

Joseph Spae

Der Einfluß des Buddhismus in Europa und Amerika

Während das Gebäude unserer westlichen Anschauungen und Prinzipien unter unseren Füßen wankt, bleibt eine große Leere übrig, aus der ganze Generationen in künstliche Lebensformen, exotische Lehren und Utopien, zu entkommen suchen. Der Buddhismus, der tatsächliche wie der imaginäre, hilft, dieses Vakuum zu füllen. Wo und in welcher Weise vernehmen wir seine Stimme?

Die «Entleerung des westlichen Geistes» kommt uns vor wie eine Verleugnung des christlichen Pleromas in drei Bereichen:

1. im Zusammenbruch der traditionellen Werte unter dem Trauma des Pluralismus und der Last, unter einem Überangebot wählen zu müssen; 2. in der Enttäuschung angesichts des Gegensatzes, der zwischen Glaubensaussage und Praxis klafft; und 3. in der scheinbaren Belanglosigkeit des Christentums für die Mitwirkung bei der Bewältigung der Krise.

Daher fasziniert das «Leersein des Buddhismus» (in Sanskrit: *śūnyatā*), das Grundideal, in dem alle bedeutenderen Schulen übereinstimmen, unbewußt den westlichen Geist: 1. Es erfordert eine ganzheitliche Schau der menschlichen Persönlichkeit, die Willen und Einsicht zu einer Einheit verbindet, zwischen Denken und Handeln ein Gleichgewicht herstellt und geistige Tiefe und innere Disziplin integriert. 2. Es stellt den Menschen unmißverständlich in die Natur und nicht über sie. 3. Es fördert eine meditative Lebensweise, die der Konsumgier Widerstand leistet. Das alles bietet eine faszinierende Hoffnung auf ein neues Zeitalter in Gerechtigkeit und Frieden.

Dieser Anruf des Buddhismus und seine Herausforderung an das Christentum ist keineswegs auf die wenigen Millionen Menschen beschränkt, die im Raume unserer Subkulturen leben. Tatsächlich beruht der buddhistisch-christliche Einfluß auf Gegenseitigkeit und ist sehr universal. In unserem Zusammenhang befassen wir uns nur mit einem einzigen Aspekt dieses Gegenseitigkeitsverhältnisses: der schöpferischen Spannung zwischen dem Buddhismus und dem Westen in bezug auf die Theologie.

I. Eine Mini-Soziologie des Einflusses

Obwohl der buddhistische Einfluß tatsächlich keine politischen Grenzen kennt, hat er seine eigenen kulturellen Konturen. Die Zahl aktiver buddhistischer Gruppen in der westlichen Welt hat sich seit den sechziger Jahren des Jahrhunderts stark vermehrt. Sie beträgt derzeit an die 400. Diese Gruppen arbeiten – in der Reihenfolge ihrer Größe aufgezählt – in den USA, in Deutschland und in England. Sie publizieren an die 50 meist volkstümlich gehaltene Zeitschriften. Ihr Einfluß ist dem einer beträchtlichen Anzahl von Publikationen im asiatischen Raum zuzuzählen, die auch im Westen Geltung besitzen, so zum Beispiel der *Eastern Buddhist* (Kyoto) von wissenschaftlichem Niveau und der mehr informatorische *World Buddhism* (Colombo).

