

⁷ Majjhima Nikāya 1,326; 458.

⁸ Samyutata Nikāya 3.120; Itivuttaka 91.

⁹ Cullavagga IX.

¹⁰ Majjhima Nikāya, 8.

¹¹ Theragāthā CCV.

¹² Reden des Gautama Buddha, übersetzt von Śilācāra 1,181.

¹³ Itivuttaka, zitiert in K.J. Saunders, Gotama Buddha (Madras 1955) 73–74.

¹⁴ Reden des Gautama Buddha, aaO. 11,152.

¹⁵ Śikṣāsamuccaya, 278 f.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Maha Sthavira Sangharakshita Dialog zwischen Buddhismus und Christentum

Der Buddhismus und das Christentum

Der Buddhismus und das Christentum sind beides universale Religionen. Sie blieben nicht, wie die alten ethnischen Religionen, bloß auf einen Teil der Erdoberfläche oder auf eine bestimmte Volksgruppe innerhalb der menschlichen Gesellschaft beschränkt, und es ist auch, streng genommen, nicht möglich, in sie hineingeboren zu werden. Obwohl sie zur Kommunikation die äußeren Formen der Kultur (der vedisch-brahmanischen bzw. der jüdisch-hellenischen), in deren Mitte sie entstanden, annahmen – und annehmen mußten –, und obschon sie in der Folge arteigene Kulturen entstehen ließen, lassen sie sich selbst mit der höchstentwickelten Kultur nicht identifizieren, und man kann über sie, wenn man ihnen gerecht werden will, auch nicht ausschließlich in «kulturellen» Begriffen sprechen.

Grundsätzlich richtet sich sowohl die Botschaft des Buddhismus als auch die des Christentums nicht an den Menschen als Glied einer Gruppe (Familie, Stamm usw.), sondern an den Menschen als Einzelperson, die imstande ist, als Individuum zu antworten und entweder durch die Verwirklichung des Buddha-Seins das Nirvana zu erreichen oder ihre Seele zu retten und das

Jesuit, 1958 in Kurseong, Indien zum Priester geweiht, Professor des Hinduismus und der Religionsgeschichte an der Universität Gregoriana zu Rom. Er ist Lizentiat in Theologie, Doktor der Philosophie der Gregoriana und Doktor der Philosophie (östliche Religionen) der Universität Oxford. Er ist Herausgeber der «Studia Missionalia» und der «Documenta Missionalia» und hat eine Reihe von Büchern und Aufsätzen verfaßt. Anschrift: Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma, Italia.

Himmelreich zu gewinnen und so weiter. Eine Einzelperson wird Buddhist oder Christ, im einen Fall dadurch, daß man zu den drei Kleinodien (Buddha, Dharma, Sangha) Zuflucht nimmt, im andern Fall indem man sich dem Taufritus unterzieht. Diejenigen, die diese Zuflucht genommen oder die Taufe empfangen haben, bilden eine geistliche Gemeinschaft (Sangha, Kirche), die im Grunde von jeder innerweltlichen Gruppe, der ein Buddhist oder ein Christ ebenfalls angehören mag, sehr verschieden ist, selbst wenn sämtliche Mitglieder der betreffenden Gruppe zufällig Buddhisten oder Christen sind.

Obwohl der Buddhismus und das Christentum universale Religionen sind und obschon sie als universale Religionen einander viel stärker gleichen als irgendeiner der ethnischen Religionen, sind sie gleichzeitig voneinander so verschieden, wie das nur sein kann. Man könnte paradoxerweise sagen, daß sie gerade deshalb so verschieden voneinander sein können, weil sie beide universale Religionen sind. Es bestehen zwischen ihnen sowohl innere als auch äußere Unterschiede.

Der Buddhismus ist nichttheistisch, ja geradezu der wichtigste Vertreter der nichttheistischen Religionsgruppe, zu der auch ethnische Religionen wie der Taoismus und Konfuzianismus sowie der Jainismus gehören, der im Prinzip eine universale Religion ist, obwohl er auf den indischen Subkontinent beschränkt blieb. Das Christentum ist bekanntlich theistisch und der Hauptvertreter der theistischen Religionen, zu der auch das Judentum gehört, das eine ethnische Religion ist, und der Islam, der eine universale Religion mit stark ethnischem Einschlag darstellt. Aufgrund seiner subtilen und verwickelten Trinitätslehre kann man das Christentum als die theistische Religion par excellence ansehen.

