

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.

Ebenso wenig dürfen jedoch die besonderen kulturellen Begleitumstände außer acht gelassen werden. Da ist zunächst einmal der Begriff des *karma*, in dem unüberhörbar das Gefühl der schicksalhaften Verstricktheit des Daseins in seine eigenen Handlungen und deren unendliche Folgen mitklingt. Er ist in gewisser Weise nichts anderes als das schon verstandesmäßig thematisierte Erlebnis der *dukkha*. Darüber hinaus hat das indische Denken jene Theorie der Existenz hervorgebracht, die schon im Wort *samsara* zum Ausdruck kommt: der endlose Kreislauf des Werdens und der Wiedergeburten des geistigen Seins, das von neuem der *dukkha* der Existenz unterworfen ist und die Erfüllung des *karma* bewirkt¹.

Dukkha, karma, samsara: eine Befreiung ist trotz allem möglich; die Aufgabe des Menschen besteht darin, sie zu erlangen, das andere Ufer des Lebens zu erreichen. In einer Weise, welche das ganze Dasein betrifft und die Totalität dessen, was wir Welt nennen, miteinbezieht. Den Gewinn dieser Befreiung hat der Buddha in einer beispiellosen Intensität erlebt, indem er das erfuhr, was man gemeinhin als «Erleuchtung» bezeichnet; er hat die gute Nachricht davon mit einer ungeheuren Ausstrahlungskraft verkündet. Die großen Texte der buddhistischen Verkündigungstradition gehören zu den überaus seltenen Texten der Weltliteratur, die imstande sind, eine nachhaltige Wirkung auf denjenigen auszuüben, der auf die eine oder andere Weise – und sei es eine abendländische – für das sensibel geworden ist, was das buddhistische Denken im Begriff *dukkha* zusammenfaßt. Dies gilt sogar dann, wenn das Gefühl des *karma* oder die Lehre vom *samsara* nicht so stark auf das Bewußtsein einwirken, wie es im ursprünglichen Lebenskontext des Buddhismus der Fall ist.

An diesem Punkt beginnt jedoch für den Christen – zumindest für einen Christen von meinem Schlag – das Unbehagen angesichts überstürzter Begegnungen und selbst gutgemeinter Sympathiebezeugungen. Wenn eine spirituelle Kommunikation möglich ist (wovon ich überzeugt bin), ist sie nur sehr schwer zu erreichen, sobald man auf die sprachliche Ebene übergeht. Einer bestimmten Wahrheit nahezukommen erscheint mir dann nicht anders möglich als über den Rückgriff auf eine Art Einkreisungsmethode: man stellt die Dinge zuerst in einem, dann in einem anderen – vermutlich übertriebenen – Sinne dar, verbunden mit der Aufforderung, ein unausdrückliches Mittelding zwischen beidem wahrzunehmen, in dem sich vielleicht das Beste nicht nur einer möglichen «Begegnung» zwischen Buddhismus und christlichem Denken befindet, sondern sogar einer – zumindest teilweise gelungenen – wirklichen geistigen «Symbiose».

I. Der «nicht-theologische» Charakter des Buddhismus und seiner Spiritualität

Die Weigerung des Buddhismus, einen Gott anzurufen und seine Hilfe zu erbitten, eine gewisse Gemeinschaft des Menschen mit Gott, der «sein Gott» geworden ist, in Betracht zu ziehen: all dies hat eine sehr tiefe Bedeutung. Zunächst einmal äußert sich hier, wie mir scheint, eine mindestens implizite Kritik an dem, was die auf eine Gottheit bezogenen religiösen Verhaltensweisen und Denkformen an allzu Menschlichem aufweisen mögen. In zweiter Linie manifestiert sich darin das starke Gefühl der menschlichen Fähigkeit, die Suche nach der spirituellen Befreiung selbst in die Hand zu nehmen und zum Erfolg zu führen. Gewiß ist der Weg dorthin sehr beschwerlich, aber es ist möglich, das Ziel zu erreichen. Der Buddhismus trifft sich hier mit dem, was am Ende der *Ethik* Spinozas gesagt wird.