Die Statistiken der Mitglieder der Gruppen sind recht ungenau. Was die Intensität des Einflusses anbetrifft, können wir drei Schichten unterscheiden: 1. Leute, die sich in aller Form dem Buddhismus angeschlossen haben, indem sie die Dreifache Zuflucht, eine Art religiösen Bekenntnisses, das Glauben an Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde zum Ausdruck bringt, genommen haben. 2. Eingeschriebene Mitglieder buddhistischer Kirchen. 3. Leute, die gelegentlich an verschiedenen buddhistischen Übungen teilnehmen, wie etwa dem Sutra-Singen und den Meditationen. Layman veranschlagt die Gesamtzahl dieses Personenkreises auf etwa eine halbe Million, von der 90% an der Westküste leben. Davon dürften etwa 50000 der ersten Kategorie angehören. an die 300000 der zweiten und vielleicht 150000 der dritten. In Europa erklären etwa 100000 Menschen ein gewisses Interesse am Buddhismus beziehungsweise eine Mitgliedschaft bei buddhistischen Organisationen. So weist die Mitgliederliste der 1958 gegründeten Deutschen Buddhistischen Union zirka 3000 Mitglieder auf. Laut Mildenberger haben Tausende von Christen in Deutschland in berühmten Klöstern wie Beuron und Maria Laach vom Zen inspirierte Meditationskurse mitgemacht, und über 20000 meditieren täglich nach seinen Regeln. Die Anzahl von Meditationsgruppen und -zentren unter christlicher Regie ist von Jahr zu Jahr gewachsen, speziell in Amerika. So bemerkt Cox in seiner Schilderung des Lebens in Weston Priority, Vermont, geistreich, «die Tibetaner (seien) in gewissem Sinne die Benediktiner des Buddhismus».

Die Zusammensetzung des Mitgliederkreises der jüngsten buddhistischen Gruppen ist, so vermuten wir, weitgehend dieselbe wie die anderer Orientliebhaber. Für gewöhnlich sind die Proselyten wohlhabend, einigermaßen gebildet, politisch liberal und

ziemlich jung. Das Durchschnittsalter liegt nahe bei 22 Jahren mit nur etwa 5 % über Dreißigjähriger. Das bedeutet, daß viele von ihnen gerade den fundamentalen Prozeß einer Änderung ihres Lebens durchmachen. Was ihre religiöse Herkunft und Umwelt anbetrifft, so müßte man fragen, ob die für die Hare-Krischna-Bewegung in den USA gültige Statistik auch auf sie angewandt werden kann. Ist das der Fall, so würde die Religionszugehörigkeit der Eltern besagen, daß 18 % aus katholischem, 13 % aus methodistischem und 14,5 % aus jüdischem Elternhaus stammen, während 25 % in nicht konfessionell gebundener Umwelt aufgewachsen sind. In Europa gewinnt man den Eindruck, als sei die Zahl junger buddhistischer Proselyten im Abnehmen, während die Zahl ernsthafter Sucher nach buddhistischen Erkenntnissen, soweit sie für das Christentum von Interesse sind, stark zunimmt. Das aber gibt die Erklärung für den sich vertiefenden Einfluß des Buddhismus im theologischen Bereich. Diese Entwicklung aber ruft nach intensiverem Studium und einem Ausbau der Kontakte.

II. Namen als Zeugen buddhistischen Einflusses

Es ist allgemein bekannt, daß von Schopenhauer (1788–1860) bis Spengler (1880–1936) die Futurologie der westlichen Zivilisation buddhistische Obertöne aufweist. Schopenhauer seinerseits hat Wagners *Tristan und Isolde* beeinflusst, und beide hinterließen untrügerische Kennzeichen in der Physiognomie von Nietzsches (1844–1900) *Übermensch*. Hesses *Siddharta* (1922) erlebte 1973 die achte Auflage in niederländischer Sprache. Babbitts englische Übersetzung (1936) der *Dhammapada*, eines frühen Werkes buddhistischer Frömmigkeit, hat Walter Lippmann, David Riesman und T.S. Eliot beeinflusst. Die Liste ist endlos.

Gewichtiger für unser Thema ist die Masse christlicher Theologen, die sich mit der Herausforderung buddhistischen Gedankengutes auseinandergesetzt haben. In der ersten Reihe jüngster wissenschaftlicher Forschung zu diesem Themenkreis, die auch von theologischer Bedeutung ist, stehen zwei katholische Autoren: L. de la Vallée Poussin und sein berühmter Schüler Et. Lamotte. Ihr gemeinsames Werk ist eine *Summa buddhologica*, die kein Fachtheologe übersehen dürfte.

