentell einwandfrei feststellen, sie taten bestimmt der Meditationsbewegung einen wichtigen Dienst, indem sie die Wirksamkeit der Grundübung wissenschaftlich absicherten⁴. Dank der bereitwilligen Mitarbeit von Zen-Mönchen maßen sie die Gehirnreaktionen während der Zazen-Meditation und erkannten – über dieses Ergebnis besteht zwischen Medizinern und Psychologen Übereinstimmung –, daß während der Meditation von Zen wie auch von Yoga der Alpha-Rhythmus der Gehirnwellen eintritt, wenn dieser nicht schon vorhanden war. Wenn der Alpha-Rhythmus schon vorher registriert worden war, so zeigte sich eine rasche Zunahme seiner Ausprägung, seines Umfanges und seiner Regelmäßigkeit. So ließ sich also die psycho-somatische Beziehung während der Meditation mit Hilfe eines ursprünglich medizinischen Befundes ausdrücken. Denn die Medizin kennt den Alpha-Rhythmus seit etwa 50 Jahren (er wurde durch den deutschen Gelehrten Hans Berger entdeckt) und benutzt die Messung der Gehirnreaktionen bei der Diagnose psycho-somatischer Krankheiten.

Soweit die im Experiment gewonnenen Forschungsergebnisse die aus der Ganzheit des Menschen resultierenden psycho-somatischen Wechselwirkungen bestätigen, nützen sie dem Verständnis der Meditation, sie verdeutlichen die Wichtigkeit der körperlichen Komponente, wie Sitz, Atmung usw. für den Meditationserfolg. Doch Psychologen möchten einen Schritt weiter tun. Die Gehirnreaktionen stellen sich im Labor als Begleiterscheinungen des Meditationsvorganges dar. (Sie wurden übrigens ebenso wie bei Zen-Übenden auch bei kontemplativen christlichen Mönchen und Nonnen festgestellt.) Problematisch wird

⁴ Über diese Experimente berichtet ausführlich der japanische Psychologe T. Thrai in: *The Psychophysiology of Zen*, Tokyo 1974.

das Vorgehen, wenn die körperlichen Veränderungen als Erstes angezielt werden, um dadurch Meditationszustände zu erreichen. Konkret gesagt, wenn durch die Produktion von Alpha-Wellen Bewußtseinsveränderungen herbeigeführt werden sollen. Bei solchem Vorgehen ist impliziert, daß alle vom Alpha-Rhythmus begleiteten Bewußtseinszustände die von Psychologen gerühmten, jedoch bislang nicht mit Sicherheit nachgewiesenen Eigenschaften wie „luzide Abgeschiedenheit“, „passive Aufmerksamkeit“, „Lockerheit des Geistes“ u. a. aufweisen⁵. Mediziner warnen vor Überbewertung des sogenannten Alpha-Zustandes. Jedenfalls heißt es den natürlichen Ablauf des psychischen Geschehens umkehren, wenn durch ein Training die Produktion von Alpha-Wellen angezielt wird, um so meditative Bewußtseinszustände zu erreichen. Solche Art von Training kommt bekanntlich dem Gebrauch von Drogen beängstigend nahe, den Zen-Meister entschieden ablehnen. Die Berechtigung wissenschaftlicher Untersuchungen der körperlichen Begleiterscheinungen während der Meditation soll deswegen nicht in Frage gestellt werden. Der experimentelle Erweis des Zusammenhanges zwischen psychisch-meditativem Bemühen und entsprechendem körperlichem Zustand bestätigt die Naturgemäßheit der überlieferten fernöstlichen Meditationswege, die das harmonische Miteinander von Körper und Geist anstreben. Ob in den Meditationszentren immer das Gleichgewicht in der rechten Weise gewahrt wird, kann füglich angezweifelt werden. Eutonie ist noch keine Meditation. Und Meditation ist mehr als Technik. Darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit zwischen Christen und Zen-Buddhisten, die die Methoden ernst nehmen.