Es bedarf also keines religiösen Glaubens, um sich ein Ziel zu setzen, und ebenso wenig irgendeiner unverzichtbaren göttlichen Hilfe, um es zu erreichen. Ohne dergleichen kann das Streben nach dem *nirvāṇa* im Menschen gelingen. Dazu reicht menschliche Kraft aus. Ihre Selbstverpflichtung, die Autonomie, welche sie sich dadurch selbst beweist, daß sie ihr Unternehmen freiwillig vorantreibt, die Möglichkeit, von innen, aus der Erfahrung heraus ihr Vorgehen und ihr letztes Ziel überprüfen zu können, werden im übrigen wie von selbst zur Kritik und zur Ablehnung einer religiösen, theistischen Form von Spiritualität.

Dies soll nicht heißen, daß der Buddhismus sich als eine Spiritualität allein des Menschen darstellt in dem Sinn, den dieser Ausdruck im Okzident haben könnte, als ein «atheistischer Humanismus», wie man versucht sein könnte zu formulieren. Zumindest zweierlei spricht dagegen. Erstens ergibt sich aus der Tatsache einer lückenlosen Solidarität mit dem universalen Leben so etwas wie ein spirituelles Einverständnis mit der gesamten Umwelt, die ihrerseits der *dukkha* ausgesetzt ist und sozusagen am Befreiungsstreben des Menschen Anteil hat². Zweitens ist da der Sinn für die Gemeinschaft derer, die sich gleichfalls durch Gelübde zur geistlichen Suche verpflichten: die *sangha*, die dritte Zuflucht des Menschen, die der buddhistische Mönch zusammen mit den beiden ersten, dem Buddha und dem Gesetz, zu erwählen gelobt. So menschlich das eine wie das andere ist, paßt es doch nicht in das abendländische Konzept des Humanismus. Denn der solidarische Zusammenhang mit dem Kosmos wird im Buddhismus nahezu ohne das westliche Gefühl der Überlegenheit und beinahe ohne das Bewußtsein einer Sonderexistenz des Menschen gegenüber dem gesam-

ten übrigen Universum gelebt. Und was die buddhistische Gemeinschaft in ihrem Gelübde zu suchen verspricht, ist auch nicht der Mensch, sondern die absolute Befreiung, das *nirvāṇā* des Geistes – und dies ist etwas ganz und gar anderes: das andere Ufer, das es dort gibt, selbst wenn es nicht «Gott» heißt, läßt den Menschen mit seinem atheistischen Humanismus unvermeidlich auf diesem Ufer zurück...

Befreiung des Daseins vom Gesetz des Geborenwerdens, Zugang zum *nirvāṇā*, Auflösung der empirischen Scheinpersönlichkeit des Individuums, das *anattā*, wie der Buddhismus des Theravādā sagt: dies alles scheint auf den ersten Blick unter dem Vorzeichen einer in die äußersten Bereiche der Metaphysik führenden Negativität zu stehen. Ausmerzung der auf die Aktualisierungen des Daseins gerichteten Begierde. Die ganz und gar einzigartige Erfahrung des «anderen Ufers», zu der das «Nichts» der abendländischen Mystiker oder auch das der Hegelschen Philosophie einen Zugang zu ermöglichen scheinen. Endgültige Auflösung des Ich, jenes Ich, das allein von der verbliebenen Leiblichkeit vor dem physischen Tod noch eine kurze Zeitlang dargestellt werden muß. All dies, möchte man sagen, ist nichts anderes als die spirituelle Entfaltung der ihrerseits spirituellen Fähigkeit des Menschen zur Negativität. Gleichsam als wäre dieses negative Verhalten – welches freilich nichts gemein hat mit dem Nein der rücksichtslosen Verweigerung oder der brutalen Gewalt noch mit der pathologischen Verletzung der Seele – in seiner gesunden sublimierten Spiritualität in vollkommener Unabhängigkeit die letzte autonome Quelle der Energie, welche in der menschlichen Existenz zum Vorschein kommt.