Was die Praxis betrifft, so betont der Buddhismus die Wichtigkeit der Rolle, die bei der geistlichen Entwicklung Meditation und Kontemplation (*śamathā* und *vipaśyanā*) spielen, während das Christentum die Unerläßlichkeit der Sakramente für das christliche Leben hervorhebt. In profaner historisch-phänomenologischer Sicht ist das Christentum der Hauptvertreter des semitischen Glaubens, der Buddhismus der führende Repräsentant der indo-arischen Lehre. Das Christentum hat die Geschichte Europas bestimmt, während der Buddhismus die Geschichte Asiens tief beeinflusst hat. Das Christentum ist die Religion des Westens, der Buddhismus die Religion des Ostens.

Obwohl diese beiden großen spirituellen Phänomene in ein und derselben Welt entstanden sind – und die entgegengesetzten Enden des gleichen großen euroasiatischen Festlandes in Beschlag nahmen –, bestand bis in die neueste Zeit hinein kein wirklicher Kontakt zwischen ihnen. Die nestorianischen Christen und die Mahayana-Buddhisten hatten natürlich gewisse Kontakte miteinander in Zentralasien und vielleicht auch in China; eine Biographie Buddhas fand im Mittelalter als die Geschichte eines christlichen Heiligen in Europa Eingang; der hl. Franz Xaver disputierte mit einem Zen-Mönch, der Jesuit Ippolito Desideri weilte 1716–1721 in Tibet und schrieb vier tibetanische apologetische Werke, in denen er den Buddhismus widerlegte – und das war beinahe alles. Erst in allerjüngster Zeit gab es so etwas wie einen dauernden, bedeutsamen Kontakt zwischen den beiden Religionen, und im Verlaufe der Zeit wird dieser Kontakt wohl eher zunehmen als schwinden. Es steht zu erwarten, daß er im geistlichen Leben der Menschheit eine immer größere Rolle spielen wird.

Die Natur des Dialogs

Der Wortbedeutung nach ist ein Dialog ein Zwiegespräch. Deshalb möchte man annehmen, ein Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum sei einfach ein Gespräch im Sinn eines Meinungs austausches zwischen zwei Religionen. Dem ist aber nicht so.

Im modernen «ökumenischen» Kontext – handle es sich dabei nun um Ökumenismus zwischen Konfessionen innerhalb ein und derselben Religion oder zwischen verschiedenen Religionen – hat der Begriff «Dialog» nicht nur einen spezielleren, sondern auch einen bedeutungsvolleren Sinn erhalten. Dieser Sinn ist nicht ohne Zusammenhang mit dem Umstand, daß viele Sekten und Religionen, die heute Dialogpartner sind, zumal aber die Religionen, sich bis anhin in vollständi-

ger Trennung voneinander entwickelt haben. Dies ist, wie wir sahen, besonders beim Buddhismus und beim Christentum der Fall, die während des weitaus größeren Teils ihrer Geschichte von der Existenz des andern überhaupt kaum Notiz nahmen.

Weil sie sich voneinander isoliert entwickelten und überdies von keiner anderen Religion entscheidend herausgefordert wurden, hatten sowohl der Buddhismus als auch das Christentum die Tendenz, sich als absolute Religionen anzusehen, in deren allumfassender Synthese sich ein Platz und eine Erklärung finden ließen für sämtliche religiösen Daseinsbezüge – mit Einschluß, wenigstens der Theorie nach, aller anderen Religionen.

In dieser Beziehung war die Einstellung, welche die beiden Religionen auf der geistlichen Ebene (und im Fall des mittelalterlichen Papsttums auch auf der irdischen Ebene) vertraten, der Haltung analog, welche die Zivilisationen des alten Indien und des alten China auf der gesellschaftlichen Ebene einnahmen. Jambudvīpa wurde der unbewohnten Erde, das Mittlere Reich der ganzen zivilisierten Welt gleichgesetzt. Als China um die Mitte des letzten Jahrhunderts zum ersten Mal mit den westlichen Mächten in Kontakt kam, mußte es zwangsläufig zugeben, daß diese nicht Außenkolonien des Himmlischen Reiches seien, die durch ein paar wohlgewählte Worte vom Drachenthron eingeschüchtert werden könnten, sondern unabhängige souveräne Staaten, mit denen man auf dem Boden der Gleichberechtigung verhandeln mußte.