Ein Weiteres: Die Zen-Meditation stellt sich als einen religiösen Weg dar. Dieser Umstand führt schließlich zu einer klaren Scheidung zwischen dem Zen-Weg und der christlichen Spiritualität. Doch bevor wir diesen Punkt durchleuchten, muß die Übereinstimmung zwischen zen-buddhistischer und christlicher Sicht bezüglich des religiös-geistigen Charakters der Meditation gesehen werden. Bekanntlich werden fernöstliche Meditationstechniken heute vielfach ohne Bezugnahme auf ihren geistigen Hintergrund und ohne religiöse Motivierung angewandt. Nicht wenige moderne Menschen suchen, wenn sie sich einem meditativen Training unterziehen, lediglich Entspannung, Abschaltung, Befreiung vom Alltagsstreß, Nahrung ihrer Konzentrationsfähigkeit. Oder sie suchen ein Gegenmittel gegen überstarken Leistungsdruck und Überbetonung des Rationalen, manchmal auch gegen innere Langeweile und Überdruß. Wenn die Meditation so ihres religiösen Sinnes beraubt wird, ist sie in der Tat nur mehr eine psycho-somatische Technik, die sich zwar fernöstlicher Praktiken bedient, aber von den religiösen Geisteswegen Asiens und der buddhistischen Spiritualität weit entfernt hat.

⁵ Vgl. die Ausführungen des bekannten Mediziners Henri Gastaut im Eröffnungsvortrag des VIII. Internationalen Kongresses für Elektroenzephalographie und Klinische Neurophysiologie: *Vom Berger-Rhythmus zum Alpha-Kult und zur Alpha-Kultur*, Marseille 1973 in: Z EEG-EMG 5 (1974) 189–199.

Alle echte, lebenserfüllte Meditation zieht ihre besten Kräfte aus dem Mutterboden des Religiösen. Diese Tatsache gilt in gleicher Weise für Ost und West. Die Meditation ist in den Gesamtzusammenhang der menschlichen Lebensführung eingebettet. Keine psycho-somatische Technik vermag einem Menschen ein erfülltes Leben zu schenken, der an den Grundwerten seiner Existenz, nämlich am Sinn seines Lebens und an der Liebe irre wurde. Diese Grundwerte finden sich, wenn auch weniger klar umrissen als im Christentum, in allen Weltreligionen, auch im Buddhismus. Das Zazen, wie es z. B. der große japanische Zen-Meister Dōgen lehrt, ist eine durch und durch religiöse Übung. Die Buddha-Natur, Kern und Mitte der Religion Dōgens, wird in der Meditation als heilig und transzendent erfahren. Auf die Zazen-Übung als Grundlage konnte Dōgen eine Spiritualität aufbauen, die jedem religiösen Menschen Hochachtung abzwingt⁶. Wir könnten hier noch viele bedeutende religiöse Persönlichkeiten aus dem Buddhismus und den anderen fernöstlichen Religionen anführen. Das Modische und Abwegige, das heute in der modernen Meditationsbewegung vielerorts anzutreffen ist, kann uns nicht in der Überzeugung von der Werthaftigkeit fernöstlicher Meditationsweisen, insbesondere des Zen-Weges, erschüttern.

Wenn wir den religiösen Charakter des Zen-Buddhismus bedenken, meldet sich notwendig die Frage, ob Christen ohne Gefährdung ihres Glaubens sich der Zen-Meditation widmen können. Ist die Zen-Meditation für Christen – wir begegneten diesem Wort schon – etwa wesentlich von der Zen-Meditation des Zen-Buddhisten verschieden? Diese Frage kann je nach der Sicht, aus der sie gestellt wird, mit ja oder mit nein beantwortet werden. Diese Zweideutigkeit bedarf der Klärung. Eine Besonderheit der Zen-Meditation liegt darin, daß sie gegenstandslos (unbegrifflich) ist und deshalb als Methode (Methode heißt dem Wortsinn nach Hinführung und darf nicht mit Technik gleichgesetzt werden) vom Inhaltlichen der buddhistischen Religion, wenigstens was den Augenschein angeht, kaum affiziert wird. Auch die christliche Spiritualität kennt eine dunkle, gegenstandslose Beschauung, bei der die Vereinfachung der psychischen Vorgänge bis zur Entleerung des Bewußtseins von allen kategorial vermittelten, rational greifbaren, begrifflichen Inhalten geht. Der meditative Vorgang spielt sich in beiden Fällen im tiefsten Schweigen ab. Deshalb läßt sich der Unterschied, der im Westen – so müssen wir annehmen – tatsächlich besteht, nicht am Phänomen ablesen und nicht in Worten erklären.

⁶ Vgl. den Abschnitt „Zazen als Mitte einer buddhistischen Spiritualität“, in: *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus* a.a.O., S. 110–116.