Allerdings bedeutet das *nirvāṇā* keineswegs bloß das reine Nichts, ebensowenig wie das im Buddhismus mit *annattā* Bezeichnete einfachhin der materielle Zusammenbruch der Existenz ist. Die Ausmerzung der Begierde und der endlosen Kette ihrer Befriedigungen bedeutet Frieden, tiefsten, erhabensten Frieden³, und was aus ihm hervorgeht, läßt sich kaum anders nennen als grenzenlose Freude, totales Glück, wenn man so will. Dies näher zu erläutern ist vielleicht gar nicht möglich. Aber im unerklärbaren Vollzug des Lebens kann all dies erfahren, vollendet und bewahrt werden. Für den Menschen, dem das Leben eine Last ist, geschieht das, wenn er lernt, das Eigentliche zu leben. Der Rest mag Stammeln, Schweigen sein. Die Erklärungen, die Anleitungen werden zwangsläufig im Äußerlichen steckenbleiben und dem einzelnen zu tun überlassen, was er selbst als seine Aufgabe zu erkennen vermag.

Würde man indessen nur diese Wesenszüge der buddhistischen Spiritualität zusammenstellen, so er-

gäbe sich daraus meines Erachtens noch kein getreues Bild des Buddhismus. Gewiß hätte man die Vorstellung von einer sehr hochstehenden Spiritualität, die sich – wie es tatsächlich der Fall ist – mit einem überaus reinen Ethos, einer äußerst starken Willenskraft und zugleich, was keine geringe Beachtung verdient, mit einer ebenso vernünftigen wie einfachen Ausgewogenheit der Lebensgewohnheiten zu verbinden weiß, einem Gleichgewicht, das jedem Übermaß grundsätzlich abgeneigt ist und auch für ein Leben gilt, welches der leidenschaftlichen und unermüdlichen Suche nach der geistigen Befreiung gewidmet ist. Gleichzeitig aber wäre dies, zumindest für den Christen, das Bild einer Spiritualität ohne inniges Gottesverhältnis, ohne Freude an der Schöpfung und – trotz all der franziskanischen Aspekte, die wir in dieser Spiritualität entdecken könnten – ohne den Sonnengesang des heiligen Franziskus. Eine Spiritualität faszinierender, aber kühler Ferne; eine Spiritualität des In-sich-Gehens einer Lebenskraft, die nur zu sich selbst hat finden können und entschlossen ist, sich nur auf sich selbst zu verlassen. Eine dem Stoizismus oder dem Pelagianismus verwandte Spiritualität, würde man im Abendland sagen. Daher auch die mehr oder weniger geläufige Kritik in der Literatur des Westens, selbst wenn dieser die Annäherung sucht, eine zumindest teilweise ungegerechtfertigte Kritik, die hier nicht noch einmal aufgerollt werden soll.

II. Zum «brüderlichen» Charakter des Buddhismus

Aber es gibt im Buddhismus durchaus noch etwas anderes als das bisher Gesagte. Dieses Etwas zu beschreiben fällt schwer, vielleicht besonders einem Christen. Denn dieser verfügt über keine anderen Ausdrucksmittel als die seiner Religion und Spiritualität. Wenn er davon spricht, läuft er also Gefahr, den Eindruck zu erwecken, als wolle er eine Spiritualität, einen Komplex menschlicher Einstellungen, die aus sich selbst heraus, ohne einen christlichen Kontext, schlüssig sind, christlich vereinnahmen. Ein solcher Versuch der Aneignung wäre, wie ich glaube, unredlich und ließe den nötigen Respekt vor dem vermissen, was die selbständige Bedeutung und Eigentümlichkeit des Buddhismus ausmacht.

