

## Dialog im Aufbau

Über ein zwischenreligiöses Gespräch in Oiso (Japan) vom 27. 3. bis 1. 4. 1967

Seit dem Zweiten Vatikanum und als Frucht des Konzils entwickelt sich der Dialog in voller Breite: im innerkirchlichen Raum, im Gespräch zwischen den christlichen Gemeinschaften, in der Begegnung mit den nichtchristlichen Weltreligionen und mit den Ungläubigen. Von den vier Bereichen dürfte der des Gesprächs mit den nichtchristlichen Religionen noch am meisten in den Anfängen stecken. Zwar hat das Konzil auch für dieses Gespräch in gewichtigen Texten Grundlegendes gesagt,<sup>1</sup> und die sogenannte Theologie der Religionen, ein neuer, heiß diskutierter Zweig der theologischen Wissenschaft, konnte nützliche, dem Dialog dienende Erkenntnisse beitragen.<sup>2</sup> Doch ist der Dialog selbst eine eminent praktische Angelegenheit, und es bedarf zur fruchtbaren Gestaltung dieses Gesprächs vor allem der praktischen Erfahrung. Auch die wissenschaftliche Theologie wird gut daran tun, auf die in den Missionsländern zu gewinnende Erfahrung Rücksicht zu nehmen. Denn nur aus einer wirklich allseitigen, konkreten Kenntnis der Gesprächspartner können die maßgebenden Richtlinien für das Gespräch ermittelt werden.

Wenn im folgenden ein ziemlich ausführlicher Bericht der ersten Zusammenkunft zwischen Zen-Buddhisten und Christen vorgelegt wird, die von den Quäkerfreunden organisiert unter Leitung des Vorsitzenden des Weltausschusses der Quäker Dr. Douglas V. Steere (Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil) im Hause der evangelischen Akademie in Oiso vom 27. 3. bis 1. 4. stattfand, so geschieht dies in der Hoffnung, damit der großen Aufgabe des Dialogs mit den Weltreligionen zu dienen. Vielleicht kann eine Veranschaulichung der Tagung nach ihrem Verlauf und geistigen Inhalt der theologischen Reflexion einigen Stoff und Anknüpfungspunkte für weitere Forschung bieten. Je zehn Zen-Buddhisten (aus den beiden japanischen Zen-Schulen des Rinzaï und Sôtô) und je zehn

Christen (evangelische und katholische) waren zur Konferenz nach Oiso eingeladen. An fünf Vormittagen wurden abwechselnd die zwei Hauptthemen «Der innere Weg» (1., 3., 5. Tag) und «Die Verantwortung für die Ordnung der Welt» (2., 4. Tag) verhandelt. Jeder Teilnehmer sprach in einem Kurzreferat von 15 bis 20 Minuten zu einem der Themen, daran schloß sich freie Aussprache an. Bei den Abendzusammenkünften wurde buddhistische oder christliche Kunst geboten oder auch das Gespräch des Vormittags fortgeführt. Die Nachmittage waren für persönliche Kontakte freigehalten.

Der freie äußere Rahmen erwies sich als besonders günstig für intime persönliche Begegnung. Durch die nachdrückliche Betonung der religiösen Erfahrung kamen die Tiefenschichten in Bewegung, die allein der Ort einer wirklich fruchtbaren Begegnung sind.

### *Der innere Weg in christlicher Erfahrung*

Die ausführliche Besinnung auf den inneren Weg sollte nach der Absicht der Konferenzplaner zu persönlicher Mitteilung aus eigener religiöser Erfahrung und zur Aufdeckung tieferer, innerer Beziehungen zwischen den Gesprächspartnern führen. Die christlichen Theologen versuchten demgemäß ihr Glaubensgut ihren zen-buddhistischen Brüdern verständlich zu machen, und meistens gelang es ihnen auch, Verbindungslinien zur buddhistischen Religiosität hin aufzudecken. Als erster erzählte der evangelische Theologe Kazo Kitamori von seinem Weg zum Christentum, auf den ihn seine im buddhistischen Elternhaus gewachsene tiefe persönliche Religiosität brachte. Der christliche Gottesglaube befreite ihn von der existentiellen Unruhe des Suchens nach dem Lebenssinn, während ihn die Sündenerfahrung den Mittler und Erlöser Christus finden ließ. Das Kreuz Christi offenbart die unendliche Liebe Gottes als Gottes

Schmerz. In dieser religiösen Grunderfahrung gründet seine lutherische Gnaden- und Rechtfertigungslehre der «Theologie des Schmerzes Gottes», wohl die stärkste und originellste japanische Formulierung des Christusglaubens in unseren Tagen.<sup>3</sup>

Sünde und Kreuz stehen auch im Mittelpunkt der Christuserfahrung der zwei evangelischen Theologen aus der freikirchlichen Bewegung, die am zwischenreligiösen Gespräch von Oiso teilnahmen, beide in Deutschland geschulte, ausgezeichnete Fachleute der Bibelwissenschaft, Masao Sekine für das Alte Testament, Seiichi Yagi für das Neue Testament. Sekines Bekenntnis seiner Bekehrung und inneren Umwandlung, in der er die theologische Wahrheit der Einheit von Rechtfertigung und Heiligung in der Neuschaffung des Menschen durch Christus erfuhr, gehörte zu den erschütterndsten der Tagung. Allerdings ist es ihm, nachdem er die Wucht des christlichen Neuwendens erlebte, heute nicht leicht, seine persönliche Erfahrung der christlichen Existenz im Einvernehmen mit der Bibelwissenschaft zu bewahren, der er sich mit Leib und Seele hingibt, eine Schwierigkeit, die seinen jüngeren Kollegen Yagi ebenso hart bedrängt.