Aber die verschiedenen Interpretationen, mit denen Zen-Buddhisten und Christen die Erleuchtungserfahrung im Nachher beschreibend ausdeuten, offenbart deutlich den radikalen Unterschied zwischen den beiden Religionen. Eine authentisch christliche Deutung kann nicht auf die Beziehung der Erfahrung zum persönlichen Schöpfergott verzichten. Dagegen bleibt der Zen-Buddhist innerhalb der buddhistischen Mahāyāna-Metaphysik, gemäß der das Selbst, der Kosmos und die Buddha-Natur oder der Buddha-Leib eins und identisch sind. Hier ist spätestens der Grenzpunkt erreicht, an dem sich die Wege von Christen und Zen-Buddhisten trennen. Doch wirkt die in der unterschiedlichen Deutung offenkundige Kluft zwischen christlicher und Zen-Meditation bis in die Übung hinein, wenn auch, wie gesagt, die Unterschiede innerhalb der Übung schwer greifbar sind und sich dem begrifflichen Ausdruck weitgehend entziehen.

Das merkwürdige Phänomen der Pluralität der Anpassungen des Zen-Weges durch christliche Meditationsleiter hat wahrscheinlich einen Hauptgrund in dem Umstand, daß diese als Christen den christlichen Glaubensstandpunkt schon während der Übung zur Geltung bringen möchten. Vom Wert des Zen-Weges überzeugt, gehen sie dabei behutsam voran, aber nicht selten bieten die Formen der manchmal weniger glücklich „christliches Zen“ genannten Meditation kein echtes Zen (wenn diese Bezeichnung überhaupt berechtigt ist; vielleicht ist sie es nur historisch).

Eine Prognose der Weiterentwicklung der christlichen Meditationsbewegung ist im Augenblick kaum möglich. Ein Prozeß ist in Gang gekommen, dessen Ergebnis weitgehend von den Erfolgen der jeweiligen Meditationsbemühungen im christlichen Abendland abhängen wird. Bei aller Hochachtung und Sympathie für das buddhistische Zen könnte die Zen-Meditation für Christen neue Wege gehen und sich schließlich auch im Erscheinungsbild vom Buddhistischen merklich abheben. Und dennoch bliebe die christliche Meditation dem Zen-Weg zu Dank verpflichtet. Schon heute möchte es so scheinen, als ob die Begegnung mit dem Zen-Buddhismus in der Geschichte der christlichen Spiritualität Spuren hinterlassen wird.

II. Kosmische und dynamische Weltsicht

Die buddhistische Spiritualität fließt aus der buddhistischen Religion, die dem fernöstlichen Denkstil entsprechend von der Erfahrung geprägt ist. Die religiöse Erfahrung bestimmt die von der christlich-abendländischen verschiedene östliche Weltansicht des Buddhismus. Ein bekanntes Axiom lautet: Der Osten denkt kosmisch, der Westen personal. Damit ist ein Trennungsstrich zwischen den beiden Hemisphären gezogen. Dennoch müssen kosmisches und personales Denken einander nicht ausschließen.

Trotz der unverkennbaren theologisch-weltanschaulichen Gegensätzlichkeit ist eine gegenseitige Annäherung im verstehenden Gespräch möglich.

Die vorrangig kosmische Weltansicht Asiens hat während der letzten Jahrzehnte einen nachhaltigen Einfluß auf das westliche Geistesleben ausgeübt, wobei es im Einzelfall zweifelhaft sein kann, ob die westlichen Denker unmittelbar vom Osten her angeregt wurden oder aber durch ihr eigenes Suchen die kosmische Dimension neu entdeckten. Dies letztere dürfte beispielsweise auf Teilhard de Chardin zutreffen, der wie kaum ein anderer moderner europäischer Denker absichtslos östliche Weisheit erfuhr. Teilhard lebte als Naturforscher, aber auch als Theologe und Philosoph bewußt im Kosmos. Er zeigt, daß sich eine von Pantheismus freie kosmische Haltung sehr wohl mit dem christlichen Gottesglauben vereinbaren läßt⁷. Auch Romano Guardini hat sich, besonders in seinen Spätjahren, um das personale Verständnis des Kosmos bemüht⁸.