Drei grundlegende Geisteshaltungen scheinen mir im Buddhismus lebendig zu sein, die das Streben nach dem *nirvāṇā* oder seinen – aus der Vielfalt der buddhistischen Traditionen erwachsenen – mehr oder weniger ähnlichen Entsprechungen zum Mittelpunkt haben. Ihre konkrete Ausgestaltung in der Lebenspraxis wie in der Lehre zeugt, wie ich meine, nicht nur von eindrucksvollen spirituellen Werten, sondern bietet

sich der ganzen Menschheit als Vorbild an, das ernst zu bedenken und in seinem eigenen Leben zu verwirklichen manchem Christen guttäte. Diese Grundhaltungen sind erstens der Wille zur Sanftmütigkeit und Friedfertigkeit, zweitens die Hinwendung zu Gebet und Meditation und schließlich das universale Wohlwollen, die *maitri*, ein Wohlwollen, das nach der Lehre des Großen Fahrzeugs so weit gehen muß, daß man vorläufig auf die endgültige Erlösung verzichtet und den anderen dabei behilflich ist, den Weg dorthin einzuschlagen und nicht aus den Augen zu verlieren⁴.

Es handelt sich hier um unermeßliche seelische Werte, die – ein eigenartiges und ganz ärgerliches Paradox – die westliche Assimilation des Christentums aus der Existenz des modernen Menschen, selbst aus der des Christen, zu entfernen und zu verbannen droht. Zu jeder dieser Geisteshaltungen lassen sich jedoch im Evangelium die eindeutigsten Entsprechungen finden: «Selig die Sanftmütigen, selig die Friedensstifter»... und: «daß man allezeit beten solle»... und weiter: «Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen.» Um deutlich zu machen, wie diese Lehren zu befolgen seien, pflegte Franziskus von Assisi zu sagen: «Ganz wörtlich! Ganz wörtlich!» In diesen wahrhaft wesentlichen Punkten zeigt die buddhistische Lebenspraxis und Verkündigung ein solches Maß an Übereinstimmung mit dem Evangelium, daß kein Christ, der dies je gespürt hat, davon unbeeindruckt bleiben wird.

Wenn man vom Buddhismus als einer Spiritualität ohne jeden spezifisch theologalen Bezug zu sprechen hat, so kann man umgekehrt auch die spirituellen Ähnlichkeiten besonders in den Vordergrund rücken, wie sie zwischen der buddhistischen Einstellung und der Lehre Christi grundsätzlich sichtbar werden, sobald es sich um die notwendige geistige Distanz gegenüber der bestehenden Welt, ihrer Macht und ihrer Begehrlichkeit handelt oder um die Frage geht, wie man in Wahrheit der Nächste des andern wird. Hierin scheint die Einstellung des Buddhismus selbst, in der Sprache des Christentums ausgedrückt, die allein wohl den Sachverhalt darstellen kann, «im Zustand der Gnade» und auf naturhafte Weise evangelisch zu sein. Heutzutage ist dies um so bemerkenswerter, als der moderne Mensch vielfach ein mehr oder weniger tiefes Mißtrauen gegenüber dem Gott der Religionen hegt, während die Gestalt Jesu für ihn unverändert die eines unvergleichlichen Meisters der wahren menschlichen Lebensführung bleibt.

Diese große Nähe haben viele Christen erkannt. Sie haben sie, so gut sie konnten, zu beschreiben versucht, so H. de Lubac in seinem schönen, der buddhistischen Nächstenliebe gewidmeten ersten Kapitel seiner *Aspects du bouddhisme*⁵ sowie in seiner Untersuchung

über jene volkstümlichere Form des Buddhismus, welche die Tradition des Amidismus darstellt⁶. Es dürfte sich an dieser Stelle erübrigen, das zu diesem Punkt Gesagte wieder aufzunehmen und den Eindruck jener theologalen Indifferenz, welche die Spiritualität des *nirvāna* nach wie vor kennzeichnet, durch ein eindrucksvolles Bild menschlicher Brüderlichkeit und einer ihr innewohnenden «Gnade der Brüderlichkeit» ins rechte Licht zu rücken. Eine andere Feststellung erscheint mir jedoch unentbehrlich: man würde ein falsches Bild vom Buddhismus zeichnen, wenn man lediglich die Wesenszüge dieser erhabenen und schönen Durchdrungenheit von einer humanen Brüderlichkeit festhalten wollte, die voller Wohlwollen ist und ganz losgelöst von den Zwängen des Alltags; ein falsches Bild vor allem dann, wenn man die so gewonnenen Umrisse um jeden Preis in den Rahmen einer mehr oder weniger idealisierten, ihren spezifischen Geist verleugnenden christlichen Nächstenliebe hineinpressen wollte.