Auf ganz ähnliche Weise sind der Buddhismus und das Christentum einander zu Gesicht gebracht und gezwungen worden, die Existenz des anderen als eines eigenen geistlichen Universums anzuerkennen. Das Christentum kann den Buddhismus nicht mehr gewissermaßen auf seinen Platz verweisen, indem es von ihm als einem bloß ethischen System oder als einer Form von natürlicher Mystik spricht. Der Buddhismus kann nicht mehr mit einem gutmütigen Kommentar über die geistigen Unzulänglichkeiten des Theismus das Christentum in das Devayana verbannen. Von jetzt an müssen der Buddhismus und das Christentum einander viel ernster nehmen. Von jetzt an müssen sie miteinander in Verbindung zu stehen suchen.

Doch damit diese Verbindung möglich ist, muß ein Kommunikationsmedium vorhanden sein: eine gemeinsame Sprache. Sie beide entwickelten natürlich eine mächtige und flexible «theologische» bzw. «buddhologische» Sprache, die sich zum Ausdruck ihres letztgültigen Inhaltes (göttliche Offenbarung bzw. Erleuchtung) eignete, so weit es bei einer Sprache dieser Art der Fall sein kann, doch ist diese Sprache in beiden Fällen nur den Mitgliedern der Religionsgemein-

schaft, in der sie entstand und die sie für gewöhnlich als Mittel zur Verständigung untereinander gebrauchen, voll verständlich – oder ganz «transparent». Was in der einen Sprache gesagt wird, läßt sich nicht ohne bedenkliche Entstellung in die andere übertragen. Selbst von «Buddhologie» zu sprechen, als ob es im Buddhismus etwas dem christlichen Theologiebegriff Entsprechendes gäbe – ja selbst vom Buddhismus als einer Religion zu sprechen, heißt schon ein zu Mißverständnissen führendes Element in die Diskussion hineinbringen.

Es ist auch nicht möglich, den Buddhismus und das Christentum in irgendein neutrales (?) «universalistisches» Esperanto zu übersetzen und sie dann durch dieses Medium das Gespräch miteinander aufnehmen zu lassen. Versuchte man dies, so würde die Gefahr der Entstellung und damit des Einander-Mißverstehens dermaßen gesteigert, daß das Gespräch, falls es zu einem solchen käme, kaum mehr als ein Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum angesehen werden könnte.

Da sie nun einander zu Gesicht gebracht und gezwungen worden sind, ihre Existenz gegenseitig anzuerkennen, sind der Buddhismus und das Christentum gezwungen, auch ohne ein Kommunikationsmedium, ohne eine gemeinsame Sprache miteinander zu sprechen. Im ökumenischen Kontext besteht das Wesentliche des Dialogs in dieser Kommunikation ohne Kommunikationsmittel. Weniger paradox gesprochen: Der Dialog ist die Kommunikationsform, worin die Kommunikationsmittel im Laufe des Kommunikationsprozesses selbst erst noch zu schaffen sind.

Das Haupthindernis, das einem Dialog entgegensteht

Ein fruchtbarer Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum wird durch Hindernisse aller Art erschwert. Selbst heute, wo doch die Kommunikationen verbessert worden sind, ist es für Buddhisten und Christen nicht immer leicht, sich zu finden. Es können Schwierigkeiten vorhanden sein, die sich aus der besonderen Natur der jeweiligen Berufung – Pfarrer, Meditationsmeister, Sozialarbeiter – ergeben. Zudem kann es der Fall sein, daß die Mitglieder der eigenen Herde oder die Ordensobern mit dem Kontakt zwischen Gläubigen der beiden Religionen nicht einverstanden sind. Selbst wenn man seinem Gesprächspartner gegenüber sitzt, sind immer noch psychologische Hindernisse zu überwinden. Mißtrauen und Vorurteile nisten sich allzuleicht in das menschliche Herz ein, und man kann es zuweilen an Aufrichtigkeit, Ge-

duld, Liebe (*maitrī*) fehlen lassen, ja selbst an gewöhnlicher Freundlichkeit. Noch schlimmer ist die Schwierigkeit, den wirklichen Sinn von Begriffen zu erfassen, mit denen man gänzlich unvertraut ist, sowie die Bedeutung von Symbolen zu ermessen, die einem fremd, ja bizarr vorkommen.