Der asiatische Fromme erfährt die Einheit von Mikrokosmos und Makrokosmos, d. i. seines eigenen Selbst mit dem All, vorzüglich in der Meditation und deutet sein All-einserlebnis mit Vorliebe als Eingehen in den Kosmos. Für den Christen ist eine solche Deutung unannehmbar. Heißt dies, daß ihm die kosmische Dimension schlechterdings verschlossen bleibt? Keineswegs. Wenn er, durch die Begegnung mit der östlichen Weisheit angeregt, nach kosmischen Bezügen in seiner eigenen Religion sucht, kann er mit Erstaunen eine reiche Fülle kosmischer Weisheit in seinem Glaubensgut entdecken. Die neuen theologischen Sichtweisen des Zweiten Vatikanischen Konzils bieten ihm dabei wirksame Hilfe. Der Christus dieser Theologie ist vor allem der auferstandene Herr. Er ist, wie Paulus und die johanneische Tradition bezeugen, das personale Haupt des Kosmos. Diese Wahrheit ist selbstverständlich in der christlichen Überlieferung aller Jahrhunderte gegenwärtig. Der lebendige Christus ist – Teilhard schaute dies in der Sternstunde seines Lebens – der Herr des Kosmos, allgegenwärtig und alldurchdringend. Der Christ wird auch auf den Hochstufen der Erfahrung niemals Christus als Person auflösen und sich mit einem „kosmischen Prinzip“ begnügen. Der kosmische Christus ist, wie er glaubt, der gleiche wie der gekreuzigte Jesus von Nazaret. Wenn er sich der östlichen Weisheit öffnet und fernöstliche Meditationsweisen übt, besitzt er

⁷ H. de Lubac hat in seinem Werk *„La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin“*, 1962 (dtsh. 1969), diesen Punkt über allen Zweifel deutlich gemacht; vgl. *Der Erleuchtungsweg des Zen im Buddhismus* a.a.O., besonders Kap. XII, Abschnitt: *Kosmisches Bewußtsein und Nichts*, S. 164.

⁸ Vgl. besonders: *Theologische Briefe an einen Freund*, herausgegeben aus dem Nachlaß, München-Paderborn-Wien, Schöningh 1976, 6. Brief *„Teilhard de Chardin als Symptom“*, S. 46–49.

im Innewerden der urchristlichen Wahrheit vom auferstandenen, universalen Christus das unüberbietbare christliche Gegenstück der adventhaft ahnenden buddhistischen Vorstellung von der universalen Buddha-Natur, die gemäß einem chinesischen Zen-Text ihrem Wesen nach „weit und so, leer und licht“ ist.

Die kosmische Dimension der Christuswahrheit kam in der Mystik der Ostkirche stärker als in der abendländischen Mystik zum Ausdruck. Die abendländische Mystik entwickelte während des Mittelalters die Formen der Kreuzesmystik und der Brautmystik, zwei Aspekte der mystischen Erfahrung, die dem Osten fern liegen. Aber es ist bestimmt kein Zufall, daß in unseren Tagen die Wahrheit vom auferstandenen, kosmischen Herrn stark in den Vordergrund getreten ist. Das Zentralgeheimnis des Christentums, das Mysterium Pascale, das Geheimnis vom Samenkorn, das gestorben und begraben wurde und das lebt und Frucht bringt, ist dem Verständnis des fernöstlichen Menschen, vorab des meditativ erfahrenen Buddhisten, merkwürdig nahe. Er weiß um die Verknüpfung von Leben und Tod, daß nämlich der Weg zum wahren Leben durch den „Großen Tod“ – mit diesem Wort bezeichnen die Zen-Mönche die Erleuchtungserfahrung – hindurch führen muß. Wenn der Christ in der Auferstehung des Herrn nicht nur den Sieg über Tod und Hölle, sondern auch die Mächtigkeit, sich das All einzuverleiben und alles in allem zu werden, sieht, so nimmt er seinen Stand in jenem universalen Lichtkegel, zu dem hin für den fernöstlichen Menschen eine Verständnisbrücke führt. Das religiöse Vorstellungsfeld, das hier aufscheint, kann im buddhistisch-christlichen Gespräch an Weite und Deutlichkeit gewinnen.

Anderseits – wir fassen nun den personalen Aspekt ins Auge – begegnen die Buddhisten im Gespräch mit gläubigen Christen oft zum erstenmal einer lebendigen persönlichen Frömmigkeit und gewahren verwundert, daß diese weder abergläubisch ist noch primitiven Anthropomorphismus beinhaltet. Freilich kann es eine Weile dauern, bis diese Einsicht ihnen reflex deutlich wird. Wo sich mit dem Gespräch ernstes Studium der abendländischen Geistesgeschichte oder gar der christlichen Theologie verbindet, tritt die Werthaftigkeit der Personvorstellung in den Blickkreis. Es kann dann vorkommen, daß prominente Buddhisten, wie z. B. der bedeutende Philosoph Japans Keiji Nishitani der personalen Ausrichtung der christlichen Spiritualität offen ihre Anerkennung aussprechen⁹. Personale Liebe, Du- und Ich-Beziehung, persönliche Würde und Verantwortung, diese und andere um die Person kreisende Vorstellungen erweisen

⁹ Z. B. in: *The Personal and Impersonal in Religion*, in: *The Eastern Buddhist*, New Series, Kyoto 1970, III/1, 1–18; III/2, 71–88. – Vgl. das Buch von Hans Waldenfels: *Absolutes Nichts*, Freiburg 1976.

sich als so wirkmächtig und anziehend, daß ein religiös gestimmter, vom Geist bewegter Mensch ihnen seine Bewunderung nicht versagen kann.