Die evangelischen Theologen finden eine Beziehung zur buddhistischen religiösen Erfahrung des Nicht-Ichs in der Kreuzestheologie. Das Sterben des selbstischen Ichs als Gnadenwirkung des Kreuzestodes Christi kann, wie sie glauben, mit der Aufgabe des subjektiven Ichs in der zen-buddhistischen Erleuchtung verglichen werden (so besonders im Bericht Yagis von seiner Begegnung mit dem Buddhismus durch Vermittlung der Zen-Literatur). Für Kitamori liegt die religiöse Leistung des Buddhismus vorzüglich in der Überwindung von jeglichem Dualismus. Seine lutherische Kreuzestheologie strebt nach der absoluten, alle Dualität ausschließenden Einheit. Unter dem Einfluß des östlichen Denkens kann, wie er glaubt, die christliche Theologie zu einer tieferen Erkenntnis des Geheimnisses der Einheit in Gott und Christus gelangen.

Die katholischen Teilnehmer konzentrierten in ihren Berichten über den inneren Weg ihre Aufmerksamkeit auf die Gebeterfahrung im engeren Sinne. Es ging ihnen darum, die Beziehung ihres spezifisch christlichen Betens zur buddhistischen Zen-Meditation klarzulegen. Die drei katholischen Berichte zum Thema stimmen darin überein, daß zwischen den zwei spirituellen Wegen kein unüber-

brückbarer Widerspruch besteht. Der erste Bericht (Dumoulin) hebt die Komplementarität und Polarität der zwei verschiedenen Wege des schweigenden Meditierens und dialogischen Betens, die als charakteristisch für die verschiedenen Geisteshaltungen des Ostens und Westens angesprochen werden können, hervor. Beide Haltungen kommen im Vollzug kaum je in reiner Ausschließlichkeit vor. Wenn die christliche Spiritualität zunächst vorzüglich die Sammlung vor Gott, das Sprechen zu Gott und die personale Begegnung mit Gott lehrt, so führt sie doch im Fortschreiten der Gebetsstufen zur Stille, zu tiefem Schweigen und einer völligen Einfachheit, in der das göttliche Geheimnis als überpersonale, unendliche Liebe erfahren wird. Das Geheimnis Gottes, das die Seele auf den höheren Gebetsstufen berührt, liegt über alle Worte und Begriffe hinaus. Aufgrund dieser Erfahrungen entwickelte die christliche Spiritualität die negative Theologie, die in ihrem Grundanliegen dem östlichen Weg der Verneinung (*mu*) verwandt ist.<sup>4</sup>

Der junge japanische Karmelpriester Ichiro Okumura verbindet lauter und echt die edelsten Werte der japanischen Tradition mit starkem Erfassen der Karmelspiritualität, die er als Student kurz nach seiner Bekehrung zum Christentum durch die Schriften des heiligen Johannes vom Kreuz kennenlernte und sich als seinen Weg erwählte. Er brachte eine frühe Erfahrung in der Zen-Übung und intime Vertrautheit mit den Schriften des großen japanischen Zen-Meisters Dōgen mit in den Karmel. Der Gebetstradition seines Ordens fühlt er sich zutiefst verpflichtet, aber zugleich glaubt er, daß die christliche Spiritualität durch die Zen-Meditation eine Bereicherung erfahren kann, weil das Zen um die seelisch-leibliche Einheit des Menschen weiß und das «Mit-dem-Körper-beten» wirksam übt. Denn beim vollkommenen Beten betet «der ganze Mensch, mit dem Kopf, mit dem Herzen und mit dem Körper».

H. M. Enomiya-Lassalle führte am letzten Tage aus seiner unvergleichlich intimen Kenntnis der Zen-Meditation die Gedankenlinie bezüglich der Beziehung zwischen Zen-Übung und Christentum weiter und, man darf sagen, zu einem gewissen Abschluß. Zur praktischen Zen-Übung führte ihn, wie er ausdrücklich erklärte, keine persönliche religiöse Krise oder Zweifel an der christlichen Lehre, sondern das Verlangen eines tieferen Eindringens in die japanische Mentalität, an deren Formung das Zen maßgebend beteiligt ist. Beim praktischen Üben der Zen-Meditation schien es ihm

daß der Zen-Weg eine Möglichkeit bietet, gewisse Schwierigkeiten zu überwinden, die er seit langem in den traditionellen, im Christentum verbreiteten und in den meisten Orden praktizierten Gebetsmethoden gefunden hatte. Zwar kannte er die christlichen Mystiker, aber der mystische Weg schien ihm im Christentum irgendwie schwer zugänglich. Dagegen erspürte er beim ersten Zusammentreffen mit der Zen-Meditation eine neue, ihm bisher völlig unbekannte Möglichkeit für den Fortschritt in der geistigen Konzentration und Sammlung. Diese Möglichkeit konnte und mußte, so fühlte er, für das christliche Beten höchst bedeutsam sein. So begab er sich auf den Weg der Zen-Übung, mit Welch heroischem Einsatz und mit wie viel beharrlicher Geduld, konnten seine mit der Zen-Übung vertrauten Zuhörer erahnen. Er erwähnte lediglich den ihm notwendig abverlangten Entschluß, sich der Führung des Zen-Meisters zu unterstellen. Auch machte er es klar, daß er die vom Zen-Meister anerkannte Erfahrung der sogenannten Zen-Erleuchtung (*kenshō*) nicht erlangt habe. Als Schlußergebnis stellte sein Bericht den Wert der Zen-Übung für die christliche Spiritualität klar heraus.<sup>5</sup>

#### *Der innere Weg in den Berichten der Zen-Buddhisten*

Die zen-buddhistischen Berichte, weniger homogen als die christlichen, lassen sich nicht so leicht zusammenordnen. Da sind schlichte Erzählungen des eigenen religiösen Lebenslaufes, die die innere Entwicklung der buddhistischen Religiosität, die geistige Durchdringung des Lebens mit der religiösen Überzeugung und die Vertiefung der Innerlichkeit durch Übung und Studium dartun. Davon heben sich die Berichte solcher ab, deren religiöse Weltanschauung zwar dem Zen-Buddhismus verpflichtet ist, aber außerhalb des Rahmens der buddhistischen Institutionen zur Entfaltung kam. Schließlich muß der Beitrag des Zen-Meisters Mumon Yamada als besondere Kategorie betrachtet werden, weil dieser Bericht allein unter allen die Zen-Erleuchtung selbst, wie sie vom Zen-Meister erfahren und gelebt wird, veranschaulicht.