Ohne weiteres vom nicht-theologalen Charakter der buddhistischen Spiritualität zu sprechen bedeutet, auch wenn man damit material etwas Richtiges sagt, eine teilweise Verzerrung. Ohne weiteres von dem sehr schönen spirituellen Zug der Brüderlichkeit zu sprechen heißt, sie auf eine andere Art ebenfalls zu zeichnen und zugleich mit ihr vielleicht das Christentum, dem man den Buddhismus doch näherbringen wollte. Dies macht die Schwierigkeit deutlich, von der wir anfangs sagten, sie tauche auf, sobald man die erlebte spirituelle Sympathie in Worte zu fassen sucht. In bezug auf die Sprache bewegt sich die Wirklichkeit gleichsam im Zwischenbereich zweier Denkpositionen, die beide falsch werden, sobald sie Exaktheit anstreben. Am Ende dieser intellektuellen Erfahrung bleibt noch ein Schritt zu tun auf dem Weg zu einem etwas besseren Verständnis der Dinge.

III. Fragen und Zugangsmöglichkeiten des Christen

Wenn ich an Gott glaube, wenn ich mich um eine religiöse und von christlicher Erfahrung geprägte Lebensform bemühe, von der ich behaupte, sie habe einen theologalen Charakter, wenn ich gleichzeitig aber ein brüderliches Interesse am Leben im Buddhismus habe, so kann ich mir kaum vorstellen, daß dies auf buddhistische Weise Gelebte mit dem, was ich mich als Christ zu leben bemühe, nichts zu tun haben soll. Mir scheint der Buddhismus im Gegenteil eine echte, menschliche Möglichkeit der Spiritualität aufzuzeigen, die zu einem Leben befähigen kann, welches in die unmittelbarste Nähe dessen führt, was einem Christen zu leben vergönnt sein kann.

Der Buddhismus ist eine außerhalb des Kulturkreises, der im Judentum den allerersten monotheistischen Glauben entstehen sah, und vor der Geburt des Christentums entstandene Spiritualität. Ich halte diese Umstände für wesentlich. Sie machen verständlich, wieso der theologale Bezug, der in der monotheistischen Tradition explizit enthalten ist und der grundsätzlich die gesamte theistische und christozentrische Struktur der christlichen Religion beherrscht, nicht auf gleiche Weise im Buddhismus gegenwärtig sein kann, es sei denn, daß dieser von der Regel der spirituellen Disposition des Menschen ausgenommen wäre, was deren geschichtliche Entstehung und Entfaltung innerhalb des Entwicklungsprozesses der Menschheit anbelangt. Im religiösen und spirituellen Kontext Indiens im sechsten Jahrhundert v. Chr. hatte das religiös-spirituelle Leben sowohl des Individuums als auch der kulturellen Gemeinschaft und die Erfahrung der menschlichen Suche, die von Paulus im Rahmen seiner Predigt vor den Athenern (Apg 17, 26–28) beschrieben wird, eine so umfassende, echte und von Grund auf gesunde Reife erlangt, daß das Erwachen des Buddha und der Beginn seiner Tradition möglich wurde.

Noch einmal: wenn ich an eine Gegenwart Gottes in allen Dingen der Schöpfung und des geistigen Lebens glaube, wenn ich an den Plan seiner Vorsehung mit der gesamten Menschheit und den verschiedenen Gestalten ihrer Entwicklung im Verlauf der irdischen Zeit glaube, dann sehe ich keinen einzigen Hinderungsgrund dafür, daß diese Gegenwart und diese Vorsehung anonym, völlig unerkannt (und vielleicht ohne je eine Initiative zu ergreifen, um sich zu erkennen zu geben) in den Zweigen und Blüten lebendig sein könnten, die der Buddhismus zum Baum des menschlichen Geistes beiträgt.