Ein tiefer eindringendes Studium des Buddhismus ergibt, daß personale Haltungen in der buddhistischen Spiritualität häufig vorkommen, wenn auch der Personbegriff in der buddhistischen Lehre und Weltanschauung keinen Platz hat. Und zwar begegnen wir persönlichen Gebethaltungen des Vertrauens, der Hingabe, der Bitte, auch der Reue nicht nur in den buddhistischen Schulen des Amida-Glaubens, die durch ihre Devotionsübung dem Christentum besonders nahe kommen, sondern auch im betont unpersönlichen Zen-Buddhismus lassen sich spontane Äußerungen personaler Haltung nachweisen. Man darf wohl annehmen, daß personale Haltungen sich in allen Formen des Buddhismus finden, vielleicht ein Beweis dafür, daß die Menschennatur den zutiefst in ihr angelegten personalen Bezug niemals völlig verleugnen kann. Es kann nicht ausbleiben, daß dem wachen Buddhisten hier im Gespräch mit Christen Fragen kommen, die seine buddhistische Religiosität bereichern können.

Die kosmische Weltsicht ist in den am höchsten entwickelten Formen des Mahāyāna-Buddhismus dynamisch, sie verbindet sich mit einer Philosophie des Werdens. Das kosmische Universum befindet sich in ständigem Wandel. Der japanische Zen-Meister Dōgen hat diese Weltsicht in seinem großen Werk *Shōbō genzō* von verschiedenen Gesichtspunkten aus dargestellt. Wie er sie sieht, ist die Buddha-Natur das Beständige und das Unbeständige. Sie ist lauterer Sein, aber sie ist die sich unablässig verändernde Werdewelt. Sie ist der physische Kosmos mit seinen wechselnden Naturerscheinungen und zugleich der Fluß der menschlichen Bewußtseinstätigkeiten. Der Mensch ist bei Dōgen in die kosmisch-dynamische Sicht hineingenommen, wenn er im „Buch von Leben und Tod“, einem Kapitel seines Hauptwerkes, schreibt:

„Dieses Leben und dieser Tod ist das erhabene Leben (*on. inochi*) des Buddhas. Wer es widerwillig wegzuwerfen trachtete, würde das erhabene Leben des Buddhas verlieren.“

Aus diesen Worten spricht unüberhörbar eine religiöse Ehrfurcht, die im ganzen Werk des großen japanischen Meisters lebendig ist. Die Gesamtwirklichkeit mit Einschluß des Menschen ist, wie er sie erfährt, der heilige und erhabene Buddha, aber der Buddha ist Buddha-werden.

Im indischen Raum hat Aurobindo eine dynamische Philosophie entwickelt, die dem Yoga zugehörig durch und durch östlichen Charakter trägt, aber einen Entwicklungsbegriff einschließt, der dem westlichen Denken nahe kommt. Während Dōgen von japanischen Gelehrten, besonders von Vertretern der original japanischen Kyoto-Schule, mit Heidegger vergli-

chen wurde – seine Schriften wurden öfters in Heideggerscher Terminologie übersetzt und demgemäß gedeutet –, erinnerte Aurobindos Entwicklungsgedanke westliche Interpreten an Teilhard de Chardin. In beiden Fällen bemühte man sich darum, eine westliche Parallele zum asiatischen Gedankengut aufzuzeigen. Jedenfalls liegt die dynamische Denkweise dem westlichen Denken nicht fern, was auch ein Blick in die europäische Philosophie der Neuzeit, besonders des 19. Jahrhunderts, bestätigt. Wer die kosmisch-dynamische Weltsicht Asiens in christlicher Perspektive zu sehen vermag, wird auch die Werte in der kosmisch geprägten buddhistischen Spiritualität erkennen. Dies heißt bestimmt nicht, daß die Unterschiede geringfügig sind, sie reichen tief und dürfen nicht leichthin hinweggewischt werden. Doch hat die Weisheit Asiens mit ihren tiefen Einsichten in die Einheit des Universums, die Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos, die vom Ewigen getragene und durchpulste Werdewelt auch dem Christen etwas zu sagen. Um diese Weisheit richtig sehen zu können, tut der Christ gut daran, sich der in seiner eigenen Tradition aufbewahrten kosmisch-dynamischen Inhalte zu erinnern.