In der ersten Gruppe möchte ich vier Berichte zusammenfassen, zwei von Anhängern der Rinzai-Schule und zwei von Sōtō-Anhängern. Der Abt des berühmten Rinzai-Klosters Nanzenji in Kyoto, Zenkei Shibayama, zweifellos einer der erfahrensten und angesehensten Führer des Zen-Buddhismus in Japan, zeigt in seinem Bericht, den er am ersten Tag

gab (vielleicht auch, weil am ersten Tag die gegenseitige Vertrautheit noch nicht so stark war), große Zurückhaltung. Er spricht wohl von seinem religiösen Lebenslauf, aber nicht von seinen persönlichen Erfahrungen. Die religiöse Motivierung seines Weges im Zen-Buddhismus gleicht der aller geistlichen Männer: Weltentsagung, geboren aus der Erkenntnis der Flüchtigkeit der Welt Dinge und der alleinigen, einzigartigen Werthhaftigkeit der Dinge des Geistes. Wie viele große religiöse Menschen empfing er in seiner Jugend einen tiefen Eindruck von der frommen Mutter her, bei deren frühem Tode sein Entschluß feststand, von nun an bis zum Ende in der Zen-Übung auszuharren. Er gehört also zu den unermüdlich Übenden, die beständig auf dem Wege voranschreiten und erst nach ihrem Tode ruhen. Der Abt ließ in seinem Kurzreferat keinen Zweifel über seine aufrichtige Hochachtung für das Christentum, vor allem für die sozialen Leistungen der Christen zur Hilfe von Armen und Notleidenden. So war es besonders schade, daß dringende Verpflichtungen ihm nicht gestatteten, bis zum Ende an der Konferenz teilzunehmen, weil er bestimmt zum zweiten Thema einen wichtigen Beitrag von buddhistischer Seite her beizusteuern gehabt hätte.

Die einzige weibliche Teilnehmerin der Konferenz, Kachiko Yokogawa, kam durch D. T. Suzuki, den Wohltäter ihrer Familie, der sich seit frühen Kindertagen des begabten Mädchens annahm und ihre wissenschaftliche Ausbildung ermöglichte, tief in den Buddhismus hinein. Sie erzählte in schlichter Weise von ihrem religiösen Leben im Zen-Buddhismus der Rinzai-Schule, besonders auch von der Teilnahme an längeren Übungsperioden (*sesshin*), die ihr den Weg zu tieferem Verständnis des Zen eröffnete.

Die zwei Vertreter der Sōtō-Schule bei der Konferenz gehören beide dem Lehrkörper der Komazawa-Universität in Tokyo an, Reirin Yamada als Präsident und Yasuaki Nara als Dozent mit dem Lehrauftrag für buddhistische Sprachen (Pāli und Sanskrit). Dem jungen Nara wurde das Zusammentreffen mit Ausländern, die ihn eifrigst über den Zen-Weg befragten, zum Ausgangspunkt der Besinnung und eines tieferen Eindringens in Lehre und Übung der Sōtō-Schule. Er erkannte die zentrale Wichtigkeit der Übung, durch die allein die Kluft zwischen Lehre und Leben überwunden werden kann. Das Zen ist seinem Wesen nach nicht Lehre, sondern Leben, das Buddha-Leben im Alltag gelebt. Dem Geist der Sōtō-Schule, die plötz-

liche Erlebnisse nicht sucht, entspricht die Zurückhaltung gegenüber der Satori-Erleuchtung. Maßgebend im Sōtō-Zen ist, gemäß dem Geist des Stifters Dōgen, das Leben der Erleuchtung im Alltag.

Der Bericht des Sōtō-Meisters und Universitätspräsidenten Reirin Yamada veranschaulicht gewissermaßen die Erleuchtung im Alltag, nämlich inmitten einer vollen, arbeitsreichen Berufstätigkeit, die vom Morgen bis zum Abend eine Kette von Scherereien und Verdruß, Mühseligkeiten und Unangenehmem bringt. Was da dem Geiste Freiheit und Frieden schenkt, so erklärt der vielgeplagte Universitätspräsident und Zen-Meister, ist einzig und allein die stets fortgesetzte Zen-Übung, der Atem der Erleuchtung oder der Großen Natur, dem sich der Zen-Jünger vereinigt. Die kosmische Zen-Erfahrung des Eingehens ins All nimmt irgendwie den Tod vorweg und schenkt ein Gefühl tiefster Geborgenheit wie im Umfängenwerden vom Mutterschoß. Der Mensch befindet sich in der Harmonie, nichts vermag ihn zu erschüttern. Wenn ihm Ungemach begegnet, kehrt er zum Atmen zurück. Die Lösung aller Schwierigkeiten liegt im Atmen, d. h. in der im Alltag ununterbrochen fortgesetzten Zen-Meditation.

Professor Masao Abe ist kein buddhistischer Mönch, sondern durch seinen religiös-wissenschaftlichen Weg dem Zen-Buddhismus verbunden. Seinen Lebenslauf bestimmte ernstestes, opferbereites Suchen nach der Wahrheit. Von tief religiöser Natur, konnte er in einer weltlichen Berufstätigkeit keine Befriedigung finden und kehrte nach schon abgeschlossenem Universitätsstudium und Eintritt in die Gesellschaft nochmals zur Universität zurück, um sich ausschließlich philosophischen und religiösen Studien zu widmen. Professor Shinichi Hisamatsu wurde an der Universität Kyoto sein Meister, nicht bloß in wissenschaftlicher Hinsicht, sondern fürs Leben. Seine religiöse Entwicklung erfuhr damals die entscheidende Wendung zum Zen-Buddhismus. Von Haus aus dem Shin-Buddhismus angehörig, hatte er in jungen Jahren mit heißem Verlangen nach Erlösung die Amida-Frömmigkeit der gläubigen Anrufung des Buddha-Namens (*Nembutsu*) gepflegt. Obgleich diese Übung, die sich auf «die Kraft eines anderen» (*tarikū*) stützt, in der japanischen Religionsgeschichte als der «leichte Weg» gilt, so ist das wahre Nembutsu doch, wie Professor Abe ausführte, sehr schwierig zu vollziehen. Denn die bloße Lippenanrufung nützt gar nichts. Aber auch die eigene