Doch das Haupthindernis, das ein fruchtbares Gespräch erschwert, besteht darin, daß man den Dialog mit andern Tätigkeiten verwechselt, die zwar oberflächlich gesehen diesem gleichen, in Wirklichkeit aber etwas ganz anderes sind. Man kann eine Diskussion, eine Debatte oder Diplomatie für Dialog halten. Vor allem kann dieser mit einem Monolog verwechselt werden. Indem sie einen Dialog vortäuscht, während in Wirklichkeit überhaupt kein Zwiegespräch stattfindet, wird das Zustandekommen eines Dialogs unendlich hinausgezögert.

Was eine Diskussion, eine Debatte und Diplomatie ist, ist nicht schwer zu verstehen. In diesem Aufsatz verstehen wir unter «Diskussion» einen Gedankenaustausch, unter «Debatte» ein Wortgefecht, und unter «Diplomatie» die Strategie, womit eine pseudo-religiöse Machtstruktur darauf ausgeht, ihr Fortbestehen und Wachstum und den Untergang ihrer Konkurrenten durch weltliche Mittel – unter Ausschluß offener Gewalt – zu sichern.

Eine Diskussion zwischen dem Buddhismus und dem Christentum oder zwischen Buddhisten und Christen ist etwas anderes als ein Dialog, da sie zumeist auf abstrakter, um nicht zu sagen akademischer Ebene geführt wird und nicht so tief geht, daß man gegen den Sachverhalt aufkäme, daß sie zwei verschiedene Sprachen sprechen und im Grunde einander nicht verstehen können. Desgleichen ist eine Debatte zwischen den beiden Religionen etwas anderes als ein Dialog zwischen ihnen, insofern es, da sich beide als absolut ansehen, für keine von ihnen einen Sieg oder eine Niederlage geben kann. Die Debatte beruht somit auf einer falschen Voraussetzung. Und was die Diplomatie betrifft, so ist sie in Wirklichkeit überhaupt nichts Religiöses, sondern kommt es zu ihr bloß insoweit, als eine Religion unter ethnischem Einfluß von einer geistlichen Gemeinschaft (Sangha, Kirche) zu einer weltlichen Gruppe unter anderen hinabgesunken ist, d.h. zu einer politischen und/oder gesellschaftlich-wirtschaftlichen Machtstruktur unter anderen Machtstrukturen.

Da es somit im großen und ganzen klar ist, inwiefern Diskussion, Debatte und Diplomatie nicht Dialog sind, brauchen wir nichts weiteres darüber zu sagen. In welchem Sinn aber ist genau genommen ein Monolog kein Dialog? Vom rein formalen Gegensatz zwischen den beiden Begriffen abgesehen, ist dies nicht so selbstverständlich, und weil dies nicht so offensichtlich

ist und weil die Verwechslung eines Dialogs mit einem Monolog das Haupthindernis darstellt, das ein echtes Zwiegespräch nicht zustande kommen läßt, bedarf es in diesem Fall einiger Worte der Erklärung.