Warum nicht? Und warum sollen wir dies nicht auch als eine Entfaltung dessen ansehen, was Gott mit der menschlichen Kreatur inmitten der Schöpfung hat in Bewegung setzen wollen? Selbst wenn die Gnade als ein Geschenk Gottes an den Menschen bezeichnet werden muß, das in diesem eine geistige Umgestaltung seines Verhaltens zu bewirken vermag, bleibt zu fragen, weshalb man sich dem Gedanken versperren sollte, daß der Buddhismus gleichsam ohne dessen Wissen von einer echten Gnadenkraft erfüllt ist – sogar im strengen christlich-theologischen Sinne. Warum sollte das *nirvāṇa* selbst nicht eine Weise der friedvollen, schweigenden Vereinigung mit der Kraft des göttlichen Wohlwollens sein, welche sich namenlos und gestaltlos allen Dingen entzieht, aber niemanden zurückstößt, der sich ihr redlich nähert? So denke ich für meinen Teil, ohne jedoch eine solche Interpretation in

irgendeiner Weise dem aufzwingen zu wollen, der das Wesen des Buddhismus und seiner Spiritualität nicht in diesem Sinn verstehen kann. Und wenn wir die Dinge unter dem Gesichtspunkt einer Phänomenologie des menschlichen Seins betrachten, scheint mir die Spiritualität des Buddhismus das überzeugendste Beispiel dafür zu sein, welche existentiellen Möglichkeiten dem Menschen von sich aus offenstehen, ohne einen religiösen Glauben im strengen Sinne, auf jeden Fall ohne eine Beziehung zu dem, was das Wort «Gott» für die religiöse Tradition des Monotheismus besagt.

Daß sich der Buddhismus allerdings einem Christen in dieser Weise darstellt, erscheint mir sehr aufschlußreich. Diese Tatsache bekundet dem theologalen religiösen Glauben vorzüglich, gleichsam mit einem einzigartigen Gegenbeispiel, die Besonderheit seines eigenen Glaubens, der sich von der Gesamtheit der Glaubensüberzeugungen ohne die Ausnahme einer einzigen Religion unterscheidet. In der Tradition des Monotheismus wird etwas Ureigenes gelebt und verkündet mit dem, was Jesus selbst das allererste Gebot des Gesetzes nennt: dieses erste Gebot schließt das «zweite, dem ersten gleiche Gebot» in sich, ohne mit diesem einfach gleichbedeutend zu sein; es ist vielmehr unentbehrlich dafür, daß der Mensch im Glauben das Glück seiner Gottessohnschaft in Jesus Christus erfahren kann. Dies bedarf keiner weiteren Erklärungen.

Auf das bisher Gesagte hin meldet sich indessen eine Frage unüberhörbar zu Wort; zwei sind es eigentlich. Die erste Frage betrifft den Stellenwert des geistlichen Gehorsams gegenüber dem «zweiten Gebot», wenn das erste nicht vermittelt worden ist oder doch im Dunkeln bleibt. Die zweite Frage bezieht sich gleichermaßen auf den Wert des Gebetes – der Meditation, wenn man so will – und ferner den der Weihe des Lebens, wenn es keine theologale Achse gibt, die dem Gebet die Richtung weisen und die Gegenwart oder die menschliche Erfahrung des Heiligen begründen könnte. Denn all dies ist im Buddhismus, in der Menschheit lebendig, und dieser Umstand ist für den Christenmenschen mit seinen vertrauten theologischen und geistlichen Schemata eine bedeutsame Lehre und zugleich eine große Infragestellung, auf die man vielleicht nicht zu schnell eine Antwort parat haben sollte.