Anstrengung zu vertrauensvollem Anrufen ist nicht gemeint. Das wahre Nembutsu ist die Aneignung des heilschaffenden Gelübdes (*hongan*) des Buddhas Amida, alle Lebewesen zu retten. Dieses Nembutsu geht vom Buddha aus, durchdringt den Gläubigen, geht durch seinen Körper und seinen Mund, so daß alle Trennung aufgehoben wird und der Gläubige Heil und Leben des Buddhas erlangt. Offensichtlich kommt diese Auffassung vom Nembutsu dem religiösen Standpunkt des Zen-Buddhismus nahe. Dem suchenden Jünger wurde die Persönlichkeit des Professors und Meisters Shinichi Hisamatsu zur Kritik am Nembutsu. Der Zen-Weg, wie ihn der Meister zeigt und verkörpert, führt über das Nembutsu hinaus durch eine letzte Überwindung aller Dualität in die schöpferische, absolute Freiheit. Abe formulierte mit klaren Worten die religiöse Einheitsschau des Zen, aber sein persönlicher religiöser Weg scheint damit nicht unbedingt ans Ende gelangt. Sein Suchen und Fragen geht weiter, wie sich in der anschließenden Aussprache deutlich zeigte. Er interessiert sich sehr lebendig für den sogenannten «ursprünglichen Buddhismus», wobei er nicht die geschichtlichen Anfänge, sondern das ursprüngliche Wesen des Buddha-Weges meint. Aber er ist innerlich auch ins Gespräch mit dem Christentum engagiert, da er von jung an viel über die Bedeutung von Gnade und Erlösung durch eine höhere Macht nachgedacht hat.

Der repräsentativste Vertreter der einzigen originalen japanischen Philosophen-Schule, der sogenannten «Kyōto-Schule», die ihr Bestes dem Zen verdankt,<sup>6</sup> war bei der Konferenz in Oiso Professor Torataro Shimomura, der von Fach Philosoph ist und zur ersten Jüngergeneration der Begründer der Schule, Kitaro Nishida und Hajime Tanabe, zählt. Er rechnet sich selbst nicht zum religiösen Buddhismus, wie er zu Beginn seines Berichtes feststellte, sondern befindet sich wie so viele seiner Landsleute, besonders wie zahllose japanische Intellektuelle, ohne bestimmten Glauben «vor den Toren» der Religion. Doch – und darin unterscheidet er sich von vielen anderen – wie er nachdrücklich betonte, ist ihm die Religion keineswegs gleichgültig. Allerdings konnte er sich trotz enger Berührungen mit dem Buddhismus, besonders während seiner Studentenzeit in Kyoto, und mit dem Christentum (als Dozent an christlichen Schulen) niemals zum Anschluß an eine bestehende Religionsgemeinschaft entschließen. Würde ihn jemand nach seiner Beziehung zum Bud-

dhismus fragen, so könnte er nicht behaupten, er sei Buddhist, aber ebensowenig könnte er behaupten, er sei nicht Buddhist. Eine solche Feststellung ist durchaus sinnvoll bezüglich des Buddhismus, weil der Begriff «Buddhist» keine scharf gezogenen Grenzen besitzt. Shimomura erblickt hierin einen wichtigen Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum oder auch zwischen fernöstlicher und westlicher Religion. Während im westlichen Christentum Lehre, Theologie und Begriff überwiegen, bedeutet Religion in Japan den Weg. Im Gespräch entwickelte er noch deutlicher seine Vorbehalte gegenüber dem Christentum, die wegen ihrer weiten Verbreitung bei der japanischen Intelligenz Beachtung verdienen. Besonders wirft er dem Christentum antagonistische Haltung gegen die anderen vor, die im Westen oft bis zu Religionskriegen geführt habe und sich in den asiatischen Ländern im Bestreben des Christentums zeige, fremde Religionen, Traditionen und Kulturen zu absorbieren.

Dem Zen-Meister Mumon Yamada war das Schlußreferat am letzten Vormittag vorbehalten, nachdem der Meister während der ganzen Tage mit der Konferenz zusammengeblieben war und in Diskussion und Einzelgespräch viel Wertvolles aus seiner persönlichen Erfahrung mitgeteilt hatte. In seinem Bericht erzählte er zuerst schlicht aus seiner Kindheit und Studentenzeit, von frühen Berührungen mit der konfuzianischen Weisheit und dem Christentum, vor allem vom Höherstreben seines jungen Herzens. Das Motiv seines Entschlusses zur Weltentsagung im Mönchtum formulierte er mit kristallklaren Worten gemäß dem Bodhisattva-Ideal des Mahāyāna-Buddhismus: «Sich selbst hinopfern und den Menschen dienen.» Er spürte wohl selbst, als er dies so sagte, die Nähe zur christlichen Haltung, denn er merkte ausdrücklich die Ähnlichkeit der Bodhisattva-Gestalt mit der Christus-Gestalt an.

Sein hochherziger Aufbruch führt ihn zunächst in eine dunkle Nacht. Das überstrenge Buddha-Kloster, in das er eingetreten war, muß er wegen schwerer Erkrankung verlassen. Zu Hause folgen Monate körperlichen Leidens, tiefster Einsamkeit und völligen Verlassenseins. Einmal schleppt er sich an einem Frühlingstag auf die Veranda des elterlichen Hauses. Ein warmer, sanfter Frühlingwind umspielt wohligh die Haut. «Was ist der Wind? Was ist die Luft? Bin ich denn je allein? Bin ich nicht immer von Wind und Luft umgeben?» Im Inneren spürt er sich von einem immer anwesenden, erhabenen Wesen getragen. In dieser Überzeu-

gung findet er die Kraft, sich aufs neue der Zen-Übung zuzuwenden. Diesmal übt er gemäß den Heilmethoden, die der berühmte japanische Zen-Meister Hakuin benutzte und seinen Jüngern empfahl,<sup>7</sup> und erlangt die Gesundheit wieder. Immer tiefer geht es nun in die eigentliche Zen-Übung hinein, bis er beim Anblick des leuchtenden Rot der Ahornblätter zur Erleuchtung erwacht.