III. Der Weg der Negation und die Transzendenz

Wir kommen zu einem weiteren Zug der buddhistischen Spiritualität, nämlich zum Weg der Negation. Es hat Jahrhunderte gedauert, bis der Westen diese Eigenart des fernöstlichen Denkens begriffen hat. Rudolf Otto ist hier einer der westlichen Pioniere. Der intuitiv begabte große deutsche Religionsforscher, der in allen Religionen das transzendente Numinose, von ihm das Heilige genannt, witterte, erkannte dieses auch in der Leere (*śūnyatā*) der Mahāyāna-Metaphysik und im „Nichts“ (jap. *mu*) des Zen-Buddhismus¹⁰. Beim Dialog, der während der letzten Jahre in Japan zwischen Zen-Buddhisten aus den Schulen von Rinzai und Soto und einer Gruppe katholischer und evangelischer Christen geführt wurde und noch weitergeht, erkannten die christlichen Gesprächsteilnehmer mehr und mehr die numinose Bedeutung des zen-buddhistischen Nichts, von dem ihre Partner mit so viel Begeisterung sprachen. Sie besannen sich auf die im Christentum schon früh formulierte „negative Theologie“, die angesichts der Unaussprechlichkeit der höchsten Wirklichkeit positive Aussagen über das göttliche Wesen meidet. Die negative Theologie ist seit den Tagen des Zweiten Vatikanischen Konzils von den modernen christlichen Theologen immerfort beschworen worden. Wir können heute als etablierte Erkenntnis buchen, daß der Buddhismus in seinen Hauptströmen nicht dem Nih-

¹⁰ *Das Gefühl des Überweltlichen*, München 1932, S. 242.

lismus verfallen ist, sondern im Sinne der negativen Theologie verstanden werden muß. Der Buddhismus leugnet die Transzendenz nicht.

Diese wichtige Tatsache läßt sich auf verschiedenen Ebenen aufweisen. Die philosophische Untersuchung kann in der Philosophie von der Leere des Inders Nāgārjuna, die am Anfang des Mahāyāna steht, aber auch im philosophischen Gedankengut des Zen bis zu unseren Tagen hin die transzendente Dimension feststellen. Der schon genannte japanische Zen-Philosoph Keiji Nishitani grenzt die buddhistische Leere von der nihilistischen ab und verwirft den Nihilismus¹¹. Ebenso wenig wie die Zen-Philosophie ist die Zen-Meditation nihilistisch. Die Selbsterfahrung des Übens ist ein Wirklichkeitserlebnis, an dessen Echtheit er nicht zweifelt. Auch die Verhaltensweisen der Buddhisten im Alltag zeigen, daß nicht nihilistische Resignation, sondern positives Heilssuchen die Triebkraft der Buddha-Religion ausmacht.

Der Buddhismus kam wegen des vorwiegend negativen Charakters seiner Aussagen im Westen früh in den Verdacht des Nihilismus. Die Einsicht, daß die buddhistische Vorliebe für die Negation in der Perspektive der negativen Theologie in der abendländischen Mystik gesehen werden kann, brachte in unserem Jahrhundert eine Wende des westlichen Buddhismusverständnisses. Das nihilistische Mißverständnis konnte ausgeräumt werden. Im Gespräch mit dem buddhistischen Partner können wir uns heute mühelos darüber einigen, daß die letzte absolute Wirklichkeit, in der alles gründet, über menschliche Begriffe und Denkkategorien hinausliegt und schlechthin unaussprechlich ist.

Wir möchten die positiven Implikationen dieses Verständnissgewinnes für beide Partner noch ein wenig verdeutlichen. Für den Christen verändert sich der Gefühlsklang, den er mit dem Wort „Buddha“ verbindet, wenn er bedenkt, daß einsichtige fromme Buddhisten mit diesem Wort die absolute höchste Wirklichkeit meinen, zu der hin ihnen die geschichtliche Persönlichkeit Shākyamunis gemäß der buddhistischen Tradition den Weg weist. Dem Buddhisten offenbart das Buddha-Bild im Symbol die Weisheit und das sympathetische Mit-leiden. Er sieht darin ein Hoffnungslicht für die Lebewesen während dieser irdischen Leidensexistenz. In den vielfachen Formen des Buddhismus ist der Buddha die Chiffre des Bleibenden, des Ewigen, der letzten gültigen Wirklichkeit. Andererseits befreit das im Gespräch ausgetauschte Einverständnis bezüglich der Unzulänglichkeit aller Bilder und Formen, Worte und Begriffe, Kategorien und Definitionen zur Aussage des Unaussagbaren Buddhisten von dem Alptraum, die Christen verehrten einen bärtigen alten Herren als ihren Gott und glaubten,

¹¹ Ausführlich in der japanischen Religionsphilosophie. Vgl. H. Waldenfels, a.a.O.

dieser habe vor einigen tausend Jahren mit seinen Händen Welt und Menschen geformt.