Wir müssen also zugeben, daß das Leben aus der buddhistischen Erfahrung, der Zugang zu dem, was dem Buddha offenstand und wohin dieser seine Jünger führen wollte, im Hinblick auf den andern, auf das bis ins Unendliche immer mehr zum Nächsten gewordene Sein, eine Tugend in sich bergen, welche der theologalen Erfahrung der Gottesliebe im wirklich gelebten christlichen Glauben wenn nicht gleich, so doch zu-

mindest ähnlich ist. Der Sinn, den man hier und dort seinem Verhalten gibt, die jeweiligen Interpretationsinhalte, die Motivationen unterscheiden sich freilich: der Christ betrachtet seinen Mitmenschen grundsätzlich als Person, die in Jesus Christus zum persönlichen ewigen Leben berufen ist, genauso wie er sich selbst als ein persönliches Individuum versteht und sich gleichermaßen zum persönlichen ewigen Leben, sogar in einem für die Auferstehung verheißenen Leib, berufen weiß. Der Buddhist sieht jenen andern, zu dem ihn seine Existenz in Beziehung setzt, durchaus nicht in dieser Weise. Und trotzdem: es herrscht eine tiefe Übereinstimmung im Tun. Das buddhistische Mitleid angesichts der Not des Menschen kommt, der Gesinnung nach, dem Erbarmen Jesu mit der Volksmenge gleich, die das Leben hin und her scheucht und verstreut wie Schafe ohne Hirten. Unterschiedlich ist die Art und Weise, wie dieses Elend jeweils gedeutet wird, die Kraft des Mitgefühls aber ist auf beiden Seiten die gleiche. Vielleicht hat dies den Sinn, daß wir heute alle miteinander lernen sollen, unsere Taten eins werden zu lassen, auch ohne zuvor auf die Unterschiedlichkeit ihrer Inspiration eingegangen zu sein.

Wir müssen auch zugeben, daß der Mensch ohne ein ausdrückliches Bekenntnis zu irgendeinem Gott beten, meditieren, sich versenken kann und zu einer Existenz fähig ist, die etwas ganz anderem gewidmet ist als der bloßen Profanität des Lebens. Die buddhistische Erfahrung, das *nirvāṇā* als deren Herzmitte – wie übrigens auch, freilich in anderer Weise, die brahmanische Erfahrung des Hinduismus – machen die Andersartigkeit des Heiligen bereits mit der ganzen Macht seines Absoluten deutlich. Sie genügen, um ein echtes Mönchtum entstehen zu lassen, samt seinen unerläßlichen Tugenden, dem entsprechend, was die christliche Tradition ihrerseits «die evangelischen Räte» genannt hat: Armut, Keuschheit, Verzicht auf den eigenen Willen, Treue gegenüber dem Gesetz der Gemeinschaft. Sie reichen aus, um eine Lebensform einzuführen und zu organisieren, die die ganze Existenz zu einem Etwas jenseits dieses irdischen Lebens, auf dem anderen Ufer hinlenkt. Opfer, Hingabe... genau das, was der Hinduismus als das Wesen und die wahre Verwirklichung des Menschen bezeichnet.

All dies gilt es anzuerkennen. Für den Christen, glaube ich, kann das Eingeständnis dieser Tatsachen, alles in allem, nur belebend wirken. Wenn nämlich alle menschlichen Dinge trotz ihrer irdischen Aufteilung und Zerstreuung miteinander zu kommunizieren beginnen, eröffnet sich ihm die Möglichkeit einer echten spirituellen Brüderlichkeit. Ohne die Wesensoriginalität der theologalen und christozentrischen Ordnung zu verwischen, könnte diese spirituelle Brüderlichkeit

die Befangenheit des Christen in der bestehenden (und wohl bis ans Ende der Zeiten fortdauernden) geschichtlichen Partikularität der christlichen Linie innerhalb der Menschheitsfamilie überwinden.