Die Erleuchtung schildert Meister Mumon als den Augenblick völligen Selbstvergessens, des Wissens ohne zu wissen, des Sehens ohne zu sehen, wo aus dem Nichts das Sein geboren wird. Der zur Erleuchtung Erwachte ist der wahre Mensch, nicht Mann noch Frau, nicht jung noch alt, nur Mensch und völlig eins mit der Wirklichkeit, er erlebt die große Freude und ist frei. Meister Mumon erklärt die Tätigkeit des Erleuchteten in Anlehnung an die dialektische Viererformel des chinesischen Zen-Meisters Rinzai: Der Erleuchtete betätigt sich 1. subjektiv (nach innen) und nicht objektiv (nach außen), 2. nach außen und nicht nach innen, 3. nach außen und nach innen, 4. weder nach innen noch nach außen. Draußen ist dem Erleuchteten alles zu eigen, das ist der Grund für seine große Bejahung, nach innen ist er frei.

Ein kurzes Wort im Bericht Meister Mumons konnte Verwunderung hervorrufen, jedenfalls ist es typisch und verdient Beachtung. Der Meister sprach in offener, sympathischer Weise mehrmals von seinen Beziehungen zum Christentum, besonders von seiner Hochachtung für die Bibel, aber das Beten mit Worten, wie es in den christlichen Kirchen geschieht, scheint ihm unangemessen. Das dialogische Beten ist dem völlig nach innen gewandten Zen-Meister wesensfremd.

#### *Die Verantwortung für die Ordnung der Welt*

Das zweite Thema, die notwendige polare Ergänzung zum ersten, brachte die Konferenz in Kontakt mit der Zeitkrise und den Zeitnöten. Der Schwerpunkt lag bei der Behandlung dieses Themas in den Diskussionen, die erst eigentlich die Problematik des Gegenstandes herausbrachten. Doch blieben trotz ausgedehnter Diskussionen ungeklärte Restbestände, wie dies bei der Komplexität der Fragestellung kaum anders zu erwarten war. Im folgenden seien die Hauptgesichtspunkte, die sich in den Referaten und Diskussionen ergaben, herausgestellt. Sie lassen sich in folgende drei Gruppen zusammenfassen: 1. die Beziehung der in der Erfahrung wurzelnden religiösen Haltung zum sozia-

len Dienst, 2. die Verantwortung für neue, zeitgemäße soziale Strukturen, 3. Einzelfragen des Gesellschaftslebens, insbesondere die Sorge um den Weltfrieden.

Man darf wohl sagen, daß sich im Laufe der Diskussionen bei nicht unerheblichen Unterschiedlichkeiten der Motivierungen und Akzentuierungen im einzelnen eine grundsätzliche Einmütigkeit bezüglich der religiösen Verantwortung für die Sozialordnung der Welt ergab. Infolge der wenig glücklichen japanischen Formulierung des Themas faßten einige Teilnehmer den Sozialdienst zu eng, nämlich im Sinne sogenannter karitativer Werke. So stellte der erste Referent, Professor Shōkin Furuta, Historiker und Jünger von D. T. Suzuki aus der Rinzaï-Schule, fest, der Buddhismus und insbesondere der Zen-Buddhismus habe keinen direkten Auftrag zur Sozialtätigkeit. Als Kulturträger habe der Buddhismus eine wichtige Rolle in der japanischen Geschichte gespielt (z. B. Kōbō Daishi), aber Sozialtätigkeit sei, wie auch die großen religiösen Erneuerer Dōgen und Shinran zeigen, nicht seine unmittelbare Aufgabe. Der Beruf der Religion liege ganz und gar im religiösen Bereich. Das heißt im Falle des Zen-Buddhismus: Alles kommt auf die radikale Welt- und Ichentsagung und auf die Erleuchtungsschau an. Furuta zitierte in diesem Zusammenhang das altjapanische Wort: «In den Berg hineingehen, aus dem Berg hervorkommen.» Dieses Wort sollte in der Diskussion immer wiederkehren. Alle waren sich darin einig, daß ohne Bergeinsamkeit, ohne das äußere und innere Absterben gegenüber der Welt kein echter religiöser Dienst am Menschen und an der Gesellschaft geleistet werden kann. Doch ist die Verbindung des Eintretens in den Berg und Hervorkommens aus dem Berg, christlich gesagt die Verbindung von Kontemplation und Aktion, wie mehrere Sprecher bemerkten, nicht leicht zu verwirklichen. Meister Mumon Yamada bedauerte sehr, daß heutzutage viele Buddhisten zwar den Berg aufsuchen, aber wegen des allgemeinen Mangels an lebendigem sozialem Verantwortungsbewußtsein das Rückkehren zum Dienst in der Gesellschaft versäumen. Der wirklich Erleuchtete kehrt in die Gesellschaft zurück und dient.