In Japan bestärkte der Einbruch des westlichen Atheismus von der Art Feuerbachs die Buddhisten in dem Vorurteil, die Christen seien einem hoffnungslosen Anthropomorphismus verfallen und hätten sich eine Gottesvorstellung nach dem Bilde des Menschen gemacht. Im Kontakt mit gläubigen Christen können sie sich von ihren Vorurteilen bezüglich des christlichen Gottesbegriffs freimachen. Wenn sie erfahren, daß das höchste Wesen oder die letzte Wirklichkeit auch nach christlicher Anschauung alles Menschenbegreifen übersteigt und nicht in Worte eingegrenzt werden kann, öffnen sich für Buddhisten gleichsam Tore des Verstehens. Erstaunlich ist, mit welch tiefem Verständnis sie nun die Bibel zu lesen vermögen. Die tiefsinnigen Symbole und Mythen, mit denen die heiligen Schriften angefüllt sind, bieten ihnen Hilfen, in die übersinnliche Welt tiefer einzudringen. Zugleich wächst ihre Hochachtung vor den Christen, insofern diese mit religiösem Ernst gemäß dem Geist der ihnen in der Schrift geschenkten Offenbarung leben. So bietet die negative Theologie Christen wie Buddhisten Verständnishilfen. Es ist wichtig, diese Doppelseitigkeit zu sehen. Hier scheint der gemeinsame verbindende Grund auf, von dem Johannes XXIII. bei der ersten Begegnung eines römischen Papstes mit Buddhisten gesprochen hat. Für diesen weitherzigen, allen guten Menschen zugewandten Papst war es eine Selbstverständlichkeit, daß die japanischen Buddhisten, deren Gesandtschaft er empfing, als religiöse Männer vom gründenden Geheimnis des göttlichen Wesens wußten. Deshalb konnte er von einem gemeinsamen Grund sprechen. Und er hat sich nicht getäuscht. Die Buddhisten empfingen, wie mir der Leiter der Gruppe später versicherte, einen unauslöschlichen Eindruck von der Gestalt des Papstes und bewahrten die große Freude jener Stunde in ihren Herzen.

Die buddhistische Spiritualität erreicht im negierenden Transzendieren ihren Höhepunkt. Auch Buddhisten wissen um das unsagbare Geheimnis der letzten Wirklichkeit. Christen können hier noch einen Schritt vorantun, da Gott durch und in Christus seine Persönlichkeit, sein dreipersonliches Wesen geoffenbart hat. Uns ist auch eine positive Theologie geschenkt, eine Theologie der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Es liegt nicht in der Thematik dieses Beitrages, ausführlicher über christliche Theologie zu sprechen. Die letzten Sätze mußten indes gesagt werden, damit kein Mißverständnis darüber verbleiben kann, daß die buddhistische Spiritualität, in christlicher Perspektive gesehen, den als personales Wesen geschaffenen Menschen nicht befriedigen kann. Der Grund dafür liegt, wie wiederholt gesagt wurde, im Fehlen des Glaubens an den persönlichen Gott.

IV. Der gemeinsame Weg zum Menschen

Spiritualität darf sich nicht in einer in sich ruhenden Meditation erschöpfen und den Urgrund alles Seienden (Gott) nicht von der Welt und den Menschen trennen. Den Religionen ist aufgegeben, aus ihrem Glauben und ihrer religiösen Erfahrung heraus gemeinsam den Weg zum Menschen zu suchen und den Notleidenden zu helfen. Die buddhistische Spiritualität findet diesen Weg, indem sie sich auf ihre Grundtugend des sympathetischen Mit-leidens (Sanskrit. *Maitrī-Karunā*, chin.-jap. *jihī*) besinnt und diese in die Praxis umsetzt. Im Mahāyāna-Buddhismus ist der Altruismus durch das Bodhisattva-Ideal, das am Anfang des religiösen Aufbruchs dieses buddhistischen Hauptzweiges steht, kanonisiert. Der Bodhisattva, der im Besitz der Erleuchtung auf den Eingang ins Nirwana verzichtet, um irrende Lebewesen zu retten, bezeichnet einen religiösen Höchstwert. Kein Wunder, daß fromme Buddhisten, wenn sie das Neue Testament oder die Geschichte des Armen von Assisi lesen, an die ihnen vertraute Gestalt des Bodhisattva denken. Der wohl bedeutendste lebende japanische Zen-Meister Yamada Mumon sprach bei der ersten buddhistisch-christlichen Zusammenkunft kurz nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einer unvergeßlichen Stunde von der Verkörperung dessen, was der Bodhisattva meint, in Christus.