Wie wir bereits sahen, haben der Buddhismus und das Christentum die Tendenz, sich als absolute Religionen anzusehen. Beide bilden ein ganzes Universum. Beide sprechen gewissermaßen eine eigene – theologische bzw. «buddhologische» – Sprache, und was in der einen Sprache gesagt wird, läßt sich nicht wirklich in die andere Sprache übersetzen. Wenn sie miteinander ins Gespräch kommen, verstehen deshalb beide Religionen einander wahrscheinlich falsch und reden aneinander vorbei. Man wird sich dessen wohl nicht immer bewußt. Beide Partner können das Gefühl haben, es finde ein echtes Gespräch statt, obwohl dies überhaupt nicht der Fall ist. In Wirklichkeit geschieht Folgendes: A nimmt ein Wort, einen Ausdruck, der von B verwendet worden ist, legt ihm den Sinn bei, den der Begriff für ihn hat, und antwortet B dann so, also ob dieser ihn in dem Sinn gebraucht hätte, den er für A gehabt hätte, falls er von ihm verwendet worden wäre. A antwortet somit nicht auf etwas, was B gesagt hat, sondern auf etwas, was A gesagt hat. A steht demzufolge gar nicht mit B im Gespräch, sondern mit sich selbst. Was vor sich geht, ist kein Dialog, sondern ein Monolog.

Beispielsweise gibt der Buddhismus dem Wort «Gott», wie es im Christentum gebraucht wird, wohl den Sinn, den es mit seinem Wort Mahabrahma zu verbinden pflegt, und versucht dann, die Kommunikation auf dieser Grundlage weiterzuführen. Ganz ähnlich verhält es sich wohl so, daß das Christentum Worten wie Leere (*śūnyatā*), Verzückung (*shyāna*) und Weisheit (*prajñā*) einen ganz andern Sinn beilegt als den, den sie von alters her für den Buddhismus haben. Zu derartigen Mißverständnissen kommt es viel weniger, und wenn es dazu kommt, werden sie viel eher berichtigt, wenn die beiden Religionen in der Person eines einzelnen Buddhisten und eines einzelnen Christen zusammentreffen und einander leiblich nahe sind. Wenn sie einander bloß auf dem Papier begegnen und dabei der buddhistische oder der christliche Autor mit einem Christentum bzw. einem Buddhismus zu sprechen versuchen, das bzw. der bloß in seinem Kopf, sonst aber nirgends existiert, so kommt es nicht zu einem Dialog, sondern zu einem bloßen Monolog.

Die wahrscheinlich beste Methode, um einen Dialog zu beginnen

Wenn Dialog nicht mit Diskussion, Debatte oder Diplomatie verwechselt wird und wenn der Buddhismus

und das Christentum einander in der Person eines einzelnen Buddhisten und eines einzelnen Christen begegnen, so wird sich wahrscheinlich die Frage nach der besten Methode, um ein Zwiegespräch aufzunehmen, von selbst beantworten. Vorausgesetzt, daß die beiden Dialogpartner für einander offen sind und daß jeder wirklich auf das hört, was der andere zu sagen hat, liegt kein Grund vor, weshalb nicht ein Gespräch stattfinden soll – und dann gibt es auch keinen Grund, weshalb sie nicht imstande sein sollten, miteinander in Verbindung zu sein selbst ohne ein Kommunikationsmedium, will sagen ohne eine gemeinsame Sprache, ohne ein gegenseitig annehmbares System von Begriffen, Sinnbildern und Werten.

Wenn ein Dialog stattfindet, sollten sich indes beide Partner bewußt sein, daß er nicht mehr als bloßes Stückwerk sein kann und daß sie von ihm nicht zuviel erwarten dürfen. Sie sollten von ihm überhaupt nichts hoffen außer die Möglichkeit, das Gespräch weiterzuführen. Erwarten sie vom Dialog einen Zuwachs an interessanten neuen Ideen, so entsteht eine Diskussion. Erwarten sie von ihm den Sieg oder auch nur eine Bereicherung ihrer eigenen (buddhistischen bzw. christlichen) Erfahrung oder einen Beitrag dazu, so kommt es zu einer Debatte. Erwarten sie eine Verständigung in bezug auf die praktischen Belange der weltlichen Machstruktur, mit der sie ihrer «institutionellen» Seite nach vielleicht identifiziert werden, so handelt es sich um Diplomatie.