Wenn die Zen-Buddhisten immer wieder die überragende Werthaftigkeit der Satori-Erleuchtung und den Vorrang der inneren Realisation vor allem äußeren Tun betonten (so z. B. Eshin Nishimura und Takashi Hirata, beide aus der Rinzaï-Schule, in ihren Referaten zum Thema), so stellte

sich wie von selbst die Frage nach der Wesensbeziehung zwischen Erleuchtungserfahrung und Bruderdienst. Dr. Steere formulierte die Frage auf dem Höhepunkt der Diskussion wie folgt: «Ist die Verantwortung bezüglich des Bruders (und der Gesellschaft) im Wesen der christlichen Erfahrung eingeschlossen?» Und mit den gleichen Worten stellte er die genau gleiche Frage bezüglich der buddhistischen Erfahrung. Bezüglich des Christentums erübrigte sich die Beantwortung, wie jeder sogleich fühlte. So konzentrierte sich die Diskussion auf die zen-buddhistische Erfahrung. Meister Mumon Yamada erklärte, zum Sprechen aufgefordert, ausführlich die buddhistische Position. Er schloß dabei an die Geschichte von der Begegnung des heiligen Franz von Assisi mit dem Aussätzigen an, an der Dr. Steere das christliche Gottfinden im Bruder exemplifiziert hatte. «Ja, das ist eine herrliche Erleuchtung», erklärte der Meister spontan und emphatisch. «Aber nicht das Almosen, sondern Franzens Umarmung hat den Aussätzigen gerettet. Geld geben, Dinge schenken ist die niedrigste Stufe, den anderen dankbar machen, ist mehr. Der Erleuchtete schenkt das Selbst und alles.» Die hohe Inspiration solcher Worte steht außer Frage. Doch wie sind sie vom Zen-Standpunkt aus genau zu verstehen? Meister Mumon hat dies während der Konferenztage mehrmals erklärt. Die Erleuchtung, die alle Zweiheit überwindet, hebt die Trennung zum anderen hin auf und schafft Einheit. Der Erleuchtete erfährt sich in der vollen Einheit, er ist eins mit dem anderen. Der andere ist mein Selbst, so wie der Berg mein Selbst ist und wie die Blume mein Selbst ist. Weil es für den Erleuchteten keine Trennung zwischen dem anderen und dem Selbst gibt, ist für ihn der Bruderdienst selbstverständlich. Diese Begründung des Bruderdienstes des Erleuchteten aus der Identität vom Selbst und dem anderen braucht den personalen Wert des Menschen und des Nächsten nicht auszuschließen, bleibt aber letztlich in der kosmischen Ordnung. Es möchte scheinen, daß die buddhistische Grundtugend des Mitleidens (*jibi*), vom Stifter der Buddha-Religion selbst gelehrt, eine wirksamere Begründung für den Sozialdienst am Bruder bietet. Während der Konferenztage wurde das Mitleiden öfters genannt, und bestimmt war unter den anwesenden Buddhisten keiner, der diese Tugend nicht hochgeachtet hätte, aber leider kam ihre Bedeutung für den Sozialdienst nicht genügend zur Geltung.

Bei der Stellung des zweiten Themas von der re-

ligiösen Verantwortung für die Welt schwebte den Planern der Konferenz vorzüglich der weitgespannte Fragenkomplex der Verantwortung der Religionen für neue, dem technischen Zeitalter entsprechende Sozialstrukturen vor, ohne die die Geisteskultur der Menschheit, obgleich unabdingbar für das wahre Menschenglück, zu unterliegen droht. Diese Thematik klang zwar öfters an, auch in einem Brief, den Professor Shinichi Hisamatsu, das anerkannte Haupt der akademisch-geistlichen Linie der Rinzai-Schule des Zen-Buddhismus, der in letzter Stunde wegen Erkrankung absagen mußte, an die Konferenz richtete (er nennt in dem Brief die doppelte Krise infolge der Säkularisierung der modernen Welt und der Selbstentfremdung des Menschen), aber im ganzen blieb es während der Tagung bei mehr oder weniger dringlichen Anregungen und Hinweisen, die leider nicht voll aufgenommen und durchgesprochen wurden. Der evangelische Theologe und Religionsgeschichtler Professor Tetsutaro Ariga sprach von den geschaffenen Ordnungen, in denen sich gemäß dem Willen Gottes die Menschheitsgeschichte abspielt. Diese Ordnungen sind als von Gott geschaffene gut, aber stellen den Menschen vor eine Aufgabe. Vom gleichen Gedankengang her stieß Professor Yukio Irie, der um die Konferenz hochverdiente japanische Vertreter der Quäkerfreunde und immer freundliche Diskussionsleiter, bis in die Geschichtlichkeit des Menschen vor. In jedem Augenblick seines Lebens ist der Mensch dazu berufen, sich allem Zeitwandel anpassend, unter der Führung Gottes an der Verwirklichung der Gottesordnung in der Welt mitzuwirken.

Der junge japanische Dominikaner Shigeto Oshida ließ es nicht bei einer sehr eindringlichen Aufforderung zum sozialen Bruderdienst bewenden, ohne den in unserer Zeit alle Religion unglaubwürdig bleiben muß, sondern beschwor die Vision einer neuen Welt und neuen Gesellschaft herauf, die von allen Gutgesinnten im gemeinsamen Werk zu erbauen ist. Die heutigen jungen Menschen sind durch bloß karitative Werke nicht zu begeistern, sie streben aufs Ganze. Nur ein umfassendes, neues Leitbild einer religiös begründeten, besseren Welt kann die kostbare Energie der jungen Generation fruchtbar werden lassen. Der beschwörende Appell machte tiefen Eindruck, besonders auf die jungen Zen-Buddhisten, die sich betroffen und zuinnerst bewegt bekannten.

Die Referate der zwei Zen-Buddhisten Eshin Nishimura und Takashi Hirata boten ebenfalls

wichtige Ansatzpunkte für ein tieferes Eindringen in die soziale Gegenwartsproblematik, indem sie die grundsätzliche Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins anleuchteten. Eshin Nishimura betonte die geschichtliche Bestimmtheit als wesentlichen Faktor der menschlichen Existenz und erblickte eine wichtige Gegenwartsaufgabe in der zur Freiheit hinleitenden Kritik an der Geschichte und dem von ihr geprägten Milieu, während Takashi Hirata auf das dynamische Moment im geschichtlichen Existieren hinwies. Um seine Aufgabe in der sich beständig wandelnden Welt zu erfüllen, muß der Mensch jeweils den geschichtlichen Augenblick leben. Somit ist den Religionen die Bemühung um beständige, dynamische Anpassung als Dienst an der Menschheit abgefordert. Leider blieben die verschiedenen Ansatzpunkte unvermittelt nebeneinander stehen. Wie läßt sich die zukunftsgerichtete christliche Idealschau mit der vom Zen-Buddhismus gelehrt erleuchteten Augenblickserfassung vereinbaren? Durch die Verbindung dieser beiden Aspekte hätte die Problematik wohl fruchtbar weitergeführt werden können.