Unter den Autoren, die Beiträge zu einer vergleichenden Theologie des Buddhismus und des Christentums geleistet haben, seien nur folgende erwähnt: Th. Altizer, K. Barth, E. Benz, Th. Berry, R. Corless, J.-A. Cuttat, J. Lopez-Gay, D.T. Niles, I. Quiles, K.L. Reichelt, P. Rossano, P. Tillich, H. Waldenfels

und S. Yagi. Systematische, wenngleich fragmentarische Werke zum Themenkreis Buddhismus-Christentum wurden von F. Callaway, E. Cornelis, R. Drummond, J. Masson, F. Masutani, Y. Raguin und G. Siegmund geschrieben. Das Zen, dessen Einfluß tiefer in das christliche Bewußtsein eindringt als irgendeine andere buddhistische Schule, weckt besondere Aufmerksamkeit. Was die Fülle der Gelehrsamkeit und den Einfluß anbetrifft, so bleibt D.T. Suzuki (1870–1966), ein überaus fruchtbarer Autor und gelegentlicher Kritiker des Christentums, der das Zen im Westen bekannt gemacht hat, unübertroffen. Doch andere Gelehrte wetteifern miteinander um die Aufmerksamkeit der Fachwelt, so M. Abe, H. Dumoulin, H. Enomiya-Lasalle, A. Graham, W. Johnston, Th. Merton, K. Nishitani, K. Takizawa und A. Watts. Es gibt einen weiten Fächer verschiedenster Dissertationen über grundlegende theologische Themen in jüngster Zeit: G. Bond, *The Problem of Interpretation in Theravada and Christianity*; J. Chuck, *Zen Buddhism and Paul Tillich: A Comparison of their Views on Man's Predicament and its Resolution*; J. Kim, *Daisetz T. Suzuki and Paul J. Tillich: A Comparative Study of their Thoughts and Ethics in Relation to Being*, und M. Sumanashanta, *A Comparison of Buddhist and Christian Perfection*. Ähnliche Forschungen auf der Basis von Doktor-Dissertationen werden an europäischen und asiatischen Universitäten betrieben. Und schließlich wagen sich manche wohlbekannte Theologen wie H. Küng in *Christ Sein* (München 1974) und E. Schillebeeckx in *Gerechtigheids en liefde, genade en bevrijding* (Emmaüs, Brügge 1977) in kurzen, doch interessanten Vergleichen zwischen Einzelpunkten buddhistischer und christlicher Lehre auf das Gebiet unseres Themas vor. Kein Wunder, daß Quantität und Qualität der Veröffentlichungen zu diesem Thema ins Unermeßliche gewachsen ist. Wir verweisen den Leser auf 200 Titel, die in unserem Buch, *The Buddhist-Christian Encounter* (1977) listenmäßig erfaßt sind.

III. Eine Typologie des Einflusses

Romano Guardinis Ahnung, daß der Buddhismus sehr wohl die letzte große Herausforderung für das Christentum sein könnte, findet eine Bestätigung in der großen Vielfalt von Themen, um die die Begegnung zwischen Buddhismus und Christentum heute kreist. Diese Themen erfassen den Bereich der Lehre (Wesen des Menschen und des Ich, Forschen nach dem historischen Jesus und Buddha, Gott, Glaube und Offenbarung, Kirche und buddhistische Gemeinschaft), der Ethik (lebenerhaltende Werte, Tugenden und Laster, christliche Caritas und buddhistisches Mitleiden),

den sozialen Bereich (Säkularisation, Ökologie, Abrüstung, Marxismus und Buddhismus bzw. Christentum), und vor allen anderen den Bereich der spirituellen Erfahrung (Leiden und Erlösung, Erleuchtung und Mystik, Gebet und Kontemplation).