Wichtiger als die Frage nach der besten Methode, um einen Dialog zu beginnen, ist die nach der Person, die sich am besten dazu eignet. Die Frage nach dem «Wie» ist im Grunde genommen eine Frage nach dem «Wer». Beim Entscheid darüber, wer den Dialog beginnen soll, müssen wir aufpassen, daß wir nicht die selbstverständliche Tatsache übersehen, daß ein Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum eben ein Dialog zwischen dem Buddhismus und dem Christentum ist. Er ist ein Dialog zwischen diesen beiden Religionen in ihrer zentralen, «klassischen» Form – nicht ein Dialog zwischen ihnen in irgendeiner aufgelösten, entmythologisierten, rationalisierten und säkularisierten modernen Version. Der Buddhismus und das Christentum können den Dialog miteinander nur aufnehmen in der Person eines voll engagierten Buddhisten und der eines fest glaubenden Christen, und deshalb eignen sich diese am besten dazu, das Gespräch zwischen den beiden Religionen aufzunehmen und weiterzuführen.

Auf keinen Fall darf der buddhistisch-christliche Dialog als eine vornehme Übung für einen nichtengagierten Akademiker angesehen werden oder für solche Buddhisten und Christen, die in ihrem Glauben unsi-

cher sind und nach einer den Geist anregenden und befruchtlich einträglichen Karriere auf dem Feld der «vergleichenden» Religionswissenschaft Ausschau halten. Damit wollen wir nicht sagen, daß die Gesprächspartner nicht mit einer wissenschaftlichen Kenntnis des Buddhismus bzw. des Christentums als z.B. eines soziologischen Phänomens ausgerüstet zu sein brauchen. Aber eine wissenschaftliche Kenntnis einer Religion ist nicht auch schon ein Ausweis, einen Dialog über sie aufnehmen zu können.

*Soll man im Dialog mit dem Buddhismus
von der religiösen Erfahrung als von etwas für ihn
Charakteristischem ausgehen?*

Man möchte vom christlichen Standpunkt aus meinen, die religiöse Erfahrung, die für den Buddhismus charakteristisch ist, bilde einen geeigneten Ansatzpunkt zum Gespräch mit ihm. Doch selbst dann, wenn sie nicht zum Ausgangspunkt genommen wird, kommt das Thema der religiösen Erfahrung, sobald einmal der Dialog wirklich begonnen hat, wahrscheinlich früher oder später aufs Tapet (vermutlich wäre es auch möglich, die religiöse Erfahrung als etwas für das Christentum Charakteristisches zum Ausgangspunkt des Dialogs mit dem Buddhismus zu nehmen).

Vom buddhistischen Standpunkt aus hingegen ist der Ausdruck «religiöse Erfahrung» mehrdeutig und deshalb mißverständlich. Man könnte ihn beispielsweise auf die Konzentrations- und Meditationserfahrung (*śamathā*) oder auf ein Einsichtserlebnis (*vipaśyanā*), auf das Zufluchtsuchen bei den drei Kleinodien, auf das Entstehen des Bodhichitta oder auf das «Sich-Umdrehen» (*paravṛtti*) auf dem tiefsten Sitz (*āśraya*) des Bewußtseins (*vijñāna*) beziehen. Selbst wenn der Ausdruck im engeren Sinn der Leiderfahrung genommen wird und wir das Augenmerk darauf richten, lassen sich immer noch ernstliche Einwände dagegen erheben, daß man die religiöse Erfahrung als etwas für den Buddhismus Charakteristisches zum Ausgangspunkt im Dialog mit ihm nimmt. Daß man «religiöse Erfahrung» mit der Erfahrung des Leides und der Befreiung von ihm gleichsetzt, bestärkt diese Einwände erst recht.

In welcher Form wir auch mit dem Buddhismus in Beziehung treten, müssen wir vom Einfachen zum Verwickelten, vom Oberflächlichen zum Tiefen, vom Nebensächlichen zum Zentralen fortschreiten. Dies gilt erst recht für die Kommunikationsform, die wir Dialog nennen, worin religiöse Absoluta ohne die Hilfe einer gemeinsamen Sprache miteinander konfrontiert werden. Darum ist es nicht ratsam, die reli-

giöse Erfahrung als etwas für den Buddhismus Charakteristisches, namentlich das Erlebnis der Befreiung vom Leiden, im Dialog mit dem Buddhismus zum Ausgangspunkt zu nehmen. Damit, daß man zu voreiligen Schlüssen über die Natur dieser Erfahrung kommt, kann der Dialog zwischen den beiden Religionen unmöglich gemacht werden.