Von buddhistischer Seite her bestehen also durchaus die Voraussetzungen zur Zusammenarbeit mit Christen im Sinn der sozialen Verantwortung. Die Buddhisten haben ihre Bereitschaft zum gemeinsamen Dienst im letzten Jahrzehnt auch unter Beweis gestellt. Es entstand mit bedeutender buddhistischer Hilfe eine weltweite Organisation für gesellschaftliche und soziale Zusammenarbeit, deren erstes Anliegen die Sorge um die Erhaltung des Weltfriedens ist, die sich aber in weitem Umfang um Sozialhilfe bemüht. Exemplarisch sind die Verdienste dieser Vereinigung um die Flüchtlinge aus Vietnam. Ich kann hier nicht auf weitere Einzelheiten eingehen. Das Werk begann im großen Stil auf der Weltkonferenz aller Religionen in Kyoto 1970 und wird seitdem sowohl auf Weltebene als auch auf regionaler Ebene – wir haben eine Sektion in Asien und in kleinerem Maßstab in Japan – fortgesetzt¹². Man darf die Zielsetzungen und Ergebnisse dieses Werkes nicht auf den säkularen, humanitären Bereich verkürzen. Ich nannte schon die religiöse Motivierung der Buddhisten und möchte ausdrücklich bemerken, daß die meditativen buddhistischen Schulen, sowohl der Theravāda-Buddhismus der verschiedenen Länder als auch der japanische Zen-Buddhismus sich für die soziale Zusammenarbeit voll engagieren.

¹² Über die Kyoto-Konferenz berichtet Maria Lückert, Bonn-Bad Godesberg.

Wenn wir von buddhistischer Spiritualität sprechen, denken wir gewöhnlich und wohl mit Recht zuerst an Meditation und unmittelbare religiöse Vollzüge. Doch sollten wir gerade in unseren Tagen die erheblichen Auswirkungen zugunsten der menschlichen Gesellschaft nicht übersehen. Dabei zeigt sich von Jahr zu Jahr deutlicher eine Entwicklung hin zu stärkerer Verbindung des humanitären Tuns mit der religiösen Motivierung. Auch die dem Sozialdienst gewidmeten Konferenzen beginnen – was wir im engen Kreis des geistlichen Zwiegesprächs immer taten – heute ebenfalls mit einem Gebet oder einer Gebetsbesinnung, bei längeren Tagungen sind Gottesdienste der verschiedenen Religionen ins Programm eingeplant, an denen fast alle Vertreter teilnehmen. Religiöse Menschen können eben ihre Spiritualität nicht vom Dienst am Menschen trennen.

Wir haben in unserem Überblick über die buddhistische Spiritualität verschiedene Bedeutungsfelder abgeleuchtet: Meditation, Weltsicht, Theologie und schließlich aus geistlichen Quellen gespeiste Zusammenarbeit für den Menschen. Es schien gut, die Fragestellung im breiten Spektrum in den Blick zu nehmen, wenn dabei auch leider manche Details zu kurz kamen. In unserer heutigen Weltsituation können wir uns nicht damit begnügen, uns an noch so reizvollen Phänomenen Asiens zu ergötzen. Es gibt heute schon nicht mehr eine isolierte Weisheit Asiens, um die sich eine kleine Zahl elitärer Enthusiasten sammelt. Auch die Meditation muß Engführungen zu überwinden suchen. Wir stehen in vielem am Anfang. Unmöglich läßt sich in irgendeiner Richtung eine Zukunftsprognose geben. Je weiter wir Herz und Geist öffnen, dem Neuen, das auf uns zukommt, und dem Alten, das wir neu zu sehen lernen, um so mehr dürfen wir hoffen, vom Geist Gottes geführt, tiefer in die Reichtümer einzudringen, die seine Güte der Menschheit bereithält.