Als einzige Spezialfrage zum zweiten Thema kam die Verantwortung der Religionen für die Erhaltung des Weltfriedens zur Sprache. Junichi Asano, zur älteren Generation der japanischen evangelischen Theologen gehörig, Bibelfachmann und heute tief in die christliche Sozialaktion verwickelt, forderte wegen der aktuellen Dringlichkeit eine Stellungnahme zur Frage des Krieges, besonders des Vietnam-Krieges, wobei er sich vorzüglich an die Christen wandte, weil der Vietnam-Krieg ja von den japanischen Buddhisten ohnehin allgemein verworfen wird. Dr. Steere, der selbst die Antwort übernahm, konnte auf den allgemein bekannten pazifistischen Standpunkt der Quäkerfreunde verweisen. Aber auch eine Vereinigung der protestantischen Kirchen Amerikas sowie der Ökumenische Rat der Kirchen sprachen sich, wie er weiter ausführte, gegen die amerikanische Kriegführung in Vietnam aus. Die andauernden, energischen Friedensbemühungen des Papstes Paul VI. vollends beweisen, daß zum mindesten die Führung der katholischen Kirche sich mit aller Kraft für den Frieden einzusetzen entschlossen ist. Da die Diskussionszeit schon überschritten war, begnügte sich die Konferenz mit der Erklärung Dr. Steeres. Eine ausführlichere politische Diskussion wurde nicht gewünscht, überdies wußten sich alle Teilnehmer im positiven Friedenswillen einig.

*Erwägungen in der Rückschau*

Die Konferenz zwischen Zen-Buddhisten und Christen in Oiso war die erste zwischenreligiöse Zusammenkunft größeren Stils in Japan. Wenn das Gespräch sogleich in guten Gang kam und sich überaus freundlich und fruchtbar gestaltete, so trug dazu die ausgezeichnete Organisation, insbesondere die begrenzte Zahl und strenge Auswahl der Teilnehmer nicht wenig bei. Die Zen-Buddhisten, eine ziemlich geschlossene Gruppe von hohem geistigem Niveau, kamen seit Ende des zweiten Weltkrieges durch die Beachtung des Zen in der westlichen Welt in vielfachen Gedankenaustausch mit Vertretern der abendländischen Geistigkeit und sind dadurch für die Ost-West-Begegnung besonders gut vorbereitet. Die Christen hatten während der letzten Jahre im innerchristlichen Ökumenismus eine Schulung für den Dialog. So herrschte bei den Teilnehmern der Konferenz große Gesprächsbereitschaft, eine offene Haltung gegenseitiger Hochachtung und persönlichen Vertrauens. Man wünschte miteinander ins Gespräch zu kommen und kam ins Gespräch. Man wünschte voneinander zu lernen, und so lernte man. Was man lernte, war nach Interesse und Aufnahmefähigkeit der einzelnen verschieden. Auch dürfte der persönliche Gewinn den Nutzen der Gruppen übertroffen haben. Doch auch die Gruppen konnten voneinander lernen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn die Zen-Buddhisten sich vom sozialen Verantwortungsbewußtsein der Christen beeindruckt zeigten und bestimmt eine Vertiefung und Erweiterung ihrer religiösen Haltung und Wirksamkeit nach der sozialen Richtung hin anstreben werden, so empfangen die Christen eine sehr zeitgemäße Lektion über die Hierarchie der religiösen Werte, daß sie bei aller Öffnung und Hinwendung zur Welt um keinen Preis ihr kontemplatives Erbe vernachlässigen dürfen. Der Vorrang der Innerlichkeit, den die religiösen Männer Asiens uns vorleben, muß bei aller Sorge um die Welt und ihre Ordnung unangetastet bestehen bleiben.

Das Wissen um die Gemeinsamkeit im Religiösen wurde während der Konferenz durch einige konkrete, bezeichnende Zusammenkünfte in glücklicher Weise betätigt. Altmeister Mumon Yamada feierte zweimal im Kreis der Gesprächsteilnehmer die Teezeremonie, ein unvergeßlicher Anblick, wie der greise Meister im betont armen, wollenen Mönchskleid (sehr verschieden von dem ihm zustehenden Seidengewand des Abtes) schweigend,

in sich versenkt, mit liebender Aufmerksamkeit auf jede Handbewegung achtend und einem vergeistigten Lächeln auf den dünnen Lippen für jeden in der Runde die Teeschale bereitete. Die Harmonie seiner ungewöhnlichen Persönlichkeit, diese auch beim Zen-Meister seltene Verbindung tiefster religiöser Innerlichkeit, hoher Geisteskultur und eines wunderbaren liebenswürdigen Charmes im Umgang, erhellte, beglückte und beseeelte diese religiöse Gemeinschaft. Viele Konferenzteilnehmer benutzten die Gelegenheit und wohnten auch dem religiösen Tun der anderen Gruppen bei, so der konzelebrierten katholischen Meßfeier, der stillen Quäkerstunde, der Zen-Meditation.