Eine religiöse Erfahrung ist äußerst schwer mitzuteilen, selbst wenn ein Kommunikationsmedium vorhanden ist, und das Erlebnis der Befreiung vom Leiden ist nicht eine «Erfahrung» im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ja selbst keine «religiöse Erfahrung». Der Buddhismus erstrebt nicht einfach die Befreiung vom gewöhnlichen menschlichen Elend, sondern die von allem Bedingten (*saṃskṛta*) und Welthaften (*laukika*). Damit ist die Befreiung mit dem Erreichen des Nirvana oder der Erleuchtung (*bodhi*) identisch, d.h. mit dem letzten Ziel des Buddhismus – ein Ziel, das durch eigene, persönliche geistliche Anstrengungen erreicht werden muß und das, wie uns ausdrücklich gesagt wird, außerhalb der Sphäre des logischen Denkens (*at-takkavācāra*) liegt.

Dies führt uns zu einer weiteren Unklarheit, diesmal nicht der Sprache, sondern der Identität. Wenn die religiöse Erfahrung als für den Buddhismus charakteristisch als möglicher Ausgangspunkt des Dialogs mit dem Buddhismus angepriesen wird, ist nicht klar, wessen religiöse Erfahrung damit gemeint ist. Ist es die Erfahrung desjenigen Buddhisten, der der Gesprächspartner ist (ich nehme, vielleicht zu Unrecht, an, daß sein christliches Gegenüber keine buddhistische religiöse Erfahrung hat)? Oder ist es die Erfahrung eines anderen – lebenden oder toten – Buddhisten, der selbst nicht am Gespräch beteiligt ist? Oder ist es überhaupt nicht die Erfahrung irgendeines Einzelmenschen, sondern ein allgemeiner Begriff religiöser Erfahrung – ein Begriff, der, soweit es irgendwelche Partner eines buddhistisch-christlichen Dialogs angeht, in bloßen Worten besteht?

Wenn ich diese Fragen aufwerfe, dann nicht in haarspalterischer Pedanterie und noch weniger, um den Dialog zu erschweren, sondern einfach um zu betonen, daß der Ausgangspunkt des Dialogs mit dem Buddhismus etwas sein sollte, worüber zumindest einer der beiden Partner aus persönlicher Kenntnis sprechen kann. Es ist ein gewaltiger Unterschied, ob ich die religiöse Erfahrung als etwas für den Buddhismus Charakteristisches zum Ausgangspunkt im Dialog nehme oder ob ich bei den Worten und Begriffen ansetze, in denen sich diese Erfahrung von alters her niedergeschlagen hat.

Deshalb möchte ich meinen, daß etwas, was weniger zentral ist als die «religiöse Erfahrung» oder das Erleb-

nis der Befreiung vom Leiden, zum Ansatzpunkt für den Dialog mit dem Buddhismus genommen werden muß, also ein Punkt der Lehre oder der religiösen Praxis oder des liturgischen Brauchtums, der verständlich ist und innerhalb des Vorstellungsbereichs beider Partner liegt. Religion braucht nicht ausschließlich religiöser Erfahrung gleichgesetzt zu werden.

Wenn manchmal der religiösen Erfahrung im engeren, mehr subjektiven Sinn ein zu hoher Wert beigegeben wird, so ist das nicht ein Wesenszug des Buddhismus, und wer irgendwie diesen Anschein erwecken würde, stellte den Buddhismus falsch dar. Selbst wenn aus irgendeinem Grunde die religiöse Erfahrung zum Ausgangspunkt im Dialog mit dem Buddhismus

genommen werden muß, kann nicht in Frage kommen, sich auf eine frisch-fröhliche Darlegung von dem einzulassen, worüber selbst der Erleuchtete zu sprechen zögert. Vielmehr sollte irgendein schlichterer, alltäglicher Typus religiöser Erfahrung zum Ansatzpunkt genommen werden. Wird dies getan und ist auf beiden Seiten die nötige Offenheit und das Wissen um die eigenen Grenzen vorhanden, so darf man hoffen, daß zwischen dem Buddhismus und dem Christentum ein wirklich fruchtbares Gespräch anheben wird, d.h. ein Dialog, der nicht zum Monolog ausarten, sondern weitergehen wird.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MAHA STHAVIRA SANGHARAKSHITA