Der buddhistisch-christliche Dialog hat auch eine Vertiefung der christlichen Einheit ständig gefördert. Ja der christliche Ökumenismus wird zu einem Ansporn für einen buddhistischen Ökumenismus. Tatsächlich entdecken wir auf weiten Gebieten ein wachsendes gegenseitiges Verständnis für den Standpunkt des andern. Oder buddhistisch formuliert: Wir sind weitgehend einer Meinung über das unbefriedigende Wesen einer Welt, die in Leid, Gewalttätigkeit und Enttäuschung steckt; über die Notwendigkeit, durch Betonung spiritueller Werte die mißliche Lage zu überwinden; über die grundlegende Verantwortung der Gesellschaft für eine Vermenschlichung der Lebensbedingungen; über die Möglichkeit eines inneren Wachstums durch Reinigung und Askese; und über das ewige Sehnen des Menschen nach Frieden und Erlösung. Buddhismus wie katholisches Christentum halten gleichermaßen die Ideale des religiös motivierten Verzichtes auf die Ehe und des Mönchtums hoch, und es sind Bemühungen um eine gegenseitige Ermutigung und Unterstützung im Gange; das Zentrum ist auf katholischer Seite die Pariser Zentrale der von Benediktinern organisierten Aide Inter-Monastères (A.I.M.).

Parallelen, aber auch Unvereinbarkeiten zwischen Buddhisten und Christen tauchen bei jeder Begegnung auf. Die stärkste emotionsgeladene Unvereinbarkeit der Standpunkte betrifft die Person Christi, der von den Christen als der Erlöser aller Menschen angesehen wird und auf dessen Erlöserwirken die letzte Einheit der gesamten Menschheit beruht. Viele buddhistische Gelehrte sind sich über diese Lehre klar. Sie möchten daher sicher gehen, daß sie keine Aufhebung des religiösen Pluralismus impliziert, weder zum Zweck der Verbreitung des Christentums noch als Ideal für die Gesellschaft. Sie wären befriedigt, wenn die katholische Kirche im Hinblick auf ihre Religion, vielleicht in ähnlicher Weise wie in dem jüdisch-christlichen Abkommen von Venedig vom 30. März 1977, erklären würde, daß sie sich von allen Bekehrungsmaßnahmen distanzieren, die nicht vereinbar sind mit der Menschenwürde und Gottes freiem Geschenk des Glaubens.

IV. Auf dem Weg zu einer gegenseitigen buddhistisch-christlichen Ergänzung

Das Charisma des Buddhismus im Hinblick auf das Christentum könnte sehr wohl in folgendem liegen: Er

hebt den Sinn für Mysterium und Mystik; er veranschaulicht sehr konkret die Rolle des *Guru* oder geistlichen Führers; er hilft uns, den Leib als integrierten Teilnehmer am Aufstieg des Menschen zu Gott wiederentdecken; er ist ein universaler Humanismus. Wenn der Buddhismus auf der zentralen Rolle der religiösen Erfahrung und der Frömmigkeitsübungen für die Erlösung besteht, so schafft er damit ein Gegengewicht gegen intellektualistische und legalistische Übertreibungen.

Von all dem nimmt auch die Theologie Kenntnis, da die Begegnung auf einer dreibahnigen Straße voranschreitet vom Gegensatz über die Konvergenz zur Annahme. Bisher treffen wir noch auf mehr Gegensatz als Konvergenz, und die Integration von Elementen, die von der buddhistischen Lebensweise entlehnt sind, im Rahmen liturgischer, katechetischer und pastoraler Erneuerung, bleibt eine theologische Schwerarbeit. Doch diese Aufgabe könnte zu einer gegenseitigen Bereicherung führen, ja zu einer neuen Art gegenseitiger buddhistisch-christlicher Ergänzung und Selbstidentifizierung, wie sie leise oder laut von den nach Asien tendierenden Strömungen in den eigenen Reihen gefordert wird. Der Erfolg dieses theologischen Abenteuers wird in dem Maße gesichert sein, wie Buddhisten und Christen gleichermaßen eine Intuition ernstnehmen, die erstmals von Thomas von Aquin angedeutet und schließlich nun vom Zweiten Vatikanum in *Nostra Aetate*, 2, honoriert worden ist, nämlich daß «der Austausch von besonderen eigenen Gütern Kern und Wesen der Caritas ist» (vgl. *Summa Theologica* 2-2 -, q. 138).