¹ Wenn wir die Dinge vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus untersuchen, scheint mir das, was der Buddhismus mit dem Wort «*dukkha*» und entsprechend mit dem Wort «*nirvāṇā*», der geistigen Aufhebung der *dukkha*, bezeichnet, auf der Ebene der gelebten Erfahrung zu liegen, und zwar in deren größter Unmittelbarkeit und Echtheit. *Karma* ist eine Entität, die einer bestimmten Form des «menschlichen Lebensgefühls» entspricht, einer Weise zu fühlen, mit der eine Organisation der existentiellen Erfahrung beginnt, welche in Frage gestellt werden kann und außerhalb bestimmter kultureller Zusammenhänge nicht unmittelbar einleuchtet. *Samsara* wiederum bedeutet eine Theoretisierung der Existenz, die sich auf die Erfahrung der *dukkha* und auf das Gefühl des *karma* stützt, dabei jedoch auf Vorstellungen und eine Interpretation der Wirklichkeit zurückgreift, die in Frage zu stellen sind und die vom Abendland im allgemeinen nicht übernommen worden sind. Ungeachtet der möglichen Gemeinsamkeit dessen, was auf der fundamentalsten Erfahrungsebene erlebt wird, machen die zunehmenden Divergenzen zunächst des Gefühls, dann der Theorie der Existenz die Schwierigkeit einer Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum aus. Wenn man jedoch die Bereitschaft zu einer sorgfältigen Analyse und zur Preisgabe der naiven Vorstellung aufbringt, man sei selbst und zwar ausschließlich im Besitz des wahren Lebensgefühls und der richtigen Auffassung von der Existenz, so verhilft die Tatsache dieser Divergenzen selbst zu einer vernünftigen Gegenüberstellung und einer tiefen Sympathie in gegenseitigem Respekt vor der Ursprünglichkeit beider.

² Wir wollen uns darauf beschränken, an dieser Stelle auf eine mögliche Parallele bei Paulus hinzuweisen, der vom «Seufzen der Schöpfung» in Verbindung mit dem des menschlichen Geschöpf in der Erwartung der Befreiung spricht (Röm 8, 20–23).

³ Auch hier wollen wir lediglich auf die Möglichkeit eines Vergleichs mit der Aussage des Johannes über den evangelischen Frieden hinweisen und mit der Stelle bei Paulus über den «Frieden, der alle Wahrnehmung übersteigt» (Phil 4,7), einen Frieden, von dem der heilige Benedikt wünscht, daß er zum Wahlspruch seiner Mönche würde.

⁴ Hier bietet sich wiederum ein Vergleich mit dem inneren Widerstreit des Paulus an, den dieser seinem Adressatenkreis in Philippi mitteilt (Phil 1,21–26): «Es ziehe mich nach beiden Seiten hin. Ich habe das Verlangen, aufzubrechen und mit Christus zu sein; denn das wäre weitaus das Bessere; das Verweilen im Fleisch aber ist notwendiger um euretwillen. Und im Vertrauen darauf bin ich gewiß, daß ich noch bleibe und verweile unter euch allen...»

⁵ Band I (Éd. du Seuil, Paris 1951).

⁶ Aspects du bouddhisme II. Amida (Éd. du Seuil, Paris 1955).

Aus dem Französischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

DOMINIQUE DUBARLE

1907 in Biviers (Isère) geboren. 1925 Eintritt in den Dominikanerorden. Theologiestudium in Le Saulchoir, 1931 zum Priester geweiht. Von 1933 bis 1936 naturwissenschaftliches Studium in Paris. Zwischen 1936 und 1959 arbeitet er mit L. Leprince-Ringuet am Laboratoire de Physique und an der École Polytechnique (über kosmische Strahlung). Ab 1936 Professor für Philosophie in Le Saulchoir. Ab 1945 Professor für Philosophie der Naturwissenschaften am Institut Catholique in Paris. Von 1967 bis 1973 Rektor der Philosophischen Fakultät des Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: Optimisme devant ce monde (Éd. Revue des Jeunes, 1949); Humanisme scientifique et raison chrétienne (Éd. Desclée de Brouwer, 1953); Initiation à la logique (Éd. Gauthier-Villars, 1957); La civilisation de l'atome (Éd. du Cerf, 1962); Pour un dialogue avec le marxisme (Éd. du Cerf, 1964); Approches d'une théologie de la science (Éd. du Cerf, 1967); Logique et dialectique. Dialectique hegelienne et formalisation (Éd. Larousse, 1972). Zahlreiche Artikel über naturwissenschaftliche und philosophische Themen. Anschrift: rue des Tanneries, F-75 Paris 13, Frankreich.