Geborener Engländer, der zwanzig Jahre im Fernen Osten verbracht und die drei geschichtlichen Hauptformen des Buddhismus studiert und praktiziert hat. Nach dem Zweiten Weltkrieg zog er in das Himalaya-Gebiet in die Stadt Kalimpong, wo er 1950 den Buddhistischen Verein junger Männer und die Monatsschrift «Stepping Stones» gründete. Im gleichen Jahr empfing er zu Sarnath die «höhere Weihe», nachdem er im Jahre zuvor in Kusinara die «niedere Weihe» empfangen hatte. Kalimpong blieb bis 1964 die Basis seiner vielfältigen Tätigkeiten. Er war während zwölf Jahren Redaktor von «The Maha Bodhi Journal», der Monatsschrift der Maha Bodhi-Gesellschaft Indiens. 1957 gründete er das Triyana Vardhana Vihara, ein interkonfessionell-buddhistisches Zentrum, und kam dadurch in enge Verbindung

mit der Bewegung der Massenbekehrung der indischen «Unberührbaren» zum Buddhismus. Er stand damals auch im Kontakt mit einer Anzahl hervorragender tibetanischer Lamas, von denen er auf verschiedenen Wegen in den Tantrismus eingeweiht wurde. 1964 kehrte er nach England zurück und lebt nun in Norfolk. Außer über hundert Vorträgen über den Buddhismus veröffentlichte er 1956 sein erstes umfangreiches Werk «A Survey of Buddhism», 1967 «The Three Jewels», eine umfassende Einführung in den Buddhismus, und 1973 seine Memoiren aus den ersten Jahren seines Aufenthaltes in Indien: «The Thousand-Petalled Lotus». Anschrift: Lesingham House, Surlingham, Norwich Nr. 14 7AL, Norfolk, England.

Dominique Dubarle

Buddhistische Spiritualität und christliches Gottesverständnis

Der Buddhismus stellt sich nicht als Religion im abendländischen Sinne dar. Seine spirituellen Einstellungen und seine Verhaltensregeln kommen oft dem sehr nahe, was der Westen religiös nennt, und sind bei aller Ähnlichkeit von einer nicht selten vorbildlichen Kraft und Reinheit. Für mich jedenfalls war dieses Beispiel ein Gewinn. Die Erfahrung zeigt jedoch meines Erachtens, daß man sich vor der Versuchung, allzu schnell Vergleichbarkeit festzustellen, ebenso hüten muß wie vor der Gefahr, voreilig von Gegensätzlichkeit zu sprechen. Den menschlichen Dingen, die ein ganz klein wenig tiefgründig und wesentlich sind, wird man kaum mit groben Vereinfachungen gerecht wer-

den können. Lieber sollte man, wenn möglich, eine gewisse Osmose des Lebens zum Zuge kommen lassen und sich geduldig bemühen, von innen heraus zu lernen, was das Leben zu lehren imstande ist.

Was den Buddhismus anbelangt, ganz gleich, um welche seiner (sehr zahlreichen) Formen es sich im einzelnen handeln mag, muß man wohl immer wieder von der Erfahrung des Buddha vor der Erleuchtung ausgehen: der Erfahrung dessen, was der Buddhismus selbst «*dukkha*» nennt. Dazu muß man allerdings wissen, daß dieses Wort ein Erlebnis bezeichnet, welches der abendländische Wortschatz nicht angemessen wiederzugeben vermag. Wir sprechen von «Mühsal, Schmerz, Elend des Lebens». Richtig; aber gemeint ist auch Haltlosigkeit, Enttäuschung, Nichtigkeit: annähernd das, was der biblische Prediger im Auge hatte. Und auch eine gewisse jammervolle Knechtschaft, die, anfänglich unbewußt, allmählich ins Bewußtsein dringt und – wie am Rand eines tiefen Abgrundes von Unbewußtheit, der von einem aufkeimenden Bewußtsein umgrenzt ist – eine tiefe Sehnsucht nach Befreiung aufkommen läßt.