Man kann mit Sicherheit voraussehen, daß der Einfluß des Buddhismus im Westen immer stärker fühlbar werden wird. Eine Gefahr, die diesem Einfluß droht, liegt in der Möglichkeit, daß der Buddhismus in den wenigen Ländern, in denen er noch frei ist, zu einer weiteren «bürgerlichen Religion» wird, unfähig, die westlichen Werte kritisch zu werten, oder nicht bereit, seine Kräfte mit denen des Christentums zu verbinden und die tiefsten Ursachen unseres Leidens, den Mißbrauch der Macht und die gewalttätige Gier, auszurotten.

Wir alle können dem in Deutschland geborenen Lama Anagārika Govinda zustimmen, der in dem Jahrbuch des Tibetan Nyingma Meditation Center in Berkeley (Kalifornien) schreibt: «Wir können hoffen, daß, wenn sich die Jünger Christi und die Buddhas zusammenfinden auf der Grundlage beiderseitigen guten Willens und Verständnisses füreinander, der Tag kommen wird, an dem die Liebe, die Buddha wie Christus so beredt gepredigt haben, die Welt in einem gemeinsamen Bemühen, die Menschheit vor der Ver-

nichtung zu retten, einigen wird, indem sie sie zu dem Licht führt, an das wir alle glauben» (*Crystal Mirror*, 1975, 242).

Wagen wir also anzunehmen, daß einmal der Tag kommen wird, an dem der Buddhismus mit seiner Losgelöstheit und Schönheit, seiner Ruhe und seinem

Charme, aufhört, ein Fremdkörper zu sein, und seinen gemäßen Beitrag zum Christentum leistet im Zusammenströmen von Ost und West? Die Periode unseres passiven Wartens auf eine Antwort auf diese Frage ist nicht nur kurz geworden, sie hat überhaupt aufgehört¹.

¹ Bibliographische Anmerkung: H. Cox, *Turning East, the Promise and Peril of the New Orientalism* (New York 1977); E.M. Layman, *Buddhism in America* (Chicago 1976); M. Mildenerger, *Heil aus Asien? Hinduistische und buddhistische Bewegungen im Westen* (Stuttgart 1974); J. Spae, *The Buddhist-Christian Encounter* (Brüssel 1977 – in fünf Sprachen).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH SPAE

1913 in Lochristi, Belgien, geboren. Er studierte Orientalistik in Löwen, Peking, Kyoto (Otani und Imperial University) und New York (Columbia University), wo er seinen Dr. phil. in Chinesisch und Japanisch erwarb. 1937 begab er sich nach China, 1938 nach Japan. Er wirkte dort als Seelsorger, Lektor und Herausgeber einer Zeitschrift (*The Japan Missionary Bulletin*) und spezialisierte sich dabei auf die Beziehungen zwischen Christentum und japanischer Kultur. 1964

gründete er das Oriens-Institute for Religious Research in Tokio. Von 1972–1976 war er Generalsekretär der SODEPAX und versah verschiedene Ämter beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf und im Vatikan. Er ist korrespondierendes Mitglied der Königlich Belgischen Akademie für die Wissenschaften der überseeischen Länder und Vorstandsmitglied mehrerer internationaler Organisationen. Derzeit ist er aktiv beteiligt am Dialog zwischen den Religionen. Er hat mehr als hundert Zeitschriftenbeiträge und eine Anzahl repräsentativer Bücher verfaßt: Ito Jinsai: *A Philosopher, Educator and Sinologist of the Tokugawa Period* (Peiping, *Monumenta Serica* 1938, und New York: Paragon 1968), *Christian Corridors to Japan* (1967), *Christianity Encounters Japan* (1968), *Japanese Religiosity* (1971) und *Shinto Man* (1972), alle veröffentlicht bei Oriens Institute. Zu seinen Veröffentlichungen des Jahres 1977 zählen: *Buddhistisch-Christliche Begegnung: Pro Mundi Vita*, Bulletin 67, Brüssel; *Les chrétiens vus du Japon* (Paris); *De Japane uitdaging: Oosters denken en Westers Christendom* (Brügge, *Ministrando Cahiers* 1977). Anschrift: 32 Geldmuntstraat, B-8000 Brugge, Belgien.