Vom ersten Tag an fiel öfters das Wort Johannes' XXIII. vom «gemeinsamen Grund, auf dem alle Religionen aufruhren». Der Zen-Abt Zenkei Shibayama sprach am 2. oder 3. Tag der Konferenz in seinem Abschiedswort an die Teilnehmer eindringlich von seiner Erfahrung des Gemeinsamen in den Religionen und der Verpflichtung der Religionen für die Gemeinsamkeit. So war der Boden vorbereitet für eine Aussprache über den «gemeinsamen Grund», die am vorletzten Abend zustande kam. Manche Teilnehmer hätten im freudigen Eifer für das Gemeinsame eine Wortformulierung gewünscht. Man suchte sie im Philosophischen, wo die Kyoto-Schule einigen Richtungen der abendländischen Philosophie nahekommt. Doch hier gerieten die Erörterungen bald ins Stocken. Das bestimmte vorhandene Gemeinsame läßt sich nicht in Worte fassen. Für den Dialog ist notwendig, daß die Religionen einander in ihrer Verschiedenheit kennen und anerkennen. Dies widerspricht keineswegs dem der christlichen Religion wesentlichen Absolutheitscharakter. Übrigens hegen auch andere Religionen eine absolute Überzeugung, ohne die, wie bei der Konferenz von buddhistischer Seite klar ausgesprochen wurde, keine echte religiöse Haltung möglich ist. In der christlichen Lehre sind Absolutheit und Universalität im Christusfaktum begründet, das von Nichtchristen selbstverständlich nicht angenommen wird. Deshalb ist die Einbeziehung der anderen in die Christuswirklichkeit, so berechtigt und tief begründet sie theologisch ist, im Dialog nicht anwendbar. Wenn der Christ in Anerkennung der Werte in den nichtchristlichen Religionen seinem nichtchristlichen Partner klarmachen möchte, seine Werte seien eigentlich christlich, ja er selbst sei im geheimen schon Christ, wird er nicht nur auf Unverstehen, sondern auch auf tiefen Unwillen

stoßen. Nichts ist dem religiös gesinnten asiatischen Nichtchristen, vorab dem Buddhisten und Hindu, unausstehlicher als die, wie er meint, typisch christliche Anmaßung (das wurde so ähnlich auch in Oiso von den Buddhisten gesagt), alle anderen Religionen in sich aufnehmen und absorbieren zu wollen. Die christliche dialogische Haltung muß die anderen in ihrem Anderssein ernst nehmen. Das Ziel des ökumenischen Gesprächs mit Nichtchristen kann weder Bekehrung noch Überführung ins Christliche sein, allerdings noch viel weniger irgendeine Art von Synkretismus oder Aufhebung in eine höhere Einheit. Die Situation ist vielmehr folgende: Wir sprechen miteinander im

Wissen um den gemeinsamen Grund und mit dem aufrichtigen Verlangen nach tieferem gegenseitigem Verstehen in innerer Hochachtung und herzlicher Sympathie, um voneinander zu lernen und, wo möglich, miteinander zum Wohle der Gesamtmenschheit zusammenzuarbeiten. Diese Zielsetzung des Gesprächs mit Einschluß der Begrenzung der Gesprächsmöglichkeit war der Konferenz von Oiso beim Zusammentreten eigentlich schon klar; durch den intensiven, aufrichtigen Gedankenaustausch während der Tagung wurde dieses Wissen zur erlebten Erfahrung. So wichtig die Überzeugung vom gemeinsamen Grunde ist, so notwendig ist die Achtung der realen Pluralität.

<sup>1</sup> Siehe «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen», «Erklärung über die Religionsfreiheit», «Dogmatische Konstitution über die Kirche» (besonders Nr. 16).

<sup>2</sup> Aus der Fülle der katholischen Literatur seien hervorgehoben: K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, und Weltgeschichte und Heilsgeschichte: Schriften zur Theologie V, 136–158 und 115–135; H. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie (Freiburg 1964); H. Fries, Das Christentum und die Religionen der Welt: Das Christentum und die Weltreligionen, hrsg. von K. Forster (Würzburg 1965) 13–37; G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes* (Castermann 1966); ders., *Syncretisme ou catholicité* (Castermann 1967); H. Waldenfels, *Zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt: Kairos VIII* (1966) 179–192. Auch der evangelische Beitrag zum Thema ist beträchtlich, siehe: P. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York-London 1965); E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* (Mainz 1960); R. Slater, *Can Christians learn from other Religions* (New York 1963); St. Neill, *Christian Faith and Other Faiths* (London 1961); C. Bleeker, *Christ in Modern Athens* (Leiden 1965); G. Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen* (Bern 1966).

<sup>3</sup> Das Werk erschien bald nach Kriegsende in japanischer Sprache, englische Übersetzung: *Theology of the Pain of God* (Richmond/Virginia 1965). Vgl. die katholische Würdigung von P. Nemeshegyi: *The Japan Missionary Bulletin XXI* (April 1967) 187–190.

<sup>4</sup> Über die negative Theologie in der östlichen und westlichen Mystik vgl. H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg 1966) 98–126.

<sup>5</sup> H. Enomiya-Lassalle S J hat seinen Standpunkt ausführlich dargelegt in den zwei Büchern: *Zen – Weg zur Erleuchtung* (Wien 1960), und: *Zen-Buddhismus* (Köln 1966).

<sup>6</sup> Über die Beziehung der Kyōto-Schule der japanischen Philosophie zur Metaphysik des Zen-Buddhismus vgl. H. Waldenfels, *Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of K. Nishida and the Kyōto School: Monumenta Nipponica XXI* (Tokyo 1966) 354–391.

<sup>7</sup> Hakuin erklärt die Heilverfahren, die Meister Mumon anwandte, nämlich Innenschau mit tiefer Atmung und die sogenannte Buttermethode, in seiner Schrift *Yasen Kanna*, englische Übersetzung von R. Shaw-W. Schiffer: *Monumenta Nipponica XIII* (Tokyo 1957) 101 bis 127.

---

#### HEINRICH DUMOULIN

Geboren am 31. Mai 1905 in Wevelinghoven (Deutschland), Jesuit, 1933 zum Priester geweiht. Er studierte an den Ordenshochschulen in Valkenburg (Niederlande) und Vals (Frankreich), ist Doktor der Philosophie, Lizentiat der Theologie und Doktor der Literatur (Bun-gaku Hakase) in Japan. Seit 1941 ist er an der Sophia-Universität (Tokyo) Professor für Philosophie und Religionsgeschichte; er ist zudem Sekretär der katholischen Kommission für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und veröffentlichte: *Zen, Geschichte und Gestalt* (1959) und *Östliche Meditation und christliche Mystik* (